

последовательно разложив инвариантный материал. В случае раскрытия темы открывается возможность пролить свет и на другие, не менее важные аспекты этнологии — это этногенез, исторические и культурные взаимосвязи с другими этносами, выход на кроссжанровые связи.

#### *Глава 4* **БОЖЕСТВА И ДУХИ**

При рассмотрении данной темы, безусловно, следует иметь в виду общие положения, априорно известные в религиоведении. На них мы не будем заострять внимания, ограничившись упоминанием в вводной части. Для автора, например, очевиден политеизм верований чувашей. «Именно мифология составила материнское лоно, отправную точку для возникновения ранних форм религии», которые впоследствии религиоведы обозначили термином «политеизм» [Митрохин 2001: 438]. Несмотря на влияние мировых религий, исконное мировоззрение чувашей не достигло монотеизма. Так полагают и другие исследователи, например, Г.Н. Плечов [1978: 146]. В работе утверждается положение об одушевленности (анимизме) явлений и объектов природы, в том числе божеств и духов. Не будем специально доказывать, что чувашским верованиям присущ дуализм — вера в борьбу доброго и злого начал. Вообще понятие «традиционная религия» («фольк-религия», «folk religion») справедливо синонимизировать чувашскими терминами *ыр-хаяр тёнё* или *ыр-усал тёнё* (букв. «добра-зла религия»).

Исследователь верований хантов В.М. Кулемзин отмечает следующие опорные моменты пантеона: в верхнем мире обитают только добрые существа, в среднем — злые и добрые, в нижнем — только злые; обитатели верхнего мира живут вечно, среднего — живут и умирают, в нижнем мире живут вечно мертвые существа [1984: 170]. Ведийские божества, число которых трудноопределимо, делятся на три группы в зависимости от принадлежности к одной из мировых сфер: небесной, воздушной и земной [Альбедиль 2004: 69]. Несмотря на то, что системы верований чувашей, носителей ведийской религии и хантов во многом находят точки соприкосновения, в них имеются существенные различия, и они не могут быть рассмотрены по единой схеме. А костюм нганасанского шамана отражает двухъярусный мир, т.е. Вселенная состоит из верхнего и нижнего уровней, а среднего уровня нет [Грачева 1978: 315–323].

Можно также отметить, что духи у чувашей в основном невидимы и лишены конкретной портретности, а божества как высшие существа наделены антропоморфной символикой. История изучения темы показывает, что исследователи (К.С. Милькович, В.А. Сбоев, Н.И. Ашмарин и др.) практически не различали термины «божество» и «дух». В работах этих авторов наблюдается спонтанность и бессистемность употребления названных терминов. Согласно источникам, термин *турăсем*, как правило, передает понятие «божества» — *deities*, а *сывлăш* — обычно «духи» — *spirits*. Так, говоря о *вупкăнах*, объясняют, что эти злые, прожорливые *сывлăшсем* «духи» пристают к человеку в дороге [ЧГИ 168: 359]. Необходимость различения этих понятий очевидна. Например, в олонхо четко различаются *иччи* «духи» и *айыылар* «божества». Их не спутают как носители культуры, так и исследователи.

Следует указать на одну особенность верований чувашей. Многие объекты и явления в природе (дерево, болото, гроза, ветер, земля, вода и т.д.) как наделенные душами одновременно считаются обиталищами божеств и духов. Поэтому название сакрального предмета, локуса и явления (камня, дерева, вихря и т.д.) и название божества или духа во многих случаях совпадают. В то же время это слово может быть или нарицательным, или собственным именем местности, божеств и духов. Например, *Сут кӳл киремет* «киремет Светлое озеро»; предложения типа «Вокруг такой-то деревни имеется три киреметя», «Божество Хёвел — одно из почитаемых». Эпонимы — характерная черта фольклорной религии чувашей. Образуются они путем прибавления аффиксов местного падежа *-ри*, *-ти*, *-чи*. Например, *Юпсарти* — «находящийся при с. Юпсар», *Шолтрапи* — «обитающий в крупном (лесу)». В связи с этим определить конкретное значение слова можно лишь в контексте. На такой нюанс обратили внимание религиоведы. «Вопрос заключается не в почитании самого камня и не в поклонении дереву как дереву. Священные камни или деревья почитаются не благодаря их естественной сущности, а лишь потому, что они являются иерофаниями, потому что они “отражают” что-то, уже являющееся не минеральным или растительным, а священным — “совершенно иным”» [Элиаде 1996: 141]. Это очень важное замечание.

Попытки системной проекции божеств и духов у чувашей были, хотя делалось это не специально, а лишь попутно. Так, в 17-томном Словаре Н.И. Ашмарина к статьям о божествах и духах иногда сделаны пометки: «Такого-то разряда». Однако характер имеющихся пометок и попытка их последовательного расположения не имеют

ничего общего ни с классификацией, ни с систематикой. Например, *Пихампар* — божество 1 разряда, в то время как *Пулёх* — только 3-го. Скорее, их иерархическая ценность обратная. В то же время не указаны разряды таких важных персонажей, как *Туря*, *Киремет*, *Усал*, *Кёлё*, *Йёрёх* и т.д. Упрекать Н.И. Ашмарина не имеет смысла: он не писал специальную работу по этой теме и при этом ссылался на имеющиеся под рукой материалы, присланные с мест. В основном информация принадлежит собирателям, получившим духовное образование и склонных к теоретизированию. Других работ о разрядах и системе божеств и духов в чувашском религиоведении нет.

Очень ценными я нахожу высказывания М.Ф. Альбедиль о систематике индуизма. «Какие бы списки и классификации богов мы ни составляли, организуя их по разным принципам и выстраивая в периодические последовательности, порядок в них мы будем привносить свой» [2004: 137]. Далее она констатирует, что в индуистском пантеоне «четкой структуры нет и быть не может... И все-таки можно попытаться найти некоторые организующие координаты в безбрежном океане индуистских божеств, исходя при этом из некоторых особенностей самого же индуизма» [Альбедиль 2004: 139]. Сам материал является верной опорой при систематике божеств и духов любого этноса — именно эту методологию и возьмем за основу в нашей работе. Никаких шаблонов и разработок тут быть не может. В конце концов, и в странно растущем дереве баньяне — живом символе индуизма — можно найти системообразующую структуру — это наличие (хотя бы в прошлом) главного ствола, горизонтальных сучьев, воздушных корней, проросших сучьев, многоярусных веток, новых автономных порослей. Баньян — это дерево-роща, наглядное пособие по политеизму и полидемонизму.

Некоторые менее заметные персонажи, отсутствующие в этой главе, могут встречаться в связи с рассмотрением других аспектов верований. Например, в статье «Поле» (глава «Пространство») есть упоминания о божествах *Уй перекечё* «Оберегатель поля», *Уй пяхакан* «Смотритель поля», *Уй сыхчи* «Хранитель поля».

### Божества

К.С. Милькович и В.А. Сбоев отмечали, что чуваша разделяют свои божества на два рода — благотворных (добрых) и злотворных (злых) [Милькович 1906а: 62; Сбоев 1865: 102]. По их мнению, к благим относятся верховное божество *Туря*, а также *Хёвел* и прочие божества числом до 40, а к вредным — разные существа, вызыва-

ющие болезни, беды и несчастья, возглавляет их *Кирмет*. Первые живут на небе, вторые — на земле. Кроме деления по принципу дуальности, конечно, есть основания говорить о божествах общенациональных, территориальных и домашних. Например, *Хёртсурт* — божество сугубо домашнее.

В книге понятие *турӑсем* будет передано термином «божества», а в отношении мировых религий (особенно христианства) используется термин «боги».

В источниках при перечислении божеств часто соблюдается их определенная категория и иерархичность. Например, фрагмент молитвы, записанного в 1906 г. в Тетюшском у. Казанской губ.: *Турӑ, Пулӑх, Уйӑх, Ҫӑлтӑр, Ҫил, Ҫил ашиӗ, Ҫил амӑиӗ* и т.д. [ЧГИ 160: 271].

Выстроить систему божеств — дело весьма сложное и почти невыполнимое. Схема усложняется и тем, что многочисленные эпитеты божеств со временем стали претендовать на самостоятельное существование. Особенно это прослеживается, как увидим, на примере *Турӑ*. Кроме того, к имени почти каждого божества может прибавляться нарицательный термин *турӑ* «божество» (ср. *ками* в синто): *Уйӑх турӑ* «божество Луна», *Карта турри* «божество Прясла», *Ҫёр турри* «божество Земли» и т.д. В то же время имена многих божеств в настоящее время практически необъяснимы. Например, *Пуртал*.

В чувашской религии очень много второстепенных, производных и других прочих божеств. Например, целая серия божеств, чьи имена получены от глаголов, передающих их функции и действия. Например: *Тӑхтаҫси* «Поджидающий», *Хӑпӑҫси* «Отстающий», *Юсав* «Поправляющий», *Илен* «Берущий», *Упраҫси* «Берегущий», *Выртан* «Лежащий» и т.д. Кстати, эта категория божеств вообще не исследована.

«Мы называем их “богами”, но не стоит забывать, что это слово имело в разные времена и в разных обществах не один и тот же смысл, и он далеко не всегда совпадал с привычным нам... “Богом какого-либо явления” в древности чаще всего обозначалось само это явление: богом грома называли гром, богом дождя — дождь и т.д.» [Альбедиль 2004: 57]. Обожествление явлений природы, конечно же, само по себе факт политеизма. Поэтому, исследуя систему божеств, не следует забывать, «что не может быть истории Бога, а только история человеческих представлений о Боге, и только об этом и идет у нас здесь речь» [Липперт 1901: 343].

Иначе говоря, в работе речь идет о таком типе религии, последователей которой Коран называет многобожниками.

## Небесные божества

Охарактеризуем основные божества, обитающие на небесах. При этом обратимся и к сравнительному материалу, что позволит сделать более объективную системную реконструкцию. В отличие от реального окружающего мира, населенного духами, согласно древнебактрийской народной религии, например, «божества существовали в особой небесной сфере» [Сарианиди 1986: 20]. Этим древнебактрийский пантеон до удивления напоминает религиозную систему доэроастрийского Ирана. Космологические классификации, в конечном счете, составляют основу каждой религиозной системы [Middleton 1973: 500–508].

**Туря́** (*Тор*, *Тур*, *Торя́*) — верховная фигура чувашского пантеона. Является творцом всего и держателем Вселенной.

Этимология слова сложна, объемна и многоаспектна, она выходит далеко за рамки лингвистических толкований. Видимо, исконная форма слова сохранилась в северо-западной периферии индоевропейцев. Здесь явно прослеживается основа *Тор*: достаточно назвать главного бога современной Скандинавии: *Тор*, а также гет. *Тор*, ирланд. *Торан*, шотланд. *Торун*, франц. *Тоннер*, гот. *Донар*, немец. *Доннер*, дат. *Торден*, швед. *Тордэн*, голланд. и фриз. *Донер*. Правда, в вопросе о взаимосвязи чуваш. *Туря́/Тор* и *Тор* у перечисленных народов есть как сторонники, так и противники. Добавим кет. *Торум*, дюжину имен *Тора* в «Круге земном» у Снорри Стурлусона, имя верховного бога *Тора* у африканских бушменов, пигмеев и бамбути, а также топонимы *Тора* в разных частях Света. Манси своего главного бога называют *Нума-Торум*, что буквально сложено из двух слов: финно-угор. *Нума* «бог» (ср. марийск. *юма*) + мансийск. *Торум* «бог», т.е. «бог» + «бог». Это, в свою очередь, говорит о хронологической и культурной контаминации. Но у манси же встречаем форму *Таром*, где звук *o* уже заменен на *a*. То же самое в кельтском — *Taran(is)*.

Форма *тур* отчетливо представлена в Гатах Зороастра. Местом действия описанных событий являются Скифия и Хорезм, время — VII–VI вв. до н.э., т.е. до перехода скифов к кочевому образу жизни [Абаев 1974: 320–321]. *Тур* — родоначальник туранцев, под которыми изначально понимались восточно-иранские племена, а затем — тюркские.

Имеющийся материал дает повод говорить о хронологических изменениях фонетического облика слова в последовательности  $o \rightarrow a \rightarrow y$ , т.е. *Тор* → *Тар(a)* → *Тур(я́)*. Причем две формы из трех сохранились в чувашском языке в виде диалектного бытования: *Тор* и *Тур*.

*Tor* и его варианты в разных языках представлены в двух значениях: «бык» и «гнедой». Имя скандинавского Бога означает «бык», сам он изображался с бычьими рогами. В старофранцузском *tor* значит «бык». В финик. *tor*, греч. *tauros*, лат. *taurus*. Сходная ситуация на Ближнем Востоке: в урартском *thaw*, в халдейском — *tor*, арабском — *thaw*. Среднего сына Феридуна из «Шахнаме» зовут *Tur*, *тур* в славянских языках — бык. Полагают, что и славянское *бог* этимологически родственно слову *бык* [Малов 1882: 25–26; Фасмер 1973: 122 и др.].

Поскольку консонантизм — явление первичное для многих языков, резонно говорить о вариантах *tr/dr* как о более архаических проявлениях слова *Турă/Тор*. Такие формы сохранились. Это исланд. *Трум*, др.-инд. *Индра* и *Митра*. В этом смысле автор этих строк не одинок. «По-видимому, имена Индра и Тор этимологически родственны: имя Индра можно представить себе происходящим от \**an* — *tr*, т.е. “небесный бог”», — пишет Ариэль Голан [1993: 54]. Первый слог имени индоиранского божества *Mitra* — *mi*, — объясняет В.Н. Топоров [1988: 154], — обозначает идею посредничества, взаимности, согласия, симпатии. Второй слог слова, на мой взгляд, содержит значение «бог» — *tr(a)*. Тогда имя этого бога значит «бог согласия», что вполне укладывается в содержание его миссии. Корень слова *тор* в виде *tr* зафиксирован в языке древних египтян. Например, сочетание букв *htr* значит «слуга бога», «божья жертва», где *tr* — не конкретное божество, а имя собирательное. Замена буквы *h* на *n*, т.е. *ntr* уже обозначало конкретного бога Ра [Савельева 1992: 19, 29, 35 и сл.]. Объектом внимания могут быть чувашские понятия *тăр(ă)* «крыша», «верхняя часть» и *тăр/тор кăнтăрла* «ровно в полдень», т.е. *турă кунĕ* «принадлежащий богу день», «наиболее близкое к Турă время дня». В целом древнейшая основа слова, должно быть, выглядит так: *Турă* = *m* + *p*, где *m* в чувашском варианте переросло в *ту* «делать», «творить», а *p* — в *йёрке* «порядок», т.е. *Турă* — это «творец порядка».

Другой аспект этимологии *Tor* — это соотносимость со словом *Тенгри*. Среди ученых, работающих с тюрко-монгольским материалом, есть исследователи, считающие, что «чувашское название Турă образовано от старотюркского названия божества *Tangri* (*Tengri*)» [Rona-Tas 1995: 496]. Однако привлечение более широкого круга источников дает повод рассуждать иначе. Наиболее древней фиксацией основы *tangri* считают I в. до н.э. — это название неба на языке сюнну [Шервашидзе 1989: 83]. Специфика семантики слова состоит в обозначении не только неба, но и божества. Д.Е. Еремеев на основе

богатого материала выдвигает «гипотезу о том, что этноним “тюрк” является по происхождению индоевропейским, точнее, иранским» [1990: 131]. Как известно из памятников Кюль-Тегину и Тоньюкуку (VIII в.), этноним «тюрк» имел довольно узкое (племенное) значение. Название «тюрк» не распространялось, например, на огузов, кыргызов, курыкан. Памятники характеризуют все эти племена как враждебные тюркам: тогуз-огузы воевали с тюрками, «кыргызы, курыканы, огуз-татары, киданы и татаби — все были врагами (тюрков)» [Древнетюркский 1969: 374, 449]. «В период завершения этногенеза древних тюрков, т.е. в III–V вв., произошла окончательная тюркизация “туров с быстрыми конями”, а их родоплеменное имя “тур” превратилось в этноним “тюрк”, сначала племенной, а затем и более широкий, охватывающий весь союз племен, который возглавили тюрки» [Еремеев 1990: 132–133]. Д.Е. Еремеев в корнях *тур/тор/тар* склонен видеть индоевропейский субстрат. В подтверждение он приводит имя армянского бога войны *Торг/Торк/Турк*, имя древнеанатолийского бога грозы, связанное с хетским глаголом *тарх* «побеждать». Прибавим сюда и шумерский *дингир* «светлый, блестящий».

Как видим, исл. *Тор*, чуваш. *Тор*, др.-инд. *Индра* и *Митра*, египет. *Тр*, шумер. *Дингир*, тюрк. *Тенгри* и т.д. — одного корня и имеют, по меньшей мере, индоевропейскую почву. Поэтому этимология слова *тур/тор* имеет не столько лингвистическое, сколько историко-культурное значение.

Согласно космогоническим представлениям чувашей, в начале не было ничего, кроме *Туря*, жил он в безграничном пространстве. Путешественник и исследователь XVIII в. Т. Кенигсфельд спросил одного из чувашей, знает ли он, что есть Бог, сотворивший небо и землю? Собеседник ответил: «Необходимо, чтобы был кто-нибудь более нас всех, который создал всякую вещь» [Пекарский 1865: 60]. Как объясняют чувашаи, *Туря* создал небо, землю, всю природу и начал управлять всем этим. Чувашаи также верят, что земля производит плоды содействием Всевышнего. В этом плане его действия не отличаются от действий Митры — делателя погоды и т.д. *Туря* как высшее божество стал вечным, всемогущим и главенствующим над всеми другими божествами. Сотворение 77 языков, придание прочности миру, упорядочивание ритуалов и праздников — все это его творение [Милькович 1906а: 61; ЧГИ 21: 168; 146: 522 и др.].

Как демиург *Туря* является творцом всего. Поэтому его эпитетами часто выступают «рождающий (дающий) душу (младенца)», «рождающий зерновые», «рождающий пчел» и т.д. Будущие супруги



также предопределены Творцом. Выражение *Тур сырни* «предписанный божеством Турă» необязательно говорит о том, что судьба человека определена самим Турă. Скорее всего, схему предстоящей жизни каждый появившейся на свет личности пишет *Пирёшти*, но делает он это от имени Турă. «Предписанный божеством Турă — связанный волосами», — говорится в плаче невесты. По этой причине чувашаи считают появление ребенка на свет божьим благоволением и молятся ему. Даже знахарь не может стать знахарем, если Турă не предопределил. Моления за урожай у чувашей являются прекрасным образцом демонстрации зависимости каждого этапа возделывания зерновых от Турă [Милькович 1906: 50; ЧНМ, уч. № 4477. 530: 39об.; ЧГИ 14: 181 и др.].

Идея творения заложена в самом имени: Турă и глагол *ту* одного корня. Глагол *ту* имеет, по меньшей мере, пять значений: творить, оплодотворить, родить, построить, совершить и т.д. При изменении слова *ту* по лицам и числам сохраняется корень, одинаковый с именем Тур(ă).

Поскольку Турă — создатель и родитель, ему есть до всего дело: он наперед определяет судьбу человеку, вернется ли солдат со службы, поправится ли человек от болезни. Во всех важных случаях обращаются к нему. Но необходимо учесть: беспокоить Турă мелочными просьбами не нужно, для этого есть более близкие божества, наделенные специфическими функциями.

Одним из частных определений божества Турă является «находящийся наверху». Есть и другое расплывчатое указание — «живет в воздухе». В молениях встречаем клишированное выражение: «Наверху Турă — мир принадлежит ему» [Альквист 1997: 3; РНБ. Q.IV.379: 6; ЧГИ 24: 575 и др.]. Естественно, здесь понятие «верховный» имеет и буквальное, и переносное значение. Согласно Ибн-Фадлану, у башкир также «господь, который на небе, самый большой» [Ковалевский 1956: 131], т.е. выше других божеств.

Постоянным жилищем Турă является небо. Поэтому, объясняют информаторы, он находится от людей на большом расстоянии. Такая характеристика типична и достаточно исследована. Главного бога жителей Огненной Земли зовут «Житель Неба» или «Тот, кто в Небе», монгольское наименование бога *Tengri* означает «Небо», племя сук (Африка) называет свое верховное существо *Tororut*, т.е. «Небо», ханты-мансийское *Torum* значит «Высший» и т.д. Этот перечень довольно длинный. Поэтому говорить, что «небесность» чувашского Турă есть влияние христианское, не приходится. В том числе невозможно согласиться с мнением С.А. Токарева [1976: 197]



о влиянии христианства на то, что обитают удмуртский верховный бог Кылчин-Инмар на небе, а злые божества — на земле. Такое оппозиционное расположение характерно для фольклорной религии большинства народов мира. Как правило, верховное божество, сотворив и упорядочив мир, отдаляется от повседневных забот. По этой причине люди часто забывают его, обращаются к нему в крайних случаях.

«Отдалившийся» *Турӑ* управляет земными вопросами через других божеств, стоящих иерархически ниже. Например, он слышит мольбу кого-либо на земле и велит узнать причину божеству *Пирӑшти*. Тот докладывает, что человек горюет оттого, что не имеет сына. Однако по пятницам *Турӑ* оставляет свое жилище и сходит на землю в виде старца, чтобы узнать, соблюдают ли чувашаи день отдыха [ЧГИ 207: 368; Вишневский 1846: 3; Vambergy 1885: 477 и др.]. Аналогичные помощники верховного божества у других народов выполняют такие же функции. Чувашаи считают, что их 77, буряты — 99. Как добрые, так и злые божества и духи у хантов находятся в определенной зависимости от Торума. Однако небесность — это еще не признак монотеизма. Тем более, как верно отмечают исследователи, верховные божества «были придуманы позже других, когда в условиях развивающегося государства появилась идея верховного божества и бога-творца» [Арутюнов 1968: 9].

Среди многих эпитетов божества *Турӑ* широкое распространение имеет термин *аслати* «гром», полученный из двух слов: *аслӑ* «старший» + *ати* «отец», т.е. бог-дед. Такой эвфемизм объясняется табуированностью настоящего имени божеств. Подобная ситуация в чувашском языке очень распространена. Например, заяц — «косоглазый», лиса — «друг куриц», волк — «дубина». Слово *ати* в значении «отец» имеет широкое бытование в индоевропейских, тюркских, финно-угорских языках. У некоторых народов есть слово, близкое к чувашскому по звучанию, в значении «гром». К примеру, «у народов Северо-Западного Кавказа мифический покровитель охоты связан с громом и молнией... Он носил имя Авсати» [Голан 1993: 39]. Скандинавский бог Аса-Тор («Тор асов») первоначально означал «гром» [Смирницкая и Стеблин-Каменский 1970: 27]. На мокшамордовском языке «гром» — *атям* [Мокшин 1998: 74]. В контексте сказанного нет ничего удивительного в том, что чувашаи называют гром *аса* «самец», т.е. персону бога-громовержца представляют в облике мужчины. Однако следует учесть, что *аса* первоначально означал первопредка и прародителя и, конечно, имел социальный смысл. Позже его начали идентифицировать с пророком Ильёй.

Бог-громовержец у большинства народов занимает центральное место в пантеоне. Так, чувашский *Турă*, санскритские Индра, Варуна, Митра часто имеют единую функцию, взаимодополняемы и взаимозаменяемы. «Индийский громовержец Индра хорошо согласуется со скандинавским Тором... Первоначально у германцев главное место занимал не Один, а Тор; именно он отождествлялся с римским богом-правителем и громовержцем Юпитером» [Дьяконов 1990а: 213, 112]. Список громовержцев, занимающих центральное место в пантеоне, может быть большим. Это древнегреческий Зевс, лакский Асе, китайский Лэй-Гун, хеттский Тешуб, полинезийский Ту, саамский Айеке, вайнахский Сиели.

Как говорят чувашки, *Турă* под табуированным именем *Аслати* едет по облакам, перевоза дождевые воды в нужные районы [Ашмарин 1937б: 157]. Данный эпизод из жизни верховного божества типологичен. Германско-скандинавский Тор/Доннер также ездит по небу. Карело-финский Укко и эстонский Уку — могучие старцы, разъезжающие на колеснице по каменной небесной дороге. То же самое делает персидский Митра. Полагают, что «образ бога грозы на колеснице должен был возникнуть в 4–3 тыс. до х.э.» [Голан 1993: 228]. Вообще колесо выступает символом громовника. Каменные диски-символы были известны в Старом Свете еще до времен палеолита. Они встречаются и в культурах, не знавших колес [Голан 1993: 23]. Иначе говоря, тексты о Боге на колеснице не более чем миф, возникший после утверждения колес-символов.

*Турă*, наблюдая за действиями на земле, видит вредные поступки духов типа *Усал* и *Шуйттан*, поэтому преследует их. Как объясняют чувашки, гром и молния есть не что иное как результат удара по нечистым и злым духам. Во время грозы они ищут места, куда можно было бы скрыться: они прячутся в воду, под гривы лошадей, забегают в дома к людям [ЧГИ 174: 95; 177: 125, 520 и др.]. В Скандинавии Тор борется с инейстами (северными?) великанами и горными исполинами. Те «чуют молот, лишь только он занесен. И не диво: он проломил череп многим их предкам и родичам» [Смирницкая и Стеблин-Каменский 1970: 41]. Индра выступает змееборцем: он борется то со змеем Аги, который хотел утащить солнце, то со змеем Вритрой, запершим воды. В целом, сказочные сюжеты о змееборстве всех народов мира укладываются в мифическую идею о громовержце. Согласно чувашским источникам, *Турă* не убивает *усалов* и *шуйттанов*, а только ранит их.

Надежной защитой во время грозы служит рябина. Злые духи боятся ее. В силу этого *усалы* и *шуйттаны* не будут искать укромное место рядом с человеком.

Рудименты о громовержце-преследователе сохранились у чувашей и в проклятиях. Так, в сердцах говорят: «Уцелевший от удара божества Туря! Когда, наконец, Туря ударит его в голову?» Или: «Ах, ударил бы его Туря, совсем замучил».

Одним из слов синонимического ряда понятия «ударить» в чувашском языке является глагол *пер*. Согласно авторитетным исследованиям, имя древнеславянского божества грома Перуна также «восходит к корню *пер* (“бить”); в польском языке *piorun* означает “молния”» [Элиаде, Кулиано 1997: 257]. Все боги-громовержцы вооружены тяжелым молотом. Особенно четко просматривается этот мотив в древнескандинавской мифологии. Чувашское божество грома в качестве орудия удара использует *аса чул* (букв. «камень-самец») «белемнит». Говорят, что при ударе молнии громовая стрела уходит в землю на три (семь) сажени. Затем ежегодно поднимается по одной сажени и оказывается на земле. Элементы использования камня в качестве орудия убийства противника сохранились в сказках. Так, в сказках типа «Мачеха» фигурируют жернова мельницы [ЧГИ III–149: 39; Ашмарин 1929: 118; Budenz 1881: 159 и др.]. Молот Тора первоначально мыслился каменным, затем бронзовым, а потом превратился в настоящий топор с лезвием, что, соответственно, отражает эволюцию исторических эпох. Топор-оружие получил отражение и в самом имени Бога-громовника некоторых народов. У якутов имя этого Бога значит «Топор-господин», у майя Бог дождя и молнии *Чак* переводится «топор», в мифологии народов Вьетнама он представляется с каменным топором в руках и т.д. Среди чувашей и ныне существует обычай вонзать топор посреди двора во время грозы с целью предотвращения удара [Автор]. Данное поверье сохранилось у некоторых народов Европы [Голан 1993: 203; Даркевич 1961: 97]. Естественно, речь идет о невозможности ударить в свою символику.

По представлению чувашей, *Туря* имеет облик седоволосого старика с бородой и посохом в руках. Посох — семантический эквивалент молота Тора в завуалированной форме. В чувашской сказке «Рр-р, дубинка!» героя сказки всегда выручает дубинка, избивающая обидчиков социально униженных. Сделав свое дело, дубинка, как и молот *mjollnir*, возвращается к хозяину [Юмарт 1973: 263–274]. В XI в. в храме Упсалы Тор также изображался со скипетром, а зороастрийский Митра вооружен копьем и стрелами.

Удар молнии и звук грома чуваша объясняют тем, что *Туря* так шумно ходит, ступая на облака. Даже само имя *Тур/Тор* содержит элементы звука грома. Словосочетание *аслати кунтёртетет* «гром гремит» также вызывает ассоциацию грозы. *Атям торай* «Гром

гремит», — говорят мордва-мокша [Мокшин 1998: 74]. В саамской мифологии многочисленные имена божества грома основаны на подражании звука грома: Гаргангаллес, Торатурос. Слова семи имен якутского божества грома «не переводимы, но в них слышится для якутского уха что-то сильное, стремительное, разящее, гремящее» [Кулаковский 1979: 20]. Чуваши звук грома и крик петуха передают одним словом. Славяне, индусы и скандинавы сравнивают гром с ревом быка. Бантуязычные племена кикуйю говорят, что гром — это хруст суставов верховного божества Нгаи [Kenyatta 1937: 309]. Шаманы (хантыйские, алтайские, якутские) свою просьбу доводят до Бога при помощи ударов в бубен. Башкиры первый гром приветствуют позваниванием уздечек [Султангареева 1993: 141].

От удара грома деревья получают живительную влагу, — говорят чуваши. *Турӑ* называют «Дающий дождь». Аналогичными эпитетами характеризуются Инмар, Митра, Перун и т.д. Обряды иницирования дождя не что иное, как обращение к божеству дождя. В вербальных текстах высказывается желание дождя, чтобы сухая земля увлажнилась, выросла трава, люди смогли получить урожай. В конце ритуала птице (воробью, ласточке) мажут голову маслом и выпускают, чтобы она довела просьбу до *Турӑ*. Однако большие осадки тоже беда. Поэтому в такие дни принимают меры предосторожности. Например, женщинам не разрешается стирать белье [ЧГИ 154: 118; 156: 143; 176: 550 и др.]. Хеттский бог Телепину, «видимо, был богом землепашцев, поскольку его отец, бог грозы, говорит о нем: “Этот сын мой могуч, он боронит и пашет, он орошает поля и растит колос”» [Герни 1987: 123]. В мифологии Древней Индии огромная палица бога грозы — ваджра — несет в себе эротическую интерпретацию. Небо оплодотворяет землю дождем, как муж жену своим семенем. Такое важное значение бога-громовника, дающего дождь, присуще только культурам исконных земледельцев.

Относительно чувашей путешественники и исследователи XVIII в. писали, что они никакого закона не имеют, а исповедывают *Турӑ*, свои клятвы дают его именем. Самое страшное проклятие чувашей содержится в формулировке «Пусть взвесит (твое поведение) Турӑ». Сильно провинившихся, совершивших тяжкое преступление, *Турӑ* поражает молнией. Последняя надежда обиженного другим человека — это положиться на *Турӑ*, что он отомстит обидчику на том свете. Согласно легенде, некий человек видел, как *Турӑ* (= *Илья пра-лок*) вместе с другими божествами судит нарушителя его порядков. Чуваши верят, что такой суд совершается над человеком при переходе в иной мир. Также верят, что *Турӑ* расспрашивает новопредставлен-

ного о делах живых людей, поэтому, укладывая в гроб родственника, закрывают ему все отверстия, чтобы тот мог оправдываться перед Всевышним: «Не видел, не слышал, не знаю». Если вина за нарушения предписаний верховного божества лежит на большой массе людей, то *Турă* посылает на землю мор [Рычков 1762: 188; ЧГИ 151: 21; 174: 275 и др.]. В целом *Турă* выступает как синоним праведности. Это значение *Турă* в контекстах просмагривается очевидно. Такой нюанс не прошел мимо внимания иноязычных исследователей чувашского текста. Так, при переводе песенной строки «На наши лбы так Турă написал» используется значение the fate «рок, судьба, жребий» [Vikar, Vereszki 1979: 102].

Материалы об облике *Турă* позволяют говорить об эволюции этого персонажа — от безликой сути до антропоморфного существа. Исконно древнее представление о нем характеризуется беспортретностью [Кудряшов 1970: 34]. В упанишадах и раннем индуизме также имеем верховное божество в виде безликого абсолюта [Жуковская 1977: 17]. Наиболее устоявшийся образ *Турă* — это седоволосый старец с посохом в руке [Ашмарин 1937б: 156]. Аналогичные божества в древней Индии изображались как старцы, иногда на белой лошади, у хантов и манси они представлялись умудренными седыми стариками. Вообще чувашки исконно не имели тенденцию к антропоморфизации и изображению божеств в виде скульптур. Так, в 1911 г. крестьянин д. Подлесные Шигали Буинского у. Симбирской губ. Варфоломей Тимофеев писал: «Здесь не делали фигурки божеств, а поклонялись дереву, пню, роще, началу оврага, оврагам, лесам... Здешние чувашки не имели фигур для поклонения божествам» [ЧГИ 207: 53–54]. Такое представление типично для чувашей, и оно подтверждается среди некрещеных чувашей. Так, автору этих строк в д. Средние Алгаши Ульяновской обл. объяснили, что они человека, лошадь, корову не обожествляют, а за *Турă* признают Природу [Поле 90: 265]. Совершенно аналогично объяснение индейцев павни: «Мы не представляем себе Тирава в виде человека. Мы видим его во всех вещах... Каков его собственный облик, неведомо никому» [Элиаде 1999а: 109].

*Турă* — персонаж семейный. Он имеет отца (*Тор аише*), мать (*Тура амаше*) и детей (обычно сына) [Милькович 1906: 50; Георги 1799: 39; Вишневский 1846: 4 и др.]. Мать Бога представляется в виде старушки. Ее просят заступаться перед *Турă*, довести до него мольбу. Некоторые источники *Турă амаше* переводят как «жена Турă», видимо, учитывая бытовое обращение мужчин к жене как *амаше*, т.е. «мать ребенка» или «мать моего ребенка».

Это божество имеет обслуживающий персонал. Так, есть персонаж, постоянно находящийся перед ним и отворяющий ему дверь в жилище. В объяснении такого явления, видимо, близок к истине Г.Е. Кудряшов [1974: 88]: «Синкретизированный на мусульманской и затем православной основе небесный бог стал иметь не только отца, мать, жену, детей, но при нем появился целый штат второстепенных божеств: предстоящий, предшествующий, отворяющий двери, божие дуновение, милость, могущественный, производящий силу, посылающий силу, гнев божий, божие наказание и т. д. Таким образом, сделан громадный шаг от почитания умерших дедов и бабок к почитанию богов, подобных ханам и царям с их пышным двором и множественном чиновников». Такие прикладные должности, конечно, свойственны обществу с классовым расслоением. Достаточно четко прослеживаются они уже в шумерском эпосе. Здесь, например, есть кравчие при дворце [Афанасьева 1989: 4].

В пантеоне чувашей многие персонажи определяются единым термином *турӑсем* «божества». Для сравнения: это все равно что сказать «люди», «студенты», «чуваши», имея в виду круг лиц с конкретными именами. Иначе говоря, *Турӑ* — это конкретное божество, а нарицательное имя во множественном лице объединяет персонажи, в единственном числе присоединяется к имени конкретного божества. Например: *Хӗвел турӑ* «божество Хӗвел»; «у чувашей имеются такие турӑсем: Пихампар, Уйӑх, Шыври, Ийе, Киремет...»; *Хӗртсурт турӑ* «божество Хӗртсурт» и т.д. И само главное божество *Турӑ* исходно было одним из множества божеств *турӑ* и ничем не выделялось, только впоследствии постепенно вобрало в себя функции многих других божеств, возшло на пирамиду иерархии и стало управлять.

Совершение жертвоприношений установил сам *Турӑ*, говорят чуваше. В отличие от других божеств и духов, Богу *Турӑ* принято отделять от первинок во время специальных ритуалов. Особой торжественностью в этом плане отличается родовой обряд *чӱклем*, когда печется хлеб и варится пиво из нового урожая в честь *Турӑ* в благодарность за содействие и с просьбой помочь вырастить хлеб в следующем году. Наиболее излюбленными дарами для него из растительной пищи являются каша, пиво и лепешка. Среди даров животного происхождения выделяются баран и лошадь [Милюкович 1906а: 61; Рычков 1762: 188; Поле 90: 156 и др.]. Конечно, нередко растительная и животная жертвы совмещаются. При этом соблюдаются все необходимые правила.

В большинстве обрядов, посвященных божествам, вначале обращаются с коротким или пространным текстом к *Турӑ*. Обращение

делается или от имени самого молящегося, или от имени семьи, или от имени деревни. Каждая молитва отличается специфическим содержанием. Моление за урожай, например, содержит перечисление всех основных этапов технологии возделывания зерна. *Турă* также просят помогать вести себя пристойно на людях, иметь здоровье. Ему напоминают, что молящийся тоже его дитя. Жертвоприношение сопровождается перечислением даров. Во внеобрядовой ситуации можно ограничиться короткой фразой типа «Турă, спаси и помилуй». Клятва именем *Турă* считается наиболее эффективной [Рычков 1762: 188; Поле 90: 161, 164 и др.].

С распространением мировых религий монотеистические религии становятся общими, а в этническом плане нейтральными. Как ни абсурдно, именно по этой причине они признаются как политнические конфессии. С официальным принятием христианства значительной частью чувашей имя их главного этнического божества — *Турă* — перешло и на название православного Бога. Это же имя использует православная Церковь.

Из-за многоаспектности слова (*Турă* как имя православного Бога, а также как обозначение понятия «божество» вообще) возникает путаница в правописании — с прописной (*Турă*) или со строчной (*турă*) буквы. Естественно, с большой буквы — когда речь идет об имени верховного божества и с маленькой — когда слово обозначает принадлежность к определенному классу. Конечно, в этнологических и религиоведческих исследованиях слово во множественном числе не может писаться с прописной буквы. Также в научной литературе нет необходимости писать с прописной буквы эпитеты и местоимения от слова *Турă* (например, у теологов: Творец, Он, Господь).

**Пүлĕх** (*Пүлĕхçĕ*, *Пүлĕхçĕ турă*) — божество небесное. Является вестником божества *Турă*, его самое приближенное лицо, подчиняющееся и помогающее ему. *Турă* предписывает, а *Пүлĕх* распределяет от его имени. Поэтому иногда *Пүлĕх* называют именем самого *Турă*. Слово аналогично звучит в тюркских, монгольских, тунгусо-маньчжурских, финских языках и означает «часть, подарок; разделяющий». Видимо, к слову *пүл* «отделить» прибавлены два словообразующих аффикса: *-ĕх* и *-çĕ*; отсюда — *Пүлĕхçĕ*. Одни считают заимствованием из семитского, другие — из тюркского [Паллас 1773: 141; ЧГИ 154: 366; 231: 400 и др.].

В обращениях и молениях следует сразу же вслед за *Турă*. Например, в *чўклемѐ* первую кружку пива пьют за *Турă*, вторую — за *Пүлĕх* и т.д. [Поле 90: 151; ЧГИ 21: 161, 162 и др.]. Один из корреспондентов Н.И. Ашмарина определил его божеством 1 разряда, 396



т.е. первого круга. Но в его же словаре есть определение *Пүлэх* как божества 3 разряда. Видимо, имеется в виду место в перечне, когда *Пүлэх* следует за *Турă* и *Турă амăшĕ*.

Широк круг функций, исполняемых *Пүлэх* по поручению *Турă*. Прежде всего, люди наделяются душами, принесенными божеством *Пүлэх*, поэтому его называют иначе «душу дарящий (рождающий)». По рождении младенца он на его лбу записывает участь: как звать, за кого выйдет замуж, какой смертью умрет и т.д. Выполнив, поднимается обратно на небо и докладывает *Турă* (в некоторых источниках отчитывается через посредника *Кене*). От этой записи зависит счастье или несчастье, богатство или бедность. Он же защищает от незаслуженных обид. Домашний скот также является объектом его забот. Какая сноха придет в дом, зависит от него. Кроме того, в числе его функций другие самые жизненно важные сферы: состояние природы, урожай, безопасность [Милькович 1906: 60; ЧГИ 5: 62об.; 29: 133 и др.].

Соответственно, к *Пүлэх* люди относятся по-доброму: его почитают, приглашают на совместную еду, ему молятся.

В числе жертвенных даров для божества *Пүлэх* — каша, лепешка, хлеб из нового урожая, пиво. В общесельских ритуалах также встречаются дары животного происхождения: бык, баран, масло [ЧГИ 5: 62об.; 21: 161; 29: 199 и др.].

В молениях, обращенных к нему, кроме изложения содержания просьбы умоляли принять сказанные слова, а в конце совершали земное поклонение.

Как и у большинства божеств, у *Пүлэх* есть семья: жена и дети. Жена *Хърпан*, другое название — *Пүлэх амăшĕ*, может восприниматься двояко: «Мать божества *Пүлэх*» и «Мать ребенка божества *Пүлэх*», что является буквальным переводом, ибо чуваша свою жену называют *амăшĕ*, т.е. «мать (моего) сына».

Как божество высшего ранга, *Пүлэх* имеет обслуживающий штат: постоянно находящегося перед ним, открывающего двери жилища и т.д.

**Хърпан** (полно — *Хърпан турри*) — божество, возносящее принесенную жертву к *Турă*. Интересно отметить, что в *сёрен* одно из должностных лиц, занятое сбором жертвенных продуктов по домам, называется также *хърпан*, что подтверждает функцию божества *Хърпан* как божества жертвы. Н.И. Ашмарин относил его то к классу божеств, то к классу духов, что, конечно, ошибочно. Божество однозначно доброе. Оно приходится матерью божества *Пүлэх*. Во время значительных жертвоприношений в ее адрес также прино-

сится жертва [ЧГИ 40: 264,269; Магнитский 1881: 91 и др.]. Слово арабского происхождения и означает «жертва». Вошло в таджикский, татарский, удмуртский и другие языки. Левит (одна из книг Тора) в устном иудейском бытовании называют *Togat-gotbanot*, т.е. «закон жертв», где в основе — слово *горбан* «жертва», что соответствует содержанию данной части Библии. Согласно источникам, у *Хърпана* имеется мать.

*Хърпан* состоит в ряду божеств, возглавляемых божествами *Турă* и *Пулѐх*, чем и определяется ее статус.

Есть два обряда, во время которых обращение к *Хърпан* обязательно: *Учук* и *чўклемѐ*. Эти два ритуала являются сугубо земледельческими. Таким образом, данное божество принадлежит народу с исконной земледельческой культурой.

Из растительных жертв ей посвящают пиво, а из животных — барана [ЧГИ 29: 117; 180: 382г; 206: 191 и др.].

В вербальном тексте не обращаются к ней с особыми просьбами и поручениями [ЧГИ 29: 118; 30: 649; 146: 523 и др.]. «Довольствуйся, на тебя надемся. Данное с любовью — прими с любовью», — вот основное содержание молений, так как цель обращения к ней одна — просьба доставить жертву по адресу, т.е. к *Турă*.

*Хърпан амăшѐ* — мать божества *Хърпан* и дочь божества *Хăт*. Упоминается в ритуалах, проводимых во благо содержимой в прясле живности. В молениях следует сразу же за *Хърпан*. Вербальный текст и жертвенные дары ничем не отличаются от текстов и даров, адресованных *Хърпан*. Дополнительно встречаются *юсманы* [ЧГИ 30: 649; 33: 860; III-149: 96 и др.].

*Хăт* — божество, хозяин красоты, порядка и лада как в доме, так и в обществе. Тюркское соответствие слова — *кот* — означает «душа, дух», ср. монгольское *хутаг* и тунгусо-маньчжурские *куту*, *хутури* — «счастье». *Хăт* является матерью матери (бабушкой) божества *Хърпан*. Есть упоминания о матери самой *Хăт* [ЧГИ 30: 649; 33: 860–861 и др.].

В корреспонденции начала XX в. из с. Хочаши Ядринского у. указана основная функция данного божества: «Если супруги живут хорошо, то говорят, что живут хăтлă “ладно” (буквально — “имея Хăт”). Если жена умрет, муж останется, то говорят, что в этом доме нет Хăт. Почему же так? Потому что в том доме дико, жить неприятно». Из текста ясно: наличие *Хăт* равно культурному освоению пространства, установлению гармонии мужского и женского начал. В молениях, обращенных к ней, просят проявлять заботу о людях и домашнем скоте, также оберегать от стихии, воров. Если учесть, что

у марийцев и мордвы *куд ава* — «божество дома», то имя чувашского божества *Хят* логично перевести как «дом», а прилагательное *хятлӓ* — «имеющий дом».

Ее имя упоминается в ряду божеств, возглавляемых божествами *Турӓ* и *Пӹлӓх*.

В основном фигурирует в вербальных текстах ритуала *чӹкӓме*, проводимом в родовом доме в благодарность за обеспечение жизненно важных дел. Межсельский ритуал *Хят чӹк* проводится в из ряда вон выходящих ситуациях (life-crisis ritual). В Аксубаевском районе Татарии записан текст, из которого следует, что здешние чуваша в голодном 1920 г. провели *Хят чӹк*. На жертвоприношение собрались жители окрестных деревень. «Во время чрезвычайного моления было принесено в жертву много коров, быков и лошадей, особенно много закололи жеребят», — говорится в источнике. Можно понять находившихся между жизнью и смертью сельчан, надеявшихся таким образом вернуть на землю первопорядок. Отметим и то, что катаклизмы способны организовать огромные массы людей (особенно одной этнической принадлежности) на экстраординарные шаги. Признаком классификации ритуала, посвященного божеству *Хят*, в данном случае является сбор из 12 деревень, вероятно генетически родственных, восходящих к одному материнскому кусту.

*Кепе* — название божества. Иногда, зная, о ком идет речь, говорят проще: *чӹваш турри* «чувашское божество». Неверна форма *Кӓпе*. Является посланником *Турӓ* и от его имени определяет судьбу людей. Его функции перекрещиваются с функциями *Пӹлӓх* и *Хӓрпан*. Должно быть, это персонаж женского пола, так как, согласно народному объяснению, божество произошло от одинокой старухи. Мартти Рясянен чувашское *Кепе* справедливо сравнивает с марийским *Кава* «небо», удмуртским *Каба-инмар* «богиня судьбы», указывает на финское *Капо/Каве* в «Калевале». Кроме того, у марийцев *кава* означает анатомическую «матку», а у чувашей есть пословица «Мать — Кепе, с ней не спорят». Этимолог М.Р. Федотов уверенно говорил, что термин *Кепе* был принят теократией древних финноугров и чувашей во времена господства хазар. Ефим Малов считал, что *Кепе* восходит к еврейскому *кокаб* «звезда» и служит названием божества. Свою мысль он подтверждал тем, что звезда в верованиях древних народов служит символом счастья, указателем судьбы. Языковед Наум Андреев пошел еще дальше, считая, что чувашское *Кепе* исходит от имени *Хуба/Хеба* — супруги урартско-хурритского божества Тейшебы. От хурритов это название, полагал он, переняли греки в форме Геба. При этом он ссылаясь на исследования

В.И. Авдиева. Такое видение вопроса подтверждается и народной этимологией. Так, Н.И. Ашмарин записал в с. Большое Карачкино (ныне Моргаушский р.) название горы *Kene tu*. Притом информатор пояснил, что *Kene tu* — это большая гора, но, где она находится, он не знает, возможно, на Афонской горе; говорят, что там между камнями течет мед и пчел множество. В источниках упоминаются мать и отец *Kene* [Паллас 1773: 141; ЧНМ, учет. № 4477. 530: 4; ЧГИ 40: 266 и др.].

Согласно народному определению, *Kene* обитает на небесах и поэтому должна быть отнесена к небесным божествам. Если учесть марийское *Kava йумо* «божество неба», то получается, что *Kene* — «божество-небо». Однако ее власть распространяется и на земле, и под землей. Она почитаема и считается добрым посредником между *Турă* и людьми. Практически все моления по существенному поводу содержат текст типа: «Мы молимся Кепе, пусть она доведет все до Турă». Поэтому нелишне молиться *Kene* и утром, и вечером. *Kene* в списках пантеона стоит в ряду, возглавляемом божествами *Турă* и *Пулӧх*. Часто упоминается вместе с *Хӧрпан*. Алексей Рекеев назвал ее последним, заключительным духом (читай: божеством). Однако речь идет не о статусах. Дело в том, что в ритуалах к *Kene* обращаются после всех других божеств, чтобы она видела усердие молящихся и все это довела до *Турă*. *Kene* относится к классу важных божеств. Согласно Н.В. Никольскому, *Пулӧх* и *Пихампар* являются ее вестниками или даже служителями [Георги 1799: 39; ЧНМ, учет. № 4477, инв. 530: 4; ЧГИ 21: 161 и др.].

От *Kene* зависит счастье отдельного человека и всех домочадцев и состояние его скота.

Как видим, она призвана примирить других богов с чувашами. Поэтому ее принимали за своего ходатая, посредника и за эту службу ей тоже приносили жертву. Специальное жертвоприношение проводили осенью. В числе жертв растительного происхождения фигурируют пиво, каша и лепешка. Среди жертв животного происхождения — гусь и баран [ЧГИ 21: 161, 162; 29: 117 и др.].

Поскольку полагают, что *Kene* все видит, особого вербального текста, посвященного ей, нет. Просто констатируют, чтобы она довольствовалась тем, что дали, и довела весть до *Турă*.

**Хӧвел** «Солнце». Часто обозначается термином *Хӧвел турă*, т.е. «божество Хӧвел». Споры исследователей на предмет «Божество ли Хӧвел?» всегда заканчивались положительным ответом. *Хӧвел* — одно из немногих высокопочитаемых божеств [Лепехин 1771: 166; Милькович 1906а: 62; Чеботарев 1776: 226 и др.].

400

Солнце — важнейшее светило, от которого во многом зависит жизнь на земле, то и отношение у народов к нему универсальное. Бенгальские мунда ставят божество Солнце во главе пантеона. У инков император считался сыном Солнца, в Древнем Двуречье солнечный диск являлся символом божественности, в традиционной культуре монголов понятие «солнце» могли заменять категориями «огонь», «золото» и «царская власть» [Афанасьева 1983: 298; Жуковская 1988: 164; Элиаде, Кулиано 1997: 45].

Величие данного божества проявляется и в том, что перечисляется оно вслед за такими, как *Туря* и *Пулёх*. В редких случаях его имя упоминается и перед *Туря* [Милькович 1906а: 62; Чеботарев 1776: 226; ЧГИ 21: 168 и др.]. Аналогично высок статус солнца у древних народов. Например, иудеи до восхода солнца не произносили ничего профанного, а только просили в молениях взойти его [Амусин 1971: 352]. Поэтому христианство предписывает не служить и не поклоняться солнцу, тем самым не совратить себя перед другой религией [Втор 4: 19; 17: 3].

Известно, что чуваша молились, обращаясь лицом на восток. Если они терялись в ориентации, то непременно обращались к солнцу. Практически любому религиозному действию у чувашей предшествует моление лицом к солнцу. Также известно, что аналогичная ориентация на солнце существует у многих народов. Славяне в кровле своих храмов оставляли отверстие для наблюдения первых лучей восходящего солнца [Срезневский 1846: 45].

Приносят также маленькую пресную лепешку *юсман* и кашу. Каравай из пшеничной муки, посвящаемый этому божеству, напоминает солнце как по форме, так и по цвету.

Самая ценная жертва для *Хёвел* — это пиво (см. ритуалы *чүклеме*, *сәра чүк* и т.д.). Чуваша божились, т.е. клялись солнцем, луной, землей и т.д. Они как бы призывают *Хёвел* стать судьей в спорных делах. При этом обязательно обращаются лицом к солнцу и смотрят прямо на него, приняв позу адорации [Поле 90: 169; ЧГИ 179: 23; 184: 376 и др.]. Клясться, обращаясь к солнцу, что так не говорил, того-то не брал, означает: «Это правда». Говорящий неправду непременно терпел кару от божества *Хёвел*.

Имя *Хёвел* сопровождается эпитетом *ыря* «добрый». Оно входит в число благотворящих божеств.

Чувашское слово *Хёвел*, возможно, соответствует шумер. *gibil* «бог солнца», кимер. *heul*, гр. *helios* «солнце» и т.д. В тюркских языках прямых соответствий нет [Андреев 1975: 109; Паллас 1787: 234; Шрадер 1886: 461].

**Уйӑх** «Луна». Входит в число высокопочитаемых добрых божеств [Вишнеvский 1846: 17; Сбоев 1865: 51, 105 и др.]. Вообще луна во многих культурах является символом божественности. Например, в искусстве Двуречья над головами рисунков-божеств помещали знаки солнца и луны. Статус божества-луны достаточно высок. В списках наиболее близко к нему стоят *Хёвел* и *Турӑ*. Высокий статус диктует соответственное обращение. Не зря на заре христианства божества, олицетворяющие небесные светила, становятся наиболее нежелательными, ибо они в состоянии были затмить культ Бога-отца.

Луна является тем неземным персонажем, к которому обращаются в качестве строгого судьи при клятвах. Божиться именами *Уйӑх* и *Хёвел* — наиболее верная клятва. Например: «Так не говорил, Уйӑх есть, Хёвел есть».

В качестве жертвенного дара божеству *Уйӑх* подходят лепешка, *юсман*, *йӑвача*.

**Уйӑх-Хёвел** — эти два почитаемых божества часто упоминаются вместе. Обычно впереди стоит женский персонаж *Уйӑх*. Видимо, такой порядок именования вообще характерен для чувашской этнографии и фольклора. Сравним тексты сказок: «Жили-были старуха и старик...», а не «...старик со старухой». Парность луны и солнца типична для многих народов мира. Инки одновременно пользовались как лунным, так и солнечным календарями, у них император и императрица считались сыном Солнца и дочерью Луны. По представлению китайцев, Солнце и Луна концентрируют инь-янную энергию и порождают звучащий ветер *фэн* [Ткаченко 1990: 54]. Другими словами, дуэт божеств *Уйӑх-Хёвел* как единство праматери и праотца способен породить третью ипостась, шире — вызвать жизнь на земле.

Как в отдельном, так и при совместном назывании их сопровождает эпитет *ырӑ* «добрые». Основная просьба к ним — вырастить хороший урожай в поле. Иначе говоря, эти персонажи входят в ряд важных божеств пантеона, почитаемых исконными земледельцами. Их именами клянутся. Наилучшие жертвы — каша и непочатый хлеб на столе. Другими словами, божествам-земледельцам приятны продукты земли.

**Кӑвак хуппи** — божество, дарующее счастье; является в виде редкого яркого светового эффекта на небе. Буквально означает «голубой покров (веко)». По объяснению одного источника, *Турӑ*, раздав людям веры, удалился от дел, но время от времени следит за действиями низших божеств. Иногда он приоткрывает небо и смотрит на землю с целью ревизии. Согласно другой трактовке, данный акт есть момент рождения сына небесной твердью. В это время молитва осо-

бенно действенна. *Кăвак хупти* называют вслед за такими важными божествами, как *Турă* и *Пулĕх* [ЧГИ 21: 168; 180: 283г; 206: 193; и др.]. Несмотря на то, что *Кăвак хупти* трактуется как «глаз божий», однако выступает оно как самостоятельное божество. В функциях божества *Кăвак хупти* понятия *турă* «божество вообще» и *Турă* «конкретное божество» не разошлись: они еще находятся в синкретическом состоянии, но это уже разные персонажи.

В качестве эпитета к нему используют слово *ырă* «добрый».

Его взгляд на землю всегда внезапен. Согласно одним текстам, происходит это рано утром, непосредственно перед зарей. Согласно другим, вечером или ночью, что также говорит о его внезапности. Сияет зеленовато-голубым цветом, его резкая яркость напоминает молнию. Но исчезает быстро (за одну минуту) [ЧГИ 31: 36–38; 207: 108 и др.].

*Кăвак хупти* показывается лишь очень счастливым людям. Кто увидит — тот счастлив. Предстоящая богатая или бедная жизнь зависит от видения или невидения этого божества, ибо во время короткого раскрытия неба на землю посылается счастье. Буряты называют небо Вечным Синим Небом. Аналогичное световое явление на небе называют словом, обозначающим понятие «судьба, рок, предопределенность» [Михайлов 1987: 12]. Самым удачливым *Кăвак хупти* может показаться до трех раз в течение жизни. В этот момент кто что-либо успеет вымолвить, то обязательно исполнится. Например, говорят: «Дай мне хорошую жизнь», «Дай мне детей», «Дай мне хлеба». Тем не менее многие в это время теряются и не успевают попросить.

В специальных молениях к нему обращаются с теми же универсальными просьбами: счастье самим, дому, очагу, детям, родным. Жертвенными дарами служат пиво, *юсман*, гусь.

Зафиксированы рассказы очевидцев. Так, один из зажиточных крестьян Чистопольского у. Казанской губ. причину своего богатства связывал именно с этим явлением, во время которого он попросил денег. Такие истории записаны и нами.

Идентификация *Кăвак хупти* с северным сиянием неверна.

**Ѕăлтăр** — божество Звезда. Этимологические и типологические родственники слова имеются в иранских, финно-угорских и тюркских языках. Сомнение А. Вамбери об отсутствии божественности в понятии *ѕăлтăр* не может быть признано верным. Однако и в его отрицании имеется идея божественности: «они (т.е. звезды. — А.С.) состоят под руководством высочайшего бога» [Vambery 1885: 488]. Чуваши данное божество упоминают в одном ряду с *Турă*, *Пулĕх*, *Хĕвел* и *Уйăх* [ЧГИ 160: 271].



У каждого человека — своя звезда, говорят чуваши. Она появляется на небе вместе с новорожденным и гаснет или падает одновременно со смертью этого человека. Пожелание другому падения на его голову (его персональной) звезды — очень страшное проклятие [Ашмарин 1937а: 19–20]. Согласно поверью, слабо мерцающая звезда означает рождение несчастливца.

О том, что звезды являлись предметом поклонения до христианства, свидетельствует Библия. Поэтому израильтянам впоследствии дается наказ не поклоняться небесным телам: «И чтобы ты, подняв свои глаза к небесам и увидев солнце, и луну, и звезды, все небесное воинство, не совратился, и не поклонялся им, и не служил им» [Втор 4: 19].

### Божества типа Киремет

**Киремет** — содержательное и значимое божество в религиозно-обрядовой жизни чувашского народа. Ему посвящены многочисленные статьи исследователей. В то же время как в сознании самих исполнителей обрядовых действий и молитв, так и в научных работах трудно найти другой персонаж народных верований чувашей, который бы не вызывал столь противоречивых мнений — от ужаса перед ним до абсолютного его почитания и обращения к нему за покровительством.

Ошибочным следует считать восприятие *Киреметя* как духа.

Согласно легендам, божества *Киремет* и *Туря* жили на небе и приходились друг другу братьями. Одни тексты называют *Киреметя* старшим, а другие — младшим (близнечный миф?). Рассказывают, что *Туря* прогнал *киреметей* с неба за недобрые поступки. Таким образом, они упали в овраги и на поля и остались там жить. Поэтому *Киреметя* можно назвать и *deus inversus*, т.е. развращенным богом (или богом наоборот). Такая генеалогия находит параллели в мировой религии, например, в «Авесте». Как показывают сравнения, разногласие между верховным божеством и его антиподом заключалось во взгляде на религию. «Йима возгордился, возомнил себя богом и творцом мира и был за это низвергнут в ад... На вопрос Заратуштры: “Что было наихудшим из сделанного Джамой (Йимой) этому миру?” Ормаз отвечает: “Когда я явил ему Религию, он не принял ее”» [Рак 1997: 75]. Таким образом, *Киремет* — это божество на земле. Небесное происхождение божества *Киремет* можно «высмотреть» и в ритуальных действиях. Так, дерево-киремет на высоте человеческого роста завязывается по окружности лыком или тряпкой, куда помещают жертвы.

В то же время многие источники называют его злым божеством. По определению А. Альквиста, В.А. Сбоева и Н.И. Золотницкого, *Киремет* есть высшее существо в царстве злых божеств и составляет оппозицию божеству *Туря*. По мнению К.С. Мильковича, Х. Паасонена, Т.С. Пассек и Б.А. Латынина, данное божество злое, коварное и гневное. Как объяснял В.А. Сбоев, *Киремет* по происхождению был добрым, но сделался злым из-за стечения различных обстоятельств [Милькович 1906: 51; Альквист 1997: 3; Сбоев 1865: 110 и др.]. В марийской мифологии он — божество зла, брат и противник демиурга Кугу-юма. Видимо, близок к истине М. Васильев: марийцы с принятием христианства испытали сильное влияние русских и на многие свои верования, в том числе и на *киреметей*, стали смотреть глазами русских, т.е. как на злых божеств. Аналогично обстоит дело у удмуртов. Здесь он выступает как источник зла и противостоит своему добродетельному брату Инмару. И чувашки, и марийцы, и удмурты молятся *Киреметю*, приносят ему жертвы, стараются ублажить. Если *Туря* просят, то *Киреметю* следует угождать. В этом — главное отличие в ритуальном обращении к главным божествам.

В принципе, *Киремет* амбивалентен, т.е. добрый и злой одновременно. Соответственно, он в одном лице бывает и свирепым, и смиренным.

Н.И. Ашмарин под термином *Киремет* понимал особо почитаемых духов предков. Если мы примем данное положение, то придется считать первичным культ *Валем хуса* по отношению к *Киреметю* и, соответственно, заимствование всей системы верований о *Киремете* из исламской религии. Конечно, это не так. Исследователь чувашской и марийской традиционных религий М. Васильев, в частности, писал о неосновательности толкования *киреметей* как сути душ умерших людей. А.П. Хузангай также указывает на неверность толкований Н.Р. Романова, Р.Г. Ахметьянова и Н.И. Ашмарина, согласно которым культ *Киреметя* целиком является продуктом мусульманского влияния. «Думаем, что эти объяснения отражают лишь внешнюю сторону процесса; на деле происходило приспособление сугубо мусульманского термина к сложному комплексу архаичных представлений и функций, связываемых с Киреметем» [Хузангай 1986: 65].

*Киремет* — слово собирательное, т.е. все типы и виды *киреметей* обозначаются единым термином. Среди них соблюдается строгая иерархия. А главного, соборного называют *Асла́ (ма́н) киремет*. К числу наиболее старших чувашки относят *Асла́ ыра́* «Старший доб-

рый киремет», *Аслинчен кёсёни* «Помладше старшего», *Тёлхерён, Пáванчá, Йёлтёрч*. *Киремети* живут семьями, у них есть матери, отцы, дети. Вообще, их количество не определяют. «Киреметь одна, но проявляться, обитать может в разных местах одновременно» [Пассек, Латынин 1930: 47]. Помимо того, каждый *Киремет* кроме детей имеет служебный штат, исполняющий его приказания. В их числе — стоящий перед *Киреметем*, вестник *Киреметя*, отворяющий двери жилища *Киреметя*, уборщик жилища и т.д. *Киремети* являются хранителями и покровителями тех местностей, где находятся сами [Милькович 1906а: 62; Вишневикий 1846: 5–6 и др.].

Отсутствуют специальные исследования, посвященные изучению так называемых «второстепенных» и «младших» *киреметей*. Именно они занимают наибольшее место в традиционной религии чувашей — ≈ 30 % от всех божеств и духов.

Местами обитания божества *Киремет* являются выделяющиеся на местности локусы. Например, горка на лугу, как остров среди моря. Они обитают в лесах и рощах. *Киреметицами* могут быть горы и холмы, овраги и локусы у воды (родника, речки, озера). Излюбленными местами являются горки с деревьями. Из деревьев наиболее подходящие береза, липа и вяз [Поле 90: 163, 189; 94: 246 и др.]. Обычно местность бывает огорожена либо естественным ограждением, либо специально построенным. Например, заросли орешника, расположенные в начале оврага, служат преградой на подходе и предохраняют участок от скота. Свидетель XVIII в. говорит о *киреметях*, расположенных «в отдалении от деревни и обыкновенно подле ключа или речки, приятном и деревьями обсаженном месте» [Паллас 1773: 139]. Однако всякий смысл расшифровывается в разных контекстах по-разному. Так, некоторые чувашки Буинского у., называемые *хирти* «полевые», не имели на некоторых местах *киреметей* деревьев. В таком случае, разумеется, символами считались другие объекты (лужайка, возвышенность, овраг, столб). Показательным можно считать пример из Аликовской в. Ядринского у. Здесь существовали две формы *Киреметя*: 1) старый дуб у оврага и 2) лужайка на 5 кв. сажень, расположенная посреди загонов, никем не вспахиваемая [ЧГИ 174: 425]. Однако допустима трансформация понятий о *Киремете*: во-первых, сказались плоды христианизации; во-вторых, вследствие исчезновения самого дерева (сгнило, сгорело) понятие об объекте могло быть перенесено на местность. Такое место располагается в стороне от поселений и дорог. Обычное расстояние от деревни — от одной до пяти верст. Существенный признак этих локусов состоит в нахождении их вне культурного пространства деревни.

Помимо основных общесельских урочищ в отдельных местностях имелись узколокальные *киремечи* (условно их можно назвать второстепенными или младшими). Видимо, на этих второстепенных урочищах не совершались общенародные поклонения. Тем не менее они от этого не теряли свою магическую силу и держали окрестное население в смирении и страхе. В этом плане у чувашей выделялись *киремечи*, расположенные вокруг села Ишаки Чебоксарского у. Согласно рукописи архиепископа Даниила Филимонова, здесь, кроме основного *Киреметя*, имелось шесть младших. Среди них — *Кипёт киремет*, расположенный на дне глубокого оврага с родником (по представлению ишаковцев, божество *Кипёт* жило именно там, оно считалось очень злым); *Сён ыр киремет* «Новое доброе божество киремет» находилось у родника на краю леса (этот *Киремет* не злой, однако его боялись и совершали *чук*); *Сив сёл киремет* «Киремет холодный родник» (здесь был сильный родник, окруженный ольшаником, вода которого была исключительно холодной).

Сельчане периодически обращались к *киреметям*. Должно быть, каждая деревня имела свое урочище. Сведений об этом очень мало. Одни источники свидетельствуют, что *Киремет* имелся при каждой деревне [РГИА, ф. 515, оп. 15. 465: 2 об.], другие располагают более обобщенными данными. Например, согласно архивным материалам, в 60-х гг. XIX в. в Батыревском приказе Буинского у. было 9, в Цивильском у. всего 12 подобных урочищ. Эти цифры, разумеется, не совсем точно отражают количество существовавших *киреметей* в Чувашии. Сохранились и более конкретные сведения. Так, у д. Старое Афонькино Самарской области два *киреметя*: внешний, находящийся на границе с с. Салейкино, и внутренний, поближе к своей деревне [Поле 90: 189]. В поле с. Большие Арабуси Буинского у. было пять *киреметей*: Старший киремет, Младший киремет, *Пулай киремет*, *Явка ялё*, Исток семи оврагов [Ашмарин 1934: 235].

Еще одна особенность *киреметей* — отсутствие на данной территории места поклонения божеству *Турй*. На *киреметище* деревья стоят до полного высыхания или гниения. Пилить, рубить их не смеют, поэтому оставшиеся деревья-киремечи везде напоминают нетронутые островки. Действительно, они являются посредниками между человеком и божеством. «Но эти рощи сами все-таки не киремети, а только места нахождения киреметей» [Рекеев 1896б: 5]. «Дух, живущий в дереве, в растении, приняв в воображении первобытного человека разнообразные формы, стал и предметом народной символики. Придав ему на первых порах образ существа живого, он стал гипостазировать: предмет вместо духа, или дух в том предмете, который

его изображает. Этим объясняется, что и умиловивление переносятся на предметы, изображающие дух» [Мандельштам 1882: 226].

Ограждения *кирметиц* у чувашей носили преимущественно символический характер. Например, иногда ограждали пряслон. Однако имелись и более сложные строения [Милькович 1906а: 62; Пекарский 1865: 59; Паллас 1773: 139 и др.].

Почти все источники говорят о четырехугольном продолговатом мольбище у чувашей. Только в одном документе упоминается форма эллипса. Протоиндийские алтари также «имели определенную форму: круглую, квадратную, трапециевидную, полумесяца, птицы и т.п.» [Альбедиль 1999: 31]. Ограда *кирметица* представляла собой преимущественно тын вышиной в человеческий рост. Должно быть, размер занимаемой площади был довольно внушительным, например, 34 сажени ширины и 59 длины, т.е. более 72 м в ширину и около 126 м в длину. Иначе говоря, площадь такого мольбища составляла более 9 тыс. кв. м или 1 гектар. Конечно, строителям такой архаической структуры необходимо было иметь элементарные геометрические знания. В Древней Индии при устройстве жертвенной площадки руководствовались специальными наставлениями (шульвасутрами), содержащими начала геометрии [Альбедиль 2004: 95].

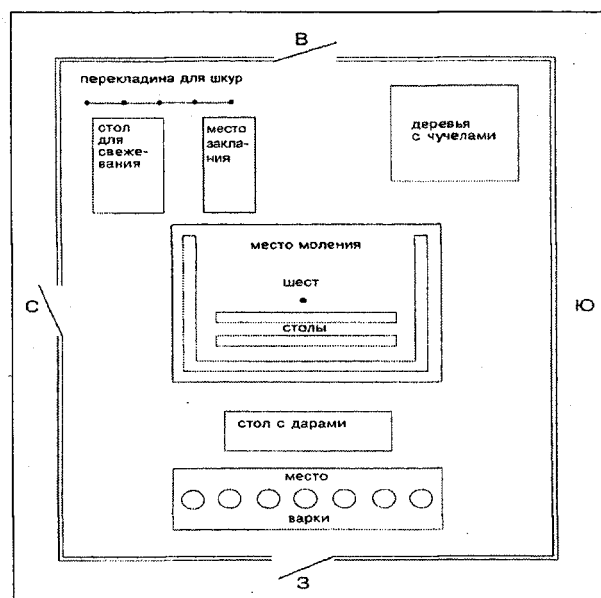
У мольбища трое ворот, каждые в середине соответствующих стен: одни с востока, через которые вводят скот на жертву; другие с севера, через них носят воду; третьи с запада, здесь входили люди. Место обиталища *Киреметя* выбиралось так, чтобы около северных ворот имелась вода (ключ или речка), необходимая для приготовления жертвенной еды.

Около восточных ворот к северу находится место, где закалывают скот и птицу. Возле северной калитки имеется большой стол, на котором свежуют и очищают закланную жертву. Невдалеке в землю забиты колья, на которые временно развешивают снятую со скота кожу. У западной калитки имеется поветь, т.е. крыша на столбах, под которой варится мясо жертвы, а рядом на большом столе размещаются принесенные из дома дары (в основном лепешки). В середине *кирметица* построено крытое здание, у которого только три стены — западная, северная и южная. Здесь едят жертвенную пищу, стоя за длинными столами, накрытыми скатертями. В середине хижины водружен длинный шест, проходящий сквозь кровлю. На шесте закреплено снизу плоское, а сверху острое железное кольцо (конус?). Этот знак символизирует небесную сферу. На некоторых строениях такое кольцо отсутствует. Для сравнения: в древнеиндийском обряде *ashvamedha* жертвовали коня, привязав к шесту, символизирующему древо жиз-

ни, на вершине которого помещали колесо — символ солнца. Кроме всего, в *киретище* находилось несколько деревьев (обычно дубы) с растянутыми на них шкурами жертвенного скота. Должно быть, они были вдеты на шесты, а чучела располагались мордами вверх.

Строение *киретища* окружали растущие деревья, и вместе с забором они составляли двойную ограду. В целом *киретище*, скорее всего, выглядело следующим образом (Схема 6).

Схема 6. Киретище (реконструкция)



Можно высказать гипотезу: *киретище* с оградами и строениями, а также рельефным расположением могли быть прообразами городов-крепостей. В пользу такой версии говорит и *киретишный* майдан: здесь не должна расти высокая трава, тут не сорят, периодически проводят ремонт и уборку. Аналогично у протоиндийцев «жертвенная площадка представляла собой участок земли либо плотно утопанный, либо выстланный травой или вымощенный кирпичом» [Альбедиль 1999: 32]. Эта традиция просматривается и в современных городах.

Упрощенным *киретишным* домом могла быть клеть, построенная на народные средства и находящаяся на окраине деревни. Здесь обязательно должно расти дерево, а местность должна иметь хотя бы сим-

волическую ограду. Общенародные моления у такой клетки не проводились, довольствовались закидыванием денег в клетку через щель.

Поправлять и ремонтировать жертвенную ограду не принято. После того как она полностью обветшает (обычно через 10 лет), ее разбирают и сжигают. Ограда строится заново, однако мольбище признается священным только через 3 года — именно после истечения такого времени там начинают обитать *киремети*.

Чувашские мольбища *Киреметю* имеют и типологические, и прямые соответствия с аналогичными объектами в авестийской и ветхозаветной религиях. Такие же места молений имели саамы, марийцы, мордва и удмурты. Во второй главе «Видевдата» описана зороастрийская *вара* с квадратным ограждением со стороны «в лошадиный бег». Мольбище-убежище возведено культурным героем Йимой по предписанию Ахурамазды на мифической прародине иранского народа. Аналогичный квадрат, противопоставляемый силам хаоса, встречаем и в других индоевропейских традициях. Например, *Roma Quadrata* в римской мифологии, прямоугольные храмы в иранской, славянской, древнегреческой культурах, квадратная обитель Ямы в «Ригведе» [Лелеков 1987: 215]. Удивительное сходство находим в удмуртской *куале*: это четырехстенное, сложенное из бревен здание, крытое тесом в два сага; в молельню одна дверь, окон нет; там обыкновенный стол; в крыше имеется отверстие для выхода дыма [Богаевский 1896: 103–104].

*Киреметице* нуждается в присмотре, чтобы посторонние или кто-либо несознательный не потревожил божество своим невежественным поведением. Для этого выделяют одного из мужчин, живущего недалеко от местонахождения *Киреметя*. Называют такого человека смотрителем *киреметица*. Его обязанность — охрана, поддержание надлежащего состояния и своевременное моление. Он следил, чтобы с охраняемой им территории никто не брал вещи, не рубил деревья, не косил травы, не брал денег, не ловил рыбы. Кроме того, смотритель содержит *киреметице* в чистоте, следит, чтобы трава была низкой и ровной. Проверять состояние *киреметица* нужно раз в неделю. Раз в год смотритель перед молением проводит генеральную уборку территории, накануне моется в бане, утром надевает белую рубашку, печет *юсманы*, заворачивает их в платок и идет молиться. У входа он совершает коленопреклонение. Внутри продельвает обычные действия, принятые при молении. Пока не очистили территорию *Киреметя*, в деревне никто не приступает к уборке улиц. Иначе, говорят, не будет урожая, в поле заведется саранча. Должность смотрителя неоплачиваемая, пожизненная. Такое лицо пользуется всеобщим почитанием. Последние письменные упоминания о конкретных смотрителях



относятся к началу XX в. (д. Ягаткино Ядринского у. и с. Чурачики Цивильского у.) [Паллас 1773: 142; ЧГИ 6: 594–595].

Необходимо отметить ревностное отношение чувашей к своему божеству *Киремет*. Даже при переселении на новое место жительства на далекое расстояние они продолжали поклоняться прежним местам. Например, чувашаи Бугульминского у. Самарской губ. во время общественного жертвоприношения сначала обращались к Карсунскому *Киреметю* Симбирской губ., откуда они переселились. Только позже они создали на новом месте свой *Киремет*, огородив березовую рощу. Жители с. Большая Таяба Тетюшского у. считали, что из их села выселились три деревни. Действительно, в конце XIX в. сюда как в материнское село поклоняться *Киреметю* приходили жители именно этих трех деревень. Основными причинами переселения были нехватка земли и религиозное преследование [ЧГИ 173: 243; 237: 187; Сбоев 1865: 111 и др.].

Считают, что чувашское слово *киремет* восходит к персидскому или арабскому *карамат* — «чудо, совершенное святым». Евфим Малов полагал, что говорить так нет оснований. Он указывал, что чувашаи о действиях *Киреметя* не говорят как о чуде. Согласно его гипотезе, слово происходит от еврейского *керем/керам* «окружать, огораживать», «сад, огород». Действительно, древние евреи свои моления совершали в рощах и дубравах [Малов 1882: 3–7]. Ариэль Голан в своем исследовании на географию слова смотрит шире: в поверьях древних греков *Кер* — демон смерти. Корень слова сохранился и в названиях других мифических существ у греков и римлян: *Керы* — женщины-демоны, получающие удовольствие от сражений, где люди убивают друг друга, *Керикон* — жестокий демон, *Керконы* — разбойники, *Карна* — богиня преисподней [Голан 1993: 218]. Однако этимология слова и функционирование понятия *Киремет* имеют еще больший ареал. Так, у малайцев существовал театр кукол *керамат*. Сюжеты и персонажи этих спектаклей заимствованы из древнеиндийских эпосов «Рамаяна» и «Махабхарата». Таким образом, есть основание полагать, что в малайский язык слово пришло из санскрита или через санскрит. Малайский *Керамат* в основе обладает теми же свойствами, что чувашское божество: меняет вид, лечит больных, приносит разные блага (вызывает в засуху дождь и т.д.) [Соломоник 1998: 95, 99]. Получается, этимология слова и функции божества одинаковы не только в чувашской, марийской и удмуртской религиях, а значительно шире — они имеют индоевропейский субстрат.

Относительно облика божества *Киремет* нет однозначных объяснений. Основная масса источников говорит, что *Киремет* невидим.

В своих урочищах они обитают невидимо. Так, в ответ на рассказ детей, что они в лесу видели *Киреметя*, родители отвечают: «Это был не Киремет, а Арсури, ибо Киремет невидим» [Милькович 1906а: 62; ЧГИ 151: 92; Вишневецкий 1846: 2 и др.]. Таким образом, о внешнем облике *Киреметя*, хотя бы мифическом, основные тексты не говорят. Это объясняется восприятием божеств через определенные вещи и предметы, считающиеся их воплощениями. Однако человека не удовлетворяет вакуум — отсутствие портрета божеств. Срабатывает фантазия. Так, допустимо, что божество зримо знахарям. К примеру, знахарь говорит: «Смотри на монету. Но не знаю, видишь ли ты: на монете небольшой помещик, он — сын Киреметя по имени Суръм. У него рот серебряный, язык золотой, а язычок — медный». В иных рассказах *Киремет* видится седобородым стариком. Главный *Киремет*, говорят, разьежжает на тройке, когда проверяет своих младших собратьев. Исчезает он внезапно: подъезжая к обиталищу, пропадает.

Как уже отметили, *киреметища* — места приятные, обильные деревьями. Такие локусы пользуются почитанием и признаются священными. Проходя мимо, люди снимали шапки и называли божество по имени. Накануне больших молений чистили всю окрестность, родники, с территории выметали сор и сжигали, считая, что этим уничтожают всю нечисть. День моления считается праздничным, нерабочим. По этому случаю мылись в бане и надевали чистое белье. Настроение у всего населения бывает торжественное. Если моление происходит на известном в округе *киреметище*, могут явиться и из дальних деревень. Возвращаются с праздника с песнями. И ныне отдельно растущие деревья-киремети пользуются сакральным авторитетом: их не рубят, около них не шумят, держатся смирно [Лепехин 1771: 164; Паллас 1773: 139; ЧГИ 147: 237 и др.]. Несмотря на жесткие меры Церкви и властей по истреблению мест почитания *киреметей*, их усилия вплоть до конца XIX в. не возымели цели. В архивах Синода сохранилась переписка, свидетельствующая о ревностном отношении чувашей, марийцев и удмуртов к своему божеству. Так, известно совместное моление чувашей и марийцев близ д. Нуктужи Чебоксарского у. Узнав о предстоящем молении, местный священник среди прихожан неоднократно проводил пастырские увещевания, сообщил об этом становому приставу и в местное волостное правление, просил, чтобы власти удержали народ. Однако торжество состоялось 13–15 декабря 1860 г. Никто из членов причта моления не смог увидеть, так как они просто побоялись подойти. По той же причине не явились земская полиция и другие представители власти [РГИА, ф. 796, оп. 141. 529: 2–3].

*Киремет* — божество жертволюбивое. Даже попившему воду из родника около киреметища следует оставить хотя бы незначительную жертву, например, бросить в родник несколько стебельков травы. Вообще преподносятся разные виды жертв: растительного и животного происхождения, а также дары-предметы.

«Со всей деревни собирают солод, сырой мед и прочие надобности к варению пива и меда; и, наварив довольно количество, выносят на место богомолия» [Лепехин 1771: 164]. Также собирают у народа крупу, соль, муку, готовые блины и лепешки. Самой активной жертвой на *киреметище* является *юсман*. Притом его подают, намазав медом [ЧГИ 6: 622, 623; 33: 397 и др.].

Согласно легенде, чувашка спрятала *Киреметя*, прогнанного Богом с неба, и, сжалившись, сварила ему кашу. Затем тот затребовал утку, гуся, потом барана, быка и лошадь [Магнитский 1881: 2–3]. С тех пор, говорят, *Киремет* время от времени требует эти жертвы у чувашей. Такая последовательность принесения жертв в основном отражает иерархическую очередность закалывания животных на месте моления в обрядах индивидуального уровня и обратную последовательность в макрообрядности. Иначе говоря, отдельный человек или семья приносит *Киреметю* сначала домашнюю птицу, затем, если просьба осталась неудовлетворенной, — домашних животных, начиная с мелких и заканчивая крупными: овцу — быка — корову — лошадь, а в обрядности коллективно-групповой — в обратном порядке: лошадь — корову — быка — овцу [ЧГИ 160: 448], птиц режут вслед за животными. Все эти действия завершают до обеда [ЧГИ 6: 622], но не всегда. Имеются источники, где говорится о закалывании телки с наступлением сумерек. Лошадь или жеребенок — самая дорогая жертва *Киреметю*, и не только у чувашей. Однако чувашки вместо животных могли приносить их символы — фигурки из теста.

Девушки и парни перед свадьбой относили *Киреметю* лоскуты холста, а также платки и полотенца. Как считал Мирча Элиаде, лоскуты, используемые в шаманских церемониях или жертвоприношениях, обозначали символическое пересечение небесных областей [1987: 147].

Что касается принесения денег и их имитаций, то данную форму жертвоприношения считают относительно поздним проявлением.

Цели молений *киреметям* жизненно важные: благодарение за полученный хлеб, за приплод скота, за преумножение новорожденных младенцев; чтобы *киремети* не насылали на людей напасти (засуху, голод, мор). Кроме того, каждый просил то, что хотел [Поле 90: 189; Лепехин 1771: 165, 166 и др.].

Общесельские и межсельские моления божествам *киремет* обычно проводят раз в год после уборки урожая с полей в месяцы *юна* — *чук*. Можно начинать в любой день, кроме воскресенья и понедельника [Лепехин 1771: 164; Паллас 1773: 139, 141 и др.].

Моления бывают межэтнические, межсельские, общесельские, семейно-родовые и индивидуальные. По этой же причине относительно количества участников высказывания разные: «вся деревня», «десять и более деревень», «приходят со всей округи за несколько верст», «немалое количество народа», «приготовлено 300 ложек». Основной состав участников обряда составляли старики. Остальная масса населения к непосредственному молению не допускалась, но приходила на урочище, чтобы наблюдать за всем происходящим и принять участие в совместной еде. К началу XX в. количество верующих в *Киреметя* и исполняющих обряды значительно уменьшается, хотя не везде равномерно. Например, в 1911 г. в д. Шанары Чебоксарского у. из женщин их было 300, а неверующая — 1; в то же время в Ядринском у., по данным А.Н. Маголина, ритуалы *Киреметю* совершали: в с. Хочаши — 8 человек, в Лапракассах — 11, Симейкассах — 9, Хормалах — 7, Алешкино — 6, Хирле-Сире — 5, Бобылькассах — 10, Верхних Ачаках — 16 [Милькович 1906: 58; ЧГИ 176: 226, 383 и др.]. Относительно марийских и удмуртских молений имеются такие данные: «из 10, 20 деревень и более», «несколько селений», «как ярмарка».

По верованию чувашей, на жертвоприношении присутствует главный *Киремет*, а члены его семьи находятся чуть в стороне. Ритуал проводится открыто. На молении основными действующими лицами являются старики. Один из них выбирается руководителем, обычно им оказывается знахарь [Чеботарёв 1776: 226; ЧГИ 242: 226; Сбоев 1865: 12 и др.]. Аналогично у удмуртов: «На главном месте за столом сидел старик, к нему все относились с большим уважением и это, как мне сказали потом, был *тõре*, самое важное лицо при молениях. На его обязанности лежит освящение жертвенного мяса» [Богаевский 1896: 108].

Перед закалыванием жертвы обязательно проводится церемония обливания. К месту жертвоприношения животное ведут за лыковый поводок. Льют воду по спине, начиная от головы и до хвоста. Отряхивание животным с себя воды принимается участниками обряда как добрый знак — значит, жертва оказалась уместной. Пока животное не отряхнет, все время повторяют слова: «Прими». Как только животное стряхнет с себя воду, говорят: «Помилуй, черному люду дай облегчение». При этом применяется специальный ковш,

размером меньше пивного. В других случаях им не пользуются и хранят на столбе сарая. Изготавливается он лицом, непосредственно совершающим *чук* и читающим молитву. От детей этот ковш прячут, а подростков строго предупреждают, чтобы его не трогали. Иногда ковш хранится и в клетке [ЧГИ 144: 371–373]. При заклании наблюдают, чтобы кровь не попадала на землю. Для жертвенного очага годятся не все дрова: можно класть дубовые или орешниковые, но нельзя осиновые и березовые. Запрещается зажигать огонь под котлом с жертвенным мясом спичкой, купленной в магазине, спичку готовили дома из серы.

Шкуры с крупного скота развешивают на деревьях по восточной части *киреметища*, а шкуры баранов накидывают на перекладыны, установленные на колья [Пекарский 1865: 59; Паллас 1773: 142; Чеботарёв 1776: 226 и др.]. Кости жертвенных животных ломать не принято, их разделяют по суставам. Черепа развешивают на деревьях и столбы, а остальные кости в конце обряда сжигают.

Данный ритуал сопровождался игрой скрипок, вольнок и рожков.

Моление *Киреметю* можно проводить и в домашних условиях. Обряд совершался во дворе или в доме. Все действия проводились после захода солнца в темноте, исключительно в семейном кругу и — в отличие от общесельского и межсельского молений — тайно от соседей и вообще от чужих. Если кто-либо из посторонних увидит обряд, *Киремет* не примет жертву. Названные принципы, конечно, диктуются рамками церемонии. Необходимо следить, чтобы перед обрядовыми действиями при доставке воды навстречу не попала свинья. Жертвенное животное обязательно должно быть белой масти, при другом окрасе спину обсыпают мукой. Животное перед закалыванием обливалось водой. Действие происходило во дворе. Варили обычно в домашнем котле. Внутренние органы животного, в том числе очищенные кишки, были обязательным компонентом жертвенной еды. Перед началом молитвы стол ставили посреди комнаты, а на стол стелили шкуру заколотого животного ногами вперед, т.е. преимущественно на восток [ЧГИ 144: 363]. Молитву начинал старик, он брал шапку под мышку, за ним те же действия повторяли остальные члены семьи. Во время еды за стол садились с западной стороны. Кости от съеденных животных клали на чашки, находящиеся на столе. Остатки каши уносили в клетку, где бросали по три ложки каши в каждый угол и намазывали ею входную дверь. Поедание мышами этой каши считалось хорошим предзнаменованием (на это время лаз для кошки в клетку закрывался). Поэтому обряд по-другому называется «каша Киреметю, находящемуся в клетке». Рано утром

втайне от посторонних глаз доедают всю оставшуюся часть еды, а кости кладут сушить на печку. Затем их сжигают, пепел собирают в миску, накрывают белым платком. Ночью относят на *Киремет йётемми* «ток Киреметя». В иных вариантах пепел относится в поле, вместо пепла к *Киреметю* можно бросить и символические монеты в виде жестянок [ЧГИ 33: 913–914; 244: 363 и др.].

Для обращения к божеству *Киремет* не всегда проводили специальные обряды. Во время больших жертвоприношений типа *чүк* можно было проделать, помимо прочего, и те действия, которые требовались в обрядах *Киреметю*. Жертвоприношение *Киреметю* совершали и во время общесельского обряда «народное пиво», для чего готовили пиво в малом чане, в то время как для *Туря* — в большом. Также варили кашу и произносили отдельную молитву.

Принесенная жертва будет уместной только в сочетании с молитвой, ибо «молитва есть главное в жертвах и жертва имеет свое значение как воплощенная молитва» [Нюстрем 1982: 259]. В молитвах *киреметям* речь начинали с обращения к *Аслә/Мән киреметю*, а потом уже молились другим божествам. Перед молением участникам обряда раздают кусочки мяса или по кружке пива. Молятся, как всегда обратившись в сторону востока, шапки кладут за пазуху. Креститься при этом нельзя, иначе все будет не впрок.

Во время моления все кланяются на восток, а в конце становятся на колени и преклоняют головы до земли. Аналогично поступают и в неритуальной ситуации, например, во время нахождения около *киреметища* с лошадьми в ночном [Лепехин 1771: 165; Паллас 1773: 141; Миллер 1791: 58 и др.]. Также у удмуртов: во время моления «народ стоял на коленях» [Богаевский 1896: 109].

После моления и отделения частиц пищи божеству совершают совместную еду: садятся и едят лепешку с медовой сытой, а также мясо и другую пищу.

Во избежание отрицательных воздействий по отношению к данному божеству следует придерживаться ряда запретов. Он насылет на людей болезни, если их поведение выходит за рамки правил традиционной этики, в том числе и по незнанию. Нельзя у дерева *Киремет* сквернословить. Пилить, ломать ветки у деревьев-киреметей воспрещается. В противном случае дух *Киреметя* накажет. Пришедшим на урочище ни ругаться, ни бранить кого-либо не разрешается, ибо это воспринимается как оскорбление божества. Данное божество известно насыланием на человека разных болезней и несчастий. В результате непристойного поведения могут заболеть голова, руки, другие части тела, могут свести судороги. Если кто срубит *киремет-*

ное дерево, то он умрет, у него могут умереть лошадь, дети, а также вся семья и род. Те же последствия могут проявиться, если человек инициирует ругань на *киреметице* [Милькович 1906: 51; ЧГИ 151: 92; 174: 425 и др.]. Такие карательные функции, видимо, исконно не были свойственны *Киреметю*. Божество *Киремет* в основе — часть природы, хозяин той территории, где обитает. Должно быть, прав А.П. Хузангай, считающий, что мстительность — поздняя, привнесенная черта *Киреметя*. «Злая ипостась Киреметя, его способность поражать человека душевными скорбями и телесными недугами, вызывать падеж скота и другие отрицательные функции (семантика “смерть”, “разрушение”) именно в результате мусульманского влияния выступают на первый план» [Хузангай 1986: 65].

Чтобы освободиться от недуга, исходящего от *Киреметя*, иногда достаточно отнести предмет (например, содрванное с дерева лыко, сорванные орехи) обратно, приложив к нему угощение. Одна из знатоков и исполнителей народных обрядов чувашей Е.Г. Карабашева из Базарнокарабулакского района Саратовской области на мой вопрос: «Что же приносят в жертву, если человек захворал от Киреметя?» — дала следующее объяснение. Надо взять три свежие щепки, положить туда масла, немного муки и соли. Все это следует отнести на *киреметице*. В особо серьезных случаях с целью выздоровления от недуга в жертву приносили домашних животных, соблюдая установленную последовательность (утка, гусь, баран, бык, лошадь) и правила (непрерывное обливание жертвы водой с последующим ее встряхиванием) [ЧГИ 207: 16–17, 26]. Приношение *Киреметю* гуся и утки считалось обязательным, в противном случае боялись, что он доведет до смерти. Тексты молений в таких случаях традиционны в смысле изложения просьб. Вот слова молитвы обряда, связанного с варением каши и *юсмана*: «Э, пёсмелле, благодарю, кланяюсь, довольствуйся, не насылай на меня хворь. Зная свою наивность, пришел к тебе с поклоном, помилуй, не бросай. Возможно, около тебя было сказано лишнее слово, играли-смеялись, не гневись. Прими радушно мою молитву, приношу кашу в котле, юсман в чашке, на тебя полагаюсь, прими радушно мою наивную молитву, ошибся из-за своей наивности, помилуй, пусть будет уместно мое жертвоприношение». После данной молитвы полагается три раза поклониться [ЧГИ 31: 26–27]. Следует заметить, что во время моления *Киреметю* упоминать *Туря* нельзя. Лечебный ритуал, обращенный к *Киреметю*, можно проводить во дворе или в огороде, но непременно у дерева. На *киреметице* можно было увидеть живых ягнят и гусей, оставленных там страдающими хозяевами. Лучшее время для хождения



к *Киреметю* в этих целях — ночь, ибо лечебный ритуал должен совершаться втайне. Если человек не болеет от *Киреметя*, то нет необходимости совершать ритуал [Поле 90: 268; ЧГИ 176: 576; 244: 47 и др.].

Официальная религия всегда боролась за влияние на сознание масс, старалась отлучить людей от традиций. В Чувашии по распоряжению властей вырубали *киреметные* деревья, на эти места ставили часовни. В ходе миссионерской деятельности, особенно в конце XIX — начале XX вв., в чувашских семьях вырастают молодые люди, агитирующие, настаивающие, а порой ультимативно требующие прекратить моления *киреметям*. Они ставят своих родителей и стариков в тупиковые ситуации: сжигают тексты молений, берут обещание проводить обряд в последний раз, стыдят. Однако вера в *киреметей* сохранилась, хотя и проявляется в очень малозаметной форме.

**Йёрёх** — божество типа *Киремет*. Термин имеет три значения: 1) божество, 2) предмет-символ божества, 3) место обитания божества. Как народ, так и исследователи называют его божеством *туря*. Из-за того что от него исходят разные болезни, некоторые называют его злым. Вследствие этого иногда делят *йёрёхов* на добрых и злых. Этому персонажу свойственна амбивалентность. Чаще других к домашнему божеству *Йёрёх* общаются и совершают ему моления женщины. Функционально очень близок с удмуртским *Воршудом*.

Представление о материализованном облике *йёрёхов* имеет несколько стадийных этапов. Конечно, исконно божества не имели вещественного выражения, в том числе и *йёрёхи*. Поэтому верно замечание об их невидимости [Дзенискевич 1972: 221]. В то же время неверно утверждение (относящееся к началу XX в.), что «чувашки не знают идолов» [Месарош 2000: 18]. Носители культуры считают, что невидимый *Йёрёх* является иногда во сне в образе старой девы. Анимизм свойственен и религиям примитивной формы. Речь идет только о том, какие объекты, предметы, вещи становились обиталищами божества.

В.К. Магницкий и Н.И. Золотницкий [1875: 7–8], В.Я. Смелов [1881: 247], В.И. Миролубов [1889: 17] и другие авторы, опираясь на факты, считали, что *Йёрёх* — это отдельно растущие одно, два или три дерева, а также «разные лиственные деревья и кустариники, которым верующие и приносили жертвы» [Дзенискевич 1972: 221]. Выходящие замуж девушки получали от своих родителей ветку с такого дерева-йёрёх и обзаводились своими. Такую рябиновую, шиповниковую или вязовую ветку меняли каждый год. О том, что *Йёрёх* —

это веточка, писали И. Эрдманн [Erdmann 1822: 112] и А.А. Фукс [1840:141]. Они сами видели в домах чувашей пучки, связки или веточки рябины. И.Г. Георги [1799: 39] заметил, что «ерих составляет небольшая связка серебрянных (шиповниковых. — А.С.) лоз». В с. Альгешево Чебоксарского у. Д. Месарош обнаружил вариант ветки, весьма напоминающий персидский *барэсман*: «Под лукошко в угол ставят метелку ручкой вниз, так, чтобы ее ветки торчали наверх, так как на них вешают для йёрёх монеты нохрат» [2000: 33].

Следующий тип — это изображение божеств в форме кукол.

Антропоморфной тряпичной фигурке шьется чувашская одежда по размеру. Типологически одежда схожа с селькупскими *куллага*. Особое внимание обращали на головной убор и соответственно надевали *хушпу*. *Хушпу* украшали имитациями монеток и бус. Символически передавались *сурпан*, *шўлкеме* и другие украшения. Из самой дорогой (обычно шелковой) ткани шилось платье. При шитье пользовались яркими нитками. Однако были и мужские изображения, которым одежду шили также из тряпок, но они имели длинные седые волосы на голове и на подбородке. Как известно, у женщин волосы спрятаны под убор. Можно было видеть парные *йёрёхи*: мужа и жену. Аналогично у многих народов (например: у селькупов, арабов и шорцев). Еще один вариант состава *йёрёхов* — это родители и дети. Детки представляют собой элементарные тряпичные трубочки, перевязанные ниткой или тесемкой. У китайцев куклы из тряпок символизировали предков рода, у шорцев — предков по женской линии. В русле таких представлений и чувашские *йёрёхи*, ибо их по-другому называли *манакка* и *кинмей*, т.е. «жена старшего брата отца; старшая сестра отца». Аналогичные удмуртские *воршуды* в старину имели даже имена, значения которых теперь забыты. Однако исследователи полагают, что эти имена принадлежали когда-то реальным счастливым женщинам [Гаврилов 1880: 161].

Разбирая тряпичные куклы, Г.И. Дзенискевич обратила внимание на важную деталь: *йёрёхи* из тряпок в середине содержат не очищенный от коры прутик. «Платье надето на остов, состоящий из обломка рябиновой ветки, вернее на прутик, на одном конце которого привязана маленькая круглая голова, ...на уровне плеч, к прутику привязан другой маленький поперечный прутик, к которому прикреплены два тряпичных шарика, изображающих груди. На лице нет ни глаз, ни носа, ни рта; вместо них имеются четыре накрест привязанные, узкие соломенные полоски» [Дзенискевич 1972: 223]. Верным представляется мнение Г.И. Дзенискевич о том, что древесная основа (в форме креста — А.С.) является вместилищем божества. У мужских

*йёрёхов* — деревянная основа отсутствует. Нет у них и никаких украшений. Объясняется это тем, что священной силой обладали лишь куклы-женщины. Изготовлением самих кукол занимались старшие в семье женщины, а передавались они по женской линии. «Для всех женских йерехов в виде кукловидных тряпичных фигурок, — пишет Г.И. Дзенискевич, — характерна одна общая весьма важная деталь, выпавшая из поля зрения исследователей. Остов фигурок представляет собой небольшой кусочек древесной ветки, прутика или щепки от ствола дерева. Можно с уверенностью утверждать, что деревянная основа фигурок и была, по мнению чувашей, действительным обиталищем» божества [1972: 224].

Версия первичности прутика в антропоморфных фигурках божеств подтверждается и на материале других народов. Таковы, например, аналогичные туркменские и киргизские куклы: «Куклы сооружаются очень просто — из деревянных или камышовых палочек, на которые девочки наверчивают пестрые тряпки, подражая при этом более или менее верно женской одежде» [Карутц 1910: 86]; «Остов куклы — деревянная палочка с намотанной на одном конце тряпичной головкой и поперечной перекладиной (руки)» [Поцелуевский 1931: 100].

Чуваши изготавливали из дерева также *йёрёхи* в виде человеческих голов. Деревянные идолы-божества имели коми-пермяки, славяне, саамы, манси, ханты [Смирнов 1891: 11,16]. Из дерева вырезали и изображения коровьей головы, которых также называли *Йёрёх*.

Глиняные фигурки специально изучались Г.И. Дзенискевич и А.А. Трофимовым. Г.И. Дзенискевич обращала внимание на связь глиняных фигурок «с первоначальными растительными йерехами и с ранними антропоморфными изображениями в виде тряпичных кукол. Например, на животе одного идола (№ 1040–15, рис. 4г) вылеплены две ветки, похожие на рябиновые, другой же идол (№ 1040–14, рис. 4а) держит в левой руке тоже какую-то ветку» [1972: 230–231]. А.А. Трофимов сравнивает глиняные фигурки с божками из Согда докушанской и кушанской эпох и находит параллели в иконографии и стилистических приемах [1993: 59–60].

Источники также говорят об отлитых из металла (олова, свинца, серебра, золота) фигурках чувашского божества *Йёрёх*. Так, А.А. Фукс свидетельствовала: «Его делает йомся, растопляя олово и выливая его в формочку. Ирих не простой кусок олова, но маленький идол, с руками, ногами, глазами и величиною в вершок» [1840: 96–97].

Считается, что, хотя и редко, можно увидеть *Йёрёха* в виде курицы, выбегающей на дорогу. Она бежит впереди лошади почти

под ногами. Забегает даже во двор преследующего. В таких случаях следует прогнать курицу нагайкой (например, до дерева с дуплом). Любопытно, что в западно-семитской мифологии бога луны называли *Йарихом*, в Угарите *Йарих* — супруг богини луны [Шифман 1987: 596]. Между мифическим божеством *Йарих* и божеством *Йёрёх* можно увидеть функциональные и семантические соответствия: *Йёрёх*, как и бог луны *Йарих*, наделен такими «лунными» качествами, как «полутемно-полусветло». Как видно из примеров, такими качествами обладают следующие объекты: клеть, погреб, лачуга, дупло, овраг, мост и даже курица со слабым зрением.

Раз в год, осенью, весь комплекс, за исключением самой куклы, меняется на новый. Например, ставят новые рябиновые ветки с кисточками плодов, а старые предметы пускают в плаву по реке. Как объяснили Н.И. Егорову самарские чувашки, они сплавляли куклу весной во время ледохода [Автор: 208], что приходится на *мункун*, т.е. на начало нового года по народному календарю. Оба варианта суть одно и то же — обновляли в начале года. В Бухаре в старину на базаре происходила торговля специально изготовленными куклами: «Каждый, кто потерял или сломал своего идола, или у кого он пришел в ветхость, все приходило в день торга и покупали себе новых, а старые выбрасывали» [Наршахи 1897: 3]. Как видим, смена пришедших в негодность жилищ и изображений божеств имеет типологическое распространение. Заметим, что с XIX в. начинается путаница: *Йёрёхом* называют то ветку, то куклу, то кузовок, то кусочек олова, повешенный в качестве жертвы.

Что касается стадиальности, то нужно согласиться с мнением, высказанным Г.И. Дзенискевич. Она *йёрёхи* в виде растущих деревьев и кустарников считает первичной формой обиталищ божества, а «появление изображений йерехов в виде антропоморфных идолов относится к более позднему периоду культа» [1972: 228]. Анализ источников (в том числе и сравнительных) позволяет говорить об эволюции материала, в котором воплощалось божество *Йёрёх*. Должно быть, развитие шло по такой схеме: дерево → деревянные прутики → фигурки (тряпичные → глиняные → металлические).

Сложной и важной представляется нам проблема локуса данного божества [Милькович 1888: 22; Паллас 1773: 139; Чулков 1786: 194 и др.]. Для *Йёрёха* изготавливали особое лукошко. Материалом служили кора березы или вяза. Лукошко украшалось как снаружи, так и изнутри. На дно такого короба стелется маленькая перина. Это основной вариант жилища *Йёрёха*. Иногда куклу просто обворачивали полотном или берестой и ставили на постоянное место хранения. Малайцы

аналогичные фигурки заворачивали в полотно и укладывали в ящик для хранения кукол поверх остальных [Соломоник 1998: 98]. Финно-угры такие куклы держали также в лукошках [Abergstromby 1898: 162–173]. Наши специальные полевые исследования в Самарской, Ульяновской, Оренбургской и Саратовской областях, а также в Чувашской республике показали, что в старину каждый имел свою куклу-йёрёх и обращался к ней в необходимых случаях. У селькупов соблюдался обычай, согласно которому фигурку изготавливали для каждого члена семьи [Гемуев 1984: 106]. Кроме того, каждый дом у чувашей имел такую фигурку. Назывался он домашним *Йёрёхом*. «В Бухаре существовал обычай вырезать изображения идолов на дверях домов» [Наршахи 1897: 3], что также укладывается в рамки понятия «домовых кукол». Однако *Йёрёх*, находящийся в коренном доме рода, считался главным. В дни праздников и обрядов в этот дом приходили и другие члены рода. Поэтому верно утверждение о том, что кукла была на всю родню одна, а в домах сородичей ее не держали. Действительно, наличие *Йёрёха* у каждого человека, в каждом доме или роде имело локальные особенности. Изготавливал куклу самый старший человек рода. Аналогичное божество у удмуртов также связано с родом, которые моление *Воршуду* совершали в специальном домике *куала*. На моление собирались группами семей, принадлежащих к одному *Воршуду*, при этом нужными приготовлениями занимался помощник родового жреца [Гаврилов 1880: 162]. Другая разновидность локуса божества *Йёрёх* — наличие одной куклы на всю деревню или общину. Единственную главную фигурку деревня могла иметь и в тех случаях, когда *Йёрёх* имелся в каждом доме. Улица, где располагался дом с данной куклой, обычно называлась улица *Йёрёха*. В Канашском, Мариинско-Посадском, Моргаушском и Ядринском районах сохранились и деревни с такими названиями. *Йёрёхом* могли назвать также место за околицей или небольшую часть пастбища. Зафиксирован случай, когда кузовок с *Йёрёхом* хранился под мостом в висячем положении. Естественно, местоположение главного общесельского божества *Йёрёх* было известно всей деревне [Месарош: 2000: 34, 126–127].

Изначально чувашаи *Йёрёха* держали в почетном углу дома. Есть варианты хранения над дверью, на подволоке, в клети, лачуге [Георги 1799: 39; Поле 89: 60, 77 и др.]. Можно назвать зафиксированные примеры: у старика Таман в д. Сюндюково Чебоксарского у. в 1913 г., у старика Асалля в д. Бахтигильдино Буинского у. в конце XIX — начале XX вв., у старика Лазаря в с. Ишаки Чебоксарского у. в 1926 г. Внутри клети для обрядового пиршества сооружались спе-

циальные скамейки и стол [Денисов 1959: 100]. Естественно, *Йёрёх* в клетке или лачуге и *Воршуд* в *куале* — случаи абсолютного соответствия. Во всех вариантах кузовок вешался на гвоздик под крышей или в стене. Некоторые народы (удмурты, арабы) имели специальное здание для аналогичного божества или выделяли отдельную комнату. Кроме того, у чувашей имелись случаи хранения божества в погребке, сарае, прясле. В целом, *Йёрёх* находился там, где считался более приемлемым хозяином. Обычно выбиралось место в стороне от тех, где приходилось часто бывать самим, чтобы как можно реже его касаться. При перемещении жилища на другое место *Йёрёх* также переносился вместе с семьей. При разделении большой семьи происходило разделение этих божеств. Порой возникали ссоры между братьями за право наследования родового *Йёрёх*.

У чувашей разных регионов понятия *Йёрёх* и *Киремет* слились. Например, почитаемые деревья называются и *Йёрёхом*, и *Киреметем*. «В деревне Арланове Буинского уезда у крестьянина по фамилии Мацаки перед баней есть ветла. На этой ветле висит тонкая серебряная монета, посвященная *Йёрёху*. Вот крестьяне этой деревни сплавляют из олова кругленькую монету и привешивают к этому дереву» [ЧГИ 215: 448]. То же самое по отношению к горкам, оврагам и т.д. Недалеко от д. Трак Ядринского у. «есть горка, проросшая вокруг еловыми кустами; в одном ключе есть *Йирих*» [Магнитский 1881: 75]. Более того, разновидности *Киреметей* под названием *Мелим хуса* часто называют *Йёрёх*. Основным различительным признаком *Йёрёха* от *Киреметя* является присутствие на месте куклы: она или постоянно хранилась там, или приносилась в виде жертвы. Однако следует различать куклу-*Йёрёх* и куклу, специально изготовленную на скорую руку в качестве жертвенного дара. Это две разные вещи. Кроме того, *Йёрёх* менее злой, чем *Киремет* [Миролюбов 1889: 17]. Однако и эти признаки весьма расплывчаты.

Основное назначение кукол *Йёрёх* — покровительство. Аналогичные общественные и семейно-родовые покровители были у народов Передней и Центральной Азии, Севера и Сибири. Покровительство в основном заключалось в защите от болезней — они предохраняли и помогали избавляться от болезней глаз, зубов, ушей, а также от сыпи и чирьев. *Йёрёх* также не допускал в дом вредных духов и обеспечивал супружескую гармонию [Фукс 1840: 97, 141; Сбоев 1865: 125 и др.].

Как показывает литература XVIII в., чуваша «почитают оныя столь священными, или опасными, что никто и приступить к оным не смеет» [Георги 1799: 39]. Основное требование *Йёрёха* к семье,



где он обитает, — это мирная (тихая) жизнь. «Обыкновенно ставят оной в переднем углу в чистом боковом покое» [Паллас 1773: 139], «наблюдая как в них, так и около, чистоту» [Милькович 1906: 52]. Приходящие впервые в дом люди сначала совершают поклонение *Йёрёху*. «К нему не должны касаться, исключая осени, когда его бросают в воду и заменяют новым» [Erdmann 1822: 112].

Настоятельно рекомендуют не злить это божество. В числе поступков, которые могут не понравиться *Йёрёху*, — ругань, громкий разговор и смех около него. Если локус *Йёрёха* находится за пределами дома, то советуют обходить его территорию, не брать оттуда жертвенные монеты и вообще ничего не трогать. Самое страшное — это справить свои естественные надобности около *Йёрёха*. Поэтому мимо него лучше пройти, даже не взглянув [Поле 89: 106; 88: 10; ЧГИ 72: 74 и др.].

Нарушившего запрет человека *Йёрёх* «схватывает», т.е. немедленно насылает на него разные наружные (телесные) болезни. Распространенными кожными заболеваниями являются чирьи, короста, опухоли. Болезни глаз также исходят от этого божества. Человек может страдать болями в пояснице, в ногах и вообще может стать калеккой. Болезни типа *йёрёх* пристаю только к тем, кого одолевает чувство страха перед ним [Милькович 1906: 52; Поле 90: 163, 223 и др.].

Разгадать причину недуга от *Йёрёха* можно по характеру сна, а самые сложные случаи могут объяснить только знахари [Поле 90: 169; 89: 61, 62 и др.].

Жертвоприношение *Йёрёху* совершали осенью [Поле 90: 169, 177, 223 и др.]. Аналогично у удмуртов — «осенью по окончании полевых работ» [Гаврилов 1880: 163]. Как правило, днем моления является пятница. Кроме обязательных кормлений совершается и спорадическое жертвоприношение. Типичным можно считать моление *Йёрёху* в родовом (коренном) доме. В конце моления все старались хорошо угостить главу дома, т.е. хранителя божества-покровителя рода. Удмурты *воришудам* совершали частные, родовые и общие моления [Гаврилов 1880: 162]. В.П. Вишневецкий писал о приношении обрезков ногтей и выпавших волос в качестве жертвенных даров *Йёрёху*. Однако ногти и волосы, в отличие от обычных даров, являются заместителями заболевшего человека (т.е. откупом) и занимают более высокий ранг в ряду жертвенных даров. Хорошими дарами считаются дубовые листья, кисель, *юсман* и пресная лепешка. Мелкие монеты, а лучше — имитаций из оловянных пластинок также являются подходящими дарами. На месте обитания *Йёрёха* можно было обнаружить недогоревшие свечи. Как и *Киреметю*, чувашаи *Йёрёху* вешали куски холста и ленточки.



В группе жертвенных даров, несмотря на многообразие, существует строгий перечень. Раз в десять лет *Йёрёху* режут барана.

Моление *Йёрёху* дома, как и его изготовление, совершалось втайне от соседей и родственников [Магнитский 1891: 8]. Жертвоприношение непременно сопровождалось вербальным текстом. Вот одно из типичных: «Помилуй, *Йёрёх*. Тебе приносим завариху, не делай нам худо, в завариху положили масло. Довольствуйся, *Йёрёх*. Не насылай на детей коросту и чирьи. Вот тебе даем подарок, украшенный шелком, дарим сурпан, вешаем его на дупло того вяза, бери сам, коль по нраву. Смилуйся. Не насылай больше коросту и чирьи. Смилуйся» [ЧГИ 179: 45]. В конце моления участниками жертвоприношения совершается совместная еда.

Выходя замуж, девушка брала с собой и кузовок с *Йёрёхом* и вешала его в новом жилище. «А ее отец устраивал вместо взятого кузова новый» [Месарош 2000: 34]. Если невеста не получала до выхода из дома отца *Йёрёх*, она вставала на порог и причитала:

Коль дадите *Йёрёх* — пойду,  
И с порога сойду.  
Коль не дадите — не выйду [Кудряшов 1970: 30].

Видимо, современные куклы на свадебных эскортах функционально заменили *йёрёхов*, которые получали девушки, покидающие отцовское гнездо. Выйдя замуж, женщины куклы-йёрёхи хранили «где-нибудь со старым, изношенным, но чистым бельем» [ЧГИ 177: 647]. Ветхий Завет также содержит такую сцену. Рахиль, собираясь тайно покинуть вместе с мужем Иаковым своего отца Лавана, похищает у него идолов, чтобы взять в дом мужа: «И как Лаван пошел стричь скот свой, то Рахиль похитила идолов, которые были у отца ее» [Быт 31: 19]. Иначе говоря, без куклы замужество девушки недействительно. Шорские девушки также переносили «в свой новый дом изготовленные матерью изображения духов» [Иванов 1979: 9 и сл.].

Фигурки как символ народной религии сильно раздражали представителей официальной религии. Аналогичные ситуации происходили во всех регионах мира. Так, еще на заре монотеизма евреев наставляли, чтобы они не делали идолов для поклонения [Лев 26: 1]. Малайские куклы религиозного назначения выводили из себя ортодоксальных мусульман [Соломоник 1998: 95]. Не меньшим злом представлялись православным священникам чувашские *йёрёхи*. В архивах сохранилось предостаточно записей об этом. В 1914 г. псаломщик д. Юреево Самарского у. Лаврентий Капитонов сделал

в своей тетради запись, свидетельствующую о бесцеремонном отношении к фигуркам чувашского божества: «Во время хождения с крестом на пасхе... мне пришлось присутствовать при уничтожении священником кузовка, в котором содержался йёрёх. Священник Александр Ефремов, узнав, что у крестьянина N содержится йёрёх, задумал уничтожить йёрёх. В полном облачении, с крестом в руке, он взобрался на подставку жилой избы и снял висящий там под крышей кузов небольшой величины, сделанный из лубка, и показал нам, присутствовавшим людям. При разорении *Йёрёха* женщины начали что-то причитывать и плакать (слова не помнит). Трудно сказать, что заставляло их плакать: страх ли пред ответственностью за содержание его, т.к., по их предположению, священник мог привлечь к ответственности. Между тем снявши кузов священник торжественно понес к реке топить. У реки кузов был опрокинут, и из него посыпались: перья, пух и обглоданные косточки от домашних птиц, деньги, несколько медных монет и фигурка из дерева, выгесанная просто ножом. Фигурка имела форму человека. Руки и ноги у фигурки были вставные» [ЧГИ 215: 447–448]. Примеров такого упорного преследования чувашской религии, в том числе уничтожения *Йёрёхов* путем сжигания, утопления и просто растаптывания, можно привести очень много. Автор записывал со слов свидетелей примеры преследования батюшками чувашей за их *йёрёхи*. Как рассказывали нам в 1989 г. оренбургские чуваша, священники сначала собирали кузовки с фигурками, разламывали на глазах у всех, затем складывали на улице и сжигали. *Йёрёхи* после этого остались только у тех, кто сумел их хорошо спрятать. По мере распространения православия (в основном через обучение детей в миссионерском духе) в чувашских семьях появляются молодые люди, которые вопреки запретам своих родителей начинают сплавлять кузовки весной по реке. Духовенство начинает строить церкви специально на почитаемых чувашами местах, в том числе и на местах обитания *йёрёхов*.

Вера в *йёрёхов* жива и поныне, особенно среди чувашей с исконной религией. Сохраняется и сакральное к нему отношение. Остается неизменным ответ на вопрос о причинах верования: «Так заведено нашими дедами». По поводу *Йёрёха* чуваша говорят с большой неохотой, боясь быть наказанными за откровенность. Сохраняется и вера в лечебные возможности данного божества. Не имеющие *Йёрёх* чуваша, в том числе крещеные, стараются получить доступ к йёрёхам своих родственников. Пользуются почитанием старые заброшенные места обитания *йёрёхов*. Есть случаи их восстановления [Поле 89: 109, 121; ЧГИ 151: 248 и др.].

**Чемен** — это божество типа *Киремет*. Его эпитетами служат слова *ырă* и *кѐлѐ*. Как гласит легенда, *Чемен* первоначально был обыкновенным обывателем д. Чеменево Буинского у. Слыл знахарем. Согласно завещанию, его похоронили в поле, на том месте, которое он выбрал сам. Сильно было верование в *Чеменя* в д. Новые Чукалы Буинского у. Такая же легенда записана нами в д. Средние Алгаши Цильнинского р. Ульяновской обл. Есть данные о нем с р. Черемшан (север Самарской обл. и юг Татарстана). Под этим названием он зафиксирован в Ядринском у. Казанской губ. Должно быть, мы имеем дело с культом обожевленного человека. Если попытаться восстановить генеалогию *Чеменя*, то его родиной можно назвать д. Чеменево. Но названные географические регионы позволяют говорить о его общезнаковой значимости. Согласно моим записям, *Чемен* — это название небольшого ограниченного места, что вполне укладывается в характеристику *Киреметя*. Например, в Ульяновской обл. при постройке гумна в хозяйстве Ш.М. Ендиаровой (д. Средние Алгаши) были обнаружены рудименты жертвенного места (кости домашних животных, монеты, сгнившие ткани). Как удалось выяснить, место входило в территорию, занимаемую культовым локусом *Чеменя*. По совету местного муллы пришлось сократить ограду гумна, оставив снаружи культовые признаки. Сейчас этот луг никем не используется [Поле 90: 213; 94: 269; Никольский 1919: 93 и др.].

*Чемен* был причислен к когорте злых божеств. Он препятствует всему, что неправильно в системе жертвоприношения и почитания. Карает за малейшие нарушения: скрючивает провинившегося, насылает болезни. Через него же можно отомстить врагу, принеся *Чемену* дары.

Время проведения — месяц *чўк*.

Поклонялись ему как семьей, так и всем селом и даже объединением нескольких деревень. Бедствия общесельского и семейного уровня воспринимались как гнев *Чеменя* за неправильное поведение и неразумные действия. Его имя ставят в один ряд с другими божествами семейства *ырă*. До и после ритуалов, посвященных ему, мылись в бане. Все это, конечно, говорит о высоком статусе божества *Чемен*.

Имелось специальное моление, посвященное *Чемену*. Естественно, высказывались просьбы семейного и общественного характера. Если молились дома, обращались в сторону приоткрытой двери.

В числе жертвенных даров — каша, *юсман*, колобки, лепешка. У лепешек после моления отрывали «пупки-нос» и выбрасыва-

ли на сenniцу. Женщины ткали ему специальные холсты. *Чемению* приносили, в частности, гуся. Гуся обливали водой в доме, протирая крылья, дожидались, пока не встряхнется, и обращались к божеству: «Прими, Чемен, прими». Резали жертву во дворе в специальном уголке, где детям не разрешалось играть и испражняться. Ошипывали гуся очень внимательно, перья аккуратно собирали. Если случайно продырявливали желчный пузырь, то тут же замаливали *юсманом*. Гуся варили целиком. Во время молитвы каждый в руке держал по кусочку мяса. В ритуалах общественного значения требовались более серьезные дары — бараны и жеребцы. Пища съедалась с особым трепетом. Кости сушили (как и в обряде *Киреметю*), сжигали, пепел относили в поле.

Что касается понятия **Валем хуца**, то бросается в глаза его связь с культом *Киреметя*, точнее — наслоение на него. Урочища, посвященные ему, расположены в разных районах проживания чувашей, и встречаются они как среди низовых, так и среди верховых. Некоторые и сегодня не утратили своей значимости и продолжают оставаться общенародным символом, к ним совершают паломничество небольшими группами. В теории изучения ритуала паломничество определяется как обряд перехода в пространстве [Spoeck 1987: 179]. Как и в случае с *Киреметем*, под *Валем хуца* подразумевают овраги, кустарники, родники. Как и *Киремет*, урочище *Валем хуца* имело ограждение и дверь, куда запускали живых гусей, уток и кур. Как и *Киремет*, в деревню он въезжал в виде купца в кибитке. От него исходили разные болезни, а для излечения приходилось обращаться к нему же. Другая ипостась *Валем хуци* — это уподобление его с *Йёрёх*. Как и *Йёрёх*, он мог проживать в амбаре, клети и лачуге у кого-либо. Его локус — это кузовок, ему, как и *Йёрёху*, давали те же дары (оловянные фигурки, имитации монет *нухратки*, шарики из теста). Выполнял он те же функции общественного *Йёрёха*. Есть сведения о матери *Валем хуца*. Фактов, говорящих в пользу привнесенности культа *Валем хуца*, много. Прежде всего, вера в урочища *Валем хуца* в большинстве опирается на легенды о могилах выдающихся людей. Отсюда и арабско-чувашское *мазар/масар*, что первоначально означало не «кладбище», а «место, которое посещают». В мусульманской культуре *мазар* — это могила святого, объект паломничества. Самый известный среди чувашей *Валем хуца* обитает на месте бывшего города Волжской Булгарии Биляра (ныне — Татарстан). По объяснению здешних информантов, *Валем хуца* — это *Малюм Ходжа* — один из мухаммеданских шейхов, могила которого находится на вершине горы. Кстати, во многих легендах *Валем хуца*

въезжает в деревню в образе татарина. Живший в амбаре крестьянина Чебоксарского у. Иванова *Йёрёх* под именем *Валем хуца* также был привезен вместе с амбаром из-за Волги с черемисской земли, где он и обитал. Факт принесения жертв *Мелим хуце* в воскресенье также противоречит чувашским канонам. В принципе, относительно *Валем хуца* не существует легенд о расправе над людьми, что часто встречается в легендах о *Киремете* [ЧГИ 151: 324; 178: 25; Березин 1853: 89 и др.]. Выражение *Вайум хуца Киремечё* есть результат наслоения культа святых на атрибуты божества *Валь* и не является субстратным для чувашского пантеона (см. *Валь*).

**Хёрлё сыр** — божество типа *Киремет*. Буквальное значение слова — «красный яр». Источники называют его по-разному: *Туря*, *Киремет*, *Ыря*, что не выходит за рамки данного определения. Есть сведения о его матери и отце [Георги 1799: 39; Паллас 1773: 141; ЧГИ 40: 267; и др.].

*Хёрлё сыр* — божество почитаемое. В основном встречается в списках, возглавляемых *Туря* и *Пулёх*. Есть легенда о хождении божеств *Пулёх* и *Хёрлё сыр* к *Туря* в гости [Георги 1799: 39; ЧГИ 21: 161, 162 и др.].

Несомненно, *Хёрлё сыр* — божество плодородия земли. Об этом единогласно говорят и информанты, и исследователи. В.К. Магницкий и В.А. Сбоев считали его оплодотворителем земли. В Чувашии, особенно среди верховых чувашей, где много оврагов и холмов, топонимы *Хёрлё сыр* довольно часты. Так обозначаются утесы с красными обрывами. Деревень с такими названиями всего четыре, три из них — в северных районах, одна — в южном. В.К. Магницкий находил созвучным слово *сыр* с еврейским *цур/цор* «камень, скала, утес», что в укладывается в значение слова. Характерно, что в списках часто то впереди, то за ним следуют такие божества, как *Шор тәм* «Белая глина», *Сёр йышё*, *Чёке-ту* «Гора-киремет», а также божество — делатель зерновых. Иногда его считают и божеством воды, что указывает на связь обрывистых оврагов с водой и не противоречит основному значению. Поэтому к нему обращаются с просьбой не затоплять плодородные земли водой. Мы не считаем обоснованными мнение В.А. Сбоева относительно различий терминов *Хёрлё сыр киремет* и *Хёрлё сыр туря*, а также разные функции этих якобы разных божеств. Согласно мнению этого известного этнолога, последнее из них старается оплодотворить землю, а первый стремится лишить ее плодотворной силы [ЧГИ 40: 267; 179: 37; Сбоев 1865: 113 и др.]. Уважаемый исследователь не учел нюанс: *Хёрлё сыр* относится в разряд божеств типа *Киремет* и его могли называть то *Туря*, то *Киремет*.

*Хёрлэ сыр* как божество земледелия упоминается в основном в семейно-родовых обрядах *чўклем* и *килеш пәтти*. Жертвами ему служат пиво, *юсман*, каша.

**Кёлё** — божество типа *Киремет*. Это слово имеет три значения: 1) моление-текст, 2) название божества и 3) название местности, где обитает это божество. Божества *кёлё* бывают разные: одни из них старшие, другие — второстепенные, есть средние и младшие. Именно такая классификация зафиксирована в 1910 г. в д. Ендоба Буинского у. Симбирской губ. А согласно записи от 1911 г. в д. Ерилкино Бугурусланского у. Оренбургской губ., самыми ужасными *кёлё* считались те, которые расположены на кочке и у сосны у глубокого оврага. То, что *Кёлё* относится к божествам типа *Киремет*, свидетельствуют сами информанты. Так, автору в Самарской области перечислили *киремети* своей деревни, среди них оказались и 12 *Кёлё*. В 1911 г. в д. Кюстюмеры Ядринского у. Казанской губ. поклонялись *киреметям*, называя их *Кёлё*. Но они — божества разные и автономные, хотя и одного типа. У этого божества имеются мать и отец. Притом мать божества *Кёлё* приходится матерью и божества *Валем хуса*. Это дает дополнительное основание отнести *Кёлё* в семейство *киреметей* [Поле 90: 189; ЧГИ 179: 118; 207: 70 и др.].

*Кёлё* насылает болезни и страдания. Причинами такого наказания являются нарушения норм поведения. Например: испражнение на этом месте; разрушение копны снопов, находящейся в местности *Кёлё*; испуг. Разгадать причину болезни может знахарь.

Жертвоприношение ему совершается в поле. Дарами служат *юсман*, лепешка, каша, а также монета [Поле 90: 189; ЧГИ 207: 72; 218: 110; и др.].

Вербальный текст содержит общежитейские запросы, в том числе просьбу способствовать возделыванию зерновых.

### Другие божества

Слово *шилёк* уже встречалось при описании праздников и обрядов чувашей. Общесельский ритуал *шилёк* или *шилёк пәтти* (моление кашей) проводили в связи с выходом на сев. Это древнейший земледельческий праздник. Родовой обряд *шилёк* (в Цивильском у. его еще называли *сәмарта чўк* «жертвоприношение яйцом») проводился один раз в год в неделю *мункун*. Действия происходили во дворах двух домов: в первом совершали ритуал жертвоприношения, во втором пировали. В качестве обрядовой пищи готовились каша на молоке, масло с добавлением яиц, а также пиво. На время ритуала

во дворе устраивали скамейки из досок, ставили стол. Старики вставали на молитву, обращались на восток, а шапки брали под мышку. В молитве просили *Турĕ* принять их дар в виде каши, просили дать возможность вырастить хороший урожай: чтобы стебель был с камыш, колос как палочник, а зерна — величиной с яйцо и т.д. В завершение делали земные поклоны. Затем — совместная еда и пляска под скрипку [ЧГИ 285: 547–554]. Слово также встречается во время подготовки к свадьбе и при встрече мужской и женской половин свадьбы во дворе отца невесты. Обозначается им временное устройство в виде скамеек и столов, поставленных деревьев и посланного на землю войлока. Как видим, *шилĕк* имел место на всех уровнях: его проводили на общесельском, родовом и семейном уровнях.

Фонетических вариантов у этого слова много: *шелек*, *ширлĕк*, *шылĕк*, *шыйĕк*, *шылĕк* и т.д. Точное соответствие у марийцев: это праздник на лугу рядом с полем, проводимый во время весенней пахоты *ага-пайрам*. Так же, как и во время свадьбы, сооружаются лавки из досок. Место никогда не бывает огороженным [Holmberg 1914: 66]. Одни источники утверждают, что его проводят перед пахотой [Раасонен 1948: 120], а другие — после [Васильев 1904а: 778]. Аналогичный праздник зафиксирован у татар-кряшен Прикамья: общесельский ритуал *шейлык* у них проводили «на второй или третьей неделе после пасхи, смотря по тому, как сойдет снег и просохнет земля», пользовался он «раньше большой известностью» [Баязитова 1986: 169]. Удмурты праздник *шылĕк* отмечали всенародно на улице «на следующий день после *Быдзынал*» ( $\approx$  чув. *мункун*, рус. *Пасха*. — А.С.) [Миннихметова 2000: 30]. В то же время у слова *шилĕк* имеется и другой — сугубо религиозный — аспект, еще не описанный исследователями. Реконструкция этого феномена возможна только с привлечением широкого сравнительного материала.

Эта проблема беспокоит меня уже 20 лет. Неудовлетворенность ограничением термина *шилĕк* общесельскими и семейно-родовыми праздниками и обрядами преследовала всегда. Было ощущение, но не было достаточного материала для того, чтобы говорить о сакральной стороне явления. Лишь в сентябре 2006 г. мне в руки попала книга «История и культура Волго-Вятского края (К 90-летию Вятской ученой архивной комиссии)», изданная в 1994 г. в г. Кирове. Здесь помещена небольшая, объемом в 3 страницы, статья Л.А. Волковой «“Шийлык” — обряд аграрного культа удмуртов» [1994: 384–385]. В статье автор рассказывает об экспедиции 1992 г. в Граховский район Удмуртской республики. Кстати, этот район известен рудиментами-параллелями к этнографии буртасов и чувашей. Л.А. Волкова



собирала материал в двух родственных деревнях — Батырево (ср. одноименное село у чувашей) и Горный Юраш. Она описывает обряд, совершенно совпадающий по сюжету и смыслу с чувашскими *ака яшки* и *Акатуй*: также происходит сбор продуктов по домам, полотенце у молодых женщин, также кормят лошадей сбитыми сырыми яйцами из ведра и т.д. Но далее удмуртский сюжет содержит некоторые детали, отсутствующие в сохранных у чувашей источниках. На вопрос: «Что же такое шийлык?», Л.А. Волкова, в частности, отвечает: это «обряд переноса сакрализованного предмета из одного дома в другой» [1994: 385]. И не только.

Несмотря на догадки, этимология этого слова, видимо, еще не выяснена. Так, Т.Г. Миннихметова полагает, что слово это диалектное и не переводится [2000: 30]. Л.Г. Волкова добавляет, что «объяснить его информаторы не могут» [1994: 385]. По мнению Марти Рясянена, в марийском языке *шелык* значит: 1) место между полем и деревней, где проводится моление во время праздника *ауа-рајрат*, 2) шалаш/избушка, построенная на время свадьбы во дворе. С точки зрения семантики, весьма примечательны марийские слова *solgə* и *salko* в значении «метла для опахивания вороха на гумне» [Räsänen 1920: 282]. М.Р. Федотов полагал, что марийское *шелык* восходит к чувашскому *сӱлӗк/сӱлӗх* «полка/полочка» [1990: 282]. Кроме того, для созыва на свадьбу из домов жениха и невесты посылаются к родственникам по одному парню верхом на лошади, их называют *шилкӗ*, что буквально значит «язык», «вестник». Одеты они так же, как жених [Добромыслов 1876; Ашмарин 1950: 200]. С учетом фонетической закономерности (*р/л* языки) сюда же относится бурятское *сэргэ*: 1) береза во дворе, устанавливаемая во время свадьбы, 2) береза на могиле [Гладанова 2002: 142, 144–145]. В татарском *шиллык* — дикая акация, *шюрлек* — полка, *шийлык* — торжественный выезд, заключающий свадьбу; весеннее сборище на поле [Ахметьянов 1977: 100; Головкина 1966: 660; Первоначальный 1894: 26]. В башкирском *ширлек* — скамья, *ширзек* — свадебная кошма [Егоров 1964: 340]. У киргизов-казахов *жилик* значит «блюда на столе» [Ильминский 1860: 118]. В некоторых говорах и диалектах азербайджанского языка встречается форма *шулэн* — «церемониальный процесс угощения» [Федотов 1990: 282]. У монголов *ширээ* — «стол, престол, возвышенность» [Лувсандэндэва 1957: 655]. В турецком *silecek* — простыня (банная), *silgi* — тряпка, *şölen* — обрядовый стол, за которым представители огузских племен получали кусок жертвенного мяса; вкушая, они как бы присягали султану [Гордлевский 1941: 52; Головкина 1977: 777]. Есть ряд

других этимологий, которые можно отнести к категории малозначительных или ошибочных. В целом вырисовывается такая картина многоязычной этимологии слова *шилёк*: 1) место между полем и деревней, где проводится праздник выхода в поле, 2) метла для опахивания вороха на гумне, 3) дерево во дворе и дерево на могиле, 4) устройство во дворе, построенное на время свадьбы, 5) полка/полочка, 6) блюда на столе (корень слова — *сай* «угощение»; для сравнения: у татар — *сай*, в марийском — *сий*, в удмуртском — *сй*, в монгольском — *сий* «угощение, честь, уважение, почет, выкуп»). Как видим, определенные гипотезы этимологии слова *шилёк* есть, и они вполне обоснованы.

Локус как общесельского аграрного праздника, так и свадьбы обозначается деревом. Согласно источникам, дерево (или ветка) может быть установлено по углам пространства *шилёк*, у столов и т.д. Дерево, как объясняют информанты, должно быть молодым, свежим, большим и высоким. В основном, утверждают источники, дерево срубается. Его вкапывают, вбивают, втыкают в землю или привязывают к чему-либо. Один факт, где говорится об использовании сухого дерева, видимо, следует объяснить слишком ранней установкой. Во всех случаях информаторы затрудняются объяснить причину использования в *шилёк* дерева («может, для тени») [Поле 89: 11; ЧГИ 28: 890; 151: 144 и др.]. Дерево, растущее и специально установленное на общественных мольбищах, встречаем у удмуртов, марийцев, башкир, хантов, алтайцев, бурят, хакасов, якутов и других народов. Например, в описании жертвенного места у удмуртов, сделанное с натуры Г.Н. Потаниным, есть такие строки: «Под сухой березой уже разложен костер, а над ним положена жердь для подвешивания котлов; от березы прямо на юг, шагах в шестидесяти, были воткнуты рядом три березки, а перед ними поставлен стол» [1884: 206]. У марийцев береза втыкалась в середине угла двух столов в *шилёк* во дворе жениха. Кстати, приводимый факт зафиксирован в среде черемис с. Арда Козмодемьянского у., жители которого пришли сюда с горной стороны, и их язык черемисы в первое время не понимали. Предание говорит, что жители околота этого села — «Саракаева — чуваша, переселились сюда давно с горной же стороны; теперь они говорят только по-черемисски и ничем не отличаются от черемис» [Рябинский 1900: 178–179, 208]. Такие же наблюдения о ритуальном дереве можно распространить и на Троицкое дерево у славян и немцев Поволжья. «Обряд, таким образом, совершался как бы в центре мироздания, у мирового дерева, и повторял акт сотворения мира, обновления космоса» [Петрухин 1995: 262].

Что касается породы деревьев, используемых в *шилёк* у разных народов, из имеющихся у автора источников вырисовывается такая картина (Табл. 3).

Таблица 3

ДЕРЕВЬЯ, ИСПОЛЬЗУЕМЫЕ В ШИЛЁК

Народы	Количество примеров				
	лиственница	береза	липа	орешник	рябина
Чуваши	1	14	7	1	1
Буряты		9			
Русские (славяне в целом)		6			
Марийцы (горные)		4			
Удмурты		3			
Алтайцы		2			
Ханты		2			
Хакасы		2			
Тофалары		1			
Якуты		1			

Естественно, источники по чувашиам собирались целенаправленно, а по остальным народам — только как сравнительный материал. Тем не менее факты говорят сами за себя. Кроме того, один чувашский источник говорит о запрете использования в *шилёк* рябины, липы, клена, орешника и дуба, что приводит к незначительным противоречиям в таблице. Вывод один: исконным деревом в *шилёк* выступает береза.

На березу, установленную в *шилёк*, чуваши вешали рубаху. Она была полотняная, новая и хорошо вышитая. Есть также источник, где говорится о развешивании на каждую березу по полотенцу [Фукс 1840: 62; Леонтьев 1844: 118; Андерсон 1906: 178 и др.]. Л.А. Волкова пишет о сакральном полотнище на дереве. Это полотно у удмуртов небольшое, прямоугольное, из белой хлопчатобумажной ткани. Притом в середине полосками черной ткани апплицирован крест. Кстати, старинная марийская женская рубашка с элементами креста (три отдельных зигзага рядом на чистом месте чуть выше пояса и чуть правее от центра) хранится в фондах МАЭ РАН [Отд. Европы, колл. 416–2]. Видимо, эти зигзаги не что иное, как родовые тамги. Такие же родовые тамги марийцы вырезали и на березах, растущих

на могилах (сообщение С.А. Старостенкова). Г.Н. Потанин писал об удмуртах несколько иначе: «На березках была протянута веревка, увешанная белыми, расшитыми по концам, полотенцами. Их было так много, что они образовали сплошную стену; эта драпировка называется чалма: впрочем вотяки так зовут вообще полотенца» [1884: 206]. Более однозначен башкирский текст. У них «дом невесты... обозначается вывешиванием большого полотенца..., флага». Это полотенце называется «кызыл башлы тастамал» [Султангареева 1998: 132], т.е. полотенце с вышитыми красной ниткой концами. Совсем определенно в горномарийском варианте: «на вершине березки... висел вышитый женский *шарпан*» [Крюкова 1951: 63]. Иначе говоря, под понятиями «полотнище», «полотенце» и «шарпан» в чувашском варианте следует иметь в виду *сурпан* — женское головное полотенце с богатой геометрической вышивкой с преобладанием красного цвета на обоих концах. Семантически сюда относятся платки, собираемые у молодых во время общесельского обряда *шилёк* у чувашей, а также лоскутки, ленты и тесемки белого, синего, желтого и других цветов на березе у бурят и алтайцев. Русские (славяне в целом) срубленную березу наряжали в женскую одежду, используя ленты, платки, бусы и полевые цветы [Калинина 1985: 218; Померанцева 1985: 67; Виноградова 1999: 81 и др.]. Конечно, семантика украшенной таким образом березки у чувашей и других названных народов означает пожелание молодым, «чтобы жизнь их была долгая, подобно нитке рубашки, и чистая, подобно белизне рубашки» [Никольский 1911: 5].

О том, где и как хранится упомянутое полотенце, пока найдены сведения только у хакасов, тофаларов и удмуртов [Радлов 1907: 384; Волкова 1994: 384–385; 2003: 319]. Хакасы и тофалары жертвенное моление совершали у березы, где устанавливали стол на четыре вилообразные ветки. Чаще всего березу выкапывали с корнем и вкапывали на месте будущего моления. Полагаю, что это исконный вариант обращения с сакральной березой. Затем ставили котел с бараниной или молоком на стол. Подняв этот стол, три раза обходили вокруг березы. Один из мужчин совершал моление. После моления к веткам дерева привязывали белые и синие лоскутки, а также холст длиной в аршин. Кадили эти тряпки богородской травой. Затем — совместная трапеза. В конце выбирали человека, который будет молиться в следующем году. Ему передавали лоскуты, висевшие на березе. Ему же отдавали суконный кафтан мольщика и высокую шапку. Жертвоприношение хакасы и тофалары совершали в июне [Радлов 1907: 363–364, 381 и др.]. В удмуртском варианте ежегодно на березу

вешали одно и то же полотно. Хранил его *тöро* в «красном» (иконном) углу чердака (т.е. юго-восточном) в сундуке. Это место вообще сакрально. Восточные финно-угры хранили там фигурки своих божеств. Помнится, и моя мать в 1961 г., когда разобрала старый дом дедушки и поставила новый, попросила меня отнести икону именно туда, сказав: «Не я ставила, не мне и убирать — пусть стоит там». Перед новым праздником жена хозяина-хранителя снимала холст с дровяка и стирала, т.е. мы имеем дело с настоящим флагом. Затем его сушили, загородив хвойными лапками от попадания прямых лучей солнца. Такое обращение, т.е. оберегание от попадания лучей солнца, имеет не только рациональную сторону (чтобы не выцвело), но и сакральную. Так поступают, например, по отношению к телу умершего. Трое девушек варят кашу в *куа* хозяина *шийлык*. Сюда собираются все жители. Старейшины обращаются с молением к *Инмару*. Текст моления носит аграрный характер («Посеянное зерно пусть будет столь же велико, как куриное яйцо» и т.д.). Затем из соседнего дома наискосок приглашают нового хозяина *шийлык*. «Со словами “проводим *вожшуд*” (*вожшуд* — новое [буквально — “зеленое”. — А.С.] счастье) усаживают в красном углу на подушках нового хранителя и его жену. После совместной трапезы прежний хранитель *шийлык* передает его будущему и доверяет тем самым хранить весь год счастье всей деревни. Со словами “провожаем *шийлык*” новых хозяев под руки выводят и усаживают в сани. Мужчины впрягаются и везут их до дома. Потрапезничав в этом доме, расходятся, с собой уносят один из двух освященных караваев. Считается, что *шийлык* побывал в каждом доме» [Волкова 1994: 385]. Таким образом, полотно/полотенце/рубаха/*сурпан*, оно же *шилёк/шийлык*, — это воображаемое, сакрально материализованное счастье всей деревни и, конечно, каждого дома.

Общесельский праздник *шилёк* в связи с выходом в поле проводился в день *Акатуй* вечером. Молиться собирались у верховья оврага. Каждый участник нес из дома продукты: чашку каши, по три яйца или яичницу, по кувшину пива, блины. Молитвословие произносил кто-либо из знающих стариков, взяв шапку под мышку. Иногда в качестве молельщика приглашали татарина. При этом все обращались на восток или юг. Мужчины стояли у жертвенных даров, а все остальные (в том числе — молодые женщины) — за ними. Моление завершалось земными поклонами. Затем все садились в ряд и ели [ЧГИ 29: 505–506, 511 и др.]. Аналогично татары-кряшены на моление *шейлык* шли одетые по-праздничному, мужчины несли семена яровых хлебов, а также яйца, обычно окрашенные травя-

ным соком. Поскольку праздничное моление содержит угощение, Ф.С. Баязитова указывает, что «в древности *шыйлык* ~ *сыйлык* употреблялись параллельно» [1986: 170]. Во время бурятской свадьбы «на березу вешали изображения онгонов, а рядом обычно усаживали трех стариков» [Галданова 2002: 118]. Вообще одиноко стоящие деревья (береза — особенно) у бурят являются вместилищем духов и божеств — хозяев той или иной местности. Как и чувашская, бурятская свадьба, а также хакасская и тофаларская публика совершали троекратный обход вокруг наряженной березы. Удмурты праздник *шыйлык* частично проводили в святой святым — в *куа*, т.е. в жилище божества *Воршуда*. Обращаясь к наряженной березе, они говорили: «Отец *шыйлык*, мать *шыйлык*, храните нас, охраняйте нас, благословите нас!» [Волкова 1994: 385]. Естественно, если есть отец и мать *Шыйлык*, то есть и сам *Шыйлык*, хотя такая молитва и не зафиксирована. У марийцев *šelak* — это «место богослужебных действий» [Räsänen 1920: 266], где всю сакральную часть справляют *карты* [Васильев 1904а: 778]. Ханты из такой березки делали *торум юх* «небесное дерево» [Талигина 2005: 85], т.е. по сути создавали временное жилище *Торума*. На ветки такого «небесного дерева» нанизывали лакомые кусочки — мясо и печень оленя. Важно, что у монголов *šige* значит стол, трон, а также столик с изображениями буддийских божеств [Ахметьянов 1977: 100]. Примеры, указывающие на божественную суть дерева во время общесельского весеннего аграрного праздника и свадьбы, можно продолжить. Например, гиндукушцы в доме тестя под ветками, считающимися домашним святилищем, приносят в жертву козу и брызгают кровью сначала в огонь, потом на ветки, в общей сложности семь раз [Йеттмар 1986: 396]. Итак, *Шилёк* — это божество у чувашей, точнее — одновременно и 1) божество, и 2) место его временного или постоянного обитания, и 3) предмет, представляющий его, а также 4) праздник семейного, родового и общесельского порядка. Как видим, божество *Шилёк* размещалось в небольшом лесочке из берез или на одинокой березе. Если березы не было — то ее сажали или ставили. Естественно, это женская персона, наделенная плодородием и способностью дарить счастье в широком смысле. Конечно, название божества *Шилёк*, как и всякого божества, пишем с прописной буквы. Это божество по своей религиозной сути ничем не отличается от *Туря*, *Киреметя*, *Йёрёха*, *Инмара*, *Воршуда* и т.д., также воплощенных в деревьях (в дубе, березе, рябине, а также в их ветках т.д.).

Ареал записей текстов, где фигурирует чувашское божество *Шилёк*, представлено в Таблице 4.

Таблица 4

## АРЕАЛ БЫТОВАНИЯ ШИЛЁК

Губернии	Уезды	Количество записей
Казанская	Чебоксарский	10
	Козмодемьянский	7
	Ядринский	6
	Свияжский	5
	Цивильский	5
Симбирская	Буинский	3
	Курмышский	1
Верховые чуваш		6
Оренбургская	?	1
?	?	10

Итого: 54 записи.

В целом описываемый феномен имеет место у верховых чувашей, а у низовых представлен слабо. Единичные случаи являются следствием смешанных браков, когда, например, жених из низовых, а невеста из верховых чувашей. С точки зрения особенностей низовой и верховой чувашской свадеб, таких текстов у низовых чувашей и не должно быть. Таким образом, *Шилёк* бытовал у чувашей в марийско-татарском пограничье. Тем не менее на сегодняшний день вывод не более чем гипотеза. Ее еще следует подтвердить. Конечно, невозможно принять отрицание *Шилёк* в Чебоксарском у. (выводы Н.Р. Романова в 1927 г. после своей экспедиции) [ЧГИ 434: 18об. 22об.], принимаем доводы из Цильнинского р. Ульяновской обл. об отсутствии такого факта (записи В.Г. Родионова) [ЧГИ III-762: 32об.].

В качестве предварительного вывода о культе *Шилёк* у чувашей можем утверждать, что это — божество счастья индивида, семьи, рода и деревни в целом. По форме материального выражения и приносимых жертв оно прежде всего перекликается с божествами *Турă*, *Киремет* и *Йёрёх*. Тема остается открытой для обсуждения и уточнения.

**Кăвар** (*Куар*, *Коар*), встречается также в форме *Вёри кăвар* «горячий уголь», *Кăварлă кăмрăк* «уголь с жаром», *Вут* «огонь», *Вутлă кăмрăк* «огненный уголь», *Вут-кăвар* «огонь-уголь». Иначе говоря, имеется в виду горячий уголь или жар в очаге или костре [Поле 88; РАН, ф. 21, оп. 5. 6: 115об.; ЧГИ 24: 262 и др.]. Является антиподом потухшему и остывшему углю *кăмрăк*.



Европейский путешественник Проспер Томас зафиксировал божество *Khoar* среди чувашей в 1842 г., приняв его по ошибке за злого духа дорог *Хаяр* [Thomas 1844: 89]. В 1906 г. его записки опубликовал на русском языке В.Н. Андерсон [1906: 174]. Последующие исследователи не возвращались к первичной интерпретации термина и стоящего за ним персонажа. Действительно, эти имена — божества *Kāvar* в форме *Khoar* и духа *Хаяр* (*Khajar*) — приблизительно созвучны. На этом их сходство исчерпывается.

Мойсей Каганкатваци, историк X в., пересказал события VII в. в «Истории агван» [Каганкатваци 1861]. Здесь речь ведется о гуннах, столицей которых был город Варачан на Кавказе, а их князем — Илитвер, они почитали божество *Куар*. В 1962 г. историки А.Б. Булатов и В.Д. Дмитриев обратились к книге Мойсея Каганкатваци и указали на сходство имени божества *Куар* с чувашским словом *kāvar*. Причем они отождествили гуннов с суварями [Булатов, Дмитриев 1962: 226–236]. Потом А.Б. Булатов к этой теме больше не возвращался, а В.Д. Дмитриев без каких-либо оговорок отказался от теории суваро-чувашских генетических связей и стал активно разрабатывать версию болгаро-чувашских связей.

Слово *Kāvar* относится к самому древнему пласту чувашской лексики и имеет этимологические параллели в иранских, европейских, тюркских, кавказских, финно-угорских, балтийских и других языках. В грузинской религии божество *Квириа* управляет огнем. «У мгрелов *k+var-i* “колобок”, “хлебец”, “лепешка”, в частности “культовая”, св. *kvar* (тавр. говор) “хлебец”... св. *kver-ōl* (халд. говор) “маленький хлебец”, обыкновенно выпекаемый для детей, ...раньше, несомненно, имевший значение “жертвенного хлеба”» [Марр 1935: 265]. Укажем также на афганское *gvar* «яркий» (о пламени) [Асланов 1966: 615]. С.Г. Амаякян *Куера* называет божеством индоевропейского происхождения. На самом деле, география слова значительно шире. Так, литовское божество огня *Gabie* и огонь домашнего очага *gabija* почитались священными и нередко персонифицировались [Иванов, Топоров 1987: 260]. Вспомним также коми-пермяц. *гор/гур*, удм. *гур*, манс. *күӱр*, кет. *кор/кур*, эвенк. *куйарка* в значениях «огонь», «уголь» и «пожар», а также тюркские *кор*, *кос*, *көз*, *куз* в значениях «пылающие угли», «горящий уголь», «жар».

В конечном счете, приходим к бореальному/ностратическому корню. В словаре В.М. Иллича-Свитыча читаем: «*gUr*^ “горячие угли”; с.-х. *g(w)r* “огонь, уголь” ~ и.-е. *guher* “греть, горячий, горячие угли” ~ ? алт. *gur*(^) — “горячие угли, загореться”... Лабиовелярный в беджа указывает на исходное \**gwr*//чад. \**gwr*» [Иллич-Свитыч

2003: 239]. Аналогично у Н.Д. Андреева: «Бореальное корневое слово *G-W-* характеризуется с помощью таких речений, как “горящие угли”, “тлеющие головни костра”, “обугливаться”... *GhwR-*. Горячий, жар, на очаге» [Андреев 1986: 13,56].

Языковеды, опираясь на фонетические закономерности, расширяют формы произношения и указывают на превращение *kw* → *xw* → *f* [Turner 1975: 191], что позволяет вставлять вместо *кв-* как *хв-*, так и *ф-*. На этом основании, видимо, можем англ. *fever* «жар, лихорадка» объединять с чувашским *кӑвар* «жар» (ср. *кӑвар пек выртать* — букв. «лежит как горячий уголь», т.е. у больного очень высокая температура). Объяснимо этимологическое единство чувашских слов *кӑвар* «жар» и *хӗвел* «солнце», хотя на первый взгляд в языковом плане ничего общего между ними нет. Здесь следует учесть фонетический закон чередования *kw* → *xw* и общеизвестное тюркологам чередование *p* → *л*. Очевидность равенства *кӑвар* и *хӗвел* подтверждается множеством примеров из других языков. Так, С.Г. Амаякян прямо указывает на то, что культ араратского божества *Куера* связывался с солнцем, о чем свидетельствует свастика, вырезанная на двух фаллах — символах культа плодородия, имеющих отношение к *Куера* [1986: 14].

В качестве раннего источника этого слова исследователи указывают на язык Авесты. П.И. Лерх в рецензии на книгу «История агван», в частности, писал о том, что *Куар* напоминает иранское слово и ссылается на авестийское *hvare*, означающее «солнце» [1861: 490]. В.И. Абаев находил это слово у осетин в форме *xur/xor* и у персов в форме *xwar* [1949: 18, 168]. Г. Моргенштерне указал на авестийское *hvar* [Morgenstierne 1974: 98]. И.М. Стеблин-Каменский, кроме древнеиранского *hvar* и согдийского *xwr*, указывает на варианты из современного ваханского языка и из языков шугнано-рушанской группы: *hvar* «солнце», *хӗwur* «солнцепек» и *hvaritāpana* «время около полудня» [1999: 415, 426; 1981: 239; 1976: 182, 183]. Таким образом, подтверждается гипотеза В.Г. Егорова о родстве чувашского *кӑвар* с древнеиранским понятием «солнце». В.Г. Егоров объяснил это как заимствование. В этой связи он напомнил древнее название *Хорезма*: персы называли его *Хуваразмийи*, арабы — *Хваризм*, т.е. «солнечная страна» [1964: 57].

Кроме того, следует говорить о двусоставности слова *кӑвар*. Полагаю, что чувашское *кӑвар* «жар» и *вар* «желудок» родственные слова, включая русское *варить*. В аналогичном ненецком *каяр* «солнце» первый слог означает «гром и молния», а второй является суффиксом со значением множества или величия [Зифельдт-Симумяги 1988: 86].

Гунны, жившие в VII в. на Кавказе, «думали, что почитаемый ими Бог Куар производил искры громоносных молний и эфирные огни. Когда молния поражала человека или другое вещество, они приносили ему жертвы» [Каганкатвацци 1861: 93]. Таким образом, выясняется, что *Куар* у гуннов — это божество молнии. Аналогично у татар *Кубар* производит молнию, грозу и дождь [Мифтахов 1998: 38]. В ненецком, нганасанском и селькупском языках морфема  $\sqrt{\text{кан//хан}}$  — первый слог понятия «солнце» — входит в названия грома и молнии [Зифельдт-Симумяги 1988: 86]. Если учесть, что у чувашей божество грома — это *Аслати*, то понятию *Кавар* соответствует божество молнии у гунно-суваров. По этой же причине утверждение А.Б. Булатова и В.Д. Димитриева, что «суварскому богу молнии и грома *Куара* соответствует чувашский бог Аслати Туря» — неверно.

Горящий уголь имеет очищающее и ограждающее свойство, поэтому его широко использовали в общесельских ритуалах. К примеру, в 1910 г. в д. Изамбаево Козмодемьянского у. Казанской губ., по данным, представленным Василием Митрофановым, одна из девушек-участниц «девичьей пахоты» несла в маленьком котелке горящий уголь [ЧГИ 177: 476]. Также у некоторых европейских народов в обряде «прохождения в ворота»: «Когда огонь бедствия наконец разгорелся, от него зажигали костер и, как только пламя несколько спадало, прогоняли по тлеющим углям больных животных, иногда в определенном порядке: сначала свиней, затем коров и в самом конце лошадей» [Фрэзер 1986: 597]. В знахарской практике чувашей горящий уголь также занимал прочное место, особенно в заговорах от сглаза и для избавления от других болезней (от ожога, от *Хаяра*). Было несколько способов его использования [Автор; Поле 88]. Первый — это окуривание. Для этого больного сажали на стык половиц под матицу, на лоток брали горящие угли и шептали: «Голубые глаза, карие глаза, отлогие глаза — все уходите от этого ребенка (имя). Тьфу, тьфу, тьфу!». Этот способ можно назвать выкуриванием. Второй способ — фильтрация: для этого в кружку воды пускают горящий уголь, шепчут и дают пить больному. В третьем способе на горящий уголь в очаге бросают несколько шепоток соли: соль начинает трещать, подпрыгивать и отскакивать. Этот способ можно назвать выпрыгиванием болезни. В четвертом способе кусок хлеба держат над горящим углем и этим хлебом тычут в больные места тела. Его можно назвать изгнанием болезни.

Горячего угля боятся злые духи, особенно — *Вёре сёлен* и *Вуняр*. Например, для того чтобы *Вуняр* не смог проникнуть в дом, к порогу кладут уголь [Автор; ЧГИ 24: 262].

Конечно, очишающим и ограждающим свойством горящего угля обладает и божество *Кӓвар*.

Огонь в очаге у чувашей передавался из поколения в поколение. При закладке фундамента нового дома в подполе разводили огонь, используя угольки из очага старого дома. В домашних ритуалах горячий уголь имеет важное значение. Так, во время жертвоприношения в честь божества прясла *Карта* кроме котла каши во двор выносят и горячий уголь в кружке. Отдавать горячий уголь из своего очага в чужой дом — значит отдать счастье своей семьи. Поэтому у чувашей не принято давать из очага угли. Если считают, что в деревне очажные огни слишком устарели, из-за чего пошли массовые болезни и бедствия, все гасили в домах очаги и проводили общесельский обряд добывания нового огня, и все от нового огня несли домой горящие угли в горшочках. Вообще, *Кӓвар* наделен признаками живого существа, ибо горящие угли в золе очага называют *вут куç* — букв. «глазами огня» [ЧГИ 207: 433; 208: 143; 215: 303]. Как видим, *Кӓвар* олицетворяет домашнее/семейное благополучие и счастье.

Сравнительный материал о горящем угле укладывается в русло наших наблюдений. Например, ваханцы, как и чувашаи, при возведении нового дома «из старого дома в мисочке приносят горящие угли» [Стеблин-Каменский 1975: 207]. У грузин божество *Квириа* также имеет «генетическую связь... с культом огня, при этом огня земного, очажного, если посчитаться с эпитетами *Квириа*, по которым он “правитель суши”... и “владелец шатра”» [Бардавелидзе 1957: 14]. У дунайских болгар «кроме очага и печи в доме всегда имеется мангал, т.е. железный или глиняный таз, в котором лежат горячие угли. Все входящие греются около него, нагревается хорошо и сама комната» [Тихов 1891: 15]. Таджики «молодым на брачном ложе приносят зеркало и жаровню с раскаленными углями; они смотрят друг на друга в зеркало, которое должно символизировать чистоту, а также угли, которые должны сделать их сердца горячими» [Кисляков 1959: 185].

Таким образом, несмотря на то, что *Кӓвар* у проточувашей-суваров до IX в. символизировал молнию, а также имел этимологическую и функциональную связь с божеством *Хӓвел* «Солнце», эти два понятия в последующем не закрепились за ним. Оказавшись в X в. на правобережье Волги, суваро-чувашаи окончательно стали оседлыми земледельцами, а за божеством *Кӓвар* утвердили символ очага и семейного благополучия. Тем не менее ретроспективный анализ отчетливо выявляет связи этого субъекта с культурой Северо-Западного Ирана.

**Хёртсурт** — хранитель домашнего очага. Он должен быть в каждом доме. Если покинет дом по какой-либо причине, то в семье начнется разлад, дом, оставшийся без него, разоряется и распадается. Данное божество зря не покидает дом, основными причинами являются ругань и расстройство отношений между членами семьи. Фонетические варианты лексемы: *Хёртсорт*, *Хёртсус*, *Хёр-сорт* и т.д. Есть сведения о наличии у него отца и матери. Определенно относится к разряду божеств *туря*. Одно из народных определенных *Хёртсурта* — это *туря*, охраняющий дом. Иногда его называют просто домашним *туря*. Функционально близкие божества есть у многих народов: у восточных славян — Мокошь, у русских — Домовой (отсюда чувашское *Тăмавик*) или Кикимора, у народностей Гиндукуша — Кханги, у таджиков — Деви сафед, у осетин — Бынаты хицау. В отдельных случаях его путают с *Йёрёхом*, *Пихампаром* и *Пирёитти*. В.К. Магницкий неправильно ассоциировал его с бабой-ягой, а Н.И. Ашмарин и М.Р. Федотов ошибочно применяли к нему термин «дух» [Ашмарин 1950: 58; Магницкий 1881: 49; Федотов 1996а: 346 и др.].

Статус *Хёртсурта* закреплён в списках вслед за божествами *Пулёх*, *Хёвел*, *Уйях*.

Относительно облика *Хёртсурта* информанты отказываются говорить, отделяваясь шаблонным ответом: «Ну, мы его не видели. То ли мужчина, то ли женщина. А кто его знает». Действительно, его невозможно увидеть в обычной ситуации. Увидеть можно в ночь после совершения жертвоприношения или в любую ночь, но случайно. Согласно мифам гиндукушцев и осетинцев, в большинстве случаев это божество невидимо; иногда замечают, как оно пробирается из одного помещения в другое; слышно, как занимается хозяйственными делами, но самого не видно; его могут увидеть только знахари. По одним вариантам, *Хёртсурт* произошел от девушки, поэтому имеет облик девушки. В пользу этого говорит и вариант написания *Хёр сорт*, т.е. «девушка — божество дома». Об этом же свидетельствует свадебная песня, когда сравнивают невесту с *Хёртсуртом*. По другим текстам, имеет облик женщины, голову повязывает *сурпаном*. По данным северно-русской этнографии, *Мокошь* представлялась женщиной с большой головой и длинными руками. Есть описания престарелой старухи. Аналогично у осетин. Иногда называют просто лицом женского пола с длинными волосами и железными зубами. Устойчиво высказывание об одежде — в чистом, пребелом платье, остальная одежда также белого цвета. В этом плане поразительно сходство с подобным таджикским божеством. *Хёртсурт*, как

и человек, ходит по нуждам во двор. Поэтому, ложась спать, дверь не закрывают [Поле 89: 97; ЧГИ 31: 32; 144: 254 и др.]. О видении *Хёртсурта* имеются легенды.

У *Хёртсурта* нрав очень смиренный и нежный. Не любит ругань и шум. Его постоянный эпитет — *ырă* «добрый» [Поле 89: 79; ЧГИ 21: 6; 162: 178 и др.].

*Хёртсурт* провожает всех членов семьи, когда они покидают дом временно или навсегда. Так, умершему, лежащему в гробу, вытирают лицо полотенцем или его же рубашкой перед выносом. В противном случае вместе с ним уйдет и *Хёртсурт*.

Уходя из дома, хозяева дают наставления *Хёртсурту* охранять хозяйство, просят следить за порядком и сохранностью имущества. Для него оставляют пищу и воду. Находясь в гостях, говорят: «Наверное, Хёртсурт устал меня ждать. Надо идти домой, надо идти». Поэтому *Хёртсурта* называют охранником и хозяином дома. В том числе он оберегает от пожаров [Поле 89: 68; ЧГИ 217: 524; 235: 23 и др.]. *Хёртсурт* был первым, кого угощали принесенными гостинцами, до этого не смели просить даже дети. Гостинцами могли быть блины, сырки, пирожки, калачи. Возвращающийся из гостей, открыв дверь в дом, в первую очередь приветствовал словами: «Тавсье, Хёртсурт» — и клал гостинец на печь. Затем приветствовал каждого члена семьи по порядку, раздавая принесенное [Поле 89: 68; ЧГИ 72: 75; 150: 470 и др.].

Покидая дом родителей, невеста откалывает кусочек от печи и приговаривает: «Хёртсурт, пойдем со мной вместе». В новом доме этот кусочек вмазывают в печку. Иначе говоря, невеста с собой берет свою долю счастья. Войдя в дом жениха, она приседает, поджав одну ногу, три раза, приветствуя таким образом *Хёртсурта* этого дома. В это время ее мать бросает в четыре угла гостинцы со словами: «Это — Хёртсурту, божеству красы в доме». В первое утро после свадьбы вновь собираются гости, чтобы отведать суп, приготовленный молодой. За суп каждый кладет на стол сколько-нибудь денег. Эти деньги кладут на печь, и таким образом выкупается место у *Хёртсурта* для нового члена семьи. У осетин также молодая может быть приобщена к новой семье только с разрешения аналогичного божества.

За месяц до начала жатвы *Хёртсурт* отправляется в поле и присматривает за поспевающим хлебом. Когда *Хёртсурт* в поле, хочется жить там, говорят чуваша. Действительно, раньше в страду вся деревня пустела и почти вымирала — все, включая грудных младенцев, переселялись в поле, т.е. туда, где *Хёртсурт*. Поздно вечером,

возвращаясь домой, один серп оставляли у снопа, полагая, что им будет жать *Хёртсурт*. В *чўклем* кусочек от нового каравая кладут на печь, чтобы самым первым попробовал *Хёртсурт*. Конечно, это знак благодарения за выращенный урожай и ожидание возвращения выделенного кусочка сторицей [ЧГИ 156: 82; 176: 222; Ашмарин 1950: 57 и др.]. Таким образом, *Хёртсурта* можно назвать покровительницей земледелия. Гиндукушское аналогичное божество также активно помогает домочадцам: толчет рис, колет абрикосовые косточки.

Когда домашние уснут, *Хёртсурт* принимается за пряжу [ЧГИ 150: 305, 306; 160: 480 и др.]. «Кольцо, надеваемое обыкновенно на веретено для тяжести, у нее серебряное» [Магнитский 1881: 50]. Поэтому ночью можно услышать звук веретена. В таком случае следует быстро вскочить и отнять веретено — у такого человека дело будет идти гладко. Без ее помощи у женщин работа не спорится. Таджикское божество Деви сафед также считается покровителем пряж.

*Хёртсурт* — очень почитаемое божество, его называют добрым, спокойным. До начала жертвоприношения семья моется в бане и надевает чистую одежду белого цвета. На моление хозяин дома также приготавливает специальную одежду, голова при этом должна быть обнаженной. В конце совершает коленопреклонение. Особо трепетный подход к данному божеству просматривается в способе подачи каши: на печь кладется подушка, на нее ставят чашку с кашей и ложками, накрывают чистым полотенцем или скатертью [ЧГИ 21: 6; 147: 217, 218 и др.].

В молитвенной речи *Хёртсурта* просили покровительствовать дому, охранять от разорения, дать знать наперед о всех несчастьях, беречь от огня, мора, болезней. Умоляли, чтобы дети внешностью и умом были достойными; дать в дальний угол дома сноху, а к двери — зятя; дать возможность дожить до седых волос, седой бороды и желтых зубов. Также просили его не покидать родной очаг [ЧГИ 21: 6; 31: 32; 146: 524 и др.].

Говоря о периодичности жертвоприношений в честь *Хёртсурт*, источники указывают на ежегодность их проведения. О месяце проведения этого праздника имеются разные сведения: в месяц *чўк*, зимой, в месяц *нуръс*, в *мункун*. Но есть совсем неопределенные сроки — «смотря по удобству». Вопрос проясняется, когда тексты говорят о проведении его после ритуала, посвященного началу употребления нового урожая. Значит, праздник *Хёртсурта* приходится на то время, когда проведут обряд «старения» нового урожая, т.е. сразу после *чўклем*. Позже, с угасанием народных традиций, этот ритуал проводили раз в пять лет. Днем ритуала можно считать среду или суббо-



ту — именно их называют источниками. У таджиков такой день — пятница. Конкретное время суток — вечер, после заката солнца, поздний вечер, полночь. Все темпоральные характеристики объединяет один признак — темное время суток. Цель ритуала — чтобы *Хёртсурт* хорошо присматривал за членами семьи, домом, порядком, чтобы не ушел. Аналогично у таджиков: покровительство, чтобы не навлечь на себя беду, чтобы не болели люди и скот. Обряд считается семейным, и в нем участвуют только члены семьи в полном составе. Основным жертвенным даром является каша пшенная или полбенная, которую заправляют маслом способом «на глазок». И сам обряд в целом называется «каша Хёртсурта». К каше полагается лепешка, обязательно пресная, с «пупком» и «носами», на одну половину ее с помощью ложки наносятся рисунки-символы. Во время моления ею накрывают посуду с кашей. Кашу можно преподнести божеству и на горбушке хлеба. В качестве жертвенных даров могут быть также *ййва*, *юсман*, палишка, сырок, пирожок, блинчик. Как видим, все дары растительные. Из жертв животного происхождения можно назвать гуся, на бульоне которого варится каша. Каша также может вариться на молоке. В горячей каше варят яйцо. Осетины своему Бынаты хицау жертвовали барана, козу или домашнюю птицу. То, что молились у печи, а пищу клали на печь, шесток или столб у печи, лишний раз указывает на локус божества *Хёртсурт*. Специальная жертва в виде каши этому божеству готовится сразу после постройки печи в новом доме, после чего уже проводится переход туда. В этой связи глава семьи приглашает родственников, а также соседей, которые приносили по курице, кто победнее — давали деньги на кашу. Невеста, покидая родительский очаг, должна была поесть кашу, сваренную для *Хёртсурта*, в противном случае в доме жениха ей не разрешали кушать подобную кашу, что означало неприятие в новую семью. Кроме того, *Хёртсурта* угощали блюдом из молозива до употребления самими и теленком, для чего собирали коровье молоко в первые три дня после отела. Молозиво по-чувашски *ёне ырри*, где *ёне* — «корова», а *ырри* — производное от *ырай*. Думается, слово должно быть переведено на русский язык как «благодать коровы». Помимо перечисленных случаев, бывали спорадические и текущие причины угощения *Хёртсурта*. Например, перед тем как ложиться спать, кто-либо из домашних просил его охранять дом и давал кусочек пищи [Поле 90: 149–150, 177 и др.].

Приготовленная каша накладывалась в два блюда. Одно ставили на стол, за который рассаживались все члены семьи, а другое — на печь или на стол в *тёпеле*. Никого, кроме домашних, данной кашей не угощали. Не составляли исключения и гости. Такая же ситуация,

например, у осетин. В блюдо, предназначенное *Хёртсурту*, втыкали столько ложек, сколько человек в семье, плюс одну. Утром, встав рано, эту кашу поедали всей семьей, что воспринималось за поедание каши семейством *Хёртсурта*. И в остальных случаях во время еды для *Хёртсурта* на стол клали одну лишнюю ложку. Любой новый вид пищи выделялся ему в первую очередь [ЧГИ 21: 7; 31: 32–33 и др.]. Все факты, несомненно, говорят в пользу совершения совместной еды семьи и божества.

В период *сурхури* кашу, приготовленную в честь *Хёртсурта*, сначала несли в прясло, совершали ритуал угощения, затем съедали в доме. При выгоне скота обращались к *Хёртсурту* и просили беречь и сохранить скот. Обряд «молозиво» проводится по тому же сценарию. Из-за того что *Хёртсурт* выполняет, в частности, и функции покровителя скота, его иногда путают с *Пихампаром* [Поле 89: 79; ЧГИ 150: 470–471 и др.].

Поскольку от *Хёртсурта* зависело счастье, отношение к нему варьировалось от глубокого почитания до страха перед ним. В любом случае, это божество надо было иметь в доме и уделять ему внимание.

*Аша* или *Аша туря* — божество. Соответствует авестийскому понятию «Аша — порядок, истина, справедливость (принцип, правящий всем миром)» [Стеблин-Каменский 2003: 334].

Корень слова — *аш*, т.е. «переходи, преодолевая препятствия (обычно в виде воды, грязи)» [Автор: 188; ЧГИ 172: 306.; 209: 354 и др.]. В киргизском *ас*, алтайском, башкирском и татарском *аш* означает то же самое: «через, сверх, перейти». Имя авестийского божества *Аша* этимологически соответствует ведическому *Рта* [Стеблин-Каменский 1993: 8, 201; Чунакова 1997: 17]. Полное совпадение этих терминов наблюдается и на семантическом уровне.

*Аша* как в чувашском пантеоне, так и в авестийских гимнах является символом разума и наилучшего распорядка. *Айван ашана каҫар тире* «Прости нам наше неразумие», — говорят чуваша в молениях. Авестийцы воспевали свое божество *Аша* в специальном гимне «Аша Вахишта-яшт». Поскольку зороастрийская религия в основе дуальная, божеству правды-праведности противостоит божество лжи *Друг*. Согласно зороастрийскому афоризму, «Есть лишь один путь, этот путь Аша, все остальное — беспутье» [Брагинский 1987: 142]. Как божество справедливости, *Аша* может благословить на праведные дела против зла и лжи. Так, в «Гимне Аши» Висташпа молит *Аши*:

Такую дай удачу,  
Чтоб одолеть сумел я

Хьяонского злодея  
Арэджатаспу лживого [Стеблин-Каменский 1990: 121].

Мост Чинват (= чуваш. мостик в обряде *юна*) могут перейти лишь те, кто является преданным последователем *asha* — правды и порядка, т.е. *asha* приравнивается ведическому *rta* — фундаментальному принципу индо-иранской религии [Gnoli 1995: 334]. *Asha* («правда») является ближайшим помощником и опорой Ахура Мазды.

Поскольку любой человек — это всего лишь произведение Творца, а не божественная суть, то он склонен совершать ошибки и подвергаться соблазну. Поэтому рано или поздно придет время раскаяния. Божество *Asha* является тем лицом в пантеоне, к которому обращаются с просьбой простить за неразумные поступки, слова и мысли. Логично у него же просить разум и удачу. В словосочетании *Asha kaşar* слово *kaşar* буквально означает «переводи, способствуй переходу через трудное препятствие», а также приобретает переносное значение «прости». Так, в молитве по случаю инициирования дождя, в частности, говорят: «Есть известные нам (правила), есть и неизвестные, Аша, прости». В домашних молитвах во время еды каши в финале ритуала обязательно следует произнести: «Аша, прости нас». Позже смысл слова *Asha* было утерян, а выражение «Аша, прости» стали понимать только как «Пожалуйста прости», «Прости из снисхождения», «Снисходительно прости» и т.д. [Магнитский 1881: 50, 71, 83 и др.].

В «Авесте» на этот счет имеются пространные толкования. Например, основательно объясняется, что перед *Asha* могут молиться только люди без физических и моральных изъянов.

Вот так сказала Аши  
Благая: «Не приму я  
Тех возлияний, что мне  
Приносится мужчиной  
Неплодием больным,  
Ни женщиной бесплодной...»  
Потом благая Аши  
Пожаловалась плача  
На шлюху, что ребенка  
Родит с другим мужчиной  
И мужу принесет...  
Затем благая Аши  
Пожаловалась плача:

448

«Ужасные проступки  
Те люди совершают,  
Что девушек уводят  
И возвращают поздно  
Бездетными назад» [Стеблин-Каменский 1990: 122–123].

Термин *Аша* в чувашской религии и мифологии часто встречается в сочетании *Аша патман карчӑк* «старуха Аша патман». Например, в лечебных заговорах: «Из-за Волги, из-за Суры пришла невредимая старуха Аша, она дует, она плюет: пусть ее дуновение, пусть ее плевание будут полезными, пусть не будет нужды больше дуть». Согласно одному из вариантов, старуха эта проживает в озере в темном лесу, а лес — в степи. Волосы у нее золотые (седые, серебряные, медные), единственный во рту зуб — золотой (серебряный, железный), язык у нее стальной, посох железный, волосы медные, глаза жемчужные, а на сиппус'е — единственный пух. Как писал Н.И. Золотницкий, «старуха эта, по своему значению, должна принадлежать к числу добрых земных божеств» [1875: 177]. В Авесте *Аша* тоже женского пола.

Что касается термина *патман* в этом словосочетании, то Н.И. Золотницкий объяснял его значение через глагол *пут* «погрузиться, вязнуть, тонуть», а *патман* есть отрицательное причастие настоящего-прошедшего времени и значит «не утопающий, невредимый». Н.И. Золотницкому возразил Д. Мессарош: «Если бы Н.И. Золотницкий искал среди суеверий соседних казанских татар, то не нужно было бы толковать ему все это в таком невозможном виде. В наговорах казанских татар тоже имеется старуха Аша патман... В конце нескольких таких татарских наговоров — в собранном нами материалах — находим такую фразу:

... Это не моя рука,  
Рука Эйшэ батман'а.

Знахарь этим хочет сказать, что он не сам лечит, пришла *Эйшэ батман* и ее рука действует, она дует (плюет), она колдует» [Мессарош 2000: 264].

Н.А. Андреев-Урхи вместо *патман* советовал читать *атман* и видел связь с древнеиндийским *Атман* (источник и носитель субъективного «Я»). Выходит, одни видят в мифической старухе невредимое божество, способное излечивать, а другие имеют в виду старуху, обладающую магической силой снимать сглазы и наговоры.

В принципе, суть одна. К тому же, действительно, в чувашских текстах термин «старуха Атман» встречается.

Ее лечение всегда имеет положительный исход. Она не фигурирует в ритуалах с отрицательными целями. Например, в тексте заговора, записанном в 1927 г. от Д. Падимировой Н.Я. Золотовым, снимать слез из-за Волги приходит старуха *Аша патман*. Волосы у нее золотые, зубы серебряные. Она является в виде грома и молнии, но, согласно ее же заявлению, она мощнее грома и молнии. В то же время в заговоре колдуньи, направленной на порчу, вместо *Аша патман* действует злой дух (например, *Сотана*), а является он не из-за Волги, а сквозь три слоя преисподней. Его колдование, наоборот, приносит облегчение самому злому духу, а адресату — невыносимый недуг [РАН, ф. 77, оп. 3. 27: 34, 38].

Что касается объяснения *Аша патман* Н.И. Ашмариным [1929: 211] и М.Р. Федотовым [1996: 76] через имена жены и дочери Магомета (Айша и Фатима), то это очень сомнительно. Нет серьезных оснований возводить и к хазарскому титулу *абшад* «каган», как это делает П.В. Денисов [1969: 110–116].

Наличие в чувашских источниках термина *аша юпи* в значении центрального столба в доме дает возможность причислять божество *Аша* к домашним божествам. Ведь и авестийское понятие *аша*, и ведийское *рта* подразумевают и слаженную жизнь в семье. Факт *аша юпи/уша юпи* также соотносится с авестийским божеством утренней зари *Ушахина*.

В качестве предварительной гипотезы можно предположить, что предки чувашей сувары и предки ведийских и авестийских ариев имели культурно-религиозную общность. Таким контактно-материнским пространством мог быть район Индии — Ирана — Центральной Азии, время — V–II вв. до н.э. Если учесть наличие народа «сувары/саувиры» в Махабхарате и в современной Индии, то хронология этих связей может значительно углубиться.

**Вут** — божество огня. Поскольку огонь — явление универсальное, нет основания считать заимствованным это обожествление одним народом у другого. Прав Т.М. Михайлов, отвергающий мнение Доржи Банзарова о том, что боготворение огня перешло в Монголию из Персии [Михайлов 1980: 228]. Не имеет смысла прокладывать генетическую связь между чувашами и персами, основываясь лишь на том факте, что у обоих народов сильно развит культ огня. Божественный характер огня можно встретить в любом уголке Старого и Нового Света. Например, у шотландцев и ирландцев к божеству огня обращаются во многих жизненно важных случаях: «Ей

молятся о ниспослании урожая, просят защиты от пожара, она же считается доброй покровительницей браков, очага, помогает женщинам при родах» [Гроздова 1977: 88]. Чуваши полагали, что у *Вут* имеются глаза. Например, в пословице говорится: «В глаза Вут — воду». У осетин слово «очаг» состоит из двух частей: *арт* «огонь» и *каст* «глаза» [Абаев 1958: 70]. Согласно фольклорным представлениям чувашей, огонь — одушевленное существо [ЧГИ 174: 91]. Как считали древние римляне, огонь имеет вечно бодрствующую душу [см.: Санду 1975: 81]. Обряды, посвященные огню, были распространены повсеместно. Относительно пола этого божества имеются противоположные высказывания. У бурят хозяином огня считается седоволосый старик. В эзотеризме на этот счет находим более категорическое указание: «Огонь и Пламя — мужского рода и противоположны воде, относящейся к роду женскому. Изучающие символизм должны это хорошо запомнить, как имеющее большое значение» [Тайная 1994: 78]. Исследователь кумандинского материала говорит, что хозяин огня мыслится в образе женщины и называется «мать-огонь» [Сатлаев 1974: 148–149]. У хакасов представляется в образе старой женщины со множеством косичек [Михайлов 1980: 164]. Сюда же можно добавить материалы других народов, где, по объяснению исследователей, огонь женского пола (например, у казахов есть «огонь-мать»). В связи с этим напомним, что у божества-огня имеются и мать, и отец. У чувашей мать огня — *Вут ама* или *Вут амйшӗ*. Исследователи путают термины, обозначающие сам огонь и его мать. У многих народов *Ут*, *От*, *Ат*, *Вут*, *Вут хуци*, *От эзи*, а также ведийское *Агни*, римское *Веста*, греческое *Гестия*, иранское *Атар* — это огонь, а *Вут ами*, *От эне*, *От ана* — его мать. Основное свойство божества огня — это очищение, ибо нет элемента чище, чем огонь. Его наиболее близкими символическими параллелями являются понятия «солнце» и «царская власть» [Жуковская 1988: 164]. Реконструктивно можно указать, что у таджиков, как и у персов, дома с огнем в центре служили помещением для молений [Рахимов 1990: 3, 146].

«Огонь следует почитать», — говорят чуваше. Фольклорно-религиозное поведение, архаические элементы хозяйственно-культурного типа, бытовой этикет — эти и другие действия строились на уважительном отношении к огню. У некоторых этносов формы культа огня занимали подчеркнуто официальный характер. Такими можно считать иранцев-зороастрийцев, мадьяр, древних тюрков, многих индоевропейцев. Так, в представлении осетин «красота» и «чистота» не мыслились вне связи с «огнем». Осетинские понятия «красивый»

и «чистый» образованы от глаголов «греть, жечь» [Абаев 1949: 72]. По отношению к *Вут* существует множество запретов, не допускающих осквернения этой живой и чистой силы. Так, согласно чувашскому этикету, «осквернением огня считается плевание, произнесение над ним неприличных слов» [ЧГИ 174: 98]. В иранской мифологии осквернение огня считалось тягчайшим преступлением. В своде законов Чингисхана имелась специальная статья, запрещающая осквернять огонь. Нарушение табу приводит к различным наказаниям в виде болезней. Например, у плюющего в огонь по всему телу будут чирьи, а тот, кто балуется с огнем, будет мочиться под себя.

*Вут* как существо живое имеет свойство стареть. В этом случае возникают массовые бедствия в виде частых пожаров и мора. Явные признаки устаревшего огня подводят к необходимости добывания нового (молодого) огня [Поле 89: 119–120; ЧГИ 72: 87 и др.].

По признанию чувашей, без огня и горячего угля нет жизни, так было истари. *Вут* как символ дома, видимо, мог призвать духов предков на помощь домочадцам.

Жертва божеству *Вут* приносится дома в кругу семьи в зимнее время. Его основной пищей считается кисель. Моление проводится у горячей печи в коленопреклоненном положении. Жертвенная пища ставится в глиняной чашке к устью печи. Вариантами угощения могут быть каша, *юсман*, суп, горбушка хлеба, а также сваренные гусь и утка [ЧГИ 40: 269; 67: 203; 174: 97 и др.].

**Вут ама** — мать божества *Вут*. Обладает огромной силой. Синонимы: *Вут амйшĕ* «Мать огня», *Вутĕмни* «Прекрасная огненная женщина». В молениях почти всегда сопровождается эпитетами *аслă* «великая, старшая» и *ырă* «добрая». То, что *Вут ама* и *Вут амйшĕ* — синонимы, подтверждается источниками. Например, в 1990 г. автор записал текст про божества типа *Вут*. В одном из эпизодов, рассказывая про *Вут ама*, информант вставила объяснение: «Ведь матери *Вут* мы тоже молимся». Н.И. Ашмарин также дает как варианты одного термина словосочетания *Вут ама*, *Вут ами* и *Вут амйшĕ*. Соответствует скифскому божеству очага *Табити* (*tap* на саксритском и иранском «греть, жечь»).

В основном этот персонаж встречается в вербальных текстах. Из заговора для приворожения узнаем, что она родилась с появлением Вселенной. При обращении к ней просят быть спокойной, не уходить из дома, а чужую *Вут ама* не впускать. Напоминают, что здесь ее дом, где всегда готовы перина, подушка, тулуп. Видимо, упоминание именно этих предметов служит аргументацией ее теплолюбивости. Просят довольствоваться принесенной жертвой. Часто обращают-



ся к ней больные, страдающие от сглаза, *Вупара*, от боли в животе. Умоляют «выдуть», «выкурить» болезнь [Поле 90: 215; ЧГИ 21:5; 24: 496 и др.].

Излюбленной пищей *Вут ама*, видимо, является пиво. В *чүклеме* ей посвящают специальный ковш. Часты такие жертвы, как каша, лепешка, блины, ягненок. В домашних условиях жертву скатывают с лопаты в печь, а в общественных жертвоприношениях у сельчан собирают крупу, масло и мясо (например, после пожара) [ЧГИ 177: 124; 180: 382г; 215: 307 и др.].

*Ѕёр*: божество земли. В определении понятий, производных от *Ѕёр*, нет последовательности — под ними понимают то духов, то божеств, то конкретно землю. Не делал различий и Н.И. Ашмарин. Такой универсальный подход оправдан, хотя в контекстах есть возможность говорить более определенно. Все они проявляют свою суть через моления и обряды. В источниках у него разные названия: *Ѕёр* «земля», *Ѕёрти торă* «божество на земле» и *Ѕёр турри* «божество земли». В ритуале с последним снопом горбушку хлеба и целый кусочек сырка зарывают в землю у несжатого клочка урожая, а остатками стеблей с колосьями связывают серпы вместе. Это форма жертвенного дара. Такое действие сами исполнители называли благодарением божеству, растяшему урожай зерновых. В известном семейно-родовом обряде — осеннем приношении пива — совершается семи- или девятикратное моление. Здесь в ряду важных божеств упоминается и *Ѕёр*, в честь которого в особую посуду отливают кружку пива. В качестве жертвенной пищи помимо пива подходят лепешка, *юсман* и др. В молении, обращенном к нему, просят довольствоваться принесенной жертвенной едой [ЧГИ 151: 90; 173: 45; 174: 421 и др.].

Чуваши обращались к *Ѕёр* как к матери-прародительнице, посвящали ей молитвы. В обряде кражи земли разыгрывается сцена свадьбы, где в качестве жениха выступает выбранный заранее юноша, а невестой считалась земля. Существует специальный праздник земли — *синсе*. Отмечается он по случаю беременности земли. Отмечается день рождения божества *Ѕёр* [ЧГИ 72: 94; Ашмарин 1937а: 85, 91 и др.]. У славян зафиксирован праздник в честь именинницы-земли, когда народ не работает и дает отдых земле [Афанасьев 1994: 144]. В молении по случаю получения нового урожая обращаются к этому доброму божеству и просят, чтобы она вырастила колосья с початок палочника, а стебли — как у камыша, чтобы к колосу прибавлялся колос, к зерну — зерно. При этом к земле обращаются со словами *Чёрё ѳёр анне*, т.е. «Живая мать-земля» (ср. «мать-сыра земля» у русских, что, видимо, несколько отличается от чувашского). Согласно

религиозной логике чувашей, все растущее и плодящееся в природе обязано божеству земли.

Аналогичное отношение к хозяйке земли наблюдается у многих народов. Эвенкийские охотники, например, перед выходом на охоту посылали к хозяйке земли, имевшей облик старухи, шамана, который выпрашивал или крал у нее шерстинки, спрятанные за пазухой. Эти шерстинки должны превратиться в зверей [Анисимов 1949: 176].

Ритуал прохождения сквозь земляное отверстие также предполагает символическое перерождение животных и людей села, подверженного мору.

Божество *Ѕёр* способно и отрицательно воздействовать на человека. В таких случаях чуваша воспринимают данное божество наравне с духами типа *Усал*. Например, *Ѕёр*, живущий в дереве, может давить человека так же, как и дух *Вунёр*. *Ѕёр* может догнать и задавить ночного путника. Такой человек уже не поправится. Если хотят проклясть человека, заслужившего это своим дурным отношением к родителю и родне, то обращаются к *Ѕёр*, чтобы она проглотила такого человека [ЧГИ 154: 363; Ашмарин 1937а: 85, 101].

Имеется ряд мер для избавления от возможных отрицательных воздействий со стороны *Ѕёр*. Например, идут на перекресток и закапывают в землю ритуальные вещи; на месте, где упал человек, совершают специальное моление; бросают в могильную яму монеты. Славяне (русские, болгары, сербы) считают, что лихорадка и некоторые другие болезни исходят от божества земли. В таких случаях они кланяются земле или валяются на ней и просят прощения [Афанасьев 1994: 144]. Нет ничего странного в том, что земля-родительница выступает в качестве силы, способной проглотить, упрятать в землю. Ведь человек призван уходить туда, из чего сотворен. Поэтому клятва с землей во рту — самая верная.

*Ѕёр аишĕ* — отец божества земли. Принадлежит к числу добрых и особо почитаемых. Вместе с *Ѕёр амĕшĕ* составляет пару. В молениях к ним обращаются одновременно. Отмечают их неодолимую силу и жизненную энергию. Например, в заговорах от *усалов* ставят непреодолимое условие: когда *усалы* сумеют войти в землю на 77 сажень и одолеть божеств *Ѕёр аишĕ* и *Ѕёр амĕшĕ*, пусть только тогда победят меня [ЧГИ 40: 267; 150: 362; 235: 28 и др.].

Вырастить посеянное зерно — основное содействие со стороны божества *Ѕёр аишĕ*. Поэтому осенью совершают ему, как и ряду других божеств, благодарственное моление, держа в руках кружку пива, сваренного из нового зерна [ЧГИ 176: 77; 179: 144; 180: 382г и др.].

Топка бани, начало свадьбы, появление на свет новой души — эти и другие события являются причиной для обращения к данному божеству.

Перед рытьем могилы спрашивают у *Ѕёр аишѣ* разрешения, опустив покойника в землю, отдают в распоряжение этого божества.

**Ѕёр амѣшѣ** — мать божества земли. Вместе с отцом божества земли они держат землю в устойчивом состоянии, также олицетворяют саму землю.

К данному персонажу обращаются с просьбой вырастить урожай и благодарят его за выращенный. Например, просят вырастить из одного зерна тысячу. В осеннем жертвоприношении пивом из нового урожая ей посвящают отдельный ковш [ЧГИ 5: 62об.; 21: 169; 151: 90 и др.].

Причин для обращения к божеству земли предостаточно — после рождения ребенка, при топке бани, во время прошения блага молодоженам, при проходах в солдаты.

Определенные виды болезней также требуют обращения к данному божеству. У нее просят прощения за необдуманный поступок, ее упоминают в заговорах, ей дают жертвенный дар.

Перед началом рытья могилы непременно просят разрешения у *Ѕёр аишѣ* и *Ѕёр амѣшѣ* рыть землю. Вначале дают жертву в виде хлеба, сырка или монеты, затем называют имя новопреставленного и просят для него уголок земли.

**Ѕёр тавраш** — божества типа *Ѕёр*. Такое объединительное обращение к ним встречается в обрядах очищения в широком смысле. Универсальное очищение с обращением к этим божествам без перечисления конкретных персонажей предполагает налаживание отношений с духами типа *Кѣлѣ*, *Сулу*, с духами предков, а также устранение порчи. Имеются отдельные обряды, когда просят божества типа *Ѕёр* очистить дом от *усалов*, излечить пчел и членов семьи [Поле 90: 190–191; ЧГИ 243: 30 и др.].

**Карта турри** — хозяин прясла. Слово *карта* (варианты: *град*, *гард*, *хард*) «прясло, ограда» встречается у многих народов мира: у евреев, армян, грузин, осетин, персов, тюрков, коми, мордвы, хантов, манси, а также у немцев и славян. Зафиксировано слово и в Древней Скандинавии, например, в виде названия города — *Утгард* «внешнее огражденное пространство». Притом *Карта турри* «божество прясла» и *Карташ турри* «божество (скотного) двора» — одно и то же, ибо *карташ* является производным от *карта* + *аиш* «то, что внутри ограды».

Является покровителем, хранителем и защитником домашних животных. Ему поклоняются с просьбой содержать скот здоровым,

предотвратить падеж. У данного божества во дворе бывает любимое животное, за которым оно присматривает особо [ЧГИ 154: 219; 207: 67; Сбоев 1865: 107 и др.].

Специальное моление ему совершалось один раз в год осенью в связи с переходом скота на зимние условия содержания, обычно после *кёр сэри*. Не следует путать моление *Карта турри* и жертвоприношение *Пихампару* — хранителю домашнего скота от волков. В руки *Пихампару* отдавали скот весной при выгоне скота на пастбище, а в руки *Карта турри* — осенью, когда скот переходит на домашнее питание [ЧГИ 151: 253; 154: 219; Магнитский 1881: 53 и др.].

Согласно рассказу одного компетентного информанта, ритуал, посвященный данному божеству, раньше проводился в каждом хозяйстве, а ныне — только в коренном доме рода. Причину такой трансформации объясняют выветриванием из сознания людей старинных традиций [Поле 90: 149]. Толкование должно быть воспринято осторожно, это редкий случай, когда речь идет о превращении семейного обряда в родовой, а не наоборот.

Основная жертвенная пища — котел каши из полбы или пшена. В середине каши делается углубление, куда вливается в изобилии скоромное масло. Поскольку такая каша была вкусной, ее целый год ждали дети. Пеклась также одна лепешка с неровными краями и «пуповиной». *Юсман* и *ййва* пекли в определенном количестве [Поле 90: 148–149; ЧГИ 151: 254 и др.].

Весь ритуал жертвоприношения проходил в прясле. На пол стелили чистую солому, туда же загоняли скот. В середину устанавливали стол, на стол — кашу, ложки, лепешку и т.д. Хозяин, отвесив земной поклон, отламывал край лепешки и, положив на него ложку масляной каши, все это размещал на столе в виде жертвы божеству-покровителю скота. Рядом на чистом месте зажигали небольшой костер, иногда и кашу варили там же [ЧГИ 151: 253; 154: 219; 167: 79 и др.]. Обряд жертвоприношения божествам домашнего скота проводился, естественно, всеми народами, занимавшимися скотоводством. У бурят, например, этот обряд назывался *шэрээ*, что значит «стол, престол, жертвенник, навес на четырех столбах или накрест сложенная куча дров для сжигания жертвенных продуктов; шаманский ящик». «У бурят, как и у монголов, алтайцев и других народов, шэрээ могли представлять собой низенький стол с четырьмя ножками, на который ставили посуду с жертвенными продуктами, чаши для вина, огонь с арса (можжевеликом), зажженный на железном листе» [Михайлов 1980: 185–186]. В таком описании просматривается аналогия с чувашским обрядом: стол с

котлом, чаши, огонь посреди двора или прясла. Приготовив все необходимое, начинали моление.

Молящиеся обращались лицом на восток, взяв шапку под мышку, просили *Карта турри* способствовать размножению скота так, чтобы один конец стада был в хлеву, а другой — в воде [ЧГИ 33: 288; 151: 253–254 и др.].

Участники обряда, сложив ноги, тут же садились вокруг котла и ели. Поев, кланялись, взявшись за дужку котла. Угощали скот обрядовой пищей и свежей соломой. Потушив огонь, уходили в дом [ЧГИ 151: 254; 167: 79; 179: 221 и др.]. Таким образом, происходила совместная еда божества *Карта турри*, семьи и скота.

Характерно, что *Карта турри* — персонаж не только единственного числа. Из вербального текста выясняется, что их много — *карта туррисем* «божества прясла». Речь идет об обществе или семействе божеств, обитающих в скотном дворе [ЧГИ 33: 288; 151: 254; Магнитский 1881: 52 и др.].

Полагали: если во время ритуала дети передерутся, то божество скота не сохранит животных в целости. На случай падежа скота существовал обряд закапывания околевшего животного там, куда загоняется скотина. Все это делалось в великой тайне, никем из исполнителей обряда не разглашалось.

**Пихампар** (*Пиханпар*) — хозяин скота и зверей. Персонаж из прозряда *Турй*, хотя по отношению к нему можно встретить термины «дух», «ыра», «пророк», «ангел», «хранитель». Есть упоминания об отце и матери, о его ребенке [Георги 1799: 39; ЧГИ 24: 585; 40: 266 и др.].

В молениях просят *Пихампара* удерживать своих собак, под которыми подразумеваются волки, не давать им воли, ибо он сам — божество волков, их глава, в иных местах — тесть волка. Вообще считается смотрителем медведей и волков. Является покровителем домашнего скота, охраняет его от хищных зверей. От него же зависит плодородие животных. Особенно любит лошадей, а понравившемуся коню завивает гриву, разъезжает на лошади чалой масти. В обряде, посвященном божеству прясла, его называют хозяином прясла. Судя по текстам молений, можно констатировать, что слова, обращенные к нему, он слушает, оставаясь невидимым людям [Поле 90: 151; 94: 262; ЧГИ 24: 496 и др.].

Слово *Пихампар* — персидского происхождения. Одно из его значений — «белый жеребец». Интересно, что в чувашском встречается пример написания данного слова через дефис: *тих-ампар*; кроме того, *паха* — слово, используемое детьми, означающее «лошадь», а

также клич созывания лошадей. Подобное морфемное деление слова, конечно, говорит в пользу признания *nax/tix* корнем. В персидском *нэйамбар* — «пророк, посланник, апостол», эпитет Зороастра. Н.Я. Бичурин указывал, что в конце I тыс. до н.э. и в начале н.э. в Восточном Туркестане в пределах южного Тянь-Шаня проживали племена, восходящие к предку по имени Пегамбер. Н.А. Андреев определял их как предков современных чувашей. Слово вошло в марийский, татарский, башкирский, казахский, киргизский языки. У марийцев встречается и в значении младшего жреца, фигурирующего на свадьбах и других домашних торжествах с молениями. Чувашки склонны данный персонаж причислять к пантеону татарских божеств [Поле 90: 177, 214; ЧГИ 151: 126 и др.]. В данном факте просматривается или заимствование, или подзабытая древность.

*Пихампар* — божество доброе и почитаемое. Замечание информантов о том, что он младше божества *Туря*, одновременно говорит о его близости по статусу к лидеру божеств. Действительно, *Пихампар* нередко в списках стоит сразу же за *Туря* и *Пулёх*. Иногда идет за *Хёвел* и *Уйя́х*. Порой божество-посредник *Кене* перепоручает ему свои обязанности: просит узнать, как протекает жизнь на земле, однако не доверяет и снисходит сам. С приходом христианства миссию *Пихампара*, в представлении чувашей, выполняют Георгий Победоносец или Илия пророк [Милькович 1906: 59–60; Георги 1799: 39 и др.].

Судя по месту моления, он проживает в хлеву (прясле). Однако по отношению к нему применяется эпитет «верхний; находящийся наверху». Есть и конкретное указание: его дом висит на цепях между небом и землей [ЧГИ 160: 270а, 271; 206: 258 и др.].

Несмотря на то, что *Пихампар* является хозяином скота и зверей, часты обращения к нему по нуждам земледелия. По представлению чувашей, у него веки висят как рукавицы. Если он разозлится на народ, то откроет веки и посмотрит на землю, тогда приходит беда: земля засыхает, тучи разбегаются, наступает засуха. Поэтому его следует умиловать. Важным ритуалом, когда *Пихампара* просят помочь вырастить хороший урожай, является *чүклем*.

Жертвенными дарами ему служат пиво, каша, бык. Жертвоприношение быком, как мы знаем, производится на *киремещице*, когда в качестве адресата упоминают и *Пихампара* [Георги 1799: 40; ЧГИ 21: 161, 162 и др.].

Некоторые информанты приписывают *Пихампару* функции божества *Пирёшти*. Как видим, у нас появляются аргументы в пользу отнесения *Пихампара* к числу заимствованных персонажей. Видимо,

он где-то вытеснил исконное божество прясла *Карта*, а где-то существует параллельно с ним.

**Пирёшти** — персональное божество, оберегающее человека. Слово восходит к персидскому *fārīštā* «ангел, вестник». Аналогичный ангел-хранитель под именем *Пахапан хреиштак* есть у армян [ЧГИ 24: 585; Гаффаров 1976а: 60; Арутюнян 1988: 295 и др.].

У каждого человека на обоих плечах сидит по *Пирёшти*. Их никто не видит. С сидящим на правом плече связывают добрые предзнаменования. Например, в свадебной песне есть такие строки:

За уральскими горами  
Растет, извиваясь, вика.  
Сберегут ли нас, не сберегут ли  
Пирёшти, сидящие на двух плечах.

Согласно народному объяснению, человек обретает *Пирёшти* вместе с именем. Известно, что наречение именем происходит во время специального сбора родни. Имя называет старик рода. Затем совместно садятся есть, а один из них сует голову в печь и кричит в трубу: «Пикула (т.е. того, кому только что дали имя) Пирёшти, иди сюда кушать вместе с Пикулом!». Данный факт несомненно говорит о двух моментах: новорожденный обретает статус человека одновременно с обретением *Пирёшти*; его личное божество питается вместе с ним. Полагаю, что ритуал пришивания бересты на два плеча постоянно плачущему ребенку имеет отношение к этому божеству [Поле 94: 259; ЧГИ 152: 135; 206: 51 и др.]. Согласно представлению армян, Пахапан хреиштак сопровождают человека с момента рождения, один охраняет душу, другой — тело человека.

Два *Пирёшти* на обоих плечах невидимым письмом ведут летопись человека. Они фиксируют всё, что говорит их хозяин — и плохие, и хорошие высказывания. Фиксируют и его поступки. Видимо, *Пирёшти* иногда отстают от человека: если тот долго не возвращается (а он в его же интересах должен быть здесь), то *Пирёшти* очень сильно кричит, т.е. зовет, предупреждая о неладном. По поверью армян, аналогичные божества располагаются так: добрый на правом плече, а его антипод — на левом и соответственно регистрируют добрые и дурные поступки человека. Характерно смещение функций *Пирёшти* на функции двух других божеств — *Хёртсурт* и *Пихампар*. Так, *Пирёшти* якобы так же, как и *Хёртсурт*, по ночам прядет, а при переезде хозяева зовут его с собой, откалывая кусок глины от печи. По другим версиям, *Пирёшти* любит, как и *Пихампар*, ухаживать за



любимой лошастью и заплетает ей гриву [Поле 88: 15, 97; Автор и др.]. Видимо, такая путаница возникла в ходе заимствования имен божеств. Здесь помогло бы картографирование терминологии, на основании которого можно было бы говорить о диалектном характере их распространения, однако в настоящее время диалекты смешались вследствие миграции чувашей по республике и России.

*Пирёшти* называется чувашами добрым и чистым божеством. Есть тексты, свидетельствующие о приходе *Пирёшти* вместе с *Хёрлэ сыр* в гости к *Турă*. В списках он стоит в ряду, возглавляемом *Турă* и *Пулэх*.

Должно быть, *Пирёшти* питается тем же, что и его хозяин. Об особых видах жертв тексты не говорят. Встречающиеся дары в виде молодого быка, гостинца и обуви, видимо, результат смещения функций персонажа на другие божества.

В вербальном тексте, как и в армянском, четко различаются *Пирёшти*, которые оберегают души, и те, которые оберегают тела. В молениях просят их оберегать во время сна, на переправе, в лесах, а также уберечь от дурных поступков. К ним же обращаются с просьбой вылечить от хвори.

*Пирёшти*, как видим, бывает много, так как каждый человек имеет по два.

**Патша** (*Патша турă*), т.е. Правитель, Царь; согласно традиционному представлению чувашей, стоит во главе перечня земных добрых божеств. Имеет семью: жену и сыновей. Этимология слова восходит к персидскому *падишах*.

В текстах молений подчеркивается единство *Турă* и *Патши*: «Турă на небе, Патша на земле; мир принадлежит божеству Турă, народ принадлежит Патше», — говорят чуваше. Согласно народным текстам, характер жизни каждого зависит от небесного *Турă* и земного *Патши*. У них же выпрашивается к двери — зятя, в *тёпел* «угол у печи» — сноху, скамейку детей, целый пол ягнят и целый двор скота. Единство этих двух персонажей обеспечивает людям счастье, здоровье, а также защиту от врагов. Иногда *Турă* называют Царем, а *Патшу* — Богом [ЧГИ 6: 599; 21: 170; 27: 168 и др.].

*Патша* является божеством на земле. Издревле чуваше обожествляли своего *Патшу*, считая его ставленником высочайшего *Турă*, приписывали ему божественную натуру. На торжествах его имя произносится сразу же после имени *Турă*, прежде всех других божеств. *Патша* как ставленник *Турă* призван водворить между людьми «спокойствие, порядок, благоустройство» [Сбоев 1865: 128]. Как земное божество, он получил от *Турă* все, поэтому не станет творить то, что не положено. Божественная власть позволяет ему творить между

своими подданными суд и расправу, карать за всякое преступление, особенно за нарушение прав личности. Такими правами не обладают ни *Кене*, ни *Пүлөх*, ни *Пихампар*. Для людей блаженная жизнь настает тогда, когда все при содействии земного *Туря* (т.е. *Патшии*) сделаются добродетельными. *Патша* состоит в сакральных связях с высшими божествами, и эта власть не уходит вместе с ним, а наследуется его преемником.

Во все времена прославлялся культ правителя. На празднике по случаю выращенного урожая хлеб и пиво посвящались божеству *Туря* и царю *Патше*. Эти продукты были высшими жертвенными дарами. Верховность Царя символизировалась знаками. В Древнем Египете это изображение змеи на лбу фараона, в Китае — дракон. Монголы царскую власть ассоциировали цветом золота, и символизировали ее солнцем и огнем. Александр Македонский в торжественных случаях надевал корону с бараньими рогами. На печати Чингисхана красовалась надпись: «Бог — на небе, Хан — на земле».

Служение *Патше* (т.е. воинская повинность) считалось предписанием от *Туря*. В благословении рекруту родители подчеркивали, что отдают сына в руки небесного *Туря* и земного *Патшии*, желают ему хорошо отслужить и вернуться топтать землю на могилах отца и матери. Однако военная служба в то же время воспринималась как тягость, исходящее от *Патшии* горе. Особенно хорошо иллюстрируют это песни, исполняемые рекрутом во время проводов в солдаты.

**Валь** — божество-распределитель блага. Буквальное значение слова — «часть, доля». В словаре Н.И. Ашмарина фигурирует как *Валь-туря*, т.е. «божество Валь». Такое же объяснение получил автор этих строк в одной из экспедиций. В *чүклеме* его еще называют *Валь тытан*, т.е. «Держащий долю». В основном встречается в молениях, которые консервативны, т.е. мало подвержены изменениям, в них много клишированных выражений. Это обеспечивает сохранение становящихся непонятными понятий. В молении по случаю приготовления еды из нового урожая часто используется термин *валь* в значении «часть зерна»: «Дай одну из трех частей на пропитание, а две части дай (возможность) положить в закрома».

Лексема *валь* в обрядовом контексте оказалась очень плодотворной для словообразования. Одно из таких активных образований — *валли* «для, ради», — встречается в сочетании *ал валли* «для руки». В обрядовых сценах это доля от жертвенной пищи (кусочек хлеба или мяса), полученная каждым в руки перед молением. *Вале/Валле* тоже божество, однако это название получилось от *валь* в дательном падеже; впоследствии *Вале* воспринято как существительное в имени-

тельном падеже, и далее от него образована новая форма дательного же падежа *Валлене*. Поскольку *валь* — это обозначение процесса раздачи, то получилась еще одна форма названия божества: *Валец/Валёц* «(божество) распределяющее, раздающее (добро)». К форме *валь* восходит другая форма — *валем*, что значит «бремя, охапка сена; куча; мелкие копны, из которых складывается целая копна». Фонетическими вариантами *валем*, в свою очередь, являются *валём, вальём, вальам, вайум, мелём, мелим*. Народная фантазия пошла дальше, и получилось словосочетание *Валем хуца* «хозяин Валем», что породило дополнительное значение слова *валь*, перекинув мост к культам предков, затем слившись и перемешавшись с созвучным исламским культом *Вали* «покровитель» [Резван 2000: 14]. Таким образом зародилось еще одно почитаемое существо в лице *Валем хуца*. То, что *Валь, Валем* и *Валем хуца* одно и то же, находит подтверждение и со стороны этимологов.

*Валь* в молениях стоит в одном ряду с такими божествами, как *Туря* и *Сут тёнче*, что говорит о его высоком ранге [Поле 90: 166, 237; ЧГИ 21: 169 и др.]. Обязательное время, когда следует обращаться со словами благодарений и жертвенным даром к божеству *Валь*, — это обряд *Учук*. Вербальный текст, обращенный к нему, исполнен тепла и чувства почитания.

Основная жертва — каша, пиво. Из живности подходит ягненок.

**Мур** — существа, распространяющие повальную смерть на людей и скот (ср. рус. «мор», «эпидемия»). Живут в большой воде под мостом. Одни из них бывают старшими, другие — младшими. Если предстоит мор людской — идет один из старших, если мор на животных и птиц, то посылают младших. Но в обоих случаях предварительно проводится подсчет подлежащих убиению. Не вошедшие в число перечисленных умерщвлению не подлежат. Существенным штрихом для определения *муров* является то, что их на такие действия направляет *Туря*. *Муры* выполняют волю божества *Туря* и, таким образом, должны быть помещены в класс божеств. Причина таких указаний со стороны *Туря* — неряшливость людей и животных, порочное поведение и неправильное ведение жизненно важных дел, несоблюдение заведенных традиций [ЧГИ 184: 119; 218: 107; III-147: 151 и др.].

Облик *Мура* определяется его метаморфозностью. Он может быть человеком, волком, собакой, кошкой, может принять вид другого животного. Выполнять поручение идет в облике человека или собаки. Если предстоит мор скота, то под колодой для лошади нечаянно можно обнаружить чужую белую собаку. Если предстоит мор

лошадей, то он, как *Киремет*, в деревню въезжает в облике барина на повозке, запряженной несколькими лошадьми [ЧГИ 184: 118, 119; 218: 107 и др.].

Предстоящий визит *Мура* снотолкователи узнают через сны: при снится, будто идет повальная рубка леса или лес валится от бури, а в поле очень много сжато, но не убрано.

Получив предзнаменование, сельчане не пускают на базар со скотом, а также запрещают торговлю продуктами животноводства (мясом, маслом).

Как следует, божеству *Мур* совершают жертвоприношения. В молении просят съесть жертвенную пищу, оставить скот и людей в сохранности.

В первую очередь, на столб ворот кладут лепешку, чтобы *Мур* поел и не трогал живущих в этом доме. Во-вторых, каждый хозяин в хлеву за потолок вешал сосуд (котелок, корзиночка, кувшин), куда при признаках мора наливал немного молока и клал немного каши или хлеба. В-третьих (в более серьезных случаях), из теста готовили фигурку человека и относили за пределы деревни (на кладбище, в поле). Это, разумеется, своеобразный откуп, замена души символической фигуркой. Разница в одном: если ставится цель отвратить *Мура* от отдельного дома, то фигурку относил хозяин, если от деревни — то народ нанимал за хорошие деньги одного человека, который и отвозил фигурку за межи [ЧГИ 184: 119; 218: 107; 236: 161 и др.].

Этимологически слово *мур/мор* восходит к латинскому корню.

*Сил* — божество ветра. В пользу такого определения аргументов достаточно. Есть и прямое указание. Так, в осеннем ритуале жертвоприношения пивом один ковш преподносится божеству *Сил турри*. В жизненно важных обрядах при обращении к божествам (а не духам) в этом ряду значительное место занимает и *Сил*. В списке божеств типа *Туря* ему отводится высокое место. Например, его упоминают в такой последовательности: *Туря*, *Сил*, *Хёвел*. Видимо, относится к числу добрых. Некоторые источники называют его божеством 2-го разряда. В основном в списках следует за такими божествами, как *Туря*, *Хёвел*, *Перекет*, *Пүлэх*. По отношению к нему часто применяют эпитеты «добрый», «тихий». Однако есть примеры с эпитетом «сердитый», когда речь идет о резком и пронзительном ветре, вредном для хлебов [ЧГИ 40: 269; 150: 465; 160: 271 и др.].

Наиболее почетная жертва в адрес *Сил* — это ковш пива из нового урожая. Типичными считаются также каша и *юсман*.

Смысл вербальных текстов, адресованных ему, сводится к просьбе не иссушать растущий хлеб.

Иногда к *Сил* обращаются через его мать. Видимо, после тщательных обращений к самому божеству ветра.

**Сил амăшĕ** — мать божества *Сил*. Одно из почитаемых божеств. Однако ее характер иногда определяется словом *усал*, т.е. «вредная, злая», ибо время от времени уносит вещи, срывает крыши. В списках стоит в ряду таких персонажей, как *Турă*, *Пулĕх*, *Тур амăшĕ*. Слепая. Согласно легендам (близким к анекдотам), она держит ветер в закрытой бочке. Вытаскивает пробку бочки и начинается ветер. Затем, слепая, долго не может заткнуть дыру в бочке. В этом случае ветер начинает шалить. Как видим, ветрами правит не божество *Сил*, а его мать. Как советуют мельники, чтобы остановить разгулявшийся ветер, надо обращаться к матери божества *Сил* [Поле 89: 107; ЧГИ 150: 362; 160: 271 и др.].

К данному божеству в основном применяется эпитет *ырă* «добрая».

Как и к *Турă*, к ней обращаются от имени дома, детей, скота и птицы. Просят не засушить растущий хлеб, не причинять вред скоту. Поскольку ветер гонит дождевые облака, у нее просят не перебивать тяжелым градом хлеб и скот. Частенько к матери и отцу божества *Сил* обращаются одновременно.

Самая почитаемая жертва ей — ковш пива из нового урожая. Уместен котел каши. В иерархии она ниже божества *Сил*, об этом говорит статус жертвы. Например, если *Сил* дают барана, то его матери достаточно ягненка [ЧГИ 204: 282; 206: 191; 209: 397 и др.].

**Шыв** — божество воды (варианты: *Шу*, *Шыв турри*). Весной, когда вода очистится от мутных потоков, проводят специальный обряд жертвоприношения этому божеству. Жертвенными дарами служат лепешки с «пупком» и «носами», а также кисель. Отдельно просят благополучия скоту, чтобы он не тонул в воде и грязи. День проведения такого ритуала — пятница. Божеству воды осенью посвящали специальный ковш пива из нового урожая. Цель таких обрядов — почитание [Поле 94: 265; ЧГИ 147: 220; 160: 228 и др.].

Водное пространство, глубина и стихия воды всегда служили предметом таинственности и неопознанности. По представлению чувашей, если при переходе воды человек испугается или его охватит чувство страха, то такой человек непременно заболеет: у него будет болеть желудок или голова. Если утомленный жарой будет пить воду из родника лежа, то такого «схватит» вода и он заболеет простудой. Родниковую воду следует пить из кружки или с ладони.

Причины болезней, исходящих от божества воды, определяет знахарь. Он же указывает на виды необходимых жертвенных даров [Поле 94: 269–270; ЧГИ 147: 221 и др.]. Если жертва для ритуала по-

читания божества, то требуется готовый продукт (лепешка, кисель), если жертва для избавления от напастей, то она состоит из крупы, муки, хмеля.

В молениях, обращенных к *Шыв*, сообщается содержание просьб. Просят от имени семьи и домашнего скота. Главное — чтобы божество *Шыв* не пугало, не засосало и не «схватило». Такие моления может произнести каждый человек, но в сложных ситуациях обращаются за помощью к знахарю. Из молений видно, что у божества есть свое семейство. Во-первых, божество *Шыв* имеет сорок одну ипостась, т.е. этих божеств много. Во-вторых, у него есть дед, бабушка, отец, мать и т.д. [ЧГИ 147: 220–221; 176: 225 и др.].

**Сут тёнче** (*Сут санталак*) — «свет, мир», буквально — «светлый мир», т.е. божество этого мира. Однозначно относил его к числу божеств Н.И. Ашмарин, а Н.В. Никольский назвал его богом света. Имеются сведения о наличии у него матери. Показательно объяснение моего информанта, высказанное им в своем доме в ходе беседы со священником, зашедшим в гости. На вопрос служителя церкви: «Почему у Вас в доме нет иконы?» — она ответила буквально следующее: «У нас (т.е. у чувашей, придерживающихся своих древних верований. — А.С.) ведь не человека называют божеством, не лошадь называют божеством, не корову называют божеством, а Сут санталак называют божеством» [Поле 94: 265; ЧГИ 40: 265; Ашмарин 1937: 281 и др.].

Статус *Сут тёнче* определяется перечислением его в одном ряду вслед за божествами *Туря* и *Пулех*. Самой уверительной клятвой являются слова «Пусть не увижу я сут тёнче», т.е. «Пусть покину я этот мир», что косвенно подтверждает важность и почитаемость данного божества [ЧГИ 21: 161, 168; 40: 265 и др.].

К нему обращаются в таких жизненно важных обрядах, как *Учук* и *чүклем*.

Из жертв ему следует назвать пиво, из растительных — *юсман* и *ййва*. Из даров животного происхождения — овца, ягненок, гусь.

**Пёр тёрли**. Н.И. Ашмарин, допуская некоторые вольности в дефинициях «божество» и «дух», данный персонаж назвал однозначно «божеством». В источниках встречаются испорченные варианты правописания названия этого божества. *Пёр* «один» + *тёрли* «разный, всевозможный, всякий» = «однообразный, однотипный». А. Вамбери вторую часть термина читал как *taur*, *teir*, т.е. «божество». Н.И. Ашмарин словосочетание перевел как «одноипостасный», а В.А. Сбоев — «бог одновидный» [ЧГИ 40: 268; Сбоев 1865: 105; Ашмарин 1935а: 168 и др.].

А. Вамбери относительно него сделал пометку: «божество, которое для нас не совсем понятно». В списках оно следует вслед за такими персонажами, как *Турă*, *Кене*, *Хёвел*, *Пүлэх*, *Пухамнар*. Видимо, следует согласиться с Н.И. Ашмаринным, определившим его как *Аслă турă* «великое, старшее божество».

Одна из известных функций божества *Пёр тёрли* — это обезвреживание употребляемой чувашами пищи. Другая предполагаемая функция — покровительство ткацкого ремесла.

Основная просьба к нему — не оставлять молящихся.

**Пир** относится к типу злых божеств (*усал турă*). В списках следует в одном ряду за божеством *Сил* и духом *Вуняр*. Обитает в лесу [ЧГИ 184: 121–123 и др.]. Если уж пристал, то от него невозможно избавиться даже жертвоприношением. Поэтому о внезапно скончавшемся говорят, что к нему пристал *Пир турри*. Зафиксированное словосочетание *Пир çанă* содержит в себе название этого божества и означает «паралич», а буквально «ударил Пир», т.е. наказан божеством *Пир*.

Мы склонны видеть здесь персидскую основу: на языке пехлеви *pir* значит «старый», а в персидском слово встречается в составе *pirtard* и *pirzan* «старик», «старуха», т.е. «близкий к смерти». Поэтому чувашаи считают данный случай безнадежным и не прибегают ни к каким спасительным обрядам. Слово в значении «старик, святой, повелитель» вошло в некоторые наречия тюркских языков, например, в крымский диалект караимского языка. *Пир* в Индии — «священная сила», а в Дагестане — «священное место».

**Перекет** — божество бережливости и изобилия. От него зависит благосостояние, плодородие в широком смысле, счастливое супружество; охраняет клады в земле. Как полагают исследователи, слово еврейско-финикийского происхождения, к нам пришло в составе арабской лексики. Означает «полнота, богатство, изобилие». Божество однозначно доброе. Имеет отца, мать, жену и множество детей [ЧГИ 21: 169; 40: 266; 180: 382г и др.].

Статус божества *Перекет* определяется упоминанием его вслед за божествами *Турă*, *Пүлэх*, *Хёвел* и *Уйăх*. Отнесение его некоторыми исследователями в 6 или 8 разряд божеств весьма относительно.

Стабильные жертвенные дары ему — хлеб и пиво.

В молениях просят его послать людям бережливость, милость и успех.

**Върман турри** — хозяин леса. В перечне чувашских божеств и духов его не следует пугать с *Арсури*, ибо это два разных персонажа.



Метаморфозен, поэтому может принять самый причудливый облик, особенно ночью.

От его расположенности зависит удача охотников, поэтому ему поклоняются перед охотой. В то же время любит пугать людей.

Чтобы угодить ему, необходимо совершить жертвоприношение в лесном овраге.

Представление о нем бытует по настоящее время [ЧГИ 40: 269; 184: 121–122 и др.].

### Духи

Вступлением к теме могут послужить слова, содержащиеся в письме в Казань этнографа XIX в. В.А. Сбоева к редактору и издателю А.И. Артемьеву. В частности, он писал: «Но злым богам уж и счета нет, и я затрудняюсь, как Вам передать понятие о чувашской диабологии или чертовщине... Извините же меня, почтеннейший Ал. Ив., если в настоящем письме найдете далеко не полную перечень чувашских злых богов» [Сбоев 1865: 109]. Только одна поправка к письму В.А. Сбоева: он, как и многие исследователи того времени, под злыми богами здесь имел в виду тех персонажей, которых мы в своей работе будем называть «духами». В нашем исследовании понятие «дух» не соответствует традиционным философским и теологическим определениям (например: «Бог есть дух»). Понятию «дух» мы не придаем культурологический смысл (например, «духовная пища»). В книге «дух» рассматривается только в этнологическом аспекте. Так, если божества дуальны, то духи — однозначно вредные субстанции.

### Духи типа Усал

**Усал** (*Осал*) — нечистый дух. Ему присущи такие характеристики, как злой, нехороший, жестокий. Порой поведением напоминает некоторых божеств и духов; например, *Сил амăшĕ*, *Вупър*, *Арсури*. Имеются сведения о его ребенке [ЧГИ 21: 513; 156: 171; 167: 86 и др.].

Как объясняют информанты, *усалы* происходят от людей, умерших неестественной смертью. Например, умер человек в овраге, и теперь там с людьми происходят несчастья. Как известно, в них превращаются новорожденные, которых родили девушки и сами же убили. Также старый веник, выброшенный из бани, превращается в *Усала*.

Согласно устному рассказу, *Турӑ* и *Усал* некогда жили как два брата. Затем они стали жить отдельно. Начали делить все между собой. Сначала они поделили землю: *Усал* взял овраги, воды, дыры в земле, склоны. *Турӑ* стал владеть полями, лугами, ровными местами и лесами. Также поделили деревья, травы, животных, птиц. Чистые своим поведением люди достались божеству *Турӑ*, а нечистые — *Усалу*. *Турӑ* был старшим, а *Усал* — младшим. Теперь, чтобы предостеречь себя от отрицательных воздействий *Усала*, чувашаи обращаются к *Турӑ*. Например, в молениях: «На овине зажжем очаг, береги нас от случайного пожара, держи подальше *Усала*». *Турӑ* преследует его как нечистую силу и ударяет своим кнутом. Тогда тот ищет убежище и пристает к человеку. Если человек не успеет обратиться к *Турӑ*, то может пострадать вместе с нечистым духом [ЧГИ 28: 276; 176: 83, 231 и др.].

*Усал* метаморфозен. Внешний облик его меняется в зависимости от выполняемой миссии. Например, во время мора он является в виде кошки; когда мутнеет рассудок человека, к нему приходит в облике человека, собаки, кошки, индюка. Сведений о его портрете мало. Так, когда он управляет вихрем, то он большеносый. Коза является собственностью *Усала*, поэтому она рогатая, говорят чувашаи [ЧГИ 151: 238; 179: 37; 204: 244 и др.].

Вредоносное воздействие на человека *Усал* может нанести в случаях отклонения от норм поведения. В числе таких нарушений чувашаи называют чрезмерное употребление хмельного, взгляд ночью в окно из дома, хождение в лесу или в поле без повода. Эти и другие аналогичные поступки создают условия для того, чтобы *Усал* пристал к человеку. Такой человек заболевает, т.е. начинаются нарушения в его организме. Болят кости и суставы, расслабляется тело, болит голова. У него могут начаться истерия и эпилепсия. Он начинает сохнуть, может умереть [Ашмарин 1928: 180; 1929а: 296, 297 и др.].

Имеется много способов защиты от *Усала*. Самый эффективный — с использованием прутика рябины. Этого дерева он боится. Достаточно повесить рябину в виде кусочка или в форме креста на шею — защита обеспечена. Так поступают женщины до и после родов, рябиновые кресты вешают детям, а также телятам. Теми же свойствами обладает железо. Например, вокруг кровати новорожденного и роженицы очерчивают круг железом; в обряде допекания ребенка в корыто кладут нож; рядом с ребенком, если его оставляют ненадолго дома, кладут железный предмет. *Усала* также можно обмануть. Так, он приходит к телу умершего человека и стремится остаться с кем-либо из живых. Чтобы этого не случилось, придумы-

вают разные хитрости. Одна из них используется при встрече несущих гроб на кладбище: тогда следует сделать несколько шагов вместе со всеми и повернуть обратно. *Усал* подумает, что этот человек тоже идет на кладбище и не станет приставать к встречному [Поле 89: 131; ЧГИ 31: 3; 151: 238 и др.].

Изгнание приставшего *Усала* из тела также производится рябиной. Ею ударяют заболевшего, приговаривая: «Усал, выходи». Именно на это рассчитаны удары прутиком в обряде *сёрен*. Конечно, эффективно произнесение заговоров [ЧГИ 151: 27; 154: 8; 244: 140 и др.].

Разные вредные божества и злокозненные духи порой синонимизируются с *Усалом*. Так, *Киреметя* называют отдельно живущим *Усалом*, *Йёрёха* — *Усалом*, живущим в дереве; он, говорят, присутствует в вихре и в воде, ассоциируя, таким образом, духов *Çавра сил* и *Вутайш* [ЧГИ 156: 171; 167: 80; 176: 221 и др.].

Часто встречается во множественном числе (*усалсем*), от него же образуется собирательный термин *усал-тёсел* «нечистые духи вообще».

**Ийе** — духи из класса *усалов*. Основная функция — поражение людей и скота. Слово имеет много фонетических разновидностей: *Ийие*, *Айя*, *Аййа*, *Бйя*, *Ёйе*, *Ёййе*. Согласно легенде, это существа, прогнанные божеством *Турй* с небес. При объяснении сути этого духа информанты делают замечание, чтобы его не путали с *Киреметем* и *Йёрёх*. Имеются сведения, что *Ийе* бывают семи видов, хотя такое указание неправомерно, ибо, смотря по локусу обитания и по эпитетам, их сопровождающим, а также по облику, их намного больше. У них есть матери и отцы, а также дети [Поле 88: 18; ЧГИ 72: 74; 154: 362 и др.].

Имеют облик человека. Всегда нагие, так как в бане, где они в основном обитают, нет надобности одеваться. В полночь показываются в виде множества мелких людей, свиньи или какого-либо другого животного. Бывают мужчины и женщины, трехглазые, без плеч, без костей, а также хромые, старые, желтые, худые, калеки, жирные, горбатые, слепые, молодые и т.д. На ощупь напоминают легкие. Волосы длинные. Все эти признаки облика говорят о том, что *Ийе* вполне материальны [Поле 90: 211; ЧГИ 150: 512; 154: 362 и др.].

Из-за того что во всякой бане есть *Ийе*, их принято называть банными духами. Однако это далеко не так. Местами их обитания являются и другие локусы, поэтому они бывают также земные, водные, полевые, домашние, подпольные, печные, подлестничные, лесные; их можно застать в зыбках, в хлеву, в дороге, в ветрах и даже бывают вместе с гостем, пришедшим в дом. Все эти места являются

изначальными локусами, ибо каждый проживает там, куда упал в правремя, когда их сбросил с небес *Турӑ* [ЧГИ 72: 74; 150: 512; 172: 2об. и др.].

Частыми эпитетами, сопровождающими эти существа, являются: злой, ночной, бегающий попусту, плаксивый, гордый, щекочущий и т.д.

Пристают как к детям, так и ко взрослым, от чего люди серьезно заболевают.

Причинами заболеваний от *Иӱе* являются нарушения неписаных предписаний. Одно из таких правил — нельзя просто так ложиться на землю, падать. Например, нельзя спать на меже, т.е. на непропаханной, неокультуренной полосе между загонами и в конце загона. Не принято оставлять ребенка одного на земле, вообще ложиться на сырую землю без предварительной молитвы. Падающего ребенка «подхватывает» *Иӱе*. На месте бывшей пешей и проезжей дороги не ставят хлев, ибо кони будут худые. Как видим, все перечисленные предписания указывают на непрременную связь духа *Иӱе* и земли. Баня — одно из верных мест, где можно пострадать от *Иӱе*. Поэтому не моются в бане одни, особенно вечером. Конечно, нельзя оставлять ребенка одного в бане. Дети, боясь *Иӱе*, мимо бань пробегают со страхом. Этот дух может пристать к ребенку тех родителей, которые скандалят между собой [Поле 88: 18, 19; ЧГИ 172: 2об. и др.].

Имеются определенные меры защиты, позволяющие предотвратить возможное отрицательное воздействие со стороны духа *Иӱе*. Входя в баню, например, следует сказать: «Сёмелле-пёмелле». *Иӱе*, видимо, может пристать к человеку от веника. Об этом говорит проведение обрядовых действий с веником. Учитывая, что рябина считается оберегом, в веники втыкают рябиновые прутики, перед тем как начать париться. Поддав пару, ударяют веником по каменке три раза, чтобы нечистый дух удалился, а некоторые старики оставляют веники, сложив их один на другой крестообразно, в противном случае ими может попариться *Иӱе* [ЧГИ 150: 512, 513; 174: 553 и др.].

Соприкасавшийся с *Иӱе* тяжело заболевает. Если это ребенок, то он будет постоянно плакать, худеть. Такие соскакивают ночью и кричат. Конечно, их надо успокаивать. *Иӱе* любят «жевать» человека, особенно руки, ноги, плечи, а также другие кости. Такие люди расслабляются, не владеют своими членами. Иными словами, у них немеют отдельные части тела, «отнимаются» руки, ноги и т.д., т.е. их одолевает паралич. Если *Иӱе* «жевал» достаточно хорошо, то такой человек будет только сидеть или лежать. Дух особенно любит хозяйничать в банях. Здесь он человека, оставшегося одного, запаривает,

щекочет (иногда до смерти), сажает на каменку, бросает на печку. Затем вынимает кишки и наматывает их вокруг столбов лавки. Из-за него люди часто сходят с ума, у них начинается бред. Внешними признаками сумасшедшего являются: недержание головы, расслабленность всего тела, косоглазие, слюнотечение, громкий смех, произвольная игра рук, шумное испускание газов из живота, бурная игра, брань. Таких называют одержимыми духом *Ийе*. Опасности для общества они не представляют, но постоянно бормочут. Еще один признак — это шишки на затылке, если их число превышает три. Вообще три шишки на затылке считаются «узлами жизнеспособности». А лишнее — признак овладения человеком, особенно ребенком, духом *Ийе*. Шишек может быть до 30. У такого человека зрачки принимают белый цвет, развивается косоглазие. Часто *Ийе* меняет своих больных детей на здоровых детей человека. Обмененного ребенка можно отличать по тем же признакам. Но вылечить его очень трудно. От *Ийе* страдает и скот: животные худеют, у них «сворачивается» шея, лошадей ночью крадет и загоняет до изнеможения [Поле 88: 19; ЧГИ 72: 74, 76 и др.].

Жертвенными дарами для *Ийе* являются фигурки из теста в форме человека, лошади, коровы, теленка, птиц и зверей, что говорит об опасности этого духа. Ведь данные изображения — символы-заменители кровавых, т.е. самых дорогих, жертв. Также можно приносить мелкие лепешки или блинчики, хлеб.

Лечение представляет собой цепь сложных магических действий. Наиболее эффективных три: «сжигание» больного в печи, «купание» на пороге, хлестание прутьями шиповника. Говорят, после этого *Ийе* забирает обмененного ребенка, больной начинает говорить, идет на поправку [ЧГИ 31: 15; 72: 74; 173: 259 и др.].

**Вёре сёлен**, в основе термина — *вёр* «произнести наговор, колдовать», т.е. заколдованный змей. Есть и другое толкование: *вёре* от тюрк. *өрэк* «призрак», т.е. «призрачный», «змей-призрак». Написание и объяснение через *Вёри сёлен* «горячий, огненный змей» неверно, хотя такое толкование исходит от действительной огненной природы данного персонажа. Бывают мужского и женского пола. Есть сведения, указывающее на мельницу как на место его обитания. Информанты помещают его в класс *усалов* [ЧГИ 151: 289; 154: 318; 176: 229 и др.].

*Вёре сёлен* происходит от младенцев, рожденных девушками и выброшенных в овраги, колодцы и т.д. Ребенок будто бы не умирает, а живет в выброшенном месте до 18-летнего возраста. В этот период за ним ухаживают другие существа. От мальчиков получают *Вёре*

*сёлен* мужского пола, а от девочек — женского пола. В поведении они походят на своих распутных матерей [ЧГИ 151: 246; 154: 366; 173: 37 и др.].

Они двух-, трехголовые, имеют туловище с крыльями, хвост с дубинообразным окончанием, ноги напоминают куриные. Перед женщинами предстают как мужчины, перед мужчинами — как женщины.

Свои похождения начинают вечером или ночью. Поскольку они огненны, в полете наблюдается длинный шлейф огня, поэтому их еще сравнивают с падающим метеором. Во время полета от них сыплются искорки. Вначале спускаются в дупло дерева или во двор. Перед приземлением пропадает его светящееся свойство, а далее он терзает из вида. Говорят, в дом заходит через дымовое отверстие. К нужному человеку уже подходит в человеческом облике [Поле 90: 224; ЧГИ 246: 289 и др.].

Пристают к людям, убитым горем. Например, к девушкам, не сумевшим выйти за своего парня, к молодым женщинам, не дождавшимся своих мужей из армии, к вдовам, чьи мужья умерли рано (если они будут сильно горевать, страдать и плакать). К ним является *Вёре сёлен* в образе любимого человека. Если девушка выбросила сына-младенца, то именно он будет посещать ее в качестве любовника в течение оставшейся жизни. Поэтому изредка этот персонаж включают в список добрых божеств, оправдывая такое исключение как справедливую месть по отношению к жестокой матери [ЧГИ 151: 246, 289, 318 и др.].

Есть одна форма защиты от *Вёре сёлен*. Если человек во сне вступает в эротическую игру со знакомым или знакомой — это предвестие предстоящей беды: к нему вскоре может пристать *Вёре сёлен*. В таком случае сон следует рассказать тому, с кем происходила игра. В этом случае злой дух в следующий раз не подойдет.

Войдя в спальню к женщине в образе привлекательного мужчины, а к мужчине — в образе привлекательной женщины, склоняет их к сожительству. Всю ночь они вдвоем разговаривают, обнимаются, занимаются любовью. Брошенный сын, достигнув 18-летнего возраста, посещает свою мать в виде хорошего парня. Все это рассматривается как болезнь [ЧГИ 151: 246; 159: 73; 184: 327 и др.].

Человек, страдающий от такого духа, молчит об этом всю жизнь. Ибо, согласно поверью, после рассказа он тут же умирает.

*Вёре сёлен*, пристав к человеку, замучивает до смерти. Страдающий вначале становится бледным, затем худеет и умирает. Чуваши называют людей, хворающих долго, одержимыми злым духом *Вёре сёлен*. Узнается об этом окончательно тогда, когда несут гроб на кладбище.

Тело такого человека, как у знахарей и колдунов, бывает особенно тяжелым, ибо на гроб такого покойника садятся злые духи. Кроме личной, дух *Вёре сёлен* представляет и общественную опасность. Поскольку в полете от них сыплется огонь, растущий хлеб обжигается, вследствие чего случаются неурожаи [ЧГИ 173: 37; 174: 694–695 и др.].

Имеются разные гарантированные способы защиты от этого злого духа. Некоторые «огораживают железом» дом страдающего человека, т.е. прочерчивают землю вокруг дома железным предметом. Но это не вполне может обезопасить, ибо дух может влететь в трубу. Можно ночью выйти во двор и стрелять из ружья. Причем духа отпугивает не звук, а запах пороха. С внешней стороны в бревна дома втыкают березовые щепки, чтобы *Вёре сёлен* не смог подойти. Если домашние догадались о наваждении такого духа, то заводят в дом на ночь свинью. Как только в доме появится *Вёре сёлен*, свинья начинает сильно визжать, и дух начинает визжать и в конце концов убегает. Чтобы ночью он не пришел в постель, под подушку кладут ветку шиповника, ибо тот боится колючек растения. У страдающего человека также пачкают нижнее белье, одежду и постельные принадлежности куриным пометом. Все действия следует повторить три раза подряд. Тогда *Вёре сёлен* уходит, заплакав как дитя, т.е. как тот ребенок, которого убила мать [ЧГИ 159: 73, 74; 173: 37 и др.].

В более сложных ситуациях приглашают знахаря. Для совершения обряда исцеления он берет ковш воды и ножницы. В заговоре ставится серия невыполнимых условий (из песка построить дом и др.). Потом проводит ножницами по голой ноге больного, натирает заговоренной водой. В конце вода дается хворящему для питья. Суть: от заколдованного путем заговора существа можно избавиться только наговором.

Тема *Вёре сёлен* активно бытует и в наши дни. В экспедициях об этом можно записать былички. Очевидцы утверждают, что тыльная сторона у этого духа голая и красная, поэтому он избегает вставать спиной к человеку, к которому пристал.

**Вупӓр** (*Вопӓр, Вӓпӓр*) — дух из класса *усалов*. К числу божеств не может быть отнесен, хотя такая путаница имеет место. Его разновидности в виде вампиров и упырей встречаются у ряда народов Европы и Азии [ЧГИ 151: 125; 172: 2об.; Жуковская 1993: 43].

По убеждению чувашей, *Вупӓр* тоже человек. Вернее, только по происхождению. Он чаще всего получается от женщин, которых прокляли родители. Пристает только к одиноким и вдовым (к парням — нет), особенно когда человек спит на не привычном месте



(например, в клетке). К мужчинам пристаёт Вупър-женщина, к женщинам — Вупър-мужчина [ЧГИ 151: 125; 184: 122; 204: 139 и др.]. Он, обладающий магией оборотня, может принять облик кошки, рыбы, медведя или незнакомого человека.

Совершать свои вредные действия отправляется верхом на мялке. *Вупър* всем телом наваливается на спящего и давит его, отчего застывают суставы, руки, ноги, пальцы. Поэтому свалить его с себя невозможно. Пропадает голос. В итоге человек становится совсем беспомощным. В это время *Вупър* высасывает кровь, а самого человека во сне одолевают кошмары. От него также могут пострадать дети и скот, у них он вызывает расстройство желудка. После того как в доме побывал *Вупър*, пропадает вкус простокваши.

Другое бедствие, исходящее от него, — способность «съедать» луну и солнце. Такое объяснение давали чувашки затмению. Говорят, что луна и солнце могут быть и больших размеров, однако они не растут, так как время от времени их поедает *Вупър*. Поднимается он на небо по неспиленной липе, у которой содрали кору. Если *Вупър* удастся добраться до светил и съесть хотя бы часть, то у народа настанет тяжелый период в жизни, в том числе будет падать скот [Поле 88: 128; ЧГИ 151: 250; 172: 2об. и др.].

Существует несколько вариантов защиты от *Вупъра*. Самый простой и верный — пошевелить мизинцем, однако это не всегда удается. Замечено, что он боится горячей золы, которую домашние насыпают у двери, преграждая выход, и ловят. Человеку, к которому пристаёт этот дух, вешают рябиновый крест. Исчезает он и от запаха пота между пальцами ног. В него можно бросить железный предмет, например, ножницы или сердечник от телеги. Если все это не помогает, обращаются к знахарю или ворожее. Для освобождения луны или солнца из пасти этого духа бросали к небу горящую золу, головешку или расщепленную вилообразную ветку [ЧГИ 151: 125, 250; 172: 2об. и др.].

Чувашки *Вупър*у жертвоприношение не совершают. Марийцы также своему *Вуверу* (Упырю) не приносят никаких жертв.

Почувствовав, что на человека наваливается *Вупър*, следует перекрестить все щели в доме. Тогда дух превратится во что-либо (например, в кусок сукна), которое можно обнаружить при свете. Такую вещь нужно прижечь, а рано утром на человеке-оборотне, бродившем ночью, будут видны следы наказания (например, почерневшие от прижигания губы).

Зафиксированы рассказы людей, подвергшихся нападению со стороны *Вупъра*. Записаны они и автором в экспедициях. Они пов-

торяют изложенный сюжет, но ни один рассказчик этого персонажа воочию не видел.

**Хаяр** — злой дух. Такое определение давал и Н.И. Ашмарин. Однако он допускает неверное толкование матери и отца *Хаяра*, называя их божествами.

Действительно, этот дух, не мотивируя, насыщает жестокие болезни. У человека одновременно начинает болеть в нескольких местах: голова, желудок, бок. Больной краснеет и сильно потеет. Становится невозможно поднять голову из-за ужасной боли. Как свидетельствуют информаторы, больные рыдают медвежьим голосом. Если ничего не предпринимать, человек умирает в течение трех-четырех часов.

Чтобы *Хаяр* не принес беды, в профилактических целях следует приносить жертвы. Наиболее приемлемыми жертвами считаются *юсман*, каша, лепешка, хлеб. Особо следует сказать о монете-жертве. Ее также бросали при болезнях от *Хаяра*. Специальное жертвоприношение «монета Хаяру» проделывается на свадьбе, при проводах в солдаты, а также при отправлении в дальний путь. Обряд проводится непременно на внешней стороне околицы, на краю поля. Сначала делают три круга по солнцу, потом старший дружка (если во время свадьбы) совершает три поклона на восток и со словами: «Все хаяры, все нечистые духи пусть отделятся от нас, как эта монета», — бросает монету. После этих слов двигаются дальше [ЧГИ 5: 89; 29: 17–18 и др.]. Суть обряда — оставление всей нечисти во внешнем (чужом всем) пространстве.

Монета используется и при лечении. Однако лечение непременно включает заговор против *Хаяра*. В вербальном тексте создаются невыполнимые для *Хаяра* условия. Кроме того, на огне калили кусок хлеба, обводили им вокруг головы больного и опять бросали в огонь, полагая, что хлеб вбирает в себя болезнь и уничтожается в огне [Поле 89: 105; ЧГИ 215: 306, 327 и др.].

И.А. Дмитриев сетует, что слово *Хаяр* исследователи переводят как «злой». Упрекает в этом и автора этих строк. Он предлагает толковать слово как «строгий», «не прощающий вольности в нравственной жизни» [1997: 147]. Если примем предложение И.А. Дмитриева, то обнаружим, что его подход можно применить не только к духам, но и ко всему пантеону. Разве божества *Туря*, *Сил*, *Пирёшти* не строги, разве они подталкивают на дурные поступки? Естественно, нужна дефиниция каждого персонажа. Что касается *Хаяра*, то он действительно не просто строгий, но вредный и жестокий, т.е. злой. В то же время «злая сила» может быть и «доброй», если действует на пользу [Голан 1993: 225]. К тому же чуваша к вредным духам относились

компромиссно, стараясь извлечь и из них пользу; для этого они «привязывали» их к определенным локусам.

*Хаяр* часто используется во множественном числе как имя нарицательное. Кроме того, существует много духов, принадлежащих к его семейству. Например, *Вил хаяр*, пристающий к человеку, ставшему свидетелем ссоры людей у трупа.

**Алпас** (*Алпастӓ*) — дух из класса *усалов*. Иногда переводят как «злой дух», «бес». По действиям схож с *Вунӓр*, *Вёре сёлен* и *Астаха*. Состоит из двух слов: *алп/улӓп* «исполин» + *пас/пус* «давить», т.е. «исполинское давление» [Ашмарин 1928: 164–166 и др.].

Обычно предстает в облике женщины с распущенными волосами. К девушкам приходит в облике парня, к парням — в виде девушки. Когда уходит, наказывает, чтобы ему в спину не смотрели, так как со спины он отвратительный. При непослушании сильно избивает.

В ритуале *чӱкӓме* молельщик, произнося это слово, обращается к мужчинам рода, сидящим у двери. Видимо, имеется в виду аспект мужской функции в продолжении рода.

От контакта с *Алпас* возникают разные болезни — сглаз, лихорадка, горячка. Человек не может двигаться, говорить, мучается кошмарами.

Лечение основано на произнесении заговоров. Имеется специальный заговор от *Алпас*. В тексте упоминаются разные виды *Алпас*, всех их прогоняют прочь.

#### Духи типа Шуйттан

Духам, рассматриваемым в этом параграфе, исконно присущи функции *Шуйттана*. Как заметил В.А. Сбоев, *Шуйттан* был злым началом в древнем дуалистическом вероучении чувашей. «Но впоследствии времени понятие о шайтане подобно понятию о Торе распалось на несколько частей: явилось множество злых богов, которыми всеми приличествовал предикат шайтана», «которые по прямой линии происходят уже от шайтана» [Сбоев 1865: 109, 124].

**Шуйттан** — злой дух. Слово происходит от арабского *шайтан* «злой дух, сатана, дьявол». Аналогично в тюркских, русском, марийском, удмуртском, мордовском языках.

Основным местом обитания считается вода, проживает также в лесах и в подполе. На земле их мало, но они очень свирепые. Их всегда преследует *Турӓ*, поэтому, если окажутся вблизи воды, ныряют туда и спасаются. Утопленников, полагают чуваше, затаскивают в воду *шуйттаны* [Георги 1799: 39; ЧГИ 151: 126; 167: 103 и др.].

Они метаморфозны. Согласно народному поверью, людям являются в образе человека, рыбы, собаки, козы. Колдуны пользуются их услугами и принимают разный вид.

Временем активности является *сурхури*, что совпадает с чертовой неделей у русских и татар.

Самоубийцы, утопленники и другие, умершие неестественной смертью, попадают в распоряжение *шуйттанов*.

Убегая от преследования *Туря*, *шуйттаны* ищут место, куда можно спрятаться. Поэтому во время грозы не советуют открывать двери и окна. Если гроза застанет человека вне дома, то спешат взять в руки рябину, ибо *Шуйттан* боится ее и не будет приставать, убегая от *Туря*. По этой же причине над дверью помещают рябину, татарник, железный предмет. Закладывая фундамент дома, молятся *Туря*, чтобы он не подпускал *Шуйттана* к жильцам этого дома. Оставляя ребенка на короткое время одного, родители кладут к нему ветку можжевельника, нож или ножницы, чтобы злой дух наткнулся на острые вещи и не смог подойти к беззащитному младенцу [ЧГИ 156: 171; 167: 139; 168: 305 и др.].

Для изгнания навалившегося или приставшего *Шуйттана* проводят специальные обряды. Так, существует сложный и многоступенчатый ритуал изгнания его из подпола. Проводится он с приглашением знахаря. Иногда достаточно проделать элементарные профилактические действия. Так, старший дружка ударяет нагайкой подушку, прежде чем туда сядет жених.

Помимо обозначения конкретного духа, слово *шуйттан* может выступать как собирательный термин. Например, дух *Савра сил* тот же самый *Шуйттан*, вихрь образуется им же. Дух *Шыври* часто ассоциируется с *Шуйттаном*.

*Шуйттан* может заменить духа *Ийе*: застав человека одного в бане, он вытаскивает кишки и наматывает их вокруг столба полки. Он же, как *Вуняр*, давит человека во сне [ЧГИ 151: 125, 126; 174: 285 и др.].

Нередко *шуйттаны* выступают во множественном лице, например, они пристают к новопогребенному, тогда тот отгоняет их палкой таволги, которую дают ему в руки при укладывании в гроб. О множественности *шуйттанов* говорит и факт присутствия среди них старых и молодых, а также использование слова с суффиксом со значением множественности. Все это позволяет говорить о них как о персонажах нарицательных.

**Арсури** — дух, обитающий в лесах, особенно больших. Иногда встречается в оврагах. Относится к числу злых [ЧГИ 176: 229; 184: 121; 207: 369 и др.].

Вера в них в старину была сильной, многие говорили о встречах с ними. И в настоящее время сохранились верования. По крайней мере, в их реальное существование верит больше людей, чем в существование домашних божеств и духов.

Насчет происхождения духа имеются две версии. Первая говорит о происхождении от человека. Согласно этой интерпретации, в *Арсури* превращаются люди, умершие неестественной смертью. Ежегодно, в день своей смерти, такое существо выходит на свет божий. Большая вероятность превратиться в *Арсури* у людей, убитых в лесу. К числу таких превращений относятся в первую очередь новорожденные, которых родили девушки и тайком выбросили. Если ребенка бросили в овраг, он уходит в лес и обращается в *Арсури*. Особенно это относится к тем детям, которых мать плохо прикрывала землей. Аналогично происходит и с душами дряхлых стариков, которых увели в лес и убили из-за ненадобности. Их души впоследствии кричат так же, как кричали при убийстве. Как известно, похороны — это соблюдение определенных религиозных обрядов. Одно из основных правил требует предания тела земле, чтобы труп оказался ниже слоя чернозема. Если после погребения какая-нибудь часть тела осталась непокрытой, то это — гарантия превращения тела в *Арсури*, так как именно кости способствуют такой метаморфозе, точнее — *Арсури* происходит из берцовой кости. Вторая версия происхождения — небесная. Согласно легенде (вероятно, легенда имеет христианскую основу), у *Туря* на небе было много служителей. Некоторые из них вздумали злоупотреблять близостью к *Туря*. Вследствие этого *Туря* прогнал их с неба. Они попадали кто куда. Те, кто упал в лес, превратились в *шуйттанов* и *арсури*. Убивать *Арсури* не имеет смысла, ибо из каждой капли его крови появляется несметное количество других [ЧГИ 153: 57; 167: 103; 176: 229 и др.]. В плане происхождения *Арсури* следует подтвердить высказывание В.А. Ендерова: «*Арсури* вначале олицетворял одухотворенные силы природы, а именно, духа-хозяина леса» [1984: 68].

По своему росту *Арсури* равен высоте деревьев в лесу. Покрыт шерстью. Голова у него большая, четыре глаза спереди и сзади с просяное зерно. Лицо и волосы черные, три руки и три ноги. Определить пол практически невозможно. Само слово *Арсури* читается как *ар* + *сури* «дитя мужчины» и *ар* + *сурри* «полмужчины», что дает возможность говорить о его принадлежности к мужскому полу. Н.И. Ашмарин, снабжая чувашские тексты переводами на русский, употреблял по отношению к *Арсури* местоимения как «он», так и «она». Аргументов в пользу женского пола больше. Некоторыми

информантами *Арсури* рисуется с большими грудями, которые сравнивают с коровьим выменем, мешками, снопами, при беге груди болтаются в разные стороны. Волосы у нее длиннее конского хвоста, до земли. Поведением напоминает нескромную женщину с мужскими повадками. Когда бежит к человеку, то ржет, как лошадь, а трясется, как распутная баба. В целом, говорить о конкретном устойчивом облике *Арсури* невозможно. Он принимает разные формы и виды, в том числе образы людей, животных, птиц, копны и т.д. Может изобразить также целый свадебный поезд с песнями, криками и шумом. Он громко свистит, хохочет, плачет, как ребенок. Является также в виде сильного ветра, производя страшный шум над лесом [ЧГИ 177: 514; 207: 369; III–40: 43 и др.].

В спокойном настроении *Арсури* забирается на большое дерево и плетет лапти при свете луны. В руках у него сучок вместо кочедыка. Крик его похож на крик человека, умирающего насильственной смертью. Обычная ходьба сопровождается неимоверным криком и треском ломающихся веток и деревьев. Частое его передвижение объясняют боязнью зверей, грызущих кости [ЧГИ 184: 122; Ашмарин 1928: 309, 310 и др.].

*Арсури* — персонаж вредный. Обычно из четырех углов леса идут четверо и сходятся в центре леса. Там они совещаются о том, когда, где, кого напугать. Они бегут за человеком и зовут по имени. Особенно одолевают, когда человек один. Намерения у них всегда злые. Цель — завлечь в глушь и погубить. Поскольку он знает имя, вначале человек может его и не опознать. Следуя за зовом *Арсури* и заблудившись, человек вначале теряет голос. Охотников он завлекает, приняв вид хромого зверька или подстреленной птицы. По мнению других исследователей, сильно щекочет и доводит до смерти. Третьи утверждают, что сначала вытаскивает зубы, а потом съедает и самого человека. Любая встреча с *Арсури* вызывает тяжелую болезнь [ЧГИ 177: 518–519; 184: 122 и др.].

Есть несколько способов для спасения от *Арсури*. Так как он боится рябины, чуваша носили на шее рябиновые кресты. Крест можно сделать и из земли. В пути при встрече с ним следует переменить обувь с ноги на ногу. Избавиться от этого духа можно молитвой или наговором. Тогда он отступает с криком и смехом. *Арсури* очень боится собак, кнута, огня и соли. Например, если травить его собакой, то он начинает умолять, чтобы человек отозвал собаку к себе. Бросание в *Арсури* куска хлеба, видимо, форма жертвоприношения. Главный совет — не откликаться на зов этого лесного духа. Если откликнулся, то следует это сделать после каждого зова *Арсури*, четыре–пять

раз. Тогда он подумает, что его дразнят, и не подойдет [ЧГИ 177: 519; Ашмарин 1928: 309, 311 и др.].

Заболевший от встречи с данным духом совершает жертвоприношение сам или знахарь от его имени. В качестве жертвенного дара могут быть крошены хлеб, яйцо, также фигурка из теста, лепешки, каша. Можно накрахмалить ткань и порезать на ленты. Жертвенный дар относится в поле или овраг [ЧГИ 184: 122; 207: 35, 369 и др.].

В настоящее время вера в них уходит, отсюда разъяснение, что *Арсури* теперь не шалят. Основной причиной считают грозы, ибо молнии всегда преследует и убивает их. К тому же во время ревизий земли пользовались железными цепями, а поскольку *арсури* боятся железа, они убежали за Волгу, разъясняют информаторы.

**Вутайш.** В определении нет единого взгляда. В качестве синонима называют термин *Шыври* «тот, кто в воде». Одни источники видят в нем духа, другие — божество. В понимании первых, *Вутайш* — злой персонаж, по рангу следует за духом *Вупяр*, является водным аналогом *Шуйттана*. В понимании вторых, *Вутайш* — это *туря* (божество) в воде, его сопровождает эпитет *ыря* «добрый». Видимо, имеет семью, ибо встречается упоминание о его отце и матери. На русский язык чаще переводят как «водяной» [ЧГИ 40: 268; 150: 362; 223: 134 и др.]. Однако исследователи на основе этимологических раскладок высказывают совсем иное представление об этом персонаже. Например, Н.И. Ильминский [1890: 50] высказал этимологию в виде *вут* + *йиш* «дух огня». Ф.И. Гордеев склонен в слове *вутайш* видеть индоиранское или иранское наследие. Он марийское *водыж/вадыж* сопоставляет с др.-инд. *vaatas*, авест. *vaata*, перс. *baad*, осет. *uad* «ветер, бог ветра, буря». «Перенос семантики “ветер” → “бог”, как мы видим в древнеиндийском примере, произошел на индоиранской почве, что и дошло до наших дней в марийском языке» [Гордеев 1983: 9]. Действительно, в марийском пантеоне слово *водыж* составляет вторую часть многих теонимов. Например, *вут вадыж* «дух воды», *кувар водыж* «дух моста», *Керемет водыж* «дух Киреметя». Кроме того, в персидском языке понятие «огонь» наряду с *ат* передается и словом *аташ* [Стариков 1993: 602], что дает возможность говорить о связи понятий «огонь» и *вутайш*. Тем не менее в распоряжении исследователей слишком мало фактов в пользу такой версии. А текстов, где *Вутайш* представлен водным духом, предостаточно.

Данный дух обитает в водах: реках, озерах, прудах, колодцах, родниках. Особо глубокие водоемы, называемые в народе бездонными, обязательно населены ими. Они фактически являются хозяевами вод. Обитающие в родниках очень маленькие и похожи на новорож-



денных детей. Согласно легендам, в мифические времена *Турă* за непослушание прогнал своих служителей с неба, те, которые упали в воду, стали называться *Вутăш*. По представлению некоторых исследователей, водные существа не что иное, как души утопленников, особенно — краденых детей. Людям они являются в виде больших рыб, черных собак и голых людей. Приблизиться к ним невозможно: они исчезают или прыгают в воду. Если выходят на берег, то можно заметить, что тела этих водных людей синие. В жаркие дни любят сидеть на берегу и расчесывать волосы. Иногда на берегу под солнцем они засыпают. Расчесыванием волос занимаются и в ночное время. Как объясняет народ, количество *вутăш* было бы больше, но они любят на заре выходить на берег, где их ловят и пожирают волки [ЧГИ 72: 74; 150: 362; 154: 364 и др.].

Существует специальный обряд, посвященный духу воды *Вутăш*. Проводят его осенью после обряда, посвященного духу овина. В эти дни все в деревне родникам и колодцам приносили жертву в виде киселя и блинов.

Те духи, которые проживают в родниках, считаются особенно полезными. Они человеку не вредят. Как объясняют в народе, все родниковые воды, выходящие из-под земли, пробиваются под давлением этих *вутăш*. Наличие *Вутăш* делает данный водоем чистым и здоровым. Отдельным рыбакам водяные способствуют в рыбной ловле.

*Вутăш* может вредно воздействовать на людей. Если человек у воды намочит ноги или упадет и при этом испугается, то, говорят, это *Вутăш* «схватил». После человек начинает страдать от частого кашля. Больше всего *Вутăш* любит затаскивать в глубокие места и топить людей. После умерщвления выпускает на поверхность воды. Невсплывших они используют вместо лошади [ЧГИ 151: 126; 154: 364; 176: 231 и др.].

Жертвенные дары — верный способ умилостивления этого духа. Собираясь пить воду из родника, чуваш бросает в родник несколько свежееотщипленных травинок. В свадебном обряде хождения за водой у родника оставляли нитку в дар *Вутăш*. Из продуктов наиболее уместными жертвами являются горбушка хлеба, яйцо, кисель. При постройке водяной мельницы в основание стараются заложить какое-нибудь животное. Так поступали, к примеру, и крещеные татары [ЧГИ 72: 74; 151: 126; 154: 364 и др.].

Естественно, жертвоприношение сопровождается молением. Например, во время ритуала иницирования дождя старики прежде всего обращались к *Вутăш*, заложив картуз или шляпу под мышку.

При этом велели всем детям кланяться воде. Черпая воду по любому случаю, говорили: «Добрый Вуташ, позволь». Упоминали и отца, и мать *Вутайи*. Отдав жертву и взяв воду, говорили: «Довольствуйся». Если человек не обращается к *Вутайи* с подобными словами, то он, говорят, очень горюет, дает слово отомстить за неприлежное отношение: сушит родники, насылает кашель [ЧГИ 162: 181; 206: 193, 237 и др.].

**Чун илли** (*Эсрел*) — дух смерти типа *Шуйттан*. *Чун илли* — букв. «забирающий душу», *Эсрел* восходит к арабскому *Азраил* «ангел смерти». Первично, конечно, *Чун илли*, но в настоящее время оба термина сосуществуют. Естественно, злой [ЧГИ 245: 83; Альквист 1997: 3; Сбоев 1865: 124 и др.].

Умиравший человек видит приближение к нему *Эсреля*. Если его хотят увидеть остальные люди, в это время можно расположиться на печи и смотреть в хомут. Вместе с *Эсрелем* идет и *Шуйттан*, что дает повод классифицировать *Эсреля* как относящегося к классу *шуйттанов*. Однако увидевший все это умирает. Приближающийся *Эсрел* наводит ужас на человека еще издали. Представляет он из себя человеческую фигуру высотой с дом, но состоит из одних костей, в руках — коса. Глаза расположены на затылке. Бывают черные и белые, черные очень злые. В обычное время — той величины, с кем идет или стоит рядом.

Раньше смерти не было, говорят чуваши. Дряхлые старики стали надоедать *Туря* просьбами о смерти. Тогда *Туря* сжалился над стариками и сотворил для таких лиц смерть — *Эсреля*. Приказал смерти умерщвлять глубоких стариков, а молодых не велел трогать. *Эсрел* против воли человека не умерщвляет, а сначала спрашивает его. Поражает как людей, так и животных. Людей на бедных и богатых не делит. Убивает внезапной, но мучительной смертью. Ему же приписывают смерть от апоплексии. Умерщвляет через надрезание затылочной кости. Вследствие чего мертвецы смотреть вверх не могут. Пока *Эсрел* не поразил косой, человек не умирает. Все это чувствует сам умирающий. Он даже может сказать: «Ой, меня поразил, умираю». Иногда *Эсрел* ходит с шилом и молотком, поэтому его сравнивают с коновалом. Говорят, *Эсрел* забирает душу человека и, уходя, одевается в рубашку, сорванную с умершего. Чуваша пытались обманывать *Эсреля*. Например, в семьях, где часто умирали дети, новорожденным давали странные, «нечеловеческие» имена (*Сүтти* «Сор», *Уна* «Медведь»), проводили разные обряды. Причина заложения шелком глаз и ушей умершего также объясняется желанием уйти от ответа перед *Эсрелем* на том свете. Ибо *Эсрел* спросит: «Кто

идет за тобой?». А новоумерший ответит, что не видел, не слышал [ЧГИ 184: 120; 207: 439–440 и др.].

*Эсрелю* чуваша в жертву приносили черного барана. Количество определял знахарь. «Притом баранов этих не кололи, не ели и даже шкур с них не снимали, но, разбив каждого из них на три части, оставляли в лесу или в овраге, смотря по указанию йомси, в пищу самому *Эсрелю*» [Сбоев 1865: 124].

Смерти от рук *Эсреля* можно избежать заклинаниями. Согласно поверью, умершие в целомудрии девушки на том свете становятся женами *Эсреля* и стирают ему рубашки. Поэтому взрослых девушек родители стараются обязательно выдать замуж.

В лечебных обрядах также встречается имя *Эсреля*, от которого стараются избавиться с помощью разных ритуальных действий и текстов.

Согласно поверью, при ударе *Эсреля* изба обрызгивается кровью умирающего. Поэтому перед смертью из дома выносят одежду, посуду, другие вещи. А после выноса умершего моют бревна до седьмого звена.

**Савра сил** — дух вихря. Чуваша понятию *савра сил* «вихрь» придают два значения: 1) вихрь и 2) находящийся внутри вихря дух. В одном источнике так и написано: «Если в поле разыграется *савра сил* (вихрь), то внутри обязательно находится *Савра сил* (дух)». Семейство данного духа составляют его мать, а также другие персонажи (*Савра сил хаярё*, *Савра сил амйшё* и т.д.). Столб пыли не что иное, как передвигающийся в пространстве дух *Савра сил*.

Вихрь, как известно, представляет собой закрученное движение ветра. Движение производится не самим духом *Савра сил*, а другими отрицательными персонажами, находящимися вместе с ним в столбе пыли и служащими средством передвижения. Среди них — *Усал*. Он, большеносый, дует и по ходу поднимает много пыли. По другим версиям, вихрем двигает *Шуйттан* или группа *шуйттанов*. По мере стремительного продвижения они играют на инструменте и пляшут. На поздних этапах мифических духов заменили более реальные персонажи. Иногда объясняли, что вихрем правят колдуны и ворожеи. Другие говорят, что вихрь — это умерший неестественной смертью (висельник, утопленник, самоубийца), он служит лошастью для вредных духов. Сюда же относится толкование, будто на вихре разъезжает хромой татарин. Порой, говорят, внутри вихря находится даже девушка. Чтобы увидеть ее, следует посмотреть в глазок от сучка, но делать это надо осторожно: если девушка сама заметит, может так ударить, что испустишь дух или потеряешь дар речи [Поле 89:

104; ЧГИ-151: 24; 156: 171 и др.]. Типологический мотив находим и у других народов. Так, по толкованию казахов, вихрем двигает джин. Таким образом, вихрем правит дух *Савра сил*, которого называют то *Усал*, то *Шуйттан*. Эти, а также другие персонажи служат лишь средством передвижения для этого духа. Вариации толкований о духе; находящемся внутри вихря, объяснимы, на наш взгляд, не столько локальными особенностями, а представляют собой плод фантазии человека, стадийно изменяющейся в силу социально-бытовых перемен.

Так как внутри столба пыли находятся нечистые духи, чуваши ужасно боятся соприкосновения с этим явлением, ибо, говорят, оказавшийся внутри вихря непременно заболит и умрет.

Страх быть поврежденным, как и должно быть, вызывает защитную реакцию. Увидя приближение вихря, плевали в его сторону несколько раз со словами: «Турă, помилуй». Можно предупредить надвигающийся вихрь словами: *Ури! Ури! Ури!*, т.е. «Ноги, ноги, ноги (вижу)!», отчего разоблаченный дух меняет направление. В приближающийся вихрь необходимо кинуть ножом или топором, чтобы он не налетел на человека и не искалечил его, не измял, вообще не причинил какого-нибудь зла. При этом следует говорить: «Наткнись на кончик ножа, наткнись на кончик ножа, зарежься ножом». Брошенный нож пропадает, так как втыкается в сидящий там персонаж и уносится. Можно даже увидеть, как из вихря сочится кровь [Поле 88: 4–5; 89: 128 и др.].

#### Другие духи

**Ваттисем** — духи предков. Синонимами выступают *Вилнисем* «умершие», *Ват асаттесем* «старые дедушки» [ЧГИ 178: 203; 243: 395; Ашмарин 1930: 185 и др.]. Так, термин *Ваттисене асӓнни* буквально означает «помянутое стариков», но понимается как «помянутое умерших предков», в первую очередь тех, кого при жизни не видели, т.е. далеких по времени предков, превратившихся в духов. Поэтому необходимо предупредить, что понятие «духи предков» воспринимается народом не как представление о конкретных личностях семьи или рода, умерших недавно. В данное понятие вкладываются более широкие исконные представления человека, воспитывавшегося на вековых традициях родоплеменного объединения. Считалось, что предки продолжают управлять нормами жизни своего рода. Поэтому люди связывали с духами предков не только прошлое, но прежде всего верили в зависимость от них будущей жизни

реально существующего человека. Исходя из такого представления проводили соответствующие обряды. Идея «духи предков» удивительно согласуется с религией синто. Японцы также не проводят «четкой разграничительной линии между людьми и ками. В каком-то смысле сами люди и есть ками, вернее, ками находятся в них или же в конечном счете они могут стать ками. Так или иначе, тем, что человек живет, он обязан как ками, так и своим предкам. Поэтому его первейшая обязанность благодарить ками и своих предков за то, что они дали ему жизнь и за их любовь к нему. Эта концепция сыновней почтительности и поклонения духам предков — главное в учении синто о человеке» [Арутюнов 1968: 14].

В году духов предков специально поминают три раза: в *симёк*, *мункун* и *кёр сёри*. Кроме того, к ним обращаются в *юна*, когда новопреставленного приобщают к ранее умершим родственникам. Помимо всего, в жизни много других случаев для обращения к ним. Например, во время свадьбы, при проводах в солдаты [Поле 89: 90; ЧГИ 178: 203; 235: 135 и др.].

Местами поминаний служат дома (особенно коренные), кладбища, перекрестки. Особо следует отметить локус, где в сороковины устраивают мостик. Проведение поминальных действий на этом месте равносильно общению с духами предков.

Участниками ритуалов, посвященных духам предков, являются кровные родственники старшего возраста, притом собираются в том доме, куда сходятся мужские линии. Так, женщина отправляется вместе с мужем в дом свекра. Молодежь в таких торжествах участия почти не принимает, но дети могут пассивно присутствовать, особенно в *симёк* на кладбище. Как видим, обращение к чужим духам предков, находящихся вне круга коренного дома, не практикуется. Такая аналогия наблюдается почти во всем мире. Так, у мапуче «в каждой семье почитали только своих предков, поскольку было маловероятно, что чужие духи окажут помощь и поддержку» [Боркес, Адрисола 1987: 157].

Как известно, родственники на том свете нуждаются в общении с живыми. Основная забота — символическое их кормление время от времени. Если нарушается это правило, они дают о себе знать. Например, являются во сне, из рук падает кусок хлеба. Если живые на все это не реагируют, они насылают беды. Тогда говорят: «Умершие схватили». У живого родственника начинает что-либо болеть: поясница, нога, бок, глаз, рука. Причем болит обязательно с левой стороны [Поле 89: 63, 90, 225; и др.]. Внезапное (без предупреждения) наказание воспринимается живыми как нарушение неписаных пра-

вил. Такой оборот дела красноречиво описал Л. Леви-Брюль на материале зулусов: «Серьезно заболел ребенок. На помощь призвали гадалея. Последний сообщил, что болезнь вызвана гневом предков. “Почему же, восклицает отец, они не предупредили меня во сне, что они в чем-нибудь нуждаются, вместо того, чтобы дать об этом знать путем убийства этого ребенка? Что помешало им сообщить мне во сне, на что они жалуются, вместо того, чтобы, не говоря ни слова, явиться губить это дитя? Эти покойники — идиоты. Почему они проявили себя таким образом, ничего не говоря? Ступайте, приведите козу (для жертвоприношения, которое должно умиротворить покойников)”. Негодование отца вполне понятно. Покойники нарушили обычно соблюдаемое молчаливое соглашение между ними и живыми» [1937: 137].

Краткий вербальный текст заключает в себе пожелание, чтобы еда была перед умершими родственниками. Произносит слово старейшина рода.

Ритуалы, проводимые с целью символического кормления духов предков, могут быть обозначены терминами *асанни* и *хывни*. Первая форма относится к кормлению за столом или на кладбище в присутствии родни или нескольких родственников по особым праздникам, а вторая — отдельным человеком (или каждым по отдельности), а также по спорадически возникающим случаям. К примеру, в *мункун* собираются поминать, а в случае, когда заболит поясница и знающие люди объяснят, что это знак со стороны родственника, находящегося в ином мире, то проводится (самим заболевшим или знахарем) элементарное действие путем отделения кусочка пищи. Можно перед едой просто бросить кусочек под стол со словами: «Пусть и Ваттисем кушают». Из растительной пищи используются в первую очередь блины и лепешка. И, конечно, варят пиво. Но все полуфабрикаты (солод, мука, крупа) не должны быть первинками нового урожая, т.е. готовятся из тех видов, которых «старили» во время обряда *чўклеме*. Тесто пресное, а не кислое. Из пищи животного происхождения — вареное яйцо, масло скоромное, курятина. Весь комплекс еды, а также кружку воды можно увидеть на столе, накрытом в честь духов предков. В XX в. к ним прибавились продукты, купленные на базаре [Поле 89: 63, 78, 90 др.].

**Хытѧм** — вредный дух, в основе названия которого глагол *хыт* «затвердеть, застыть». Отсюда и его негативный характер по отношению к людям, скоту, пашне, урожаю.

По рассказам очевидцев, представляет собой существо с ветвистыми рогами, большими светящимися глазами и длинными зубами.

Пристает как к пожилым, так и к детям, а также к скоту. Вероятность приставания велика, если человек засыпает в горе и в слезах [Поле 89: 68; 69; ЧГИ 33: 100 и др.].

Обычно действуют вдвоем. Причем очень дерзки: при входе, как обычно, открывают дверь, шагают очень шумно.

У потерпевшего застывают суставы, он постепенно становится недвижимым и худеет. Возникают и другие опасные болезни, например, воспаление селезенки. Причины недуга и способы ритуального лечения определяют знахари. Следует отметить, что *Хытām* действует и на урожай, вследствие чего, должно быть, хлеб перестает расти, т.е. «затвердевает». В словаре Н.И. Ашмарина упоминается моление древних чувашей об урожае под названием *хыт чүк* [ЧГИ 33: 100; 154: 362; Ашмарин 1936а: 130 и др.].

Верная защита от него — успеть перелечь на другое место.

Жертвы ему бывают растительные и кровавые. В первом варианте готовится или солод, или хмель, или мука. Жертву завязывают в платок и кладут под камень. Во втором варианте режут барана или телку. Кости закапывают на перекрестке дорог. Если в течение семи лет кто-нибудь споткнется и упадет на этом месте, у него заболит желудок или выпадет прямая кишка [ЧГИ 33: 100–101; 154: 362 и др.].

При классификации персонажей его не следует путать с *Вуняр*. Основные отличия: человек способен встать и уйти на другую постель; их двое; *Хытāму* совершают жертвоприношение, а *Вуняру* — нет; подходит очень шумно, а *Вуняр* — очень тихо и незаметно; застывают суставы или отдельные органы, а не все тело.

## Глава 5

### ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРОСТРАНСТВЕ

Пространство (*хутлāх*) — важнейшая категория традиционной религии. Оно трехмерно: имеет длину, ширину и высоту. Любое сакральное пространство (деревня, гора, роща) человеком осваивается, с религиозной точки зрения, отделяется от окружающего профанного пространства. С этого времени данный локус будет иметь с человеческим обществом внутреннюю связь. Этим объясняется внутренняя тяга людей к родным местам, туда возвращаются, «чувствуя необходимость восстановить, обновить свою витальную энергию» [Элиаде 1996: 253]. Верной опорой при построении целостной картины являются материалы о пространственных представлениях чу-