

ное — «дедовские порядки» объединяют все признаки чувашского. Празднично-обрядовая атмосфера помогает людям любой этнической окраски в общении, консолидации и разрядке эмоционального напряжения. «Именно во время праздника коллектив осознает себя максимально целостным и слитным» [Байбурин 1991: 29], общество выделяет ядерные фрагменты памяти и осуществляет особый контроль над их сохранностью с помощью ритуала [Байбурин 1993: 11]. Ценность традиционных праздников и обрядов состоит и в том, что «ритуалистически оформленная жизнь уподобляется гигантскому оркестру», где каждый и все вместе ощущают «ответственность за гармоническое звучание всех инструментов» [Ткаченко 1990: 232].

Действительно, обряд, отражая почти все стороны жизни народа на протяжении ряда эпох, является зеркалом духовности. Обрядовые действия и моления, будучи ровесниками своего народа, выполняли и выполняют функции социального регулятора в истории этнических объединений, родовых и семейных коллективов, индивидов. Выпадение обрядовых ценностей из культурного комплекса всегда негативно отражается в целостности этноса. Изучение культурного феномена этноса особенно важно в переходный период духовной жизни общества и народа. Исследования и публикации первоисточников по отдельным аспектам культуры конкретного народа позволяют восполнить (хотя бы частично) имеющийся пробел в исследовании древних пластов, без чего невозможно дать подлинную картину этноса, нельзя строить исследования о современной народной культуре, а также сохранить и продолжить развитие этнических ценностей.

Глава 1

СЕЛЬСКИЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ

Обряды и праздники, проводимые селом (деревней) или рядом селений, реализуя коллективную память в наиболее демократической форме общения, дают людям возможность «немного задержаться, не превышать скорости прогресса, не оторваться от традиции» [Серов 1983: 41]. В этих целях на время восстанавливается история — происходит театрализация действий, используются костюмы и вербальные мифы. Церемонии на сельском уровне, скорее всего в рудиментарной форме, отражают тот синкретизм, когда нельзя было «выделить производственные, рекреационные, обрядовые, соционормативные и прочие функции. Они выступали слитно, нерас-

члененно» [Арутюнов 1989: 129]. Попытаемся и мы в исследуемом богатом материале уловить смысл сельских праздников и обрядов, которые позволили чувашской сельской обрядности пройти вместе со своим народом испытания на жизнь через многие века. Только сохранение общечеловеческих и специфических ценностей одновременно позволит иметь этносу достойное истории лицо.

Всенародные праздники

Бытовавшие и бытующие варианты сельских праздников и обрядов, естественно, лучше всего рассматривать комплексно. Это прежде всего *Учук*, *Вайй*, *Ѓаварни* и *Акатуй*. Отдельное их рассмотрение на межсельском и общесельском уровнях было бы искусственным. В виду большой значимости названия этих всенародных (общечувашских) праздников, в отличие от остальных (хотя также немалозначимых) обрядов и праздников, автор этих строк считает нужным писать с прописной буквы.

Учук — общенародное полевое моление. Люди выражали удовлетворение выращенным урожаем и желали не меньший в следующем году. Засуха, сильные ветры и град особенно беспокоили земледельца и становились причинами обращения к божествам. В XIX в. и особенно в начале XX в., данному обряду стали приписывать дополнительный смысл: его устраивали и в связи с неурожаем, и с целью избавления от массовых болезней (например, от мора). Чувашки считают *Учук* традицией, идущей издревле, от прапрадедов. Обряд имеет несколько наименований, из которых наиболее распространенным и утвердившимся является *Учук*, полученный путем слияния двух слов: *уй* «поле» + *чўк* «жертвоприношение, моление» [Поле 90: 138, 139, 175 и др.]. В отличие от общесельского межсельский обряд называется «Большой учук». В силу всеобщего характера данное жертвоприношение еще называют *Ман келё* «Великое моление». Следует указать на аналогичный термин, встречающийся в туркменском шаманстве [Басилов 1992: 24]. Имеют чувашский и туркменский термины *учук* один корень или это омонимы — еще предстоит выяснить.

Время проведения Большого *учук* — месяц *сурла*, т.е. месяц уборки хлеба. Согласно источникам, оптимальный срок от обряда до обряда — девять лет. Со временем (к концу XIX — началу XX вв.) его стали проводить реже. По информации ученика Альшеевского училища Семена Осипова, в старину этот обряд проводили через каждые 9 лет, а ныне — через 13. Общесельский *Учук* должен про-

водиться ежегодного. В пору угасания традиционных устоев его начали проводить раз в три года. Если обряды типа макрокиремет проводили осенью, то общесельские обряды типа макрочук — в начале лета. В этом одно из различий. *Учук* чаще следует за *симёк*, потом наступают обряды инициирования дождя и *синсе*. К этому времени завершён сев, но ещё не вышли на сенокос, идет подготовка к взмету пара. Близок православный Петров день (по современному календарю это июнь). Празднование древнего *Учука* занимало три дня, но в конце XIX — начале XX вв. уже обходились одним днем. День проведения — непременно четверг. Моление назначалось на послеобеденное время. По счастливой случайности автору этих строк удалось побывать на таком празднике и наблюдать действия изнутри. Было это 7 июня 1990 г., в четверг [Поле 90: 161, 194, 238 и др.].

Цель *Учук* — благодарение за выращенный урожай и просьба о будущем урожае, о благополучной зимовке скота и дальнейшем приплоде, пожелание здоровья и достатка всем. Адресатами являются *Туря* и другие божества, ответственные за хлебные растения.

Обряд начинался совещанием стариков, которые уславливались о дне проведения. «Двумя-тремя днями заранее делают сходку, где, по общему голосованию стариков, идет суждение о том, сколько для предстоящего *Учука* потребуется быков и овец, и сколько нужно капитала на покупку сих животных. Определив сумму на сей предмет, делают тут же раскладку по душам, т.е. по сколько копеек придется собирать денег с души. Накануне *Учука* опять бывает сходка, где идет уже суждение о том, кого именно нужно послать к предназначенному месту для того, чтобы сделать начало *Учука*; потом наводят справку, нужны ли быки и овцы, и затем расходятся по дворам» [Магнитский 1881: 26]. В ходе организации и оповещения населения активную роль играли и официальные лица в деревне: десятники, старосты и председатели колхозов. Так, согласно рукописи от 1902 г., в с. Сиктерма Спасского у. Казанской губ. за день до *Учук* десятники ходили по домам и объявляли о предстоящем обряде, заодно велели печь по одной лепешке. Выбираются сборщики денег: старик и грамотный мальчик для счета. Распорядитель церемоний на месте определяется по традиции: им становится тот, кто до сих пор умело вел общесельские ритуалы. Например, в д. Старое Афонькино в 1980–90-х гг. ими были молельщица Мислинке и знахарка Хёртилет. Пользующиеся авторитетом люди созывают детей и велят собирать необходимые продукты. Как видим, инициаторы и организаторы выступают от имени всей деревни [Поле 90: 139, 195, 238 и др.]. Ведущие обряд непременно надевали белые рубашки и белые штаны.

В данном обряде в качестве руководителей и организаторов выступают пожилые люди обоих полов. Их количество ограничено. Например, из одной деревни идут пять стариков: трое мужчин и две женщины. Допускаются старухи только постклимактерического возраста. Вопрос о количестве участников решается различно. Согласно одним источникам, участником выступает один человек от дома, по другим — идут из всех деревень до единого человека. Согласно архивным описаниям, люди идут и едут на святилище большими группами и непрерывно [ЧГИ 6: 589, 590; 26: 221 и др.].

О составе участников говорится следующее. Так, деньги собирают *ят тәрәх*, что может быть воспринято двояко: 1) с едока (т.е. с каждого мужчины, на кого есть надел земли) и 2) подушно (т.е. с каждого). Далее тексты оперируют понятием «дом»: «с каждого дома», «из каждого дома». Например, выбранные на собрании старик и мальчик собирали по домам деньги — кто сколько даст. Или: каждый дом выделял по одному человеку для подготовки и проведения *Учука*. Эти представители становились исполнителями основного обряда. Следующий термин — «деревня»: «совершали деревней», «со всей деревни», «всей деревней», «по деревне», «собравшись деревней». Часто используется понятие «народ»: «совершается народом», «на народные деньги», «собирают у народа», «всем народом». Отсюда вариант термина *Халәх учук* «народное моление», подчеркивающий его массовый характер. Иногда информаторы прибегают к слову «все», т.е. и старые, и молодые, и мужчины, и женщины [Поле 90: 138; ЧГИ 21: 9, 11 и др.]. Вот как описывал учитель Байдеряковского училища Тетюшского у. Казанской губ. А.И. Доброхотов выход сельчан на *Учук*: «Вон, из села двое–трое мужиков, чуваш, прямо повели одного быка и пять–шесть овец к Черному ключу; за ними, как бы в погоню, другой чувашин туда же повез два–три пивных котла на телеге; вон, с того, другого и третьего конца села чуваша, положивши в свои телеги чашки, ложки, крупу, лепешки и несколько берем прутьев, дров, и, посадив своих детей, все выезжают и едут туда. Ну, теперь в селе почти что никого не осталось, кроме женщин с маленькими детьми и дряхлых стариков со старухами» [Магнитский 1881: 26]. На проведенном в 1990 г. в Самарской области *Учуке* около жертвенника стояли пять–шесть машин и несколько телег.

Для проведения Большого *учука* объединялось несколько деревень: согласно источникам, от двух до девяти селений. Шемуршинские чуваша (Буинский у.), например, собирали вместе четыре деревни: Карабай-Шемурша, Новая Шемурша, Старая Шемурша и Трех-Изб-Шемурша. У д. Кильдюшево Тетюшского у. Казанской губ. сходи-

лись семь окружающих селений. А в известной местности *Тăхăрьял* (Девять деревень) моление проводили девять деревень: Старые Мертли, Чувашский Сарыкамыш, Бюрганы, Чувашское Пимурзино, Полевые Кошки, Альшеево, Раково, Таковары, Чувашские Кишаки. Кроме того, подходили отдельные представители и из других селений. Таким образом, количество участников было внушительным. Число населенных пунктов зависело от взаимных контактов, сплоченности, но более — от генетического родства, что, в свою очередь, предполагает единые обряды.

Жертву на *Учук* выбирали особо тщательно. Например, главным даром мог быть только белый бык, мелкий скот не подходил. В качестве сопутствующих жертв приносили множество других животных и птиц: лошадь, телку, овец, баранов, гусей, уток (иногда их число превышало десять голов). Общее количество жертвенных животных на большом *Учуке* могло превысить 50 штук. Животные не покупались, а давались сельчанами из благотворительных соображений. Исключение составляла лошадь, которую непременно покупали на общественные деньги, не торгуясь. Как при любом молении, скот перед резанием обливали водой и заставляли встряхнуться. Мясо варилось в разных котлах. Кроме того, пекли маленькие пресные лепешки *юсманы* и обычные лепешки. Пекли хлеб и готовили пиво в домашних условиях. Также из каждого дома приносили по лепешке. Все готовые продукты раздавали присутствующим. Центральное место занимала служащая как бы общим столом шкура быка [ЧГИ 6: 589–591 и др.].

За день до *Учука* в домах пекут лепешки, специально варят пиво. Сборщикам дают денег, кто сколько может. По данным XIX в., — по 40, 50 копеек. В число собираемых продуктов входят крупа, масло, мука, а также соль и яйца. Эти предметы можно приносить и на святилище. Крупный скот, составляющий основной дар, покупается на народные деньги. Он каждый раз чередуется, один год им может быть молодой кастрированный бык, в другой — лошадь-кобыла или взрослый жеребенок. Весь список жертвенных животных в конечном счете определяется знахарем, накануне *Учука* он проводит специальное гадание. Чем дороже жертва, тем больше надежды. Этим можно объяснить закалывание в голодном 1891 г. крестьянами Большой Таябы Казанской губ. на *Учук* лошади. Остальной скот в виде овец, уток, гусей и барашек отдается в дар или приводится из домов прямо на жертвенник. Накануне желающие дают слово перед *Турă* принести дар и называют конкретное животное. Всего, по данным второй половины XIX — начала XX вв., село тратило 30–50 руб., а в круп-

ных населенных пунктах — на 100 руб. и более. Принесенные из домов лепешки складывают в одну кучу, один очевидец сравнил ее с копной соломой. Кроме того, на месте пекут столько лепешек, сколько животных приготовлено на закалывание [Поле 90: 194, 237, 239 и др.]. Примечательно, что одновременно с чувашским *Учук* старокрепленные татары Мамадышского у. совершали жертвоприношение коровы или овцы [Магнитский 1881: 32]. Видимо, татарское моление имело одинаковые с *Учук* функции.

Местом моления служила чистая и ровная лужайка [Поле 94: 258; ЧГИ 6: 590; 26: 220 и др.]. Поскольку для проведения этого обряда необходима вода, моление происходит у оврага, родника или речки. Другое условие для проведения *Учука* — наличие на месте деревьев, а лучше рощи. Здесь росли березы и дубы, встречались вязы и ольхи. Верующие с. Старое Ганькино Бугурусланского у. Самарской губ., согласно рукописи Андрея Липатова 1912 г., на урочище *Учук* имели дом, очень напоминающий удмуртское *куала*. Как правило, святилище располагалось на восточной стороне деревни, в 1,5–3 км. Таким образом, моельщики уходили в поле — подальше от чужих взоров. Выбранное предками место не меняется. Причиной смены местности может быть исчезновение воды. Например, высыхание родника. Так, в с. Стюхино Бугульминского у. Самарской губ., по описанию учительницы Ефросинии Шамброткиной в 1913 г., есть местности Старый учук и Новый учук. Жителям этого села пришлось бросить старое место из-за отсутствия воды и устроить новое святилище. Бывшие урочища сохранили свои названия в топонимах. Например: «Овраг молений» у д. Липово Чебоксарского у., «Верховье оврага, где совершали чук» у с. Большие Токшики Ядринского у. и т.д. Элементарные устройства на местности не разбирались и никем не трогались. Так, на жертвеннике д. Уралка Оренбургского у. издавна росли 10–15 старых священных лип. Под ними были установлены два тагана, поперек уложен шест. На одной из лип висели полотенце и недоуздок для подведения животного [Поле 90: 161, 194, 236 и др.]. Еще одна особенность, на которое обратил внимание исследователь И.Н. Гемуев, состоит в том, что «культовое место, суть его, определялась необходимостью объединения, схождения миров» [1990: 220]. Иначе говоря, выбор места святилища не случаен: расположение древних урочищ (*киремеще*, *Учук*), построение впоследствии на тех же местах церквей, а также определение астрологами таких мест как докусов сношений с иными цивилизациями говорят о сакральности местности.

При заклинании жертвенных животных на мольбище соблюдают определенные правила. Для закалывания животное (бык, корова, ло-

шадь) отводят на восточную от жертвенника сторону. Те, кто держит животных за недоузок, как и остальные, становятся лицом на восток. В церемонии закалывания участвуют только старики, умеющие молиться. Резчик перед закалыванием моет руки и гладит животное по спине от головы к хвосту. Затем следует ритуал обливания и встряхивания животного. Вода для этой цели берется из источника или речки. Заметим, что в старину вода в речках была прозрачно чистой и вполне пригодной для употребления после кипячения. Количество подготовленных ведер с водой для обливания должно было соответствовать количеству животных. На быка льют три кружки воды. Сначала старик поливает из ковша рога, уши, затем спину животного. Во время обливания жертвенного животного все находятся в верхней одежде, а шапки кладут под мышки. Как только жертва встряхнется, все встают на колени и кланяются божеству *Туря*. Животное тут же режут, считая, что оно принято божеством [Поле 90: 237, 238; ЧГИ 5: 63 и др.]. Согласно рукописи XVIII в., сцена заклания происходила так: «Привязывают закалываемое в жертву животное головою вверх к сучку какого-нибудь дерева, с тем, чтобы животное, обращенное к небу, просило Бога о ниспослании дождя для их полей. Но чтобы животное производило крик, для сего укалывают его шилом с обеих сторон. При таком уязвлении животное начинает кричать. И этот крик чувашки считают за признак, что животное угодно Богу и им будет полезно» [РГО, р. 53, оп. 1. 72: 9]. Семантика обливания, встряхивания и крика имеет типологический характер и подтверждается на самом широком материале. Например, на гиндукушском: «Жертвенное животное должно... изъявить свою готовность к смерти — криком или отряхнувшись» [Йеттмар 1986: 393]. Кровь животного льется на землю, а мясо обмывается водой из родника. Девушки и женщины начинают чистить внутренности. Шкуру вешают тут же на дерево. Если животное не встряхнется, то обливают снова, когда это не действует, то отпускают в стадо. В *Учук* в течении трех дней кололи трех баранов: первого — за урожай, второго — за народное здоровье, третьего — от пожаров, болезней, злых духов, ветра, бедствий.

Моление начинали знающие старики с пшеничным караваем в руке. Затем они же преподносили божествам *юсман* и приступали к жертвоприношению животных. Приведенный скот располагали по направлению на восток друг за другом. Здесь в качестве молельщиков вперед выступали самые старые люди, по одному человеку из каждой деревни. Потом повторяли те же действия и моления с пресной небольшой лепешкой *юсман*. Обычно готовую пищу раздава-

ли молельщиков в руки, которые, в свою очередь, снимали шапки и стояли одно время молча, смотря пристально на восток. Молящиеся, к примеру, говорили: «Эй, Туря, к тебе обращаемся, на тебя полагаемся. В течение девяти лет созрел урожай, сумели и посеять, и убрать. За девять лет урожай бывал и хороший, и плохой. Эй, Туря, дай возможность еще в течение последующих девяти лет возделывать добрый урожай». Также называли виды приносимых в жертву животных. Как только молельщики произносили «Помилуй», все опускались на колени. А молещик, отщипнув частицу от каждого вида пищи, относил ее в огонь под котлом. Молодежь на время моления к месту действий близко не допускается, а играет рядом на лужайке [ЧГИ 6: 591, 592; 26: 224 и др.].

Для варения мяса используют пивные и бараньи котлы. Их количество, согласно источникам, от 2 до 9. Самарцы в 1990 г. использовали 6 котлов. Установка котлов и наполнение водой производится с востока на запад. Все виды мяса варят в отдельных котлах. Например: в одном котле — легкие, печень и сердце, во втором — бычатину, в третьем — баранину, в четвертом — гусей и уток, отдельно — потроха. Достав мясо в большую посуду, в бульон заливают крупу и варят кашу [Поле 90: 139, 195; ЧГИ 21: 10 и др.].

Сварив мясо и кашу, детей отправляют созывать оставшихся в деревне. Каждый несет с собой ложку и чашку. Располагаются в два ряда, образуя как бы улицу, иногда полукругом или кругом. Непосредственной раздачей пищи занимается неженатый парень. Раздают одинаково каждому в миски. Едят досыта. Завершив еду, все встают на ноги и кланяются, обращаясь на восток, благодарят *Туря*. Расходясь домой, остатки берут с собой, особенно мясо. Придя домой, приглашают родственников и знакомых, в том числе из других деревень. Здесь также существуют традиции. Например, жители д. Татмыш-Югелево Буинского у. приглашали в гости жителей д. Новое Котяково, а те — их. Таким образом, совместная еда охватывала все уровни родственных связей: семью, деревню и ряд родственных деревень. При этом дома особое внимание уделяли беспомощным старикам, не смогшим прийти на мольбище. Каждый считал честью преподнести им гостинец, принесенный с *Учука*. После короткого застолья начинали взаимное угощение пивом [ЧГИ 6: 593; 26: 226; 160: 272 и др.]. На этом обряд фактически завершался.

Проводить *Учук*, считают верующие, надо обязательно, ибо могут случиться несчастья (пожары, засуха, болезни). Места совершения ритуалов считаются священными. В день *Учука* все моются в бане и надевают чистые рубашки. Во время моления все огни в де-

ревне гасились, от жары, считали, может пострадать растущий хлеб. В каждой деревне оставались по пять караульчиков, которые ходили по улицам. На месте не было принято ругаться, говорить грубые слова. После еды оставались только старики. Они собирали все кости и сжигали. Видимо, это более ранняя форма завершения, ибо в некоторых случаях кости не сжигались. Поэтому вокруг жертвенника на деревьях можно было видеть черепа и шкуры — остатки жертвенного пира. Жерди для подвешивания котлов над очагами на месте моления не ломают. Пух и перья оставляют тут же. Куклы и монеты, оставленные на месте моления, брать не решались из-за страха сильно захворать. То, что шкуры животных, перья и пух гусей и уток в некоторых случаях продавали, разумеется, выходит за рамки религиозно-обрядовой практики. Причину такого поступка следует искать в рационализме людей XX в. Переселившись на новое место, чуваши продолжали поклоняться тем местам, где жили предки. Например, основателем д. Суркино Бугульминского у. Самарской губ. был Сёркке. Как полагал местный учитель Г.Н. Головин, переехал Сёркке сюда из Симбирской губ. в середине XVI в., избегая крещения. Но и в XX в. некрещеные чуваше этой деревни продолжали приносить жертвенные дары реке Свияге, что в Симбирской губ. [Поле 90: 237; ЧГИ 21: 9–10 и др.].

Благодаря ревностному отношению к своему обряду, *Учук* и в XIX в. имел активное бытование. В этой связи обратимся к книге В.К. Магницкого: «Священник села Тогаева о. Оточев передавал мне, что он в первый же год поступления своего во священники в упомянутом селе в конце 30-х годов, проведая о затеянном учуке в ближайшей к селу деревне Уй Пилемёч, немедленно отправился туда с целью воспрепятствовать прихожанам совершить языческий обряд; но встретил с их стороны такой внушительный отпор, что не знал, как подобру-поздорову возвратиться домой» [1881: 31]. Примеров проведения конкретных праздников много. Так, в 1893 г. — в д. Новые Котяки Буинского у., в 1896 г. — в д. Мокры Цивильского у., в 1898 г. — в с. Шемурша Буинского у. Бытовал *Учук* и в XX в. Например, известно о проведении в 1902 г. в местности *Тәхәръял*, в 1924 г. — в д. Средние Алгаши Буинского у. Как уже говорилось, в 1990 г. автору этих строк посчастливилось наблюдать *Учук* в Самарской области.

Вайя — молодежный праздник-хоровод. Буквальный перевод слова «игра». Другой термин — *Уяв* — является синонимом. *Уяв*, в свою очередь, может обозначать и праздник *çинçe* [Поле 94: 263а; ЧГИ 6: 590; 7: 292 и др.].

Праздник приходился на свободное от полевых работ время, проводили его примерно в течение одного месяца по пятницам от сева до паровой пашни, или от *мункуна* до *симёк*. По современному календарю это в основном май [Поле 90: 175; ЧГИ 6: 560; Ашмарин 1929а: 172 и др.].

Участниками являются девушки и парни. Преобладали девушки, что объясняется их естественным количественным преимуществом, а также тем, что на праздник выходили в основном только те парни, которые уже имели своих избранниц, и те, которые намеревались жениться в этом году. Кроме них на *Вайй* можно было видеть вышедших замуж после прошлогоднего хоровода молодухек и женившихся в этом году молодых мужчин; для них это был первый и последний *Вайй* после собственной свадьбы. Количество девушек, вышедших на *Вайй* из одной деревни, иногда достигало 100, а парней — 20–30. Во время межсельских *Вайй* молодежь соседних деревень собиралась в центральное селение, иногда из 6–7 населенных пунктов. Например, собирались в д. Новые Алгаши Буинского у. Симбирской губ.

Вайй начинается с хождения на урочище, расположенное на западной от деревни стороне. Как правило, этот локус был почитаем и отличался высокой степенью сакральности. В д. Старое Афонькино Самарской области, например, этот локус называется *Апраçсин кёлли*. Молодых вели на это место старики. На урочище в трех местах ставили свечи, раскладывали пищу. Молились, прося духов не насыпать на людей хворь и беды. Затем у реки моют лица и возвращаются домой. По пути нельзя оборачиваться назад, а следует идти и петь песню *Вайй* [Поле 90: 175–176; ЧГИ 6: 651 и др.].

По месту проведения *Вайй* делятся на три формы: 1) проводимые рядом с *Учук* или рядом с локусом обряда инициирования дождя, 2) проводимые на улице или 3) на лужайке.

В день *Учука* молодежь параллельно проводила свой праздник *Вайй*. Девушки и парни надевали яркую праздничную одежду и собирались на лужайке недалеко от стариков. Им запрещалось подходить к месту обрядовых действий и молений, так как на определенном этапе в обряде *Учук* участвовали только люди преклонного возраста. Молодежь создавала своего рода фон [Поле 90: 206; ЧГИ 160: 272; 230: 105 и др.]. Как и в общесельском варианте, межсельский *Учук* не обходился без *Вайй*.

А в *синсе*, наоборот, хороводы не собирались. Если приходили девушки из соседних деревень, их просто выгоняли.

В некоторых селениях, например в Цивильском у., ограничивались проведением *Вайй* в деревне, т.е. на улице. Вначале собирались где-либо на перекрестке, затем объединялись по улицам и водили

хороводы. Старики размещались у ворот и наблюдали за молодыми. Затем уличные хороводы, как реки, стекались на главную улицу, начинался общесельский хоровод [Ашмарин 1929а: 173; 1930: 292; Тукташ 1949: 61 и др.].

Классическая форма хоровода у чувашей — это сбор за деревней на ровной красивой лужайке. *Вăйă* начинают после заката солнца. Каждый вышедший на *Вăйă* парень имеет заранее примеченную девушку и мечтает использовать хоровод для более близкого общения. Девушки и парни надевают праздничную одежду светлых тонов: белые рубашки, белые платки, белые фартуки, желтые *сарă*, на ногах — легкая обувь. Вначале молодежь становится в круг, держа друг друга за руки. Основной состав парней в круг не становится, они все время кружат вокруг хоровода, стараясь не упустить приглянувшихся девушек из поля зрения, или сбиваются в кучу и ведут «мужские» разговоры. Вне хоровода также снуют подростки. Вначале хоровод движется под мелодию песни то в одну, то в другую сторону. Затем круг разрывается, и движение принимает змеевидную форму [ЧГИ 239: 53; Филиппов 1915: 753–754 и др.].

Смысловую и эстетическую нагрузку в хороводе несут песни. Как правило, в кругу бывает голосистая, хорошо знающая текст девушка. Она не солирует, а начинает каждую строку, а другие ее подхватывают. Мелодия поддерживается плавным движением в такт. От одновременного пения девушек и парней на всю округу всем остальным передается празднично-лирическое настроение. Однообразная и простая мелодия, одинаковые такты создают атмосферу простора. По определению И.С. Тукташа, мелодия чувашской хороводной песни свободна и просторна, как степь. По содержанию песни *Вăйă* можно классифицировать на идиллические, любовно-эротические и дразнилки. Например, в них встречаются строки типа: «Красных девиц искать...», «Настя постель постелит, похоже, /Ринах, придя, ляжет, похоже...», «И ляжем вместе с молодцем...» [Тукташ 1949: 61; Кондратьев 1981: 117; 1993: 228 и др.]. Особое место в *Вăйă* занимает песня-диалог, исполняемая в игровой форме, например, общеизвестная песня типа «А мы просо сеяли...». Данная песня имеет много вариантов на один и тот же сюжет. Она распространена на обширном евразийском пространстве. В качестве примера приведем вариант песни в переводе и публикации М.Г. Кондратьева [1982: 95]:

— Целину подняв, просо посеял да,
правда, правда, просо посеял.

— Мы его потравим да,

- Вы чем же потравите?
- Табун пустив, потравим.
- Мы его поймаете?
- Вы чем же поймаете?
- Ременной уздечкой поймаете.
- Мы его выкупим.
- Вы чем же выкупите?
- Сто рублей давши, выкупим.
- Нам ста рублей не надобно.
- А вам чего надобно?
- Нам руса девица надобна.
- Как прозываемая девица надобна?
- Шурой прозываемая девица надобна.
- Мы нынче печальные.
- Вы отчего печальные?
- У нас нынче девиц убыло.
- У нас нынче девиц прибыло!

Истоки данной песни ищут музыковеды, этнологи и фольклористы. В свою очередь хотелось бы указать на поразительное сходство чувашской песни со строками из шумеро-аккадского мифа (диалог царевны Инаны с молодым человеком).

Говорит Инана:

- А я — мое лоно
- Для меня высоко поднятый холм, —
- Мне, деве, кто ее вспашет?
- Мое лоно — брошенное поле,
- Мне, царице, кто на нем (пахотного) вола поставит?
- Великая госпожа, царь тебе его распашет,
- Думузи, царь, тебе его распашет!
- Распаша же ты мое лоно, мой сердечный! [Дьяконов 1990: 301].

На межсельских *Выйй* поются песни соответствующего содержания. К примеру:

- Загоны, расположенные концом к концу,
- Убирать удобнее, говорят.
- Когда соберутся девушки двух деревень,
- Играть веселее, говорят.

Игры на *Вайй*, так же как и песни, являются своеобразным обрядом перехода, исполненным в развлекательной форме.

Примерно в полночь хоровод делает заключительные движения, а парни выхватывают из круга приглянувшихся девушек. Те притворяются, что не желают отделяться от подружек, но, отойдя на некоторое расстояние, мирно идут со своими парнями. Так, разбившись на пары, девушки и парни удаляются от хоровода. Оставшиеся без парней, девушки спешат домой, а пары проводят ночь до утра, кто где: у ворот, за околицей, в других укромных местах.

Вайй также является удобным местом для кражи невест.

Как правило, общесельские хороводы завершались на территории чужой деревни. Иначе говоря, в финале общесельские хороводы трансформировались в межсельские сборы. Так, молодежь д. Новое Котяково Буинского у. шла к сверстникам в д. Татмыш-Югелево. В обещание, что и в следующем году состоится совместный хоровод, принимающая сторона отдавала в заклад один подол земли. Возвращаясь в родную деревню, девушки и парни пели уже не хороводные, а свадебные песни. Действительно, в это время наступала пора свадеб.

Ныне хороводы забыты. Автор этих строк помнит, как девушки 1945–1947 гг. рождения последний раз в родной деревне вышли на *Вайй*. Некрещеные чувашки Причеремшанья во время *Учука* 1990 г. также провели *Вайй*, однако участниками выступили лишь пожилые. Иначе говоря, произошла имитация.

Ѕаварни — праздник пробуждения природы. Время его проведения состоит из двух недель: старшей и младшей. В старшую проводится сакральная часть, в младшую — катание на санях. Его ожидают с не меньшим желанием, чем *мункун*, особенно молодежь и дети. Проводится на стыке месяцев *кърлач* и *нуръс*. В честь праздника одна неделя считается нерабочей [Поле 89: 113–114; ЧГИ 72: 88 и др.].

Праздник проводится с приглашением гостей из других селений, а также родных из своего села, приходят и соседи. В свою очередь, приглашенный глава семьи с женой выезжает с визитом в другую деревню. Таким образом, люди ездят из деревни в деревню. «В этот день каждый домохозяин ... на семейном совете решает, в какую деревню, когда и к кому заехать в гости» [Архангельский 1910: 3]. Сохраняется обычай поездки в родственные деревни. Так, в Цильнинском р. Ульяновской обл. существует такой родственный куст из деревень Старые Алгаши, Средние Алгаши и Богашкино. При этом центральные события разворачивались в Старых Алгашах.

Как полагается, на праздник старались (особенно молодежь) обновить одежду, хотя бы надеть новые лапти.

Основная пища в эти дни — блины. Это лакомство для всех и украшение стола. Как и в другие большие праздники, готовили пиво, соблюдая все тонкости стадий пивоварения. В конце XIX — начале XX вв. начинают употреблять покупную водку.

В межсельском *Ѕаварни* часть из привезенных гостинцев раздают каждому в руки и встают на моление. Обращаются к *Турѣ* с элементарными просьбами о поддержании нормальной жизни. Отделенные части пищи откладывают в специальную посуду. Затем начинается взаимное угощение. Сначала угощает хозяин дома, затем — гости по очереди. Поднося кружку пива, говорят: *Тав сана*, что буквально значит: «Благодарю тебя» [Поле 94: 248; 89: 114; ЧГИ 152: 67 и др.].

В *Ѕаварни* старики посещали друг друга и угощали гостей. Дети бегали небольшими группами, также посещали дома, их угощали блинами и сладостями. Существовал обычай сажать пришедшего первым на подушку. Его также угощали. Гость должен до ухода сидеть на подушке смиренно. От этого зависело, будут ли гуси, куры и утки смиренно высиживать цыплят или вести себя непоседливо. Лошадям также давали в честь праздника разное зерно [Поле 94: 248; ЧГИ 207: 193; Никанор 1910: 24 и др.].

Каждая семья, кто в состоянии, запрягает лошадей в сани. Катание на лошадях проходит с особым азартом и шумом, при коридоре зрителей. Стараются показать резвость лошадей и обогнать других. На дугу вешают колокольчики и с песнями выезжают в родственную деревню, где заезжают к родным и знакомым. Парни, как правило, катают девушек. Их время — это вечер. Вереница саней с песнями и криком объезжала деревню несколько раз. Парни, не катающие девушек, не пользовались успехом. За них не желали выходить замуж, считая, что с такими и в замужестве не повеселишься. Катание на санях девушек и парней в последующем способствовало образованию любовных пар. На дугу парень вешал платок любимой девушки. Если его любимая дружит с другим, то непременно происходила драка за овладение данным платком. Дети катались в дневное время. Как правило, их катал кто-либо из парней. Катание на санях длилось три дня. На этом сезон саней завершался. *Ѕаварни* время сватовства, с последующими свадьбами в *симѣк*. Но некоторые пары справляли свадьбы именно в *Ѕаварни*. По данным Михаила Михайлова от 1911 г., в д. Азбаба Свяжского у. Казанской губ. свадьбы шумели накануне *Ѕаварни* [Поле 90: 179; 94: 241; ЧГИ 173: 39 и др.].

Масленичные песни в основном носили аграрно-производящий характер. Они восхваляли весну, молодость и бойкость.

Следует обратить внимание на ряжение в *Ѕаварни* и карнаваль- ный характер праздника, что соотносится с новогодним весельем. Так, в Оренбургской обл. надевали верхнюю одежду (шубы, шапки) наизнанку, на сани клали какую-нибудь дверь и на ходу плясали на ней [Поле 89: 66–67]. В Чувашии также на санях размещали разные предметы (ручная мельница, ткацкий станок, прясло) и изображали домашние работы [Автор]. Видимо, речь идет о желании людей весь будущий год быть занятыми и чтобы дела спорились.

В последний день *Ѕаварни* молодежь, прогуляв до ночи, сваливает на горке с саней солому и поджигает. В костер бросают блины и говорят: «Прощай, старуха *Ѕаварни*». Ядринские чувашки сжигали соломенную бабу. К этому времени на улицу выходили почти все с целью прокатить- ся с горки в последний раз [ЧГИ 168: 361–362; 238: 71 и др.].

По завершении *Ѕаварни* еще раз топили бани и мылись.

Смысл праздника заключается во встрече весны, подготовке к севу и намерении прожить год удачно.

Ссылаясь на мнение стариков, некоторые утверждали, что *Ѕаварни* вообще не чувашский праздник, а копия русского. И добавляли: «Наши прадеды и не знали этого праздника» [ЧГИ 72: 95]. Определения типа «как у русских», «ничем особенным от Масленицы не отличается» также свидетельствуют о русской принадлежности *Ѕаварни*. Об этом же говорит этимология: *Ѕав* + *эрни* «неделя масла», т.е. Масленица. По аналогии в пользу русского субстрата следовало бы говорить о *мункуне* (\approx Пасхе), *кёр сари* (\approx Родительском дне) и т.д. Однако такая оценка не выдерживает критики. Основная пища в *Ѕаварни* — блины — употребляется чувашами с глубокой древности. Еще дореволюционные исследователи говорили о блинах как о символе луны. Действительно, блин в виде круга и сложенный пополам блин в виде полукруга напоминают небесное светило, а также полукруг луны. В.К. Магницкий, кроме того, отметил, что чувашки отмечают *Ѕаварни* в новолуние, чему придается особое значение. Исследователи также говорят о том, что сакральная часть *Ѕаварни* адресуется родственникам, находящимся в ином мире. Так, «в Большешатминском приходе Ядринского уезда, близ деревни Кошек, есть овраг.. В этом овраге исстари ведется обычай бросать на масленице блины, предназначенные для недавно умерших. Самые овраги, выбираемые для такого поминовения, должны быть обращены наклоном своим с запада на восток, по положению хоронимых людей» [Архангельский 1910: 2 (примеч. ред.)]. В пользу древности говорит и тот факт, что зимние поминальные дни у чувашей приходились именно на *Ѕаварни*. *Ѕаварни* начинается в четверг — день поминания предков. Аналогичные объяснения дали в экспеди-

ции некрещеные чуваша. Конечно, проводы зимы и встреча весны отмечаются многими народами с древнейших времен. Не составляют исключения наши соседи марицы. У англичан Масленица — *pancake week* «блин + неделя». Они также пекли блины, воспроизводя солнце по форме и цвету. «В Англии на масленицу устраивали бег женщин, которые держат в руке сковороду с блинами, подбрасывая его на ходу» [Голан 1993: 43]. Как видим, следует говорить не о заимствовании, а о типологии явления. Конечно, необходимо учитывать, помимо всего, что заявление о незнании чувашами в древности *Çăварни* было сделано священником.

Старинная форма древнего праздника бытовала еще в первые десятилетия XX в. Затем из него были выхолены значимые элементы, и он был заменен советскими праздниками. Теперь сохранилась лишь увеселительная часть.

Акатуй — всенародный праздник в связи с выходом на весенний сев. Его не следует путать с семейным обрядом *ака пӓтти*. Термин прозрачен: *ака* + *туй* «сев + свадьба». Среди верховых чувашей встречается синоним *сухати* = *суха* «пашня» + *туй* «свадьба». Другое название — *сапантуй* = «плуг + свадьба» — бытует у чувашей, проживающих среди татар и башкир и de jure принявших ислам. Праздник представляет собой архаическое явление в культуре земледелия. Соха и обрабатываемая земля воспринимались главными «персонажами» на этой «свадебной» церемонии: соха выступала в качестве жениха, а земля — в качестве невесты [ЧГИ 72: 94; 160: 232; Ашмарин 1928: 83 и др.].

О четком времени проведения *Акатуя* говорить не приходится: его отмечали после освобождения полей от снегов и подсыхания земли для яровых, т.е. перед севом. Так говорится в большинстве источников второй половины XIX в. Но есть пример проведения после сева. Трудно соотнести его с каким-либо определенным праздником или обрядом. Вариантов привязки много: в дни *мункуна* или после; в день общесельского праздника *шилӓк*; во время *сӓрен*; в конце *Учука*; во время обряда инициирования дождя; до или после *чимӓк*. Видимо, приходится говорить о локальных традициях и отклонениях, т.е. вариативности этнографического материала. Однако все варианты говорят о временном характере *Акатуя*. Исконно его проводила каждая деревня по очереди. Праздник занимал одну неделю, затем сократился до одного дня — обходились одним выходным днем — средой (позже — пятницей). К выходу на сев село готовилось заранее. Как и полагалось, мылись в бане, надевали все чистое [Поле 90: 180; ЧГИ 29: 505; Никанор 1910: 20 и др.]. Аналогичные традиции существо-

вали и у удмуртов: «По наступлении назначенного дня, днем моются в бане всем селением» [Гаврилов 1880: 157].

Естественно, ядром участников становятся жители той деревни, рядом с которой проводится *Акатуй*. Однако за сутки о предстоящем празднике извещают ближайшие деревни. Поляна наполняется людьми, одетыми в яркие цвета. Съезжаются борцы, бегуны, прыгуны с желанием завоевать платки от невест и молодых женщин. Родители стараются не оставлять своих взрослых дочерей и сыновей дома, чтобы подобрать для них нужную пару. Старики едут к своим родственникам попить пива. Считается нормальным посещение праздника татарами и русскими. Сами чуваши также с удовольствием посещают аналогичные праздники других народов — особенно татарские *Сабаны* [Ака-гуйё 1925: 58, 59; Ашмарин 1928: 84 и др.]. В целом на *Акатуй* собирается несколько тысяч участников и зрителей.

Моление происходит в поле. По этому случаю в каждом доме пекли лепешки и *юсманы*, варили яйца, кашу, гуся всем миром. В удмуртском обряде по случаю начала сева ярового *акаяшка* (ср. с чуваш. *ака* «сев» + *яшка* «суп») резали «в поле у речки утку, преимущественно дикого селезня (это называется... приношение крови) в честь матери-земли»; они также молились, обещая «по благополучном урожае хлеба и по уборке его осенью того года дать, т.е. съесть в честь ея же (божества Матери земли. — А.С.) более ценных животных: барана или гуся, что и исполняется осенью семьей уже отдельно от прочих» [Гаврилов 1880: 157]. Помолвившись, запрягали лошадей и проводили на лугу две-три борозды и закладывали в землю «пупки» и «носы» лепешек и яйца. Символика таких действий ясна. Затем садились и совершали совместную еду.

Вслед за сакральными действиями приступали к праздничной части, основу которой составляли физические соревнования. Для победителей подарки собирали заранее. Основную часть подарков давали молодые женщины, вышедшие замуж после прошлогоднего *Акатуя*, а также взрослые девушки. Среди таких предметов чаще фигурируют вышитые платки, головные повязки *суртаны*, полотенца и яйца. Кроме того, состоятельные мужчины могли дать вещи и более ценные, например, самовар, а также деньги. Собранные вещи до начала *Акатуя* хранили у надежного человека. Затем доставляли на удобное для праздника место (поляна, луг, возвышенность). На спортивные состязания народ шел в нарядной одежде, особенно молодежь. Выходило почти все население, и на лугу образовывалось внушительное собрание. Соревнования включали борьбу, бег, скачки на конях и прыжки в длину. Каждый вид соревнования состоял из

двух частей: сначала состязались дети, потом — парни и мужчины. Победителями считались поборовшие подряд троих, прибежавший или прискакавший первым и прыгнувший дальше всех. Победителей награждали приготовленными подарками. Первому давали лучший подарок, второму — менее ценный, третьему — еще скромнее. Остальные не награждались. Особым почетом пользовались борцы. Каждый победивший подряд троих объявлялся победителем. Затем продолжались состязания среди победителей по борьбе. Поборовший еще троих подряд опять получал подарок. И так до тех пор, пока не определится единоличный лидер, которому присваивали самое высшее звание *паттър* «богатырь». За это он получал самый ценный подарок. Еще одно особое соревнование — это выхватывание полотенца у скачущего всадника: один раньше всех отправляется вскачь, а остальные за ним. Кто догонит и перехватит платок, тот считается победившим [Поле 90: 180–181; Никанор 1910: 20 и др.]. Эта игра, конечно, имеет явную параллель со среднеазиатскими скачками.

Акатуй включает песни и танцы, однако исполняются они только во время соревнований и только стариками. Содержание песен — описание.

Сегодня трудно найти очевидца или хотя бы представляющего по рассказам старинную форму праздника *Акатуй*. В сознании современников сохранилось только воспоминание о соревновании, встречающемся ныне в модернизированной форме в весенних спортивно-художественных выступлениях. Последние традиционные *Акатуй* относятся к концу XIX в.

Межсельские праздники и обряды

Обряд помимо выполнения многих важных функций является регулятором общения людей всех возрастов. Содержание обрядов на межсельском уровне является прекрасным материалом для иллюстрации связей между родственными деревнями. Например, традиционная обрядовая культура д. Старое Афонькино Самарской области представляет собой слияние двух слоев, ибо саму деревню образовали компактные переселенцы из с. Елаур (ныне — Ульяновская обл.) и с. Старое Чекурское (ныне — Республика Татарстан). Чуваши сюда прибыли, избегая крещения: бросив кресты в воду, они оставили обжитые места [Поле 90: 239].

Ларма — межсельский молодежный обряд. Термин *ларма* представляет собой сочетание имени существительного от глагола *лар* «сиди» и словообразовательного суффикса *-ма*; буквально

«сидение». Аналогичный обряд, описанный на русском материале, М.М. Громыко называет «специфической формой посиделок». Обряд проходил в рамках традиционной крестьянской этики и предусматривал общение молодежи разных селений [Громыко 1986: 239].

Суть обряда состоит в приглашении девушек-родственниц в гости из соседних или дальних деревень. Традиция практиковалась повсеместно. Притом существовали постоянные партнеры-деревни. Так, по рассказам старожилов, девушки из д. Начар-Убеево Буинского у. бывали частыми гостями в д. Старое Ахпердино. Следует отметить, что расстояние между этими дружественными, но экзогамными деревнями составляет не менее 15 км. через поле по прямой. В подтверждение этому в метрических книгах XVIII–XX вв. отражены прочные брачные связи: староахпердинцы в основном брали невест из Начар-Убеево [ЦГА ЧР, ф. 557, оп. 3. 59–66]. В экспедиции по Оренбуржью замечено, что жители с. Михайловка Курманаевского р. обмениваются невестами из дд. Егоровки и Рамаңгель. Соответственно, между этими поселениями сохраняются прочные брачно-родственные связи. Традиция в некоторой степени соблюдается и ныне. Наряду с приглашением в гости девушек из чужих деревень встречаются случаи приглашения девушек из своей деревни. В этом случае выбирается девушка-родственница. Цель приглашений — подготовка приданого и знакомство с парнями из экзогамной группы. Из других деревень девушек привозили на повозках [Поле 90: 144, 207; 89: 94 и др.]. Как видим, в центре ритуала оказывается девушка из чужой деревни.

Ларма практиковалась в определенные календарные сроки. Основное время проведения — зимние месяцы, сразу же после *сурхури*. Например, азбабинские девушки (Свияжский у. Казанской губ.) гостили зимой. В отличие от них самарские чувашки связывают время *ларма* с концом зимы — началом весны, точнее — со временем перед *Џаварни*. Кроме того, существовали и летние *ларма*, однако они не практиковали широкое вовлечение публики и предназначались только для тех, кто не успевал к свадьбе подготовить вышивки [Поле 90: 144, 164; ЧГИ 4: 130 и др.].

Цель девушки-гостьи — успеть приготовить приданое, желательно побольше и получше, ибо дума у родителей она всегда занята повседневными делами и не имеет много свободного времени. Если говорить прямо — это была подготовка к замужеству. Основным ее занятием было прядение, ибо нитки в большом количестве шли на изготовление себе одежды и на подарок. Нам рассказывали, что некоторые за время *ларма* успевали прясть по двадцать мотков ниток. Занимались также вышиванием и шитьем [Поле 90: 207; 89: 94, 112 и др.].

По случаю появления в деревне девушки-гости в дом приходили родственники. Кроме того, саму гостью также приглашали в другие, неродственные дома. Ее сажали за стол и угощали. Явившиеся туда девушки и парни занимали места у двери. Естественно, молодежь, особенно девушки, на такие посиделки одевали самое лучшее. Одним из интересных эпизодов в течение *ларма* является приглашение на суп гости с новыми подругами. Ведь приглашение девушки из соседней деревни именно в это село неслучайно. Оно подстроено матерью юноши, которой приглянулась девушка из такой-то деревни. Теперь она, заранее подготовившись (угощение, специальный суп, уборка дома, покрывала на скамейки), созывает девушек к себе. Конечно, девушки догадывались о намерениях хозяйки и вели себя чинно. Мужчины на это время уходили из дома. Затем мать передавала свои впечатления сыну-жениху.

В посиделочных увеселениях занимают важное место игры, сказывание сказок и пение частушек.

На *ларма* приходили парни. Некоторые из них — из других деревень. Таким образом, межсельский обряд собирал девушек и парней не менее чем из трех деревень. Юноши стремились выбрать лучшую обстановку для более близкого знакомства с уже знакомой или намечали себе девушку для знакомства в дальнейшем. В любом случае, важно было проявить инициативу и перекинуться словом, показать себя в танце, разговоре или оказать какую-либо услугу. Более смелые затевали с приглянувшимися девушками игры, потасовки, стремились хоть на короткое время уединиться. Возьмет впоследствии парень ее в жены — это во многом зависело от родителей невесты. В экспедициях нам рассказывали конкретные случаи. Если родители не против, то решающее слово оставалось за девушкой [Поле 90: 164; 89: 94, 112 и др.].

В гостях девушка находилась от недели до месяца, это зависело от объема предстоящей работы и, конечно, от того, найдется ли за это время жених по нраву. Приглашавшие обязательно отвозили девушку домой.

В отличие от *улах ларма*, во-первых, проводится с приглашением девушки из другой деревни, во-вторых, охватывает и дневное время, в-третьих, не ограничивается одними сутками.

Девичье пиво хёр сари — обряд взрослых девушек. На межсельском уровне в основном проводится осенью, после завершения полевых работ. Однако имеются варианты проведения перед Новым годом и в *мункун*. Другое название ритуала — «праздник девушек и парней». Не следует путать с *ларма* и *улах* [Поле 89: 112; 94: 261; ЧГИ 18: инв. 895: 2 и др.].

Основу участников составляют повзрослевшие девушки деревни, к ним присоединяются девушки соседних селений. Обряд начинается с совещания о необходимости проведения праздника. На этот случай одеваются в лучшие одежды: для конца XIX в. это суконная верхняя одежда, на голову *тухья*, а сверху еще лисья шапка, на ноги башмаки или кожаные сапоги, на плечо — *тевет*. Наряжаются все девушки одинаково [Поле 89: 112; ЧГИ 18: инв. 895: 2–3 и др.]. Зрителями могут быть все желающие. Но только они в дом, где совершается «девичье пиво», должны также прийти в нарядной одежде.

Для приготовления пива и другой пищи арендуется просторный дом. Туда несут муку, соль и, конечно, хмель. Приносят также бочки, кадки, пивные корыта, горшки, ковши и другую нужную для пивоварения утварь.

Девушкам-участницам их родственники выделяют лошадей и сами же их запрягают. Смотря по погоде, используют тарантасы или дорогие сани. У лошадей в гривы заплетают ленты, а хвосты завязывают узлом. Также используют лучшую сбрую: хомут с латунными украшениями, ременные узды, шлея, вожжи, чересседельник. Все бляхи начищаются до блеска. На дугу вешают по одному или по два колокольчика. На одну повозку размещаются по двое-трое. Лошадьми управляют парни с нагайками. Таким образом, в деревне набирается семь-восемь повозок, движение которых представляет собой красивое зрелище. Бочки с пивом размещают на переднюю повозку, а остальные следуют за ней. Едут в соседнюю деревню, где об этом знают заранее. Посещение другой деревни и домов позволяет молодежи лучше узнать друг друга, сблизиться и заложить связи на дальнейшее. В число принимающих домов обязательно входят и родственники. Завершив маршрут обхода, договариваются об ответном посещении молодежи в следующем году [ЧГИ 18: инв. 895: 3–5 и др.]. Въезжают в те дворы, у которых открыты ворота. Во дворе сходят с повозок, черпают пива и с песней, шумно заходят в дом. Следует отметить, что в этот день в чужой деревне открытых ворот бывает довольно много. Здесь следует иметь в виду то обстоятельство, что все девушки-участницы являются потенциальными невестами. Среди них часто бывает и та, на которую положили глаз в соседней деревне. В то же время самим девушкам интересно побывать в доме возможного жениха. Если девушки и парни еще не знакомы, то посещение деревни и дома — прекрасная возможность посмотреть друг на друга и выбрать ту (того) единственную (единственного).

Основным угощением является пиво. Готовый напиток наливают в бочки. Кроме того, бывает другая обычная пища. Войдя в дом,

хозяев сажают за стол, вручают по кружке пива, и все участники кланяются им. Затем хозяева выпивают кружки, все встают. Начинается угощение зрителей. Одного из участников выбирают старшим, его функция заключается в сборе денег с присутствующих. Кто выпивает кружку, тот обязан на дно кружки положить монету, кто сколько может. За малую сумму никого не упрекают. Сборщик кладет деньги в кошелек. После набранная сумма пересчитывается и делится между девушками поровну. Эти деньги родителям не отдаются [Поле 94: 260; ЧГИ 18, инв. 895: 2, 3 и др.]. Таким образом, взрослые девушки будут иметь личные средства, необходимые им для покупки нарядов и приготовления к будущей свадьбе.

Музыкальное оформление обряда поручено двум скрипачам. Играют они одновременно и находятся всегда рядом. В данном ритуале очень важное место занимают частушки и пляски. Все это надолго создает веселое настроение.

Обряд длится весь день и всю ночь. Кончив пиво, возвращаются домой. Если пиво остается, веселье продолжается и в своей деревне.

Сегодня «девичье пиво» уже не существует. Как удалось выяснить, в Буинском у. Симбирской губ. последние обряды по этому случаю состоялись в конце XIX в. А оренбургские чуваша рассказывают, что у них *хёр сәри* проводили и в колхозное время (не уточняют при этом конкретные годы).

Кража земли — межсельский ритуал с целью устранения низкой урожайности. С той же целью могли совершить кражу воды и колосьев. «Обряд справлялся только в исключительных случаях, а именно при систематических недородах земли» [Элле 1935: 11]. Полагали, что плодородную землю похитили жители чужой деревни. Кражи действительно имели место. Так, документально зафиксирована кража земли из с. Абызово Ядринского у. в 1864 и 1874 гг. Тюрлеминцы объясняли неудовлетворительный урожай тем, что их землю в старину похитили жители д. Масловка. Из-за кражи земли могут случиться, полагали, и другие общественные несчастья. Тогда шли в поле и искали свежие, изрытые лопатами места [Хрусталёв 1874: 14–16 и др.].

Старики на общих сходках (базаре, ярмарке) поднимали вопрос о ежегодных неурожаях и искали причины. Им кто-либо из знахарей делал намек на кражу земли. Старики решались братья за дело — съездить тайком на поле чужой деревни.

Поскольку земля символизирует плодородие, она в данном обряде воспринимается как невеста, которую должен украсть жених. В качестве жениха выбирали юношу — единственного сына в чьей-

либо семье. Когда находили такого парня, то его всей деревней одевали в лучшую одежду, угощали, давали вещи для обеспечения дальнейшей жизни. Согласно обычаю, этот парень по-настоящему уже не мог жениться. Поскольку поговаривали, что такой жених вскоре умрет, вместо него частенько подбирали старика, которому недолго осталось жить.

После выбора жениха готовили еду к «свадьбе» — это сбор солода с населения и приготовление нескольких десятков ведер пива, а также каравай хлеба и элементарной закуски.

При определении места кражи, как правило, выбирают деревню чужой волости. Выезжают ночью скрытно, однако поезд из нескольких повозок оформляют нарядно: берут с собой волынщика, на дугу вешают колокольчики. Переехав границу волости, колокольчики под дугами приглушают.

Подъехав к чужому хлебному полю, снимают с повозки жениха и приступают к молению. Старик, обращаясь к полю, говорит: «“Вот, мы приехали к тебе с красивым и умным женихом, богатая и дорогая невеста: знаем, что у тебя сосчитать нельзя богатства, а у нашего жениха оценить нельзя горячность любви к тебе”. Жених кланяется до земли. Старик опять продолжает: “Так полюби и ты, дорогая невеста, нашего жениха и не откажи нашей просьбе”. Жених опять кланяется. “Возьми с собою, дорогая невеста, все твое приданое и с полей и лугов, из лесов и рек”. Опять продолжительный поклон» [Хрусталёв 1874: 18–19].

Погрузив лопатами землю-невесту, возвращаются обратно. Как и во время свадьбы, «невесту» сажают на переднюю повозку и мчатся домой во всю мочь. Ибо, если их заметят и поймут, изобьют до полусмерти. На месте «свадьба» продолжается: радость, песни, музыка, хлопанье в ладоши.

Жених подходит к повозке с «невестой» и держит короткую речь: «Здравствуй, дорогая моя новобрачная! Люблю я тебя больше золота, больше жизни моей, за мою любовь разверни ты свое приданое на наших полях и лугах, и лесах, и реках». Жених с каждой повозки берет по лопате земли и раскладывает на хлебном поле. Затем за лопаты берутся все участники и разбрасывают привезенную землю. Ночь проводят в веселье и радости. Этим и завершается ритуал.

Элементы данного обряда иногда соблюдают и во время настоящей свадьбы: так, невеста по дороге к свекру должна сойти с телеги и взять горсть земли с поля своей деревни.

Ритуал кражи земли совершается тайно и не разглашается. Молодых строго предупреждают, чтобы они молчали об увиденном.

При этом им грозят лишением наследства. По этой причине этнологи располагают малой информацией по этому обряду. В частности, известный исследователь старины В.К. Магницкий сетовал, что не удалось узнать подробности кражи земли и воды в Чебоксарском у.

Плодородие было жизненно важно, поэтому шли на символическую кражу земли чужой деревни. Более того, шли на это, зная, что человек, взявший чужую землю «замуж», умрет или никогда не женится. Здесь, конечно, речь идет о превышении интересов села над интересами личности. Как верно заметил К.В. Элле, «кража земли» — обряд более поздний, чем «Акатуй», но идет с патриархальных времен. В пользу позднего возникновения говорит факт выступления в качестве «жениха» настоящего парня.

Обряд от градобития проводился несколькими деревнями сообща. В Спасском у. Казанской губ., например, участвовали 6 селений [ЧГИ 21: 11–13]. Длился обряд 5 дней. Как и в других случаях, местом жертвоприношения служила площадка с находящейся рядом водой. В жертву ежедневно приносили лошадь, теленка, овцу, гусей и уток. Пресная лепешка и каша входили в состав обрядовой еды. Моление проводилось одетыми в сукман стариками, которые в это время держали шапки под мышкой. Обращались они, как всегда, на восток. Остальная масса людей стояла, держа в руках по кусочку мяса. Один из стариков произносил слова молитвы, а другие после каждого оборота речи повторяли: «Чүк, довольствуйся». После этих слов следовал земной поклон. Текст молитвы во многом схож с молитвой *чүклем*, т.е. просили от одного зерна вырастить тысячу зерен, да чтобы стебель был с камыш, а колос — с палочник и т.д.

Общесельские праздники и обряды

Сюда входят обряды и праздники, исполняющиеся всем или почти всем селом (деревней). Обряды и праздники объединены в группы в зависимости от содержания ритуалов.

Обряды очистительные

Обряды очищения на общесельском уровне включают три крупных действия — это *сёрен*, «прохождение в ворота» и «девичья пахота». Все они в той или иной степени исследовались. Следует указать на статьи К.П. Прокопьева «Обряд прохождения в земляные ворота» [1903а] и С.И. Руденко «Добывание огня трением у чувашей» [1911]. Например, С.И. Руденко увидел ряд общих моментов в серии

очистительных обрядов чувашской деревни. В обрядах опахивания, добывания нового огня и прохождения сквозь земляные ворота, как отмечал С.И. Руденко, обнаруживается разделение действий между мужчинами и женщинами: первые добывали огонь, вторые опахивали деревню. «Обращает вместе с тем внимание та исключительная роль, которая выпадает на долю невинной девушки, единственного в семье детища, и такого же холостого сына; он играет первенствующую роль при добывании огня, она — при опахивании, оба они первыми проходят сквозь отверстие в земле. Последнее явление вытекает из убеждения в необходимости совершения обряда, поскольку он является священным, лицом высоконравственным, в данном случае невинной девушкой и холостым парнем потому, что у чувашей, как и у многих народов, нравственность понимается в половом, преимущественно, ее смысле». Он считал, что цикл обрядов, связанных с добыванием огня трением, заканчивается обходом вокруг деревни бороздой и ниткой. Несмотря на то, что данный вывод распространяется не на все регионы, такая схема имеет место. Тем не менее расширение круга привлекаемого материала, системный подход и попытки новых интерпретаций могут пополнить представления о предмете.

Сёрен — очистительный обряд общесельского порядка. Как отмечают исследователи, слово означает «изгонять». В.В. Радлов возводил его к тюркскому корню *сур* «гнать вперед, прогонять». У алтайцев *сюр* значит «гонять, выгонять». Р.Г. Ахметьянов склонен видеть в основе термина два значения: «гнать» и «пахать». Аналогично у славян: *орати* — значит «погонять» и «пахать». Данное слово есть у марийцев — *сурем*. Распространен данный термин среди низовых и полевых чувашей, например, в Бугульминском у. Самарской губ., Буинском у. Симбирской губ., Стерлитамакском у. Уфимской губ., а также севернее — в Цивильском, Чебоксарском и Ядринском уездах. Другой термин-синоним — *вирём* — зафиксирован только в Ядринском у. Есть основание возводить его корень к марийско-мордовско-удмуртскому *вир* «кровь», что вполне объяснимо в контексте ритуала *мункун*, с которым *сёрен* имеет тесную временную и функциональную связь. Появление термина *вирём* объясняют и влиянием православных обрядов. Одно из доказательств — чувашский обряд *сёрен* позже слился с праздником вербного воскресения. Большинство исследователей склонно признать *сёрен* за праздник изгнания из жилищ и деревни душ умерших, пришедших на традиционное угощение. Р.Г. Ахметьянов указывает на военно-спортивный характер ритуала. Более точно охарактеризовал *сёрен* М.Я. Сироткин, назвав

его обрядом выпровождения духов предков, а также злых духов и болезней. Ритуал проводился всем селом ежегодно [ЧГИ 26: 231; 145: 189–190 и др.].

Большинство источников утверждает, что *сёрен* имеет временную связь с *мункун*: одни информаторы объясняют, что он проводится накануне *мункуна*, а по возвращении с *сёрен* утром наступает *мункун*, вторые говорят о действиях *сёрен* в неделю *мункун*, третьи — сразу же после *мункуна*. Но во всех случаях *мункун* является ориентиром для установления обряда *сёрен*, между ними прослеживается органическая связь. Имеется информация и о проведении *сёрен* во время *симёк*, что вновь указывает на сакральную основу содержания. Некоторые деревни включали *сёрен* в состав *Учук*. Общесельский обряд провоцирования дождя также может совпадать по времени с рассматриваемым ритуалом. Если использовать современные названия месяцев, то временной диапазон *сёрен* — это апрель — июнь. Поэтому вполне оправданы объяснения о разновременном характере данного мероприятия. Более того, отдельно взятая деревня могла проводить *сёрен* в разные годы в разное время [Поле 90: 204; ЧГИ 179: 36; Ащмарин 1930: 241 и др.]. Можно составить ареальную схему времени проведения *сёрен* (однако вряд ли такой подход может иметь существенное значение — Таблица 2).

Таблица 2

ВРЕМЕННАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА
ОБРЯДА СЁРЕН ПО АРЕАЛАМ

В <i>мункун</i>	В составе <i>Учук</i>	В <i>сумар чук</i>
Шенталинский р-н Самарской обл. Буинский у. Симбирской губ. Цивильский у. Казанской губ. Саратовские чуваша Чистопольский у. Казанской губ. Спасский у. Казанской губ. Чебоксарский у. Казанской губ. Ядринский у. Казанской губ. Курмышский у. Симбирской губ.	Буинский у. Симбирской губ. Цивильский у. Казанской губ.	Ядринский у. Казанской губ.

Перед выходом на *сёрен* мылись и надевали чистое белье и праздничную одежду.

Зачинщики обряда собирались в одном из домов для решения организационных вопросов, обычно в доме на окраине. Архивы сохранили нам конкретные имена хозяев таких домов. Например, по данным учителя Емелькинской церковно-приходской школы Николая Богданова от 1913 г., в с. Старое Ганькино Бугульминского у. Самарской губ. собирались в доме человека по имени *Сипатър*, находящемся в конце села. Обычно хозяин был другом молодежи, как, например, *Усърттин Микулай*, проживавший в с. Альшеево Буинского у. Симбирской губ. С появлением в деревнях должностных лиц стали собираться в доме старосты. В решении оргвопросов принимали участие от 30 до 60 человек, в основном молодежь рекрутского возраста, а также десятские (позже — староста). Их задача — выбрать лиц для осуществления руководства и проведения общесельского обряда. Выбранного главу в разных местах и в разные времена называли *хърпан* (ср. с божеством *Хърпан*), *сёрен нуз* «глава сёрен», *утаман* «атаман», *уллут* «помещик». Для слежения за порядком назначали казака. Также нужны были музыкант для игры на инструменте, сборщики и проверяющие во время сбора продуктов, сборщик дров *шаршан*, казначей, носитель котомки с продуктами, возовой. Тут же выбирали на полувоенные должности типа полковника, старшины, майора, капралов. Приходили в дом и дети, но их было мало. Они приносили с собой полено с ямочкой. Один из выбранных у них спрашивал: «Имеются ли у вас палочки с ямочкой для клопов? Есть ли там клопы?». Те показывали. Старики в это время сидели за столом и пили пиво. Затем пели, а дети возвещали: «Сёрен! Клоп! Клоп пожирает клопа, таракан поедает таракана!». Можно считать, что это действия направлены на выпроваживание из деревни всей нечисти. Логическим продолжением является требование полковника не забывать старые традиции, выгонять из всех домов иноверцев, если они там присутствуют. В этом доме из пищи представлены только каша, яйца, калач и пиво, которые используются как жертвоприношение божееству *Турă*. Вначале сажают за стол хозяина с кружкой пива. Присутствующие опускаются перед ним на колени. Благославляя всех, хозяин велит не оставлять старинные обычаи, не выдумывать новые, не ссориться, почитать стариков. Затем к молодежи обращается глава обряда. Он призывает соблюдать обычаи дедов и просит у *Турă* помощи в проведении ритуала. Затем кланяется Богу сам, а за ним — все остальные. Позже детей, вооруженных прутьями, закрывают в хлев и выпускают по одному, ведя с каждым диалог:

«Ходил ли на сёрен?» — «Ходил!» — «Приготовил ли прутик?» — «Приготовил». — «Не обрывал ли на нем цветочные почки?» — «Не обрывал» и т.д. В конце концов его несколько раз ударяют прутиком и выпускают из хлева. Здесь следует указать на цветочные почки вербных палочек, несомненно указывающих на плодородие, жизненную силу и возрождение в широком смысле. В старину в обряде принимали участие преимущественно старики. Затем их роль свелась к руководству молодежью. Для сравнения: у татар аналогичный обряд проводился «во главе с одним-двумя мужчинами пожилого возраста» [Уразманова 1983: 120–121]. В основном в составе участников были юноши, девушки в обряде участия не принимали. Согласно источникам, диахронно в зависимости от способа передвижения участников существовали три вида *сёреня*: 1) конный *сёрен*, когда все участники передвигались верхом, 2) глава на коне, остальные пешком, 3) все пешком. Всех участников в целом называли *сёрен халăхĕ* «народом сёреня» [Поле 88: 53-54; ЧГИ 151: 27 и др.].

В обряде использовался ряд музыкальных инструментов, в числе которых трещотка занимала центральное место по своей сакральности. В источниках и литературе описывается обыкновенный деревянный инструмент, мало чем отличающийся от трещоток других народов. Имеются подробные описания ее устройства. Но возникает ряд вопросов. Как объяснить имеющиеся описания других инструментов под этим же названием? Исследователи чувашского материала сам ритуал называют *сёрен*, а трещотку *çатăрка*, *çатăркан*, *çатăрма*, *çăрмах*, *шатър*, *шатърма* — все они в основе представляют собой имитативы. Однако ряд источников трещотку обозначают термином *сёрен*, т.е. так же, как и сам обряд. Именно так называл его в 1910 г. вольнослушатель Казанской церковно-учительской школы Алексей Васильев, из низовых чувашей. Название трещотки как *сёрен* зафиксировано и в словаре Н.И. Ашмарина: *сёрене шатъртаттараçĕ* «трещат (инструментом) сёрен» (встречается не менее 3-х раз); «сёрен убирается для использования в следующий раз» (запись из д. Малое Яниково Цивильского у.); «сёрен будто бы трещотка, которая трещит “чар-чар”» (запись из д. Максимкино Чистопольского у. Казанской губ.). Таким образом, можно утверждать, что трещотка у чувашей называлась *сёрен*, от которого и название обряда в целом. Но возникает другая проблема: этот общеизвестный деревянный инструмент назывался *сёрен* или этим словом обозначали иной инструмент? Поводы для сомнения есть. Во-первых, марийцы во время аналогичного обряда *сўрем* играли на трубе, называемой *сўремнуч*. Во-вторых, в Словаре Н.И. Ашмарина слово *сёрен* означает и инс-

трумент, похожий на волынку. В-третьих, у татар термином *сөрән* называют как весь обряд, так и носимый по улице шест, на который цепляли подарки в виде полотенец, отрезков материй, платков и т.д. [Ашмарин 1936а: 317; Vikar, Bereczki 1979: 74; Уразманова 1983: 12 и др.]. Взаимосвязь трех обозначенных фактов еще предстоит объяснить. Несомненно одно: трещотка уходит своими корнями в древность, как и сам обряд. Ее использовали почти все народы с незапамятных времен. Например, у майя находят сцены, где персонаж идет с трещоткой у груди [Кнорозов 1975: 5].

Обязательным атрибутом обряда были свежие рябиновые, шиповниковые, черемуховые прутья, которые заготавливали заранее. Люди, принеся из леса, запаривали их в навозной куче, чтобы придать прочность. Дети во время обхода носили по одному или по три прутика [ЧГИ 26: 231; 33: 899; Ашмарин 1936а: 316 и др.]. Семантика свежих прутьев прозрачна: они символизировали плодородие, весну, пробуждение. К тому же чувашское название прутика *хӑва*, русское *ива*, хеттское *eia* в конечном счете восходят к названию «древо жизни» [Топоров 1987: 396]. Функция и этимология этих предметов и слов одинаковы. В этот же ряд можно включить чувашское *хӑв/ху* «гнать».

Кроме того, в *сӗрен* используются скрипка, волынка и другие инструменты. В аналогичном обходе у татар музыка также обязательна.

Обход деревни начинали с восточной стороны и завершали на противоположной. Обход домов начинали поздно вечером, разбившись на три группы. В нем принимали участие подростки, парни и недавно женившиеся, люди преклонного возраста. Первую группу составляли дети в возрасте 15–18 лет, они собирали крупу, сахар, соль, яйца, вторая группа — молодежь 20–30 лет — ходила с волынкой и барабаном. Третьими шли пожилые, они играли на волынке, а пели по желанию. Существовали и другие формы обхода. В Буинском у., например, дети и молодежь ездили верхом по селу и пели песни. Заходили они к тем, кто их впускал. Другая форма обхода: молодежь двигалась «гурьбой», а впереди шли выбранные люди. Спереди и сзади шли охранники с палками. Двое идущих по сторонам улицы заходили в дома, чтобы узнать, кто впустит на обрядовое угощение, еще двое собирали в мешки яйца и блины. Всех встречающихся в пути обходчики «избивали» прутьями, приговаривая: «Пусть хворь-болезнь уходит». Оставлять на улице обломки прутьев или целые прутья нельзя — это значит оставление болезни. Горе тому, кто не даст гостинец или не впустит во двор или в дом: такой дом объявляется вражеским, и вокруг дома втыкают прутья, малинки, яйца, тем самым навлекая на дом и семью

всех *усалов*. Обход продолжается до зари [Поле 90: 204; ЧГИ 33: 899; 145: 453 и др.].

Сборщиков насчитывалось от одного до нескольких. Ими могли быть юноши, старики или десятские. Для сбора носили кадки под яйца, мешки под крупу и т.д.

Следует учесть, что сбор продуктов происходил в ночное время и впускали не во все дома. Но и в таких случаях продукты отдавали обязательно. Их вешали в мешочке на забор со стороны улицы или отдавали из-под забора или в открытое окно. Отдавание продукта равнялось избавлению дома от болезней. Если хозяева не давали гостинцев, то в их адрес пели песни-проклятья: «Пусть печь обвалится, а куры не несутся». У тагар молодушки, вышедшие в этом году замуж, роженицы и новоселы отдавали вышитые полотенца.

Двигаясь по улице, обходчики старались издавать как можно больше звуков и возгласов. Для этого использовали все имеющиеся средства: трещотки, волынки, балалайки, гусли, прутья, косы. На ходу ударяли друг друга прутьями, хлестали изгороди, ворота, избы, клетки. То и дело кричали: «Сёрен! Сёрен! Сёрен!». Каждая группа старалась произвести как можно больше шума. Все это, полагали, способствовало изгнанию злых духов *усалов*. Подойдя к очередному дому, шумели трещотками и кричали: «Сёрен! Сёрен! Впустите ли сёрен!?!». Имелись специальные частушки, в которых излагались требования обходчиков. Например:

Дядя Тимухха!
Чан-чан чанкки!
Не найдется ли в горнушке
Два яйца?
Если нет двух яиц,
Не найдется на столбе у печи
Двух копеек?
Не мы говорим,
Дети говорят.

Частушки сопровождалась шумом трещоток. Войдя в дом, получив гостинцы, шли дальше от дома к дому, стучали, играли на инструментах, громко кричали: «Сёрен, сёрен, кто впустит сёрен!?!» [ЧГИ 15: 392; 145: 192; 151: 27 и др.].

Особый аспект исследования — музыкальное оформление обряда, в том числе песни и частушки. Содержание, цель и семантика обряда отразились в хоровых песнях обходчиков:

Сегодня вечером скажем вирём,
Завтра скажем мункун.
Идет, идет, ночь идет,
Наступающая ночь больше не повторится;
Идет, идет, день идет,
Завтрашний день больше не повторится;
Два яйца, один калач.
Если не даст два яйца,
Пусть у курицы закроется зад.
Если не даст один калач,
Пусть рухнет устье печи.

Начинают петь старики, а продолжает молодежь. Песни *сёрен* включают много текстов-размышлений о философии и смысле жизни [Поле 94: 263; ЧГИ 145: 454; 168: 367 и др.]:

Уж облако плывет, облако плывет,
Будто шапка на голове мужчины,
Будто шапка на голове мужчины.
Уж век проходит, век проходит,
Будто сон, приснившийся мне,
Будто сон, приснившийся мне.
Почему же купорос, ай, зеленый,
Почему же проходит молодость,
Почему же проходит молодость?
Жизнь молодая все равно проходит,
Не позабудут нас люди добрые,
Не позабудут нас люди добрые.

Как правильно заметил М.Я. Сироткин, многие обрядовые песни, в том числе песни *сёрен*, «преобразовались с течением времени в лирические молодежные песни» [1965: 14].

Если кто-либо пригласит участников обряда в дом, то молодежь обращается к хозяину со словами:

Не найдется два яйца
В горнушке для выгребания золы?
Если нет яиц,
Нет ли двухкопеечной монеты
На столбе около печи?
Коль не имеется двухкопеечной монеты,

Не найдется ли конской колбасы с палку?

Не мы говорим, дети говорят.

Эти слова ведущие обряд произносят, приоткрыв дверь, но не заходя в дом. В это время вся молодежь кричит: «Сёрен, сёрен!» — и шумит трещотками. Зайдя в дом, ударяли прутьями людей, углы дома, печь, дверь, постели, одежду, приговаривая: «Злое — уходи, доброе — приходи!». Спящих стаскивали с постели и вытаскивали на улицу, там их «угощали» лозой, говоря: «Хворь-болезнь уходи». «Избиение» прутиком, естественно, не наносило каких-либо телесных повреждений. Удар был символическим. Главное здесь — наделать побольше шуму в доме игрой на волынке и плясками, чтобы вся нечисть была напугана и изгнана. Поэтому иногда достаточно было ударять хозяина дуба соломённой нагайкой. Следует указать и на следующее обстоятельство: ударяли молодые (дети, юноши), что символизирует здоровье и молодость. Именно поэтому больные и старики сами подходили к обходчикам, наклонялись перед ними и просили: «Ударьте-ка, дети, ударьте-ка, пусть хворь-болезнь уходит». В доме, куда заходит толпа участников обряда, хозяева встречают ее, сидя на скамейке и держа в руках ковш с пивом. Выборные садятся к ним по обе стороны, а остальные кланяются им, стоя на коленях. Иногда стол могли разместить и во дворе. Во время коленопреклонения хозяин дома произносит речь: «Ведите себя спокойно, не убегайте, если даже захочется спать, проводите покойных с достоинством». Глава *сёреня* также держит речь от имени молодежи. В частности, он говорит: «Эй, сватья! Мы, следуя старинному обычаю, вышли вот изгонять болезни, вы уж, сватья, не ругайте. Мы по старинному обычаю просим у вас молока, пирогов, яиц». Под его руководством проводится моление в доме. Молятся, обратясь к двери, просят у *Туря* силы, хлеба-соли; высказывают пожелание, чтобы от одного зерна выросло тысячу. После коленопреклонения рассаживаются за стол, где не всем хватает места и еды, однако в доме бывает шумно, все пляшут. Пока находятся в доме, все время играют на музыкальных инструментах. У частушек особых мелодий нет, они произносятся полуречитативно. Но их исполнение было обязательным. В татарском варианте *сёреня* гостинцев и подарков не давали до тех пор, пока обходчики не споют и не спляшут. Исследователь М.Я. Сироткин верно указал на цель этих частушек: «В этих возгласах-заклятиях заключалась не только магия, сколько реальное желание иметь крепкое здоровье как необходимое условие для успешного проведения предстоящих весен-

них полевых работ» [1965: 13]. Проводив гостей, хозяева выходят за ними, снимают рубашки и трясут их, чтобы ушло все плохое [ЧГИ 33: 960; 207: 38; Ашмарин 1930: 240 и др.]. В более поздние времена приготовление еды, моление и совместная еда проходили полностью в домах, т.е. без выхода за околицу.

Участникам *сёренья* в качестве жертвенных даров отдавали яйца вареные крашенные, хлеб пшеничный маленького размера, а также молоко и другие продукты (малинки, масло, крупу). У кого не оказывалось продуктов, те давали немного денег. Пиво медовое выпивали в домах же [Поле 94: 253; ЧГИ 15: 392; Ашмарин 1930: 240 и др.].

Завершив обход, участники обряда сходились в прежнем доме на окраине, где они уже собирались в начале обряда. Здесь из собранных продуктов варили еду. Перед совместной едой все вставали и, обратившись в сторону приоткрытой двери, молились. Полные варианты текстов молений не сохранились. До нас дошли лишь детали и общие фразы: «Эй, божество сёренья, помилуй нас, дай дожить до следующего сёренья». В совместной еде обнаруживаются элементы, указывающие на почитание божеств и духов. Это, в частности, обращение при молении в сторону приоткрытой двери, выбор дома на окраине со стороны кладбища [ЧГИ 146: 192, 454, 469 и др.].

Пройдя по всем улицам, участники обряда выходили на западную окраину деревни. Место сбора за деревней семантически равнялось иному миру. Это место могло находиться за околицей, в поле, на склоне горы, у дерева, у оврага, в лесу, у кладбища, за гумном. Но во всех случаях соблюдали одно требование — место должно быть сакрально чистым [Поле 90: 143; ЧГИ 210: 228; Тимофеев 1972: 232 и др.]. Татары *сөрән* проводили на горе возле деревни [Уразманова 1983: 122]. На месте сначала проводили обряд катания яиц, семантика которого представляет определенный интерес. При этом произносили слова, смысл которых завуалирован. Дело в том, что катание яйца передается на чувашском языке словом *кустарни*, где основой является *кус*, входящий в дескриптивный ряд таких лексем, как «оплодотвориться», «стать беременной», «распутничать». Завуалированные признаки такой семантики, действительно, у чувашей встречаются часто. Например, *кустърма кусать*, т.е. колеса телеги продельвают движение вокруг оси, напоминая *coitus*. Кидание яйца не что иное как пережиток катания яйца по земле. Видимо, имелся в виду тот факт, что яйцо, упав на землю, непременно покатится. Добавим: земля понимается чувашами как *ама* «самка» и «мать». Таким образом, в данном контексте отражено желание оплодотворить землю и, в свою очередь, ожидание обильного урожая. Наверное, именно поэтому основную

часть участников составляли взрослые здоровые парни и мужчины. Совершить молитвословие приходил старик, молился он, держа шапку за пазухой: «Глава кладбища (имя), пусть будет пред тобой. Поевши-угостившись, уходите обратно». Затем все хором три раза кричали: «Сёре-е-ен!». В какую сторону покатится эхо, на той стороне, говорили, в этом году будет хороший урожай. Съев оставшиеся яйца, каждый брал в руки по одному прутику, ломал их на четыре части, и все разом бросал в овраг. Действие сопровождалось словами: «Пусть хворь-болезнь уходит, пусть хворь-болезнь уходит, пусть уберутся из деревни тяжелые болезни и большие беды». По оставшимся в овраге сломанным прутьям можно было определить локус проведения *сёреня*. Прутья можно было бросать и в речку. Тут же разбивали трещотки. Оставшиеся прутья, разбитые трещотки, а также принесенную солому складывали вместе, и из них глава обряда зажигал костер. Зажигание костра проводили и татары Мамадышского у. Перепрыгивание через огонь, естественно, способствует очищению людей от злой силы, которая могла пристать в течение года. Если сборщикам давали деньги, то их делили между участниками. Затем плясали под музыку и, приплясывая, заходили в воду, дополнительно очищаясь от всех болезней и нечистот. С восходом солнца снимали верхнюю одежду и бросали вверх с криком: «Пусть вся хворь уйдет! Сёрен!». Если совместную еду не совершали в доме на окраине, то делали это за деревней.

Уходя, на месте оставляли живую курицу в качестве сидоровой козы, а сами убегали быстро, не оборачиваясь, ибо считали, что оставший от всех вскоре умрет. Выйдя на дорогу в деревню, запевали специальную песню:

Вирём, вирём, говорим,
Вирём пришел и прошел.
Сегодня уже мункун будет.
По этому случаю будем кушать кашу,
Завтра будем кушать суп.
Хворь-болезнь прогнали,
Теперь будем жить в чистоте.
Пусть старушки *pedere*,
А старики пусть пляшут.
Жены хотят родить,
А девушки — нет [ЧГИ 238: 200].

Иначе говоря, по возвращении домой уже настанет *мункун*, а жизнь в деревне пойдет в нормальным русле: макро- и микрокосм

чисты, люди ведут обычный образ жизни. У татар по возвращении наступал день *Сабантуя*, что говорит об аграрном характере *сөрәнә*. Земледельческие черты *сёрен* явно прослеживаются и у чувашей.

Говоря о смысле ритуала *сёрен*, следует помнить, что это древнейшее обрядовое действие. Его истоки теряются в глубокой древности. Важно видеть в нем более широкий смысл, чем культ предков. В экспедиции самарские чувашаи объясняли: *сёрен* — это изгнание злых духов из деревни, выгоняли не духов умерших, а *усалов*. Время проведения *сёрен* (апрель — июнь) — это пора закладывания семян в землю-матушку. Катание яйца по земле тоже не что иное как акт оплодотворения. В молении по поводу *сёрен* присутствуют клишированные земледельческие формулы, обращенные к *Турй*: «Дай возможность возделать от одного зерна тысячу». Сами информаторы в звуках трещотки видят плодородный дождь с грозой. В обряде используются свежие прутья с только что распутившимися почками. Причем специально проверяют, не оборваны ли почки. Все это говорит о магии плодородия, пробуждении природы и жизненной силе в широком смысле. Конечно, прав М.Я. Сироткин, писавший, что в действиях и возгласах заключалось желание иметь крепкое здоровье для успешного проведения весенних полевых работ. Наложение *сёрены* по времени преимущественно на *мункун* впоследствии способствовало переосмыслению аграрного культа в культ предков. Очищение сельчан перед ответственным ритуалом путем мытья в бане, надевания чистого белья, изгнания злых духов и т.д. характерно для любого обряда, в том числе и для обрядов, проводимых в связи с пашней, посевом и уборкой. В итоге вполне объяснимо двойное значение слова *сёрен* — это «гнать» и «пахать».

Время бытования обряда не везде одинаково. Если в Ядринском у. к концу XIX столетия ритуал исчез полностью и трансформировался в ритуал вербного воскресения, то в Ульяновской обл. он прекратился в 60-х гг. XX в., а в Самарской обл. его можно встретить и сегодня [Поле 90: 144; 94: 253; ЧГИ 145: 189 и др.].

Прохождение в ворота — общесельский обряд очищения и обновления. Могли устраиваться и земляные ворота, поэтому он встречается и под названием «Проведение сквозь землю». Фактически включает два действия: добывание нового огня и прохождение в ворота. Имел широкое распространение у многих народов индоевропейского пространства [ЧГИ 31: 70; 147: 239–240 и др.].

Проведение обряда вызывалось эпидемиями типа холеры, чумы, мора; проводился также после частых пожаров. Но традиционной причиной следует считать периодическое (обычно — ежегодное)

проведение с целью обновления организма в широком смысле (села, всех жителей и скота). Позже, правда, обращались к данному действию только в случае эпидемий и других несчастий [Поле 90: 187; ЧГИ 72: 87–88 и др.]. Татары Чебоксарского у., например, прибегали к нему в случае массового падежа скота [Магнитский 1881: 137].

Проводили неизменно летом: в начале или конце. Выбирали традиционно праздничные дни — среду или пятницу. Все действия занимали целый день, с утра до вечера [Поле 90: 120; ЧГИ 147: 239; 243: 46 и др.].

Готовясь к ритуалу очищения, все мылись в бане, обычно накануне вечером. Сигналом к мытью в бане служил обход деревни сельскими начальниками (десятскими) с объявлением о предстоящем обряде.

Местом проведения служила территория за пределами селения, расположенная на восточной стороне. Хорошим локусом считалось старое место данной деревни. Часто выбирали овраг с мысом, выделяющийся бугор или место между двумя глубокими впадинами. Впоследствии такие места оставили о себе память в виде топонимов «Земляные ворота». Так, жителями с. Альшеево Буинского р. Республики Татарстан почитается такое место. Рассказывают, будто через эти земляные ворота сам *Турй* прогнал овец, коров и лошадей. Иногда вместо тоннеля служили обычные ворота околицы [ЧГИ 31: 70; 72: 87–88 и др.].

Сельский староста с утра отправлял 10 мужчин рыть проем в земле. Рыли с двух сторон одновременно навстречу друг другу. В конце концов образовывалось сквозное отверстие в земле. Проем делали такой, что в него свободно могли пройти люди и крупные домашние животные. Называются и более точные размеры: ширина и высота отверстия составляли более сажени, а толщина потолка — аршин. Кроме того, потолок укрепляли доской, чтобы не осыпалась земля. В целом проем напоминал ворота. Еще до начала прохождения по бокам выхода ставят две кадки с водой. Одна из знахарок очищает воду с помощью специальной молитвы, прося *Турй* уберечь людей и скот от болезней. Под досками подвешивают две сабли, обращенные остриями друг к другу. Имеются сведения и об использовании алебарды. Рыли отверстие именно в день прохождения, ибо оставлять готовые ворота на ночь нельзя. Ночь сама по себе несет отрицательную знаковую нагрузку [Поле 90: 187; ЧГИ 31: 70; 72: 87 и др.].

Поскольку сообщение о предстоящем прохождении делается заранее, в назначенный день все должны быть дома. По приготовлении ворот десятские ходят по деревне и приглашают всех идти на место совершения ритуала. Особого приглашения удостоивается деревенский знахарь. Никого дома не оставляли. Больных и немощных везли

на телегах. Говорится об одном случае, когда именно в этот день кто-то умер в деревне. Умершего также повезли в поле, провели сквозь ворота, а потом оставили там же на ночь с охраной, а на другой день повезли прямо на кладбище. Однако наряду с этим говорится о возможности пронести только нижнее белье тяжело болеющих. Не приглашали также работников, нанятых из другой деревни. Ко времени зажигания костра собиралось все население [Поле 89: 110; ЧГИ 31: 70; 67: 202 и др.]. Таким образом, участником обряда выступала вся деревня, т.е. прохождению сквозь земляные ворота подлежало все население, а также скот, пасущийся в стаде. Стар и млад по случаю обряда надевали чистые белые холщовые рубахи. Поэтому в тех селах, где население к началу XX в. носило уже цветные ситцевые сорочки, на этот случай приберегали старинные холщовые. Пастухи пригоняли стадо к земляным воротам к назначенному времени. Однако существовал и обычай прохождения только людей, без скота. О таком варианте автору рассказали оренбургские чувашки.

В день обряда с утра никто в деревне не разводит огонь. Тушат все очаги, лампы и костры, ибо старый огонь считается нехорошим, так как в деревне случались пожар, мор и т.д. В отдельных случаях у населения отбирали спички [ЧГИ 31: 70; 147: 240; 174: 97 и др.].

К добыванию нового огня путем трения дерева о дерево приступали после устройства земляных ворот. Процесс добывания был предельно прост, но происходил различными способами. Нельзя было использовать спички и горячий уголь. У чувашей существовали два основных способа добывания нового огня. Первый заключался в трении двух крестообразно уложенных плах, при котором двое, взявшись за концы верхнего дерева, тянули его на себя попеременно, как бы работая пилой. Третий держал наготове трут. Второй способ можно назвать вращательным. С двух сторон ворот вкапывают два сухих ивовых (березовых, липовых, сосновых) столба, между ними укрепляют круглый, заостренный с двух сторон, стержень. Макушки столбов стягивают веревкой. Всем в основном занимается холостой парень, единственный сын в семье. Затем вставленный стержень обматывается веревкой и поворачивается то в одну, то в другую сторону держащими за концы веревки мужчинами. Трение дерева о дерево должно происходить непрерывно, поэтому в добывание огня втягивается все крепкое мужское население. От плотного вращения трущееся место сначала разогревается, потом обугливается, затем выходит дым и загорается. Появившийся огонь принимают на трут и раздувают. Как описал наблюдавший эту сцену С.И. Руденко, огонь появляется примерно через полчаса. В его работе помещена фотогра-

фия добывания огня в Бугульминском у. Самарской губ. [ЧГИ 31: 70; 174: 97; Руденко 1911: 62 и др.]. Если огонь долго не появлялся, то это служило верным признаком, что не все огни в селе потушены. Тогда отправляли людей искать непотушенные очаги и бани, если находили, то тут же тушили. Описываемый обряд разных народов был объектом внимания исследователей XIX–XX вв. В частности, Д.Н. Анучин писал, что подобное добывание огня имеет религиозные цели. В основе обряда изначально лежало вращательное движение. «Приготовление масла посредством вращения лопатки в молоке также было священно (в Индии), и масло составляло главный предмет утренней жертвы» [Анучин 1923: 25]. Та же идея заложена во вращении известной молитвенной мельницы буддистами. «Вращение равносильно произнесению молитвы, и чем быстрее вращается цилиндр, тем более душеспасительное действие имеют молитвы и самое движение колеса, знаменующее дневное движение солнца» [Анучин 1923: 25]. «У вавилонян, египтян, финикийцев крест в виде двух кусочков дерева, предназначенных для получения огня, — образ будущей жизни; в Ассирии и Древней Британии крест — эмблема производительной силы и вечности» [Топоров 1988: 13]. «Но важнее всех письменных свидетельств — то, что обряды возжжения живого огня равно совершались у всех индоевропейских народов, не исключая ни кельтов, ни греко-римской отрасли» [Афанасьев 1994а: 21].

От вновь добытого огня разжигали два костра, в него клали можжевельник, считая, что дым именно от этого растения способен прогнать мор [Поле 89: 119; ЧГИ 72: 87–88 и др.]. Главное — чтобы от костра исходили разного рода благовония. Буряты, например, наряду с можжевельником использовали в подобном обряде вереск и пихтовую кору [Михайлов 1980: 230]. Костры размещались над земельными воротами по обеим сторонам — справа и слева.

Знахарь как основной предводитель подходил к кадкам с водой и произносил молитву, прося у божеств здоровья всем — и людям, и скоту.

«Этот обычай не носил праздничный характер, а потому приготовлений к нему никаких не было», — говорится в информации из Тетюшского у. Казанской губ. [ЧГИ 215: 405]. Однако это не везде так. Обычно в день ритуала с утра староста с десятью мужчинами отправлялся на покупку трех баранов, а старики начинали собирать по деревне продукты (крупы, масло, яйца). Все это предназначалось в жертву божествам, способствующим предотвращению бедствий, например, родителям божества огня *Вут*. На месте прохождения перед туннелем ставили стол и раскладывали жертвенную пищу, в первую

очередь хлеб и соль, а также лепешки, принесенные из дома участниками. Затем варили яйца. Одна из старух, сделав в воздухе круг вареным яйцом, кидаёт его прочь. Варили также кашу, в которую сверху клали масло. Заколов и сварив баранов, приступали к молебнию, разделяли мясо на части и проводили совместную еду. В более упрощённом варианте ритуала жертвоприношение совершалось домохозяйками в деревне, на площади.

В полдень совершалось прохождение через земляные ворота. На подходе к воротам проходящие оказывались между двумя кострами. Кроме того, один из стариков брал горящую головешку и, становясь по ветру, направлял дым к воротам [Поле 89: 120; ЧГИ 72: 87; 156: 45 и др.]. Использование костра в обрядах массового очищения — явление характерное. Так, План Карпин, побывавший у хана Батыя в XIII в., заметил, что татары проходят между двумя кострами как перед входом в чужой дом, так и после похорон кого-либо [Карпин 1795: 12, 63–64]. Соседние с чувашами татары и мордва, также знавшие обряд прохождения в ворота, использовали костер аналогично. Римские пастухи весной прогоняли скот через костры, зажигаемые в честь богини-охранительницы *Pales*. Первым сквозь землю проходил единственный в чьей-либо семье сын. Но поскольку существовало поверие, что прошедший первым вскоре умрет, люди из жалости к молодому человеку имели обычай подводить первым к воротам глубокого старика, ожидающего скорую смерть. Именно так поступали самарские чувашки в 20-х гг. XX в. За первым следовали мужчины и мальчики. Вслед шла девушка, также единственная в семье, за ней — все женщины. Потом прогоняли скот в стаде с пастухами спереди и сзади. Стадо шло в порядке: лошади, коровы, овцы, козы и свиньи. Всех выходящих из земляных ворот знахарь окропляет водой с помощью веника и говорит: «Будь здоров». Двое с двух сторон также брызгали на скот дегтем, а с целью окончательного изгнания злых духов над земляными воротами стреляли из ружья. Согласно С.И. Руденко, прохождение совершали до трех раз.

Выйдя из ворот, каждый домохозяин клал горячие угли от костра в кувшин. Кувшин с жаром в дом подавали через *тёнё* (отверстие для дыма в стене в избах без трубы) или в окно, что делает огонь своим, а не принесенным извне (в дверь). Этот процесс называется «обновлением огня». Дома хозяин совершает жертвоприношение божееству огня *Вут*, приготовив на обновленном огне пищу в виде каши и лепешки [ЧГИ 31: 71; 174: 97; 177: 123 и др.].

По завершении обряда сооружение разрушается: считали, что мор будет задавлен развалинами и не сможет выйти. Стадо с пастухами уходило на пастбище, а люди возвращались домой.

Прохождение сквозь отверстие в земле (естественное или искусственное) совершенно верно оценивается исследователями как средство от возможных болезней. Дополнительно тут используются огонь, металл и вода. Все средства в комплексе прогоняют злых духов и очищают как людей, так и скот. Происходят символическое обновление и вторичное рождение. Конечно, на семантическом уровне прохождение в ворота имеет тот же смысл, что и прохождение в разные узкие отверстия (например, сквозь расщепленный ствол дерева). «Обычай изгнания болезней присущ каждой религии, но далеко не везде он выражен так реально, как у чувашей», — признавал этнолог С.И. Руденко. Если говорить шире, обряд прохождения в земляные ворота имеет общую индоевропейскую основу. Смысл обрядовых действий и молитв типа прохождения в земляные ворота у всех народов и во все времена возводим к типологически единой семантике — это очищение и обновление пришедшего к разрушению макроорганизма. Одновременное существование обряда у многих народов Евразии говорит не о заимствовании его народами друг у друга, а о единой архаической основе. А.Н. Афанасьев [1994а: 21], например, указывал на совершение обряда возжигания живого огня у всех индоевропейских народов. Разумеется, при этом не следует забывать о его вариативности.

Данный обряд среди чувашей имел повсеместное распространение. Для его описания привлечены материалы, записанные в разные годы среди чувашей Поволжья, Приуралья и Сибири. К началу XX в. обряд совершается все реже и, наконец, постепенно исчезает. Сохранились лишь отдельные рудименты. В XX в. зафиксирован, например, в живом бытовании в Цивильском у. (1911 г.), Грачевском р-не Оренбургской обл. (1913 г.), Шенталинском р-не Куйбышевской обл. (1925 г.).

Девичья пахота — общесельский очистительный обряд — название является прямым переводом чувашского термина *хёр аки*. Другой описательный термин, также часто применяемый для обозначения этого ритуала, — *тимёр карта* «железная ограда». Это не определение, а совершаемое во время обряда основное действие. Иногда в качестве названия обряда можно встретить и словосочетание «изгнание холеры» [Поле 89: 65; ЧГИ 30: 357; 31: 68 и др.].

Падеж скота и повальная болезнь людей во время мора, холеры, чумы или тифа служили толчком для проведения данного обряда. Считали, что холера не остановится до тех пор, пока весь периметр кладбища не заполнится свежими могилами. Конечно, такие напасти заставляли людей думать над их причинами, и они стремились пред-

принять что-либо. В конце концов, приходили к заключению: надо проводить девичью пахоту и оградить деревню символической «железной оградой». Обряд совершался согласно решению мирского схода, управлял всеми действиями сельский староста [Поле 89: 65; ЧГИ 30: 357; Магнитский 1881: 135 и др.]. Точно такая же картина была представлена у славянских народов [Афанасьев 1994: 565].

Время для девичьей пахоты — конец весны — начало лета. Источники дают такие варианты: до боронования, перед посевом, после посева яровых, через две-три недели после *симёк* [Поле 89: 65; ЧГИ 177: 476; Магнитский 1881: 136 и др.]. У немцев обычай обрядовой запашки приходился на Масленицу [Токарев 1983: 104]. Сама запашка проводилась в темное время суток — после заката солнца, ночью. Это давало возможность свести количество посторонних свидетелей к минимуму. Славяне выходили в полночь.

Как принято перед важными ритуалами, обряду предшествовало мытье в бане.

Группа детей ходит по домам и к вечеру заканчивает сбор продуктов: муки, крупы и масла. Все отдают в один дом для приготовления жертвенной пищи. Основной готовой пищей является лепешка. Часть съедается в этом доме, а часть используется при жертвоприношении на перекрестках дорог. В жертвоприношении использовалось пиво, приготовленное из свеженамолоченного зерна.

Руководство сакральной частью принадлежало одному из стариков в деревне. Для сравнения: у славян «старуха-повешалка, большею частью вдова, выходит в полночь... на околицу и с диким воплем бьет в сковороду; на ее призыв со всех сторон собираются» участники [Афанасьев 1994: 565]. Основную массу составляли девушки. Об этом же говорит название обряда. Участие мужчин исключалось или было сильно ограничено. Допускалось частичное привлечение женщин. Как утверждают источники, девушек должно было быть сорок или сорок одна. Могли быть вовлечены все девушки деревни. В любом случае, участие другой половозрастной группы сельчан исключалось. «В Воронежской губ. женское население выбирает из себя девять девиц, известных своим незазорным поведением, трех вдов, отличающихся толщиной, и одну беременную женщину» [Афанасьев 1994: 567]. В Германии выводили самых красивых девушек. Центральной фигурой в обряде была единственная дочь в семье, не имеющая ни братьев, ни сестер: ее ставили в середину сохи между оглоблями. Если в деревне таковую не находили, то ее могла заменить одна из аккуратных вдов [Поле 90: 205; ЧГИ 31: 68; Магнитский 1881: 135 и др.]. Как верно заметил С.А. Токарев, в об-

ряде «проявилась идея половой силы женщины (девушки), воздействующей на плодородие земли» [1983: 104].

Девушки выходили без головных уборов, в белых национальных платьях, снимали пояса, ноги босые, косы расплетали и распускали волосы. В.К. Магницкий писал, что девушки предварительно снимали с себя всю одежду. Современные информаторы отрицают факт полной наготы девушек, хотя говорить об этом есть основание [Поле 90: 205; ЧГИ 167: 472; Магнитский 1881: 136 и др.]. Во-первых, часто используемое слово *амаран*, согласно словарю Н.И. Ашмарина, в контексте имеет значение наготы. Во-вторых, сравнительный материал славян также говорит об этом (см. у А.Н. Афанасьева: «голая баба»). Во всяком случае, мы можем говорить о наготе центральной (запряженной) девушки.

В качестве пахенного орудия использовалась старинная соха или деревянный плуг. Соха выдвигалась за околицу. Согласно большинству источников, сохой правила девушка, не имеющая родных братьев и сестер, т.е. единственная дочь в семье; но имеются сведения и о единственном сыне, или же он шел на определенном расстоянии, держась за конец веревки. На центральную девушку надевали хомут. Все остальные обступали соху и дружно тянули за концы веревки, прикрепленных к сохе [Поле 89: 65; ЧГИ 30: 357; Ашмарин 1937б: 43 и др.].

Понятие «пахота», конечно, имеет символическое значение. Тянушим соху достаточно было провести черту сохой по земле, процарапать, оставив след. Имеется даже конкретное указание глубины пашни: она равнялась толщине пальца. Проводя борозду, на перекрестках дорог делали крестообразные надрезы, что, разумеется, нельзя считать поздним влиянием христианства на чувашский обряд. Крест как символ у чувашей имеет глубокие корни. Например, крест или ямочка на хлебе, перекрестное движение канатов при добывании нового огня, рябиновый крестик на шее теленка, крест как элемент орнамента — все они означают солнце. В борозду местами бросали куски железа или втыкали иголки, что породило другое название обряда — «железная ограда». Железо, по поверьям ряда народов, отпугивает нежелательных духов и болезни. Таким образом, вокруг деревни образовывался магический круг, способный не допускать в деревню мор и другие болезни. Как правило, борозду вокруг деревни совершали три раза [Поле 90: 205; ЧГИ 30: 357; Ашмарин 1937б: 43 и др.].

В старину перед пахотой старики совершали моление. А тянущие соху женщины время от времени кричали: «Огораживаем железной оградой!».

Каждый, кто не тянул соху, нес что-либо: одни — котел с горячим углем, вторые катали бочку с зажженной смолой, третьи махали прутиками, нагайками, стучали сковородниками и кочергами. А еще один сзади гонял всех веточкой ели. Если присутствовала группа мужчин, то она шла позади всех и время от времени стреляла из ружей [ЧГИ 30: 357; 31: 69; 72: 88 и др.]. Аналогично вели себя русские: «Следующая позади толпа пляшет, вертится, кривляется, размахивает по воздуху принесенными орудиями, бьет в тазы, чугуны, заслонки и косы, свистит и хлопает кнутами» [Афанасьев 1994: 566]. Все это, разумеется, было направлено на изгнание болезней за пределы деревни.

На время опашки сельчане старались не выходить из домов на улицы, тем более за деревню. Согласно источникам, особых запретов на въезд и выезд не было. Однако другие материалы утверждают, что по приказу старосты к началу процессии у полевых ворот и на дорогах в деревню выставляли караульчиков со строгим наказом никого не выпускать и никого не выпускать. Если во время опахивания встречали прохожих, то оставляли соху, догоняли и символически избивали нагайками. С той же целью группу из четырех-пяти человек посылали проверять улицы. Они также догоняли оказавшихся на улице людей и ударяли их плетью. Особенно доставалось мужчинам, по этой причине они боялись во время девичьей пахоты появляться на улицах. Поскольку обряд в целом и удар нагайками носят символический очистительный характер, после завершения опахивания многие больные подходили к девушкам и просили ударить их несколько раз, веря, что таким образом от них отстанет болезнь. Если во время опахивания в деревне оказывался кто-либо из чужой деревни, то его выставляли за внешнюю сторону борозды. Особую строгость проявляли к представителям иных национальностей и конфессии [Поле 90: 205; ЧГИ 31: 69; Магнитский 1881: 136 и др.].

Завершив символическую пахню, соху заносили в деревню. Затем очищались водой у реки и возвращались домой. До рассвета завершался весь процесс пахоты.

Как и любой ритуал, обряд девичьей пахоты вариативен. Тех же целей добивались и другими способами. Например, раскрывали настежь все полевые ворота, несколько человек шли по улице и хлестали кнутах по воздуху. При этом приговаривали: «Холера, выходи!» Другой вариант заключается в отнесении остатков специально приготовленной пищи за деревню [ЧГИ 30: 356; 180: 426; 204: 137 и др.]. Вариативность обряда можно продемонстрировать на материалах многих народов мира. В Индии, например, аналогичный обряд

очищения проводился ежегодно. Ораоны и мунда в полночь собирались на деревенской площади для танцев. Они также считали, что молодые, не знакомые с плотскими наслаждениями, обладают большей духовной силой и поэтому способны обратить духов болезней в бегство. Основные элементы изгнания в этом обряде: выгон скотником голого юношу за деревню, избивание палками встречных, мытье в реке [Фрэзер 1998: 410–411].

В основе обряда девичьей опашки лежит вера в силу магического круга, обведения деревни символической бороздой. Полагали, что это избавляло сельчан от всех болезней и обеспечивало здоровье на весь год. Замкнутая борозда с крестом вокруг деревни образует макрокосм со созвездиями — это ритуальное обновление деревни. Приурочивание времени девичьей пахоты к весенним полевым работам (боронование, сев) и другие моменты позволяют заметить явно аграрный характер ее действий. В Германии данный обряд с плугом совершался в честь богини весеннего плодородия. Учитывая назначение обряда, С.А. Токарев метко назвал его «Эросом в аграрно-общинной упряжке» [1983: 104].

До конца прошлого века аналогичный обряд имел широкое распространение во многих европейских странах. Есть подробные описания по Чувашии. Так, по данным XIX в. в Чебоксарском у. вокруг каждой деревни можно видеть такие борозды. Есть подробные архивные описания фактов, представленные в 1863 г. из Спасского у. Казанской губ., в 1891 г. из Курмышского у. Симбирской губ., в 1910 г. из Бугульминского у. Самарской губ. и Цивильского у. Казанской губ. [ЧГИ 168: 369; 173: 247, 251 и др.].

Обряды сугубо земледельческие

Описывая свое пребывание среди чувашей и марийцев, французский путешественник XVIII в. Дж. Бель, в частности, отметил, что примечательностью данных мест является бесконечное чередование деревень и пашен [1776: 143]. Иначе говоря, земледелие составляло традиционное занятие чувашей. Конечно, при этом обрядовая культура занимала соответствующее место в жизнедеятельности этноса. Считаем нецелесообразным выделять обряды земледелия в отдельный раздел, ибо в схеме традиционного земледелия большинство праздников и обрядов связаны именно с этим типом хозяйственной культуры. Например, *Учук*, *сёрен* и даже *сурхури*. Тем не менее есть обряды сугубо земледельческие, т.е. земледельческие в узком смысле.

Инициирование дождя проводится деревней, сельской общиной или улицей. Основной, однозначно понимаемый всем этносом чувашский термин образуется из двух слов: *сумър* «дождь» + *чүк* «жертвоприношение, дар». Из возможных и используемых в литературе смысловых переводов («провоцирование, стимулирование, вызывание, испрашивание дождя») наиболее приемлемым можно считать «инициирование дождя».

Поводом для проведения обряда служит знойная погода, мешающая нормальному росту хлеба и грозящая бедствием всей деревне. Конечно, если во время роста урожая влаги достаточно, то необходимость его проведения отпадает [Поле 90: 175, 199; 89: 107 и др.]. Ритуал инициирования дождя существовал у всех народов, занимавшихся растениеводством. Еще древние видели, что земля без подачи влаги с неба сама не родит, и обращали взоры к небу, к божествам. Однако, как правильно замечают исследователи, дождь приносил пользу еще до возникновения земледелия племенам, жившим охотой и собирательством, способствуя произрастанию растений, употребляемых в пищу [Cohen 1977].

На территории современного компактного расселения чувашей по Среднему Поволжью и Приуралью обряд инициирования дождя проводится в июне. Это время, когда дождь необходим всходам, и пора небольшой передышки в трудовом календаре крестьян [Поле 90: 114, 174, 261 и др.].

На месте общественного моления непременно должна быть вода. В тех источниках, в которых говорится, что обряд проводился у оврага, имеется в виду наличие воды хотя бы символически: если воды бывало недостаточно, то юноши загодя делали запруды. Те же требования соблюдались в случаях, когда данный обряд проводился в лесу. При этом важно, чтобы моление происходило на традиционном месте. В перечень требований входят расположение урочища на восточной стороне от деревни и сакральная чистота местности. Например, жители с. Ачакасы Цивильского у. собирались у р. Цивиль [Поле 90: 175; ЧГИ 6: 651; 72: 86 и др.]. Аналогично обстояло дело у большинства народов. Например, «почти каждое чеченское село имело “святое” место, где совершались молитвы во время засухи» [Калоев 1981: 196].

Несмотря на то, что основную массу этого обряда составляют дети, организаторами и инициаторами выступают старики. Вначале они советуются между собой и принимают решение. Затем собирают в одно определенное место детей и объявляют о времени проведения обряда. Одному поручают обойти деревню и кричать о реше-

нии стариков. Потом велят детям собирать по деревне продукты. Как свидетельствуют источники, сбор производили, «заходя в каждый дом», «по всей деревне», «со всего народа». Такие уточнения, в свою очередь, говорят о круге участников. Однако обряд могла проводить и одна улица отдельно, что зависело от общинных традиций. Пока старики варили пищу, дети проводили время по-своему: играли, шутили, бегали. После приготовления пищи на урочище подходило остальное население [Поле 90: 261; ЧГИ 6: 651; 21: 11 и др.]. У осетин данный ритуал имел свои особенности: принимали участие только женщины, имеющие детей, они же обходили все дома, собирая съестные припасы, танцевали и пели [Дзадзиев и др. 1994: 55–56]. Как видим, и в осетинском варианте мотив плодородия выражен через контингент участников.

В качестве жертвенных приношений в домах сборщикам дают масло, крупу (как правило, пшеничную), соль, муку, яйца, по одной лепешке и другие необходимые продукты. Набирается достаточный объем продуктов, чтобы смогли поесть все участники обряда. Так, говорится о двухстах яиц, пуде крупы, двух ведрах масла. Некоторые приносили с собой пиво. Разъясняя разницу между *Учук* и инициированием дождя, информаторы подчеркивают, что в первом случае приносят в жертву домашних животных, а во втором — нет. Тем не менее некоторые источники говорят о жертвоприношении домашними животными и во время инициирования дождя. Видимо, мы имеем дело с так называемыми «испорченными» вариантами. На месте из собранных продуктов варится каша, в нее обильно пускают масло. Ритуальное значение каши породило термин «моление дождею кашей». Готовят также яичный бульон. Могут испечь обычные и мелкие лепешки [Поле 90: 139, 199, 261 и др.].

Из леса дети приносят спаржу, называемую по-чувашки «травой дождевой». Стебли растения втыкают вдоль берега. В старину во время зноя эту траву бросали в воду с верой на скорый дождь. Кроме того, считается, что эта трава любима божеством *Турд*. Он, радуясь, посылает на землю влагу [Поле 89: 108; Ашмарин 1937: 236, 237 и др.]. Следует обратить внимание на втыкание стеблей этого растения (толщиной с мизинец) вокруг пруда по берегу. На стебли нацепляют скорлупы яиц. Получается круг. Как указывают исследователи, такой круг с лучами обозначает дождевое облако или небо, иначе говоря, является символом божества неба [Голан 1993: 20]. Пока в котлах варится пища, детей посылают ловить воробьев. Птиц привязывают за стебли растений, воткнутых в землю, или сажают на них, помещая в скорлупы. До конца моления птицы остаются на спаржах. Во время

ритуального купания они отпускаются. Старик, отпуская воробья, говорит: «Лети на верхнее царство, расскажи там божеству Туря, что земля засыхает, растения гибнут от зноя, пусть пошлет доброго дождя и не уморит нас голодом». Если птица улетит на восток и скроется из глаз, считают, что хлеб уродится [ЧГИ 174: 477–478; Ашмарин 1937: 90 и др.]. Значение воробья в ритуале отразилось в варианте термина обряда — «моление воробьем».

На моление приглашают хорошо знающих порядок жертвоприношения старика или старуху. Наиболее типичным можно назвать вхождение в воду до колен с котлом в руке или с котлом на досках при молении. Дети туда не допускаются и за происходящим следят издали. Молельщики обращаются к *Туря* — подателю дождя — от имени всего народа. В тексте обращения перечисляются виды даров и цели моления. Просят уберечь от отрицательных влияний со стороны природы: заморозков, палящего солнца, сильной бури, холодного града, мышей и т.д. В конце молитвы говорят: «Помилуй, Туря», все становятся на колени и опускаются [ЧГИ 21: 11; Ашмарин 1937: 237; Paasonen 1949: 89 и др.].

В зависимости от количества продуктов, пища готовится в одном, двух или трех котлах. На жертвеннике устанавливается стол, покрытый скатертью. Туда кладут хлеб, соль, а также только что сваренные кашу и яйца. Затем церемониймейстер велит детям встать на возвышенное место и кричать, приглашая всех на совместную еду. Таким образом подходят и те, кто не присутствовал на приготовлении и молении. Народ рассаживается по порядку: ближе к котлу старики, затем — молодежь, а чуть дальше — дети. В таком же порядке раздают еду. Сначала начинают есть молельщики, за ними — остальные. Во время еды участники располагаются в два ряда, как бы образуя улицу [Поле 90: 199, 261; ЧГИ 21: 11 и др.]. Таким образом происходит совместная еда сельчан.

Завершив еду, из стада приводят одного черного барана и бросают его в воду. Если баран, выйдя из воды, встряхнется, — это доброе знамение: дождь будет. Затем старики говорят: «Ну, дети, теперь войдем в воду и будем играть, тогда будет хороший дождь». В воду входят в национальных одеждах. Некоторые источники говорят о раздельном вхождении мужчин и женщин в разные места одного водоема. Старики делают это солидно, не торопясь, они могут ограничиться и обмыванием лица. Неможных стариков просто поливают водой из ведра. Некоторые женщины выливают ведро воды себе на голову. Плескаясь в воде, еще раз кланяются божеству *Туря*. Главное, никого не оставляют сухим. К не желающим войти в воду подкра-

дываются незаметно и неожиданно затаскивают в воду. В их адрес говорят: «Что, вам еще не надоело бездождие?». Проходящих мимо также тащат в воду. А молодущек бросают в воду с удовольствием [ЧГИ 152: 190; 174: 479; 176: 153 и др.].

Затем начинается «игра в дождь» — обливание и обрызгивание друг друга. Исконной формой здесь можно считать использование спаржи, намоченной в воде. В поздних вариантах дети применяли кружки, а взрослые — ведра. Народ от святилища направляется в деревню. В это время оставшиеся в селении люди прячутся в домах и улицы пустеют. Всех встречающихся и проходящих непременно окутывают водой. К молодым женщинам и взрослым девушкам вламываются в дом и обливают до ниточки. Такой акт, конечно, несет семантику плодородия в широком смысле. Обливание людей длится до вечера. Значение воды отразилось и в варианте термина обряда — «чук водой» [Поле 90: 199; ЧГИ 152: 190; 173: 42 и др.]. Обряд, и, в частности, обливание имеют типологический характер распространения. Например, широко известен кавказский «обычай пропахивания русла пересохшей реки» [Мадаева 1983: 92]. В чеченском и ингушском вариантах присутствует и обязательное обливание друг друга.

С просьбой ниспослать влагу на землю участники обряда обращались к духам предков: представители шли на кладбище и обливали некоторые могилы, полагая, что умершие не дают дождя. Затем потусторонние родственники являлись своим детям во сне и жаловались: «Пока сам находился на севе, дом мой залили водой». Как правило, лили воду на могилы умерших недоброй смертью (пропойцев, утопленников, висельников). Объектом поливания оказывались и холмики колдунов. Говорят, на них имеется дырка, через которую они выходят наружу [ЧГИ 160: 273; 215: 450; 232: 353 и др.]. Подобные действия можно было видеть и у других народов. Так, крещеные татары на могилы умерших от вина лили 40 ведер воды, полагая, что те «отвлекают от могил дождевые облака (они терпеть не могут воды)... а иногда опойцев и вовсе вырывают из могил и зарывают их в болото» [Матвеев 1899: 34].

Остатки пищи и кости собирают в одно место, а часть бросают в водоем в качестве жертвы, чтобы речка способствовала скорому дождю. Посуду и котлы в деревню не приносят, хорошие из них прячут, а совсем старые разбивают. Возвращаются домой, когда вечерет. Дома семьей еще поиграют «в дождь», переодеваются в сухую и чистую одежду и совершают совместную еду принесенной со святилища пищей: угощают немощных стариков, приглашают родствен-

ников [ЧГИ 72: 86; 150: 467; 179: 36 и др.]. Таким образом происходит совместная еда на уровне дома.

Обряд моления дождю имеет очень древнее происхождение. Об этом свидетельствуют, в частности, сцены на наскальных росписях. Несложный по форме обряд инициирования дождя бытовал дольше, чем *Учук* и «народное пиво». Как свидетельствуют архивные источники, в 1906 г. его провели в д. Белая Воложка Тетюшского у., в с. Ачакасы, д. Напольные Котяки, с. Шихазаны Цивильского у. Казанской губ., в с. Шемалак Буинского у. Симбирской губ. Известно о проведении этого обряда в 1911 г. в д. Алгазино Ядринского у. и т.д. Как рассказали нам старожилы с. Верхнее Игнашкино Грачевского р. Оренбургской обл., они еще помнят обряд 1925 г. [ЧГИ 160: 393; 178: 294; 204: 160 и др.]. Шапсуги Кавказа устраивали такие моления в 30-х гг. XX в. Афонькинские чуваша Самарской обл. и ныне совершают его ежегодно.

Синсе — древнейший чувашский народный праздник в честь богини *Сёр амйш* «Матери земли». Считали, что земля в это время зачата и следует соблюдать покой и тишину. Другой термин-синоним — *уяв*, т.е. «праздник, соблюдение». *Синсе* — период покоя не только земли, но и время отдыха людей, поэтому праздник еще известен и под названием «время отдохновения, неделовая пора» [ЧГИ 72: 94; Магнитский 1881: 35; Никанор 1910: 18 и др.]. Конечно, неординарное поведение чувашей вызывало непонимание у стороннего наблюдателя. Один из священнослужителей, наблюдавших *синсе*, недоумевал, не находя объяснения: «Синзю чувашскую нельзя называть ни праздником, потому что в это время чуваша ни пива не пьют, ни праздника никакого не совершают, — ни постом, потому что они в это время никаких чуков не совершают, — в честь ли доброго Бога они совершают синзю, или в честь керемеди, чуваша в том решительно безответны и в доказательство своего правоверия ссылаются только на бестолковую в сем случае старину: “Наши старики так делали”. Синзю у чувашей есть время бездельное» [РНБ. Q.IV. 379: 10 об.]. Само слово *синсе* встречается только в значении рассматриваемого праздника. Существуют три точки зрения по поводу его этимологии. Во-первых, *синсе* в значении *синче* «в положении; беременная». Именно *синче* вместо *синсе* произносили чуваша Ядринского и Тетюшского уездов. Этой точки зрения придерживались Н.И. Ашмарин, Г.И. Комиссаров и К.В. Элле. Во-вторых, *синсе* в значении «новое лето» (В.К. Магницкий, свящ. А. Сенчуков). В-третьих, существует ложная этимология, не имеющая логической основы: *синсе* «тонкий» (слово-омоним). У марийцев аналогичный праздник

известен как *синкса*, у китайцев — *sinze*. Славяне праздник брачного союза земли и неба называли «духов день».

Время *синсе* напрямую зависит от календаря земледелия и начинается через две-три недели после окончания посева яровых и посадки овощей. Это пора колошения и цветения ржи. Длился *синсе* до пара для посева озимых, «смотря потому, имеются ли, кроме паровой пашни, для скота пастбищные места, или нет» [Магнитский 1881: 34]. Таким образом, *синсе* приходился на промежуток между яровым посевом и паровой пашней. Для определения времени *синсе* можно взять и обрядовые ориентиры: начинается одновременно с *Учуж* и *шимёк* и приходится в одно время с *Вэйя*. Народ собирался на ярмарки, из которых особенно славилась Цивильская. Иногда называют конкретные даты данного праздника, диапазон которых колеблется от 25 мая до 1 июля. Таким образом, основное время приходится на июнь. Чувашское название этого месяца — *сёртме* «зьябрь». Одинаково верно и определение начала *синсе* временем, когда долгота дня будет равняться 17 часам. Источники не дают единого ответа на вопрос, как долго длится *синсе*. Видимо, сказываются хронологические и локальные особенности. Однако основное количество высказываний указывает на 2 недели или 12 дней. Также говорят о 3 днях и об одной неделе. Конечно, в вариациях сказывались, во-первых, географическое расположение и природно-климатические колебания в разные годы; во-вторых, устойчивость или угасание обряда. Тем не менее все варианты укладываются в срок от 3 дней до месяца. В любом случае, с выходом на паровую пашню *синсе* завершалось. Получив согласие деревни, почтенные старики или выборные ходили по деревне, подходили к каждому дому и объявляли о предстоящем обряде [Поле 94: 246; РНБ. Q.IV. 379: 10об.; ЧГИ 154: 55 и др.].

Запреты — отличительный признак данного праздника. Объявляя *синсе*, напоминали, чтобы незавершенные дела до праздника завершили, а также перечисляли основные работы, которые нельзя проводить. С наступлением *синсе* все сельчане своим поведением старались выразить уважительное отношение к земле-кормилице. Практически налагался запрет на всякие работы, даже на необходимые. Особенно соблюдали запреты по отношению к земле. В поле даже не выезжали. Дома также не производили никаких земляных работ, чтобы ее — беременную — не тревожить: не пахать, не вбивать колья, не рыть погреба, ямы, не ставить столбы и даже не наступать на землю голыми ногами. Есть и другие запреты по отношению к земле. Например, нельзя вывозить навоз, косить и рвать траву, полоть, а мальчикам запрещали давать все зеленое (лук и т.д.). Во

все продолжение праздника нельзя было разводить огонь, хлеб выпекали заблаговременно, также нельзя белить печку и чистить сажу. В эти дни не подобает строить и перестраивать дома и другие строения, залезать на крыши и другие высокие места, даже перелезая через ограду. Запрещалось топить бани и мыться, поэтому мылись накануне. В перечне запретов — недозволение красить нитки и концы женских поясных подвесок *сарá*, также ткать, отбивать холсты, валять рубашки. Запрещается стирать белье, особенно шерстяные и цветные рубашки. Налагался запрет даже на пение в дневное время, поэтому на хороводы собирались только с вечера. Население и выборные ходили по деревне и следили, не совершает ли кто-либо запрещенные действия. Они иногда отбирали на время предметы, которые могли бы стать орудием неправомерного действия, одергивали тех, кто своим поведением выходит за рамки дозволенного (например, сидит и стучит палкой по земле) [Поле 90: 160; РНБ. Q.IV. 379: 11; Вишневецкий 1846: 23 и др.]. Перечисленные запреты соблюдались и другими народами. Например, все эти табу были известны марийцам и русским [Магнитский 1881: 37; Афанасьев 1994: 144]. В доиндустриальном Уэльсе в мае не слушались дела в судах, так как после обработки и посева земля отдыхает (об этом автору сообщил английский этнолог Томас Колин в личной беседе). В Древнем Китае в период, аналогичный *синсе*, запрещали рубку деревьев, разорять гнезда, бить молодежь. Весной останавливали войны, не собирали людей на строительство укреплений. Поднимать оружие первым весной было равносильно навлечению на себя кары неба [Ткаченко 1990: 179]. Выдвигаемые по отношению к земле-кормилице запреты носили символический характер и были аналогичны запретам по отношению к женщине в период беременности: нельзя рыть, залезать, ставить столбы и т.д. В целом все они направлены на покой земли-матери.

Одна из особенностей *синсе* — надевание женщинами и мужчинами, стариками и старухами одежды непременно белого цвета [Поле 94: 246; РНБ. Q.IV. 379: 11; Магнитский 1881: 35 и др.].

Синсе — время праздное и бездельное. Народ никуда не ходил, а отдыхал дома и возле. Многие из мужчин выходили на улицу и вели разговоры, рассказывали сказки, делились новостями. Некоторые мужчины ловили рыбу, плели лапти и так проводили целые дни. Женщины на улице или ничего не делали, или брали в руки белые тряпочки и шили. Полы не подметались или подметались плохо и вяло. Кое-кто спал прямо на улице у своих клетей и заборов. Давали отдых и лошадям, их не запрягали. Отметим, что и сами информаторы, и записавшие тексты с *синсе* однозначно употребляют термины

уяв и «спокойное время», а не *йáла-йёрке* «обряд». Молодежь днем вышивала и шила, т.е. увлекалась праздным рукоделием, а вечером играла и пела, водила хороводы [Поле 90: 191; РНБ.Q.IV. 379: 10об.; Сбоев 1865: 108 и др.]. Конечно, и праздное проведение времени не было лишено религиозно-культурного смысла. Современные знахари — блюстители традиций — объясняют, что отдых должен быть полноценным.

Одно из суровых и распространенных наказаний за нарушение запретов исходило от самого *Турá*: или хлеб на полях побьет градом, или кого-либо сразит молнией. Есть и конкретные наказания за конкретные нарушения: за крашение ниток — неурожай, за залезание на строение — тощие колосья. Против нарушителей могло ополчиться и население. Например, с одетого в красное или синее снимали рубашку и обливали водой или пачкали дегтем. Вещь могли отобрать и выбросить в овраг. Совершивших более опасные нарушения и не внимающих замечаниям вызывали на общесельское собрание и били палками. В литературе описаны конкретные случаи. Так, в Ядринском у. один грамотный мужчина не стал соблюдать порядки и начал возить навоз. «Но он поплатился за то очень дорого, его избili очень сильно» [Никанор 1910: 19]. В 1870 г. некий Эрхип из д. Сирмапоси (ныне — Чебоксарский р-н) перешел Волгу в целях заготовления лыка. Именно в тот день случился град. Обозленный народ вошел в дом Эрхипа, нашел в подполе приготовленную краску в горшке. Поскольку хозяина не было дома, сильно отругали хозяйку и даже избили до синяков. «Из-за того, что вы во время *синсе* красите нитку, случился град», — таково было обвинение [Романов 1966: 20–21]. Поскольку такие избивания были унижительны, то были случаи обращения пострадавших в суды. Аналогичные судебные разбирательства велись и среди марийцев. На нарушающих запреты сетуют и ныне знахари тех мест, где чувашское население соблюдает древние традиции. Так, одна авторитетная знахарка жаловалась мне, что не понимает людей, нарушающих запреты. «Ведь нельзя ничего делать, абсолютно ничего. А некоторые что-нибудь делают. Вот и приходится им тяжело потом. Ходят к знахарям, просят найти причину случившейся беды. А знахарям — забота, искать, находить надо. Сами бы чуть соблюдали» [Поле 90: 191–192]. Конечно, жестокость наказаний за нарушения запретов — это уже явный признак угасания традиций в последние столетия. До этого запреты воспринимались как норма, нарушения и наказания отпадали сами собой.

Естественно, из-за чрезвычайных ситуаций приходилось выходить за рамки запретов, например, позволялось рыть могилы для

тех, кто умер в дни *синсе*. Можно было сажать овощи, если уже приготовлены грядки. Делалось исключение для белого цвета: можно было ткать белый холст, шить белье белого цвета, надевать белую рубашку и белые штаны [РНБ. Q.IV. 379: 11; ЧГИ 215: 406; Никанор 1910: 18 и др.].

Основной смысл праздника *синсе* заключается в согласовывании образа жизни человека с циклом земледелия. По мнению блюстителей этих традиций, земля — живая, она ничем не отличается от человека. Землю-кормилицу ассоциировали и уподобляли с женщиной-родительницей.

В настоящее время процент соблюдающих нормы и правила *синсе* невелик. Даже среди некрещеных чувашей этот обряд не более чем формальность и дань уважения традициям. В Тетюшском у. Казанской губ., к примеру, он праздновался в последний раз сто лет назад.

Шилёк (*шилёк пӓтти*) проводится с целью удачного посева, выращивания и получения хорошего урожая. Это — древнейший земледельческий праздник. Аналогичный праздник существовал и у татар-кряшен. Видимо, в корне слова — *сай* «угощение». Для сравнения: у татар — *сий*, в марийском — *сий* «угощение», в удмуртском — *сий* «честь, почет, уважение», монг. *сий* «выкуп, калым». «В языке дунайских болгар отмечено слово шиле, восходящее, по мнению некоторых исследователей, к протоболгарскому шилек, существование которого в протоболгарском подтверждается древнеболгарскими заимствованиями в сербо-хорватском (*siliek*) и албанском (*shilek*) в значении “молодая овца”» [Баязитова 1986: 170].

Исполняется раз в год перед выходом на сев — в неделю *мункун* в четверг [П. 1913: 909]. Крещеные татары справляли «на второй или третьей неделе после пасхи, смотря по тому, как сойдет снег и просохнет земля» [Баязитова 1986: 169]. Утром в этот день чувашаи выходят на *Акатуй*, а после обеда собираются на *шилёк* [ЧГИ 29: 505, 511; 207: 25]. Татары начинали праздновать с утра.

Определив конкретную дату на совещании стариков, накануне вечером обходят деревню и сообщают о решении провести данный ритуал. Участвует вся деревня, не исключая стариков и детей, по крайней мере, от каждого дома должен быть хотя бы один представитель. Принимали участие и крещеные чувашаи. У татар обряд проходил в два отделения: с утра — старики, мужчины и парни, а после обеда — хозяйки каждого дома в сопровождении дочерей, золовок и невесток. Притом мужчины в поле несли семена яровых хлебов. Разумеется, на мужчину возлагались функции сеятеля-оплодотворителя.

К обряду готовят легкую пищу. Центральным блюдом служит каша. Фигурируют также пиво, яйцо и блины. Еда на месте не готовится, а приносится из каждого дома. Татарки на *шиллык/шиллык* несли яйца и молочные продукты.

Местом проведения служит типичный для аналогичных обрядов локус, т.е. на лужайке у воды. Оно выбирается и осматривается заранее. Татары также проводили обряд за околицей.

Любопытным фактом является приглашение в качестве молельщика муллы или знающего татарина. За услуги молельщику дают яйца. Дождавшись сбора всех сельчан, начинают моление. Мужчины стоят у котла с кашей. Молодые женщины располагаются за ними на коленях. Все повторяют движения молельщика. Татарин то опускается на колени, то встает, то опять делает земной поклон. Татары-кряшены также обходились без священника: у них молельщиками выступали старики-участники, которые, впрочем, во время моления не снимали головные уборы, а в руках держали по блюду. Молятся, обратившись на восток.

Затем располагаются по рядам и приступают к совместной еде. Участники бывают особенно заняты взаимным угощением. Обильно употребляют пиво.

Освобожденными из-под пива ведрами молодежь начинает обливать друг друга водой. При этом просят *Турд*, чтобы он дал на нивы дождя [П. 1913: 910].

Вернувшись в деревню, молодежь и старики разбиваются на отдельные группы и ходят из дома в дом в гости. Сначала собираются в родовых домах, затем совершают обход других родственников. В основном доедают и допивают принесенные с лужайки остатки.

В обряде определенное место занимает музыка. Так, во время моления молодежь напевает тихую однообразную мелодию. А на улицах деревни пляшут под звуки скрипки, волынки, свирелей.

Шилёк содержит в себе явные элементы других обрядов. Например, целью *Учук* и *шилёк* является моление за урожай, посуда для еды выставляется в ряд. Однако, это не *Учук*. Разница хотя бы в том, что *Учук* проводится после восхода зерновых, а *шилёк* — перед посевом. Можно указать на обливание как на сходство с обрядом инициирования дождя. Как и в *сёрен*, молодежь на другой день верхом на лошадях отправляется к лесу. Все бросают по одному яйцу, а остальные яйца съедают и возвращаются домой.

Основной ареал записей, на которые мы опирались, — это деревни чувашско-татарского пограничья Цивильского и Свияжского уездов Казанской губ. В пользу татарского субстрата можно отнести

выступление татарина в качестве молельщика, обращение со словами «Бир алла», т.е. «Бир Аллах», а также использование арабского слова *ух* «моление». На самом деле речь следует вести о чувашах, официально принявших ислам, но в культурном плане оставшихся при своей вере. Получился парадоксальный эффект: обращение под крыло ислама обернулось сохранением традиций. Следует также обратить внимание на наличие берез на месте моления (ср. березы на свадебном дворе). Аналогичный обряд имеется в Поволжье и Сибири у русских — это троицкие обычаи со срубленной и украшенной березкой [Виноградова 1999: 81]. Сходные черты находим, в частности, в исследованиях обрядов удмуртов, алтайцев, бурят. Вспомним любопытные детали из статьи Г.Н. Потанина об удмуртах: «были воткнуты рядом три березки, а перед ними поставлен стол. На березках была протянута веревка, украшенная белыми, расшитыми по концам, полотенцами... Вид этих березок очень мне напомнил алтайский “ыик”, т.е. тоже березки, воткнутые впереди жертвенника; на эти березки натягивается шнур, увешанный длинными лентообразными лоскутами белой, синей, желтой и других цветом материи... У аларских бурят (Ирк. губ.) также около жертвенников ставят березки, но не впереди, как у алтайцев, а сбоку; они также увешиваются лентами или тесемками» [1884: 206]. Как видим, ареал данного обряда огромен.

Суха (*суха пәтти*) — моление по случаю выхода на пашню [Поле 90: 212; ЧГИ 154: 218; 158: 35 и др.]. Обрядовые действия проводятся как перед яровой, так и перед осенней пашней. Участвует все население деревни. В Древнем Китае император «как инициатор нового земледельческого цикла» первую борозду проводил лично [Ткаченко 1990: 92].

Как и положено, молению предшествует мытье в бане и одевание в чистое белье. Собирают с населения деньги, на которые покупают мед. Из меда на месте моления готовится медовая сыта. Кроме того, приносят лепешки, *юсман* и малинки. В молении обращаются к божеству *Турй* и высказывают просьбы аграрного плана. В некоторых источниках в качестве адресата называют *Киреметя*, что является явным искажением смысла обряда.

Совершив совместную еду, приступают к выбору человека для выхода на пашню первым. Старик-молельщик обращается к народу вопросом: «У кого легкая рука, кого назначить?». Народ называет имя человека, который им по нраву. Пока народ не разошелся, избранный в тот же день выходит на пашню.

В связи с пашенным обрядом имеется ряд поверий, в правдивость которых народ верил. Например, расстояние между межами не долж-

но быть слишком узким, так как между ними ходит *Турă*; на меже не спят, не сидят — такой человек расстроится здоровьем.

Ака (*ака пăтти*) — обрядовые действия и моления в связи с севом [ЧГИ 207: 193; 215: 420; 243: 612 и др.]. Проводятся как весной, так и осенью. За день до выхода на сев на общесельском собрании выбирают человека для ритуального начинания. Этот человек должен быть крупным и курить трубку. Трубка для курения во время сева должна быть большого размера, чтобы одну пачку табака можно было выкурить за пять раз. Кроме этого, такой мужчина должен быть состоятельным и счастливым. Выбранный на собрании человек сразу же запрягает четыре лошади, молится перед свечой божеству *Турă*, шею под хомутом у лошадей мажет маслом, на спины сыплет хмель и выезжает. За ним следуют другие.

На загоне выбранный человек становится лицом на восток и молится, прося у *Турă* силу на проведение сева. Затем начинает сеять. За ним — другие. Так совершается предварительный сев. Остальные действия проводятся уже на уровне семей или артелей.

Для полноты описания ритуала следует привести удмуртский вариант, который включает сбор всех в поле после предварительного сева, езду молодежи верхом на лошадях по улицам с песней [Гаврилов 1880: 159].

Ритуал содержит ряд запретов и примет. Так, в первый день сева женщинам запрещают выходить на улицу. Если, отправляясь на предварительный сев, встретят женщину, а также кошку или собаку, то возвращаются обратно. Одинаково нежелательно встретить скупого человека, ибо урожай будет низок. Выбранный человек во время предварительного сева должен все время курить трубку, чтобы в поле было мало сорняков.

Выход на жатву на общесельском уровне включает один основной мотив — это выбор человека для начинания уборочных работ [ЧГИ 174: 265; 207: 194; 215: 418]. В основе лежит поверие, что успешность жатвы зависит от того человека, который первый в деревне начнет работу с серпом. С целью определения такого человека сельчане перед выходом на жатву устраивали собрание, на котором его и избирали. Главное требование к такому человеку — это его легкая рука. После него, считали, и работа спорится, не пухнут руки, не болит поясница и работники не режут себе пальцы серпом. Если же первый зажнет человек упрямый, то в этот год работа не удастся: будут болеть люди, урожай будет низок и т.д. Избранный человек идет в поле и первым начинает жатву. За ним приступает все общество. Однако жатва ведется уже каждым домом отдельно. У осетин

в закине участвовала группа женщин. Они же устраивали моление о хорошей погоде, а также пиршество, сопровождаемое танцами и песнями [Дзадзиев и др. 1994: 169].

Обряды молодежные

Среди общесельских молодежных обрядов — общеизвестные *сурхури* и *улах*, которые схожи с русскими традиционными Новым годом и посиделками. Участниками этих собраний являются девушки и парни. Однако и в таких молодежных праздниках отводится место старикам. Прежде всего это касается сакральной части ритуалов: жертвоприношений, обращений к духам и божествам и, конечно, молений. Как отметил С.А. Токарев, такой поворот событий — результат снижения изначальной социальной важности обрядов: таким образом они переходят «к молодежи, а потом к детям» [1983: 196].

Сурхури, — с точки зрения автора этих строк, общесельский зимний праздник молодежи по случаю начала нового года. В.К. Магницкий определял этот комплекс как праздник благодарения «Богу за урожай хлеба и приплод скота и для испрошения тех же благ в будущем году» [1881: 97]. Согласно М.Я. Сироткину, *сурхури* — это «обряды, связанные с подготовкой к пахоте и севу» [1965: 9]. Все три определения содержат единую семантику, и в них нет внутреннего противоречия. Заметим, что аналогичные праздники проводились повсеместно на широких просторах индоевропейского пространства. У соседних мари слово представлено в фонетическом варианте — *шарых йол/шарык ель*. По структуре и тематике действий *сурхури* — это Новый год. Все остальные встречающиеся ныне термины лишь заимствования и представляют собой их искаженные варианты.

В дни зимнего солнцестояния земледелец начинает готовиться к пахоте и севу, «и первым в их ряду был праздник *сурхури*» [Сироткин 1965: 9]. Если в древности он приходился на конец декабря (на дни зимнего равноденствия), то с установлением Нового года 1 января празднование передвинулось на эту дату, а с переходом на новый стиль — на 1 января по с.с. Поэтому *сурхури* еще известен как «старый Новый год». Именно это понятие наиболее живо среди чувашей, а некрещеные справляют его, с точки зрения обрядности, как и прежде. Несмотря на изменение дат, «содержание обряда оставалось языческим, аграрно-культовым, и во многом сходилось с русской новогодней обрядностью» [Сироткин 1965: 10]. Как и многие народы, удмурты делили год на две половины, а время с 20 июня по

1 июля и с 25 декабря по 6 января одинаково называли «зеленое время». Как объяснял Б.Г. Гаврилов, название «зеленое время» применительно к зимнему периоду удмурты перенесли с летнего времени по аналогии, «говоря, что летом в это время жнут рожь» [1880: 159]. Парсийцы же Новый год справляли в начале весны, т.е. в дни пробуждения природы. Данный институт был введен царем Яамшедом и назывался *наороз* (приходился на 21 марта) [Malik 1980: 61]. Это название запечатлено у чувашей в соответствующем месяце *нарӑс*. С распространением христианства чувашаи *сурхури* так же справляли одновременно всей деревней, однако уже не повсеместно. Основные заимствованные ориентиры, из-за которых произошли перемещения *сурхури* во времени, это Рождество, Николин день, Крещение, Святки, а также дни проведения старинной персидской игры *нарды*. Эти праздники среди чувашей известны теперь соответственно как *раштав*, *микула*, *кайшарни/кӗшерни/шерни*, *цветке*, *нартӑван/нартукан*. Говорить о том, что *сурхури* имеет генетическое отношение к данным заимствованным праздникам, не приходится. Во-первых, аналогичные *сурхури* ритуалы существовали у народов еще до распространения христианства. Во-вторых, «бесовские игры» церковь вообще осуждала и преследовала. Приходится говорить только о наложении христианских праздников и новогоднего календаря на древний ритуал. В эти дни молодежь проводила разные гадания на наступающий год, по вечерам сходилась на увеселения и посиделки. Соблюдались разные приметы: после первых криков петухов отправлялись к роднику и пили воду, как полагали, такой человек мог предсказывать будущее; пришедшего первым в первый день нового года сажали на подушку, в противном случае куры не будут высиживать (ср. аналогии в *мункун*). Считали, что в новогоднюю ночь (с учетом ее временной переломности) можно уединиться в укромном месте и научиться разному ремеслу.

Основной контингент составляла деревенская молодежь. Допускались и дети (с 8-ми лет), которые выполняли роль обходчиков во время сбора продуктов. Молодежь — это парни и девушки 14–19 лет. На такие возраста указывают источники [Поле 90: 145; ЧГИ 4: 130об.; 25: 81 и др.]. «Старики в сборищах молодежи не участвовали, а проводили досуг и отдых в своем кругу» [Сироткин 1965: 10].

В ночь на Новый год в каждом доме пекли лепешки, жарили колобки и малинки, замачивали и жарили горох. Семантика замоченных и жареных продуктов должна была инициировать полноту и здоровье домашнего скота. Горох и малинки в семьях тут же раздавали детям, у которых в эти дни были наполнены ими карманы. В домах наблю-

дали: если утром на Новый год первым придет мужчина, то считали, что овцы будут ягнить барашков, а если женщина — овечек [Поле 90: 193; 94: 247; ЧГИ 238: 491 и др.]. Ягнобцы в эти дни готовили пищу вроде тюри [Андреев 1970: 161], а русские нынешнего Козловского р-на «накануне нового года все кушанья: холодное, варево, жареное и пироги — готовят из одних свиных ножек, ...делается это для того, чтобы водились свиньи и чтобы у них весной, когда только что будет появляться травка, не болели ноги» [Магнитский 1881: 99].

Вечером начинали обход деревни по домам с целью сбора продуктов. Начинали от крайнего дома. Сигналом приближения сборщиков служит возглас: «Сурхури!». Полученные продукты клали в специальные котомки.

Во время шествия по улице пели:

Ежегодно высеваемые хлеба,
Уродятся ли они как и в прошлые годы?
Ежегодно проводимое сурхури,
Пройдет ли оно как и в прошлые годы?

Или:

Ме-е-е!
Овцы пусть ягнятся,
Девушки пусть будут девственны,
Женщины пусть родят детей!

На подходе к дому хозяева открывают двери. Вначале пляшут у дома, затем заходят. В доме опять поют песни примерно того же содержания, просят пирог, крупу, масло, соль. Хозяева вручают им приготовленные продукты, а также одно полено. Самые бедные ограничивались вручением обходчикам гороха. Потом дети подходят к столу, берут из чашки горох и кидают к потолку со словами:

Пусть от одного гороха
Будет тысяча.
Пусть овец будет столько,
Сколько горошин в горсти,
Пусть они будут тучны,
Как разбухшие горошины,
И выносливы, как каленый горох.

Молодых женщин и пришедших на посиделки девушек также обсыпали горохом. Магия такого действия направлена на перенесение качества гороха на женщин. Как правило, пол полон гороха, а дети и молодежь пляшут и поют. Довольные участники обрядового обхода, уходя из дома, говорили: «Полная скамейка детей, полный пол ягнят, один конец в воде, другой конец за пряслом». Во дворе овец угощали пирогами. Если хозяин дома не давал гостинцев, то ребята в его адрес кричали: «Пусть овцы и ягнята будут вне прясла». В деревне не оставалось ни одного дома, который бы не принял обходчиков. Тем временем проходит и ночь [Поле 94: 247; Сироткин 1965: 9–10 и др.]. Таджики давали обходчикам «горшочек с молоком, политым сверху маслом и прикрытым хлебной лепешкой» [Андреев 1970: 161].

Интересная песня встречается в Басконии:

Ангелы мы,
С неба пришли,
Попросить колбас,
Сала и яиц [Серов 1977: 54].

Данная песня прямо указывает, что под сборщиками имеются в виду лица, выполняющие сакральные функции.

Участники для обхода и уединения часто разбивались на группы, чтобы обойти все улицы. Завершив сбор продуктов, каждая группа заходила в заранее избранный дом для совершения совместной еды. Как правило, им оказывался дом какого-либо бедняка или вдовы. Были и постоянные хозяева, которые ежегодно принимали молодежь в Новый год. Есть сведения о сборе в домах семей, в которых много девиц, а также в банях и хлевах. Аналогично поступали и удмурты. Круг собирающихся парней и девушек в уединенном доме иногда был очень узок, например, очень близкие три пары невест и женихов [Поле 90: 178; ЧГИ 24: 35; Магнитский 1881: 97 и др.].

В дом, в который все собирались после обхода деревни, каждый приносил немного дров, а также свои ложки. Иногда парни приносили мясо, а девушки — муку и масло.

В доме из собранных продуктов начинают печь и варить. Обязательно кашу (преимущественно гороховую), а также блины и малинки. Приготовлением частенько занимается сама пожилая хозяйка, а девушки ей активно помогают. Пока варится, молодежь поет, пляшет в сопровождении игры на гусях. Постоянно восклицают: «Сурхури! Сурхури! Барашки и ягнятки!».

К моменту приготовления пищи в дом приходят несколько стариков и, отобрав самых старших из собравшихся, идут в поле молиться. Затем возвращаются домой, и старики благословляют кушать обрядовую пищу.

К началу совместной еды собирается еще больше народа. Перед подачей на стол в кашу кладется масло, которое, находясь в середине, напоминают глазок. Явившиеся мужчины и старики кашу получают только за деньги. Сам процесс приема пищи происходит шумно и весело. Все съедается за одну ночь. Затем выходят на улицу и кричат традиционное: «Сурхури!» [Поле 90: 178; ЧГИ 24: 35; Магнитский 1881: 99 и др.].

Важное место в Новый год занимают игры. Как правило, все они очень шумные, вызывают всеобщий смех, рассчитаны на смекалку и живость, сопровождаются игрой на гусях, домре и скрипке. Например, игра «В лыко». Берется очищенное от коры лыко, режется на узкие полоски и собирается вместе. Играющие делятся на две группы: на одной стороне стоят девушки, на другой — парни. Все одновременно хватают за концы лыковых лент. Схватившие одну и ту же полоску должны целоваться. «Прыжки через табуретку»: не сумевшие перепрыгнуть и задевшие табуретку парень и девушка целуются [Поле 88: 32; ЧГИ 146: 626; 177: 118 и др.].

На следующий день вечером молодежь в возрасте 14–19 лет участвует в хождении по деревне ряжеными. В данном действе большое место занимают маски, костюмы, театрализованные сценки. Многие из молодых выходят на улицу, сделав из льна бороду, лицо мажут сажей. Кто-то, надев вывернутую шубу, изображает собаку. Его водят за веревку, забавляя и пугая маленьких. Девушки также стараются оставаться не узнаваемыми: они изображают медведя, надев на себя вывернутую шубу, а также солдат, стариков, сделав из куса шкуры бороду. Одним из отличительных признаков этого времени является хождение молодых в костюмах суженых. В эти вечера молодежь ходит в рубашках, подаренных им избранницами. Некоторые из девушек одевают парней в девичьи наряды так, что те становятся похожими на девушек. Рядом с «невестой» ходят парни, «дружки и подружия»; хождение по деревне проводится в ночное время и никто из ряженных не должен допустить, чтобы его узнали. «Невесту» водят из дома в дом, исполняя при этом плач невесты. Девушки также переодеваются в мужчин, старух и т.д. Хождение ряженных, конечно, встречаем в той или иной форме в любом конце Старого и Нового Света. Совершенно аналогичны хождения ряженных у чувашей и русских. Как описывается в литературе, у русских они происходили достаточно буйно и в них присутствовали элементы эротики (на-

пример, «проверка» девушек на честность). У японцев, германцев и других индоевропейских народов наличествуют другие формы инициации. Мирча Элиаде в посетителях, одетых в костюмы ряженных, видел души умерших и богов.

Через несколько дней после встречи Нового года молодежь проводит гадания с целью предсказания своей судьбы в наступающем году. Самое любимое гадание девушек и парней — это ловля овец в темном хлеву за ноги. На шее пойманной овцы парни и девушки завязывали приготовленные ленточки. Утром снова шли в хлев и о будущем муже (жене) гадали по масти пойманного животного: если попадалась белая овца, то жених (невеста) будет блондином, если черная — брюнетом, если попадется нога пестрой овцы, жених будет некрасивым. Названия данного гадания и всего комплекса обряда по происхождению совпадают. Поэтому часто можно услышать объяснение, что *сурхури* — это *сурӕх ури*, т.е. «овечья нога». Однако имеется и другое прочтение — *сурхури* < *сурӕх ырри* «добрый дух овцы». Впоследствии, как считал М.Я. Сироткин, слово *ырӕ/ырри* в данном контексте стало обозначать «молозиво». А языковед Н.П. Петров указывает на персидские корни слова: *сур* «праздник, веселье» + *кур* «время, случай» (газета «Хыпар», 2003, фёртме, 28). С целью исполнения другого гадания шли на гумно. Там девушки зубами осторожно вытаскивали хлебные стебли. Дома смотрели: если в колосе много зерна, то быть богатой, у кого зерна мало, та будет бедной. Аналогично поступали удмурты. Следующее гадание — с бастрыком. Бастрык ставится вертикально, в которую сторону он упадет верхним концом — с той стороны придет жених (на той стороне живет невеста). Гаданий очень много, их разбор займет много времени: выход в открытые ворота с завязанными глазами; стук в чужие окна и спрашивание имени будущего мужа (жены); слушание кур, сидящих на шесте, и т.д. Следует только отметить, что осуществляли эти гадания с верой в их исполнение [Поле 88: 33; ЧГИ 174: 381; Сироткин 1965: 9 и др.].

Смысл всех действий в *сурхури* — это определение судьбы на год вперед. Для сравнения: у осетин-иронцев обряд так и называется — «Ночь судьбы». Ловля овец за ноги — это лишь один из эпизодов, посвященных встрече Нового года, а не определяющий смысл всего праздника. «Испрашивание благополучия в личной и хозяйственной жизни» [Сироткин 1965: 9] стояло на первом месте.

Обряд распространен во всех регионах проживания чувашей: среди верховых, низовых и дисперсных. Бытует он и по сей день.

Улах — общесельский молодежный обряд. Слово означает «уединение». Носит увеселительный характер.

Улахи, или посиделки, начинаются с наступлением осени и длятся всю зиму, когда обыкновенно длинные ночи. Иначе говоря, начинают собираться после окончания полевых работ и пострижения овец и завершаются накануне *мункуна* или *Џаварни*. Собирались почти каждую ночь. Однако это не означает, что один и тот же контингент просиживал все ночи с осени до весны. Наиболее оптимальный срок одной группы — полтора месяца. Временной диапазон с участием одних и тех же лиц составляет от полутора недели до двух месяцев. Современные информаторы дают разные сведения о времени проведения: весной, зимой, осенью. Тем не менее все они утверждают, что *улах* — это свободное от работы время; собираются только на ночь (сбор поздно вечером, а расходятся рано утром) [Поле 90: 144; ЧГИ 7: 794; Никифоров 1905: 25 и др.]. Удмуртские девушки и парни, к примеру, также коротали зимние вечера на посиделках [Максимов 1925: 112].

Инициаторами, организаторами и основными участниками *улаха* являются девушки. Обряд иногда так и называют — «девичьи посиделки». Девушки начинают советоваться, а одна из них объявляет, что ее родители на несколько дней уезжают погостить. Возраст собирающихся девушек — от 12 лет до замужнего. Причем количество девушек младшего возраста составляло абсолютное меньшинство. Количество участников зависело от круга близких подруг девушки, несущей ответственность за аренду дома. Ею могла быть и дочь ушедших в гости с ночлегом (как правило, в другое село) домохозяев. Могли формироваться и постоянные участники. В таком случае количество девушек несколько лет было постоянным. Например: 5–6, 7–8, 10–18. *Улах* как форма общения предполагал и приглашение девушками, живущими на одной улице, девушек с другой улицы. Тогда приходящие должны были явиться в шапках, а устроители встречали их в девичьих уборах *тухья*. Здесь семантика прозрачна: девушки (*тухья*) созывали парней (шапка). На *улах* как исключение допускались гости из других деревень. Парни приходят, когда участницы соберутся и успокоятся, обычно с каким-нибудь музыкальным инструментом. Если о том, что дочери на *улахе*, хотя и без конкретного местонахождения, родители обычно знают, то парни не ставят в известность своих родителей и приходят скрытно. Таким образом, на *улахе* встречаются девушки и парни [Поле 89: 94; ЧГИ 24: 591, 592 и др.].

Наиболее типичным местом для сбора является дом, чьи хозяева уехали погостить на несколько дней. Тогда дети созывают своих подруг на *улах*. Обычно окна таких домов плотно занавешиваются, а в зимнее время закрываются ставни. Делается это с целью недоступности для нежелательных глаз. Хорошим местом может служить дом

вдовы или одинокой старухи, как правило бедной. Дом богатого человека в любом случае не может быть использован под *улах*, так как это роняет его престиж. Могли выбрать и нежилую избу в деревне. Отмечается собрание молодежи в банях, ибо эти постройки находились, как правило, в стороне от жилых домов, особенно те бани, где в этот день мылись, т.е. топили.

Не случайно в посиделочной песне говорится:

И корову доить,
И лошадь поить.
У оврага баня есть,
Коль хочешь увидеть — приходи туда [ЧГИ 19а: 130].

Баня была местом частых сборов и удмуртской молодежи [Максимов 1925: 112].

Имеются сведения, когда местом *улаха* служил достаточно просторный подвал. Всего в деревнях одновременно насчитывалось примерно пять таких локусов.

Используемое помещение отапливается и освещается девушками по очереди.

Девушки являются со своими прялками и пряжами. Наиболее усердные на ночь нарядут по два веретена шерстяных ниток. Некоторые также вяжут шерстяные носки, шьют платья, вышивают. Парни приходили с лыками и плели лапти. Наиболее умелые могли за ночь сплести пару лаптей. Однако среди парней частенько бывали и случайные посетители без рукоделия [Поле 90: 164; ЧГИ 26: 232; Магнитский 1881: 236 и др.]. Удмуртские девушки пряли, парни в большинстве сидели без дела, а иногда плели лапти [Максимов 1925: 112]. У русских девушки тоже пряли, а парни играли на гармонии [Балашов и др. 1985: 18].

На посиделки девушки приносили еду — кто что может, а на месте варили кашу. Каша готовилась на *улахе* раз в неделю. Иногда специально резали гуся или утку, пекли блины и варили яйца. На столе также могли быть фрукты, овощи, пиво. Парни приносили гостинцы: пряники, конфеты, сахар. Иногда с собой несли пиво и водку. На *улахе* изредка готовили и пиво.

Древний обряд дошел до нас в трансформированном виде. Видимо, здесь имело место и моление соответствующим духам и божествам. Например, нам рассказали случай, когда ворвавшиеся незваные парни утащили с *улаха* котел готовой каши на другой *улах* и, предварительно исполнив моление, съели [Поле 90: 207].

Затем совершалась совместная еда.

На *улахе* имели место гадания, мало отличающиеся от гаданий в *сурхури*. Все они происходили в пределах дома. Например, занесение курицы в дом.

Игры, которым на *улах* уделялось большое место, в завуалированной или явной форме носили любовно-эротический характер. Среди них — «соседка милая» (парень должен показать умение вести разговор с соседкой); прохождение сквозь четыре руки, образующие кольцо; сравнение груди девушек путем измерения размеров с помощью кружек и т.д. [Поле 89: 79; ЧГИ 29: 553–554 и др.].

На *улахе* также бывает много песен, плясок, сказок и загадок эротического характера. Парни обязательно приносили музыкальные инструменты: скрипку, гусли или гармонь. В знак уважения играющего на инструменте девушки после пляски совершали поклон музыканту. Пели различные: свадебные, трудовые, пирушечные. *Улах* был хорошей школой для разучивания песен и плясок [Поле 90: 164; ЧГИ 29: 554; Магнитский 1881: 236 и др.].

Каждый чуваш в соответствующем возрасте бывал на *улахе*. Избегающих таких собраний не любили, с ними не считались, их воспринимали за неполноценных. Поэтому каждая на выданье девушка и взрослый парень к наступлению сезона *улахов* стремились иметь избранника или избранницу. Родители, провожая своих детей в *улах*, напоминали: «Иди, и мы на *улах*х выросли, однако до суда не доведи». Во избежание скандалов и непредвиденных ситуаций девушки в дом *улаха* не впускали парней с дурным характером и неуправляемых. В то же время не желали иметь на *улахе* парней-молчунов, неразговорчивых и необщительных. Иначе говоря, общество *улаха* отвергало парней с дивантным поведением и осуществляло отбор. Поскольку молодежь была предоставлена сама себе, на *улахе* не существовало контроля со стороны пожилых. Отсюда — недозволенные в обычной обстановке игры. Например, «игра в щипание»: взрослый парень брал девушку на руки, уносил на постель и шупал ей груди и другие места. Происходило взаимное сближение девушек и парней. Здесь они делали окончательный выбор в случаях сомнения в пользу определенного лица. Наблюдали и за уровнем интеллекта.

Например, пели:

Озеро глубокое — но нет воды,
Парень красивый — но нет ума [ЧГИ 14: 16].

Не желающие дружить ни с кем из присутствующих покидали *улах*. Покидали его и по причине ревности. Таким образом, постепенно происходило попарное деление участников. Каждый парень брал под защиту свою избранницу: остальные уже не смели шутить с его подругой, насмехаться над ней и, конечно, покушаться на ее честь. Тем не менее драки из-за девушек возникали. Тогда вступала в свои права глава *улаха* и делала внушительное замечание; при надобности она прибегала к помощи наиболее сильного парня. Буйных и слишком легкого поведения тут же удаляли. К полночи старались избавиться от тех, кто не сумел определиться с парой и от нежелательных. Чаше выгоняли парней. Иначе говоря, многие участники на ночлег не оставались. Остальные ложились спать кто где может. Тут соседство не имело решающего значения. Только давно дружащие парень и девушка выбирали себе место в стороне от других, например, за печкой или за занавеской. Каждый парень берег свою девушку. Только в тех случаях, когда девушка не отвергала близкие сексуальные отношения, парень мог воспользоваться уединением и соответствующей атмосферой, вести себя более напористо и совершить половой акт. Но таких примеров было чрезвычайно мало.

Та же ситуация наблюдается у соседних народов. О ведении «вольной жизни» девушек на посиделках говорят исследователи удмуртского материала [Максимов 1925: 112]. На Вологодчине вспоминают: «Это я отломила грузно-то, еще в девушках. С вечеровальником поиграли: он стал престь, а я села ему на колени, и отломила. Он и приделал потом» [Балашов и др. 1985: 18].

В любом случае *улах* являлся местом для высматривания невест и женихов, для большего сближения молодежи. Несмотря на вольности в поведении, девушки и парни соблюдали этикет и традиции. Честь, общесельский контекст и чувство нормы стояли на первом месте.

...мой возлюбленный

Из нашего улаха не выходил,

Мою честь перед деревней не уронил [ЧГИ 14: 312],

— эту песню девушки, находясь на *улахе*, пели не без гордости.

Результат посиделок — летние свадьбы: некоторые девушки выскакивают замуж тайно от родителей; некоторых отводят к парню уже в положении; но в основном парни посылают сватов к тем девушкам, с которыми зимой коротали ночи. Однако необязательна свадьба пар, имевших близкие отношения на *улахах*. У свадьбы свои

законы — это экзогамность, сватовство, одобрение родом. Посещая *улахи*, сидя в обнимку, молодежь помнила и эту истину:

Деревенские милые парни нам не предписаны,
С ними можно только улах проводить [Ашмарин 1929а: 210].

Оставшиеся на ночь девушки и парни расходились по домам перед рассветом.

Можно указать на отличительные признаки между *ларма* и *улах*, ибо их иногда путают даже опытные исследователи. Основным лицом в *ларма* является девушка из другой деревни, а на *улах* собираются девушки и парни одной деревни. Для *ларма* нет разницы между понятиями «день», «ночь», а *улах* занимает только ночное время. *Ларма* может быть и зимой, и летом, а *улах* — только глубокой осенью и зимой. Есть и другие отличительные черты (например, разные цели и т.д.).

Улахи можно сравнивать с «большими домами», «тайными обществами» и «домами в лесу», имевшими место на ранних этапах развития общесельских норм воспитания молодежи. Например, когда айнская «девушка вступала в брачный возраст, то сооружали маленький домик... Сюда девушки и юноши приходили развлекаться, во время гуляний будущие супруги присматривались друг к другу» [Арутюнов, Щебенков 1992: 100]. В любом случае ни айнский, ни чувашский, ни другой варианты «приобщения» молодежи еще не предполагают непременною свадьбу «понравившихся» пар. *Улах* и его аналоги — это только обучение, инициация для перехода в другой социальный статус. Здесь возвращаемся к вопросу об архаике *улаха*, подразумевая любовные «репетиции» как рудимент древнего праздника, в основе которого, возможно, лежит идея плодородия в широком смысле. Вспомним снятие половых запретов в определенных сезоны у многих народов. В данном контексте представляется уместным утверждение, что «оргиастический праздник оказывается главной движущей силой архаического праздника, а возможно, и самым древним его компонентом» [Абрамян 1983: 105].

Улах перестает бытовать вместе с исчезновением традиций вследствие изменения социальных отношений (разрушение общесельских и межсельских связей).

Обряды типа чўк

Обряд «народное пиво» проводит весной, в неделю *мункун*, вся деревня. Совершая его, участники желали добиться многих целей:

дождя, избавления от массовых болезней людей и скота, предупреждения неурожая [ЧГИ 144: 121–122; 145: 455 и др.].

Женщины к данному обряду допускаются периодически, а детям разрешается присутствовать на первой молитве.

Средства для обряда собирают с односельчан. Дрова складывают на запряженные лошадей сани и отвозят к кому-либо в пивоварню, или же каждый приносит с собой несколько поленьев. Хмель покупают на собранные у народа деньги или на средства, вырученные за сдачу в аренду неудобных клочков земли. Солод собирают пожилые люди по домам. Для представителей, явившихся на пивоварение, отдают по одному яйцу, у кого нет — дают картофель. На следующий день после приготовления пива собирают или приносят остальные продукты, необходимые для приготовления обрядовой пищи: крупу, мясо, муку из ярового зерна, соль. Отсюда термин — *халъх сѣри* «пиво, приготовленное народом».

К моменту поспевания суслу из каждого дома приходит по одному человеку — наиболее сведущие в пивоварении. Они обсуждают разные вопросы общесельского порядка (например, кто сколько должен пастуху, о чем десятский каждому делал зарубки на семейных бирках).

Местом непосредственного обрядового жертвоприношения служил овраг.

В пивоварне ставили два чана: маленький для *киреметей*, а большой предназначался *Турѧ*. После того как обливают сусло, начинают раздавать барду ведрами. Вечером в сусло кладут дрожжи и следят, чтобы не убежало. Утром пиво процеживают и разливают по бочкам. Потом собираются старые люди деревни и совместно пьют пиво, беседуют. Попив пива, заходят домой и едят кашу, которая также варилась в двух котлах: один — *киреметям*, другой — для *Турѧ*. Помимо того, пекли палишки, хлеб и мелкие лепешки. Вечером женщины, собравшись, пекли яичные блины и маленькие лепешки, которыми угощали детвору во время выгона скота в стадо. Молились стоя, обратившись лицом на восток. При этом кашу раскладывали по чашкам, на стол ставили непечатый каравай, ведро пива. Молились несколькими божеествами: «Помилуй, великий Турѧ, мать великого Турѧ, Пулѧх, божеество, держащее землю и воду, день и ночь ходим по груди божеества Сѣр. Турѧ, управляющий природой, мать божеества, управляющего природой, дайте спокойную, добрую погоду, дайте благородный дождь, дайте (возможность) хорошо расти хлебу. Хѣвел, помилуй, мать Хѣвел, помилуй, не прожги (все растущее) солнцем. Сил, помилуй, мать божеества Сил, помилуй, не осуши ветром (все растущее)».

Затем все сельчане собирались вместе с детьми и пили пиво. Завершив массовое пивопитие, три-четыре старика шли в поле и приносили кашу и пиво в жертву *киреметям*. На другой день старухи исполняли обряд с символическим жертвоприношением.

Чўк — действие из системы макроструктуры обрядности, проводимое по случаю бедствия. Бедствие может быть разным: засуха, эпидемия, эпизоотия. Обобщенный и более абстрактный, лишенный конкретного содержания, термин *чўк* дает возможность совершать данный обряд по широкому кругу причин. Можно полагать, что он отражает синкретический этап эволюции обрядовых действий, проводимых на уровне макроструктуры с принесением жертв. Местом всеобщего поклонения выбиралось какое-нибудь отдельно растущее старое дерево. Думали, что в дупле этого дерева обитает сам *Турā*, и люди обращались в своих молениях к нему. Обрядовая пища собиралась со всего населения: солод для пива, покупная лошадь или откормленный теленок. На жертвеннике варили суп. Пока он варился, пили пиво. Предварительно самый старый из участников, обращаясь к дереву (обычно с дуплом), произносил слова молитвы.

Другие обряды

Среди разноплановых общесельских ритуалов выделим три.

Выгон скота — общесельский обряд, более всего отражающий культуру земледельца-скотовода.

Когда приближается время выгона скота в стадо, на общесельском сходе нанимают пастухов. «После найма пастухов мужчины разных концов села сходятся в группы, собирают по дворам куриные яйца, идут на берег реки, там разводят костер, варят яйца, пьют пиво» [Фокин 2000: 115]. Старший из этой группы высказывает пожелание типа «Пусть скот пасется благополучно».

Его совершали весной во всех деревнях. Приходился на дни *мункуна* или чуть раньше — за неделю. Соблюдали благоприятные и неблагоприятные дни. Так, нежелательны среда и пятница. Предпочтительный день — четверг [Фокин 2000: 115–116]. В некоторых местах, например в Чебоксарском у., совмещали с днем прохождения в ворота. Поскольку первый выгон приходился на одно и то же календарное время, он играл роль ориентира во времени.

В этот день с утра выпускают скот из прясла во двор и дают пить воду, приготовленную заранее. Люди выглядывают на улицу и следят, не погонит ли кто первым. Увидев кого-либо, выпускают скот на улицу.

Выгон со двора первым в деревне поручали человеку легкой руки, тихому и незлому, или беременной женщине. Следование таким традициям давало возможность сельчанам ожидать, что все лето будет пастись спокойно и заметно прибавит в весе.

Пригнав животных на место сбора, каждая женщина вручает пастухам еду: по два-три яйца, а также пышно испеченные колобки. Символика вручаемой пищи выражала желание иметь скот круглый, как яйцо, и пышный, как колобок. Также желали здоровья и самим пастухам [Поле 88: 16; 89: 66; ЧГИ 151: 323 и др.].

Дождавшись, пока пригонят весь скот, на месте сбора начинают моление. Хозяйка, чья очередь кормить пастухов, приносит большой каравай и сыр. Раздает по кусочку в руки каждому пришедшему. Получив кусочки, пастухи обращаются лицом на восток. Тот, кто хорошо знает моление о благополучии скоту, вслух произносит слова, а остальные произносят про себя или, отойдя чуть назад, тихо наблюдают. Старик-молельщик обращается к *Турѝ* и *Пихампару*. Домашний скот он сравнивает с муравьями, которые разбегаются и собираются. Желает, чтобы скот умножался, чтобы один конец стада был в поле, а другой — в начале улицы. По окончании молитвы кусочки съедаются. Здесь же угощают детей яичными блинами и лепешками. Так совершается совместная трапеза односельчан [Поле 90: 173; ЧГИ 151: 268; Ашмарин 1934а: 315 и др.].

Сопроводив стадо до околицы, все разом ложатся на землю и произносят: «Как мы лежим, пусть так же скот лежит, а не разбегается».

Домой возвращаются самой короткой дорогой, не заворачивая и не заходя никуда, иначе животные заблудятся. Женщина, выгонявшая скот первой, в этот день вообще в деревню не заходит. Народ ведет себя весь день тихо, чтобы и животные были спокойны.

Особую семантическую нагрузку в обряде носит свежий прутик с распущенными почками. Им гонят скот до места сбора. Вернувшись, прутик бросают за прясло или на сеновал или втыкают в хлебном амбаре [Поле 88: 16; ЧГИ 151: 322; Ашмарин 1934а: 211 и др.]. Роль продуцирующей магии здесь очевидна.

По ходу обряда полагалось выполнять ряд запретов, несоблюдение которых могло бы навредить скоту. Например, не позволяют первым отправиться по улице со своим скотом тем, у кого скот плохо плодится и часто умирает. Также не доверяют женщинам болтливым и без необходимости бегающим по соседям, иначе скот может разбежаться, постоянно блеять и пастуху будет трудно. Нельзя выгонять первой девочкам и девушкам, ибо животные могут остаться яловыми [Поле 89: 131; ЧГИ 151: 322, 324 и др.].

Смысл ритуала прозрачен: крестьянин очень желал, чтобы скот удавался, не болел в течение года и плодился. Следует заметить, что обряд отражает оседлый ХКТ, так как у кочевников скот всегда в поле и первого выгона скота как такового нет.

Рудименты обряда сохранились и в современной деревне (выбор лица для первого выгона, угощение пастухов яйцами, использование свежего прутика).

Ниме «помочь» — институт традиционной формы взаимопомощи. Среди чувашей происходит на уровне рода, соседства и общины. Это явление общезычное, оно распространено во всех регионах, в том числе и среди дисперсных групп. Суть *ниме*, одной из форм жизнеобеспечения, состоит в бескорыстной коллективной помощи [ЧГИ 158: 37–38; Магнитский 1881: 43]. Для сравнения: на эвенкийском *нимэ* значит «ходить в гости к соседям».

Жнитво является наиболее древней формой *ниме*. Хотя его начинают и в основном выполняют силами семьи, но оканчивают помощью, хотя бы в помочи и не было нужды. Таким образом, выясняется важный аспект *ниме* — коллективизм. Также выходили миром на покос. И ранее, и сейчас чуваша созывают на *ниме* при возведении сруба и дома. Коллективный труд используется и при перенесении строений на другое место, при заготовке дров на зиму. Помочь устраивают семье погибшего, потерявшим кормильца, погорельцам. Неудивительно, что в истории чувашского народа нищих, ходящих из села в село за подающим, почти не было. Сами чуваша давали нищим пищу и одежду не ради приличия или благодарности, а считали, что такой дар идет в иной мир умершим родственникам. В *ниме* чуваша не делились на богатых и бедных. В работе были все равны. Помочь устраивали как зажиточные, так и малоимущие. Особенно это касалось возведения дома с укладкой мха между бревнами.

Ниме не изжило себя, не затерялось, как многие обычаи. Эта традиция практикуется среди родни, а также в рамках улицы и села. Родственники и соседи и сегодня помогают одиноким и престарелым людям. Например, при постройке дома, посадке и уборке картофеля, заготовке дров, ремонте изгороди и т.д. Это те работы, в которых необходима помощь нескольких человек. Чуваша все еще аграрная, люди не отрываются от земли предков. В праздники и выходные горожане выезжают в родные места для облегчения труда своих родителей и стариков. Взамен они везут в город плоды благодарной земли-кормилицы.

Клятва в контексте обычного права чувашей функционировала и на общесельском уровне.

Дать слово перед народом и сдержать его, поверить человеку на слово — пожалуй, самая древняя форма клятвы. В XVIII в. путешественники полагали, что у чувашей между собой никаких важных обязательств не существует. «В междоусобных делах не употребляет народ сей никаких клятв, но единственно держатся своего слова», — писал И.Г. Георги [1799: 41]. Слово перед соплеменниками и слово соплеменников индивиду играли роль саморегулирующей традиции в обществе. Приведем только один пример от 1911 г., оставленный псаломщиком Андреем Липатовым из с. Ерилкино Бугурусланского у. Самарской губ. Одного человека заподозрили в воровстве. Собрали народ, заставили подозреваемого смотреть на солнце и сказать: «Вот солнце, я не воровал». Тот исполнил, ему поверили [ЧГИ 210: 243–244]. Полагали, если человек соврет, то не видать ему больше солнца. Притом и сам клянувшийся глубоко верил в это. Божились также именем *Туря*. Клятва-слово имеет типологическую основу. Например, иудеи, принимая нового члена в общину, брали с него ужасные клятвы. В осетинском традиционном обществе единственным гарантом выполнения того или иного обещания было данное слово.

Тем не менее в жизни появляются сложные ситуации, а вместе с ними — необходимость подкрепить слово действиями. Например, если кто-либо принародно или случайно брал вину общесельского бедствия (пожар, отравление скота, осквернение святылища и др.) на себя, такого с целью выяснения истины заставляли грызть землю. При этом подозреваемый должен был сделать это на общесельском собрании [ЧГИ 151: 21]. Виновному назначали наказание или его порицали.

Иногда обвиняемого вели на *киреметище* и принуждали съесть клецки. Аналогично гиндукушские калашумы нарушителя закона вели на святылище и заставляли поклясться.

Существует много примеров, когда подозреваемого вынуждали съесть или хлеб, или хлеб с солью, или сначала давали хлеб с солью, а потом воду. Порой испытания стояли на грани ордалий. Например, заставляли пить сильно соленую воду. О клятвах с хлебом и солью среди чувашей И.Г. Георги писал: «Кладут им в рот понемногу соли и хлеба, причем они говорят: “Чтоб мне этого у себя не видать, ежели я лгу, или в своем не устою”» [1799: 41]. Народные формы клятвы у чувашей были известны и властям и использовались как юридическая норма. Так, «при взятъе в солдатскую службу пред присягающим держат два палаша концами в вверх крест-накрест, и чрез оные палаши... дается в рот хлеб с солью» [Миллер 1791: 65].