

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-


вашей с религиозно-фольклорным мышлением. При исследовании объектов логичнее следовать от центра к периферии.


Центр *varri* — символическая точка, актуализирующая средоточие религиозной сакральности в пространстве. Невозможно жить вне пространства, и, следовательно, необходимо стремиться в нем иметь свое гнездо. Однако, «чтобы жить в Мире, необходимо его сотворить» [Элиаде 1994: 23], а религиозный человек осваивает пространство и центр жизни посредством ритуала [Топоров 1988а: 22]. Такая централизация себя и своих действий осуществляется в разных вариациях.


Наиболее частым случаем является расположение главного объекта в центре. Так, сват, вернувшись со стовора, рассказывает о своих успехах, встав на середину избы. Семейное моление совершается у стола, переставленного в центр избы. Умершего моют, уложив на луб на полу в середине избы. Для сравнения: удмуртский молельный дом куала не имеет ни пола, ни потолка, ни печи, ничего, кроме одного стола в середине. В определенных случаях «центр тяжести» может быть перенесен во двор. Например, действия от падежа лошадей совершаются посреди двора/прясла/хлева, для чего стелют шкуру лошади и пляшут на ней с рукоплесканиями; здесь, конечно, пляска призвана предотвратить дальнейший падеж и утвердить жизнь. В ритуале принесения каши духу двора центральным местом является горящий на середине двора небольшой костер [Паллас 1773: 140; ЧГИ 21: 4, 513 и др.]. «Человек стремится расположиться в некоем Центре, откуда может общаться с богами. Его жилище — это микрокосм, микрокосмом является, впрочем, и его тело. Уподобление дом — тело — космос возникает сравнительно рано» [Элиаде 2000: 335]. Аналогичные примеры можно продолжить: установление котла в середине прясла, хижина в центре киреметища, еда в середине гумна по окончании обработки зерна и т.д. Символически их можно передать знаком .


В некоторых случаях центр объекта обозначается более зримо. Так, знахари кладут «на стол небольшие два куса хлеба и два угля на четыре угла, а в середину еще один кусок хлеба, в который втыкают иглу, и, подняв руку вверх, держат и смотрят, куда игла с хлебом повернется — к хлебу ли, или к углю» [Миллер 1791: 49]. В ритуале с целью избавления от Ийе спускаются в подпол и ставят четыре блина по углам и пятый на середину. Такое расположение можно передать знаком .

Имеются несколько усложненные обозначения центра вводимого в действие локуса. В семейном обряде жертвоприношения барана на середину двора выставляется стол, а на него кладут хлеб, соль и воду. В молении за здоровье членов семьи стол выдвигается в центр избы, на стол ставится котел каши. В жертвоприношении божееству *Хёртсурт* на середину пола ставят стул, а на него — посуду с водой для обливания гуся [ЧГИ 29: 198; 209: 364; 215: 407 и др.]. Все подобные примеры умещаются в схему: .


Нахождение в круглом пространстве — следующий тип реализации центра. Наиболее показательным является «глазок» для масла в котле или чашке каши, сваренной как в сакральных, так и профанных целях. В некоторых ритуалах круг с лункой в середине дополняется ложками, разложенными по краям посуды. Сюда же относятся обрядовые лепешки и каравай с «пупком» в середине [ЧГИ 21: 5; 31: 33, 860 и др.]. Обозначим их символикой: .


Следующий тип более высшего уровня централизации религиозной семантики в пространстве известен в науке как *Axis Mundi* — ось Земли. Смысл таких вариаций сводится к совершению ритуальных действий в Центре, где сосредоточен «максимум сакральности» [Топоров 1988а: 13]. Так, киреаметным местом может быть одинокое дерево посреди поля. Невеста в своем плаче сравнивает себя с березой на середине двора, которую срубил отец, а женский хор свадьбы высказывает пожелание, чтобы посреди двора выросла яблоня: .





Аналогичная ситуация — дерево в центре — искусственно создается при устройстве *шилёк*, когда на время свадьбы во дворе устанавливают столы и скамейки, а в самом центре — принесенное из леса дерево:  [ЧГИ 6: 49; 28: 889; 29: 17; и др.]. Это космическое дерево, располагающееся в Центре Мира и соединяющее Небо и Землю.


Другая вариация *Axis Mundi* — столб в Центре — встречается в чувашской народной религии во множестве ситуаций. Наиболее очевидный пример — это привязывание лошадей свадебного поезда за столб, врытый в середине двора. В любовном заговоре говорится о четырехугольном Мире, в середине которого имеется резной столб. Сюда же можно отнести столб у печи, не имеющий утилитарной цели. Хижина киреметища содержит шест, проходящий сквозь кровлю, а наверху утверждено железное кольцо: .

Таким образом, возникает постоянная необходимость находиться в Центре. Мирча Элиаде привел пример об ахилпах, которые «постоянно таскали с собой священный столб, Axis Mundi, чтобы не удаляться от Центра и постоянно находиться в контакте со сверхземным Миром» [2000: 271]. Перебравшись на новое место жительства, ахилпы в первую очередь устанавливали этот столп, а вокруг разбивали жилища.

В заговорах описывается столб, находящийся в центре острова, который, в свою очередь, помещается посреди семидесяти семи морей:  [Паллас 1773: 141; ЧГИ 149: 11, 12 и др.].

Свеча в центре — такая же ось. Большая свеча, например, поддерживается всю ночь на столе в *юна*. Она может быть установлена на хлебе или на чашке. Кроме того, вокруг ставят множество мелких свечей в честь каждого умершего близкого родственника, кого помнят или знают. По сути, они тоже представляют ось, через которую происходит общение живых с конкретным умершим лицом. Схематично это выглядит так:  [ЧГИ 147: 208; 206: 56; 232: 331 и др.].

Птица на столбе, столб — на воде, в степи или на острове (   ) — апогейное, на наш взгляд, представление об Axis Mundi. Так, в ритуале инициирования дождя в воду втыкают крепкий прут, а на него закрепляют воробышка. В заговоре: «Посреди степи круглое озеро, посреди него золотой столб, на золотом столбе орел, когда тот орел перевернется и нырнет на дно воды — пусть тогда сглазится». Аналогично в саламалик [ЧГИ 23: 120; 146: 47; 160: 443 и др.]. Апогейным данный тип можно считать потому, что здесь присутствует живая душа в виде птицы наверху — символа благополучия.

Об архаичности мотива «птица на столбе» говорит и наличие его в памятниках Древней Индии: установив у Столпа лестницу, жрец с женой поднимаются до верха и восклицают: «Мы достигли неба!». «В иных случаях жрец простирает руки (так птица расправляет крылья!)» [Элиаде 2000: 52]. Упрощенно получается аналогичная схема. Таким образом, и невооруженному глазу видна центральная часть чувашского архаического орнамента: .

«Таким образом, центр мира совпадает с центром ряда вписанных друг в друга сакральных объектов» [Топоров 1988а: 13–14].

Дом (изба) *пурт/сурт/кил* — целостный религиозно-этнографический объект, его составные (клеть, дверь, печка и т.д.) в ритуалах могут функционировать как вместе, так и по отдельности.

При выборе места под новый дом учитываются разные моменты: расстояние от другого дома, наличие достаточного количества воды как в близлежащих речках, так и в колодцах, пригодность почвы для зерновых и т.д. Одним из убедительных оснований для определения локуса для избы у чувашей является место, где ложится отдыхать корова. Дом, воздвигнутый на таком месте, говорят, будет теплым. В противоположность этому место под гусем предопределяет прохладу в доме [Ашмарин 1936: 87].

При закладке дома соблюдают ряд обрядов. Например, в углы первого венца кладут серебряные монеты и шерсть [ЧГИ 150: 514].

Особое значение придают переходу в новый дом. Людям запрещается первые три ночи ночевать в новом доме, ибо, по поверьям, этим человек обеспечивает себе скорую кончину. Поэтому принято в первые три ночи пускать туда кошку или курицу. Но, согласно некоторым источникам, птицу в новый дом пускать нельзя, так как она, голоногая, несет в дом бедность [Поле 89: 67; ЧГИ 168: 363]. Собираясь перейти в новый дом, в старом доме варят кашу *Хёртсурт пӑтти* и несут ее в новый. Затем загапливается печь в новой избе, это называется «пустить дым из трубы». Приготовив пива, созывают родню и соседей. Приглашая, говорят: «Пить пиво, кушать кашу в честь Хёртсурта». Гости кладут на стол деньги. Естественно, перед совместной едой все становятся на моление, обращая взор на восток. Просят, чтобы *Турӑ* дал им жить в этом доме счастливо и богато [Поле 90: 152, 185; Димитриев 1960: 284 и др.].

Однако может случиться, что дом построен на не удачном месте. Считается, что в такой семье дети будут умирать друг за другом. Тогда решается вопрос о переносе дома на другое место, обычно — на край деревни. Второй причиной переноса является поведение змеи, живущей в любом жилище. Ее свист или появление на глаза ставят перед необходимостью переселения на другой участок или передвижения избы на несколько сажень [ЧГИ 172: 16; Ашмарин 1934: 213].

Сложность и специфика материала состоит в том, что слова *нӳрт*, *сурт*, *кил* и их производные, передающие понятие «дом», невозможно рассматривать вкуче. Попытка отнести их на счет диалектных вариантов явно искусственна и не подтверждается источниками.

Пӳрт — это изба, что значительно уже понятия «дом». Слово «дом» может относиться к *нӳрт* только в узком значении. В обрядах *нӳрт* противопоставляется двору, сеням и другим постройкам в домашнем хозяйстве. В свою очередь, в *нӳрт* могут быть такие вещи, как мебель, утварь, постельные принадлежности и т.д. *Пӳрт* — это

непосредственно жилище. В семье и в роду он, как правило, входит в круг наследуемых объектов. Например, умирающий хозяин обязательно скажет: «Тебе — пурт, тебе — скот, тебе — постель и т.д.».

Родственными слову *пурт* являются русск. *перть* «жилая карельская изба», др.-русск. *пърть* «баня», лит. *pirtis* «баня, льномяльня», лтш. *pirts* «баня (парная)», фин. *pirtti* «баня, курная изба», мар. *pört* «дом» [Фасмер 1971: 245; Егоров 1964: 172]. Причем в сундырском говоре чувашского языка и в марийском одинаково *pört* [Федотов 1990: 313]. В.Г. Егоров склонен видеть здесь заимствование из марийского. Однако можно предположить более широкое — финно-балто-славянское — родство.

Дом-пурт наделен значительной ритуальной нагрузкой. Так, в обряде задержания летнего тепла на зиму в домах пекут пироги и, закрывая начинку в тесто, восклицают: «Вот теперь закрываем. Всю зиму в нашем доме тепло будет». Примечательно, что невесту со двора в *пурт* вносят на руках. Молодая, становящаяся членом этой семьи, должна не выглядеть чужаком и не оставлять следы в *пурт*. Ритуал старается изобразить ее исконно домашней. Есть варианты, когда сразу после внесения невеста выходит из дома во двор в сопровождении домашних. При выходе ее три раза останавливают, удержав за ноги, что опять говорит в пользу «одомашнивания» молодой. Рекрут, покидая *пурт*, выходит из дверей задом наперед, чтобы не оборачиваться в дверях. Таким образом он обращен к неизвестному (т.е. некультуренной стороне) спиной и лицом вовнутрь (т.е. к освоенному пространству), что должно обеспечить ему возвращение. Видеть во сне новый дом — к покойнику, ибо только что построенная изба символизирует смерть ближнего. Аналогично у славян: переход в новый дом, а также переход девушки в другой дом в качестве невесты уподобляется смерти. Так как существует символ «дом — гроб», при внесении изготовленного гроба в *пурт* все должны оттуда выйти. Также в избу нельзя вносить пустое ведро, оно должно быть обязательно полным. Если ведро пустое, его надо оставить в сенях [Поле 89: 67, 74, 117 и др.].

Сурт в отличие от *пурт* понятие более широкое. Во-первых, любовью *сурт* включает двор, который является следствием постройки избы *пурт* и других хозяйственных построек — клетки, конюшни, забора, ворот, сеней и т.д. Наличие и расположение вспомогательных строений зависят от разных факторов: нахождение дома на солнечной или несолнечной стороне улицы, верховые это чуваша или полевые, у оврага дом или у речки, состоятельный хозяин или низкого достатка и т.д. Определения Н.И. Ашмарина (*сурт* — это строе-

ние, включающее двор со всеми относящимися к нему постройками [1937: 273]) и В.Г. Егорова (*сурт* — это изба с надворными постройками [1964: 134]) представляются обоснованными. А высказывание М.Р. Федотова о том, что *сурт* — это дом с надворными постройками, а также и жилище, и изба [1968: 134], не вполне логично. Конечно, изба *нурт* значительно уже, чем *сурт* «дом с надворными постройками». Ведь чувашаи говорят, что свадебный поезд (люди, лошади, телеги) заехал не в *нурт*, а в *сурт*, имея в виду открытые ворота, привязывание лошадей к столбам ворот от лабаза и т.д. Чуваш всегда старается обосноваться на земле навечно, что отражается в его молитвах-обращениях к божествам. Например, в *чүклем*: «Содействуй, чтобы старанием моим построенный сурт вечно стоял» [ЧГИ 179: 145]. Согласно текстам молений, прибавлять *сурт* к *сурт*, богатство — к богатству, душу — к душе и жить в целостности-сохранности — высшее благо. Сравнение старшим дружкой дома свата с конторой не просто плод фантазии и поэтизации, но и стремление чуваша к такому идеалу. *Сурт* — самостоятельная единица. Например, видя похоронную процессию на улице, родственники и близкие устанавливают перед своим домом стол и стулья, где останавливаются и совершают ритуал прощания этого *сурт* с умершим [Поле 89: 86; ЧГИ 15: 3; 25: 93 и др.].

Согласно В.Г. Егорову [1964: 221], *сурт* — общетюркское слово, означающее «юрта, страна, стан». Марийское *сурт* и удмуртское *юрт* М.Р. Федотов [1990: 238] считал заимствованием из чувашского. Исследования показывают, что *jurt/сурт* и родственные понятия значительно шире смысла «жилище», они определяют территорию, занятую родом или семьей. Поэтому на пространственном уровне такая территория, как правило, делится на несколько локусов [Асоян 1990: 130].

Сложное слово *сурт-йёр*, как правомерно указывал В.Г. Егоров [1964: 221], — это дом с усадьбой, где *йёр* является трансформированным от *сёр* «земля» словом. Издревле *сурт-йёр* принадлежал одному патриарху. Поэтому, чтобы был порядок в *сурт-йёр*, нужен один хозяин [Ашмарин 1937: 274]. Поэтому, провожая предка в иной мир, умоляют: «Благослови свой сурт-йёр и детей своих» [ЧГИ 21: 519], так как его власть над домом и домочадцами остается.

Основное и часто употребляемое слово, применяемое к понятию «дом» у чувашей, — это *кил*. Оно шире, чем *нурт* и *сурт*, включает оба термина, а также понятия «люди» и «скот».

Кил — это дом, имеющий действующий очаг [Егоров 1964: 112], что, естественно, соединяет вместе домочадцев, скот, избу, пост-

ройки, землю, имущество. Если, скажем, *кил* — это жилище и двор [Ашмарин 1934: 208], мы допустим сужение признаков объекта. Без жильцов *кил* перестает быть домом. *Кил* — объект, где живут, откуда временно уходят и куда возвращаются.

При рассмотрении дома как ритуального объекта просматриваются три уровня значения *кил* — речь идет об общесельском, родовом и семейном назначениях. Для определения функции *кил* в общесельском контексте лакмусами являются обряды вызывания дождя, *Учук* и *сёрен*. Каждый *кил* принимает непосредственное участие, например, в ритуале вызывания дождя [ЧГИ 152: 188; 156: 143; 160: 393 и др.]: выделяет продукты (крупу, масло, яйца), отправляет к месту сбора своего представителя и через него участвует в молении и обливаниях водой. Интересные акценты на *кил* как на совместный культурный участок находим в ритуалах родового порядка *мункун*, *кёр сәри*, *ёрет*. Даже в свадебной обрядности, обычно рассматриваемой в исследованиях в рамках семейных церемоний, *кил* выглядит как родовая ячейка. Утром после первой брачной ночи невесты и жениха проводят *киле кёме кайни*, что значит хождение невесты по родне: ее и сопровождающих по очереди принимают в каждом доме родового куста. Причем посещают вначале нововыстроенный дом родственника [Ашмарин 1934: 209]. Обособленный характер *кил* приобретает в обрядах, проводимых в кругу семьи, — в обрядах *Хёртсурту*, *хывни*, а также в частных молениях. К примеру, если молодая, покидая отчий *кил*, не ела кашу, приготовленную для *Хёртсурта*, в новом *кил* ее лишали права есть такую кашу, а заодно — иметь покровительство божества нового дома, что делало все ее усилия бесперспективными [Поле 90: 149]. Поэтому вопрос *Килёнте ёссем мёнде?* «Как дела дома?» подразумевает интерес к состоянию дел дома вообще — членов семьи, живности и хозяйства в данное время. Как видим, семантика *кил*, как, впрочем, и *нурт*, и *сурт*, может быть изучена только по источникам на языке оригинала. Обозначение этих по сути разных объектов одним словом «дом» в отрыве от контекста слишком абстрактно. Но включение знака «дом» в контекст позволяет произвести реконструкцию языка оригинала. Так, возьмем обряд *сёрен*, при котором «с музыкой обходят все село из дома в дом, выгоняя злых духов» [ЧГИ 158: 69]. Для выяснения, что имеется в виду (*нурт*, *сурт*, *кил*?), необходимо знать содержание данного обряда, а также владеть кодами семантики каждого зашифрованного объекта. В результате узнаем, что это *кил*. Такой «перевод» возможен практически с любого языка. К примеру, с удмуртского: «Ряженные получают в каждом доме небольшое угощение» [Максимов 1925: 109–110] в чувашском имеется в виду *кил*.

Родственные чувашскому *кил* слова встречаются в основном в кавказском ареале (хазары, азербайджане, турки) [Фасмер 1971: 562–563; Егоров 1964: 112]. Этимологи при этом приводят название столицы хазар *Саркел*, что на чувашском означает *сарă* «желтый, прекрасный» или *шурă* «белый» + *кил* «дом».

Ритуал всегда противопоставляет *кил* наружному, неосвоенному, дикому. Например, в заговоре для отворожения говорится буквально следующее: «Когда лесная дикая лошадь и домашняя (килти) лошадь начинают кушать из одного корыта...» [ЧГИ 204: 265]. *Кил* всегда рад доброму гостю. Замечательный обычай, таящий в себе еще более широкое представление, существует у чувашей. Каждого приходящего встречают словом *Кил* «Заходи, войди». Семантика его непосредственно напоминает входящему: «Это — кил, мы рады тебе».

Для иллюстрации неоднозначности понятий *кил* и *пурт* приведем примеры. Обряд «очищение деревни от болезней»: «В качестве жертвенных даров от каждого дома (кил) собирали солод, муку, крупу, дрова, масло, соль и в сторожке готовили пиво и прочее» [ЧГИ 204: 137]. Обряд *сёрен*: «Затем все, начиная с крайнего дома (кил) до другого конца, заходят в каждый дом (кил). Как только заходят в дом (пурт), имеющие трешотки шумят трешотками, имеющие прутья не больно ударяют хозяев с целью выпровождения болезней, а более взрослых девушек ударяют сильнее, поэтому те в это время покидают дом (пурт)» [ЧГИ 179: 119]. Обряд, обращенный к духу *Хёртсурт*: «Зайдя в дом (пурт) по возвращении из гостей, не снимают шапку и перекреститься перед иконой. Заходят и говорят: “Благодарю, Хёртсурт”. Затем приветствуют тех, кто дома (килте)» [ЧГИ 160: 480]. Эти и другие факты свидетельствуют о том, что сборы на макрообряд делаются не от каждого *пурт*, а от *кил*, т.е. необходимые продукты выдает не дом как материальный объект, а проживающая там семья (*кил*). Говорят, что рекрут или родня ходит не из *пурт* в *пурт*, а из *кил* в *кил*, так как они ходят, прощаясь или угощаясь, не из избы в избу, а от семьи к семье, не в дом, а к родне. Если ритуал происходит в избе *пурт*, но семантически направлен на участников обряда, то говорят не в *пурт*, а в *кил*.

В текстах, содержащих описание ритуала, можно встретить словосочетание *кил-сурт*. Здесь обычно имеют в виду избу, двор, все постройки и территорию. Но это понятие не включает семью, скот, птицу и пчел. Поэтому в молениях говорят: «Дай возможность жениться, иметь детей, сноху, пчел, скот и кил-сурт» [Ашмарин 1934: 211–212]. Видимо, исторически слово *сурт* у чувашей возникло позднее, чем *кил*. В словаре П.С. Палласа, изданном в конце XVIII в. и

подготовленном на опыте словарей-предшественников, слово «дом» по-черемисски *сюрть*, а по-чувашски *киль* [1789: 117]. Если верить П.С. Палласу и его предшественникам, чуваша в понятие *кил* включали и представление *сурт*, что подтверждается изложенными фактами. Но ритуальная семантика *кил-сурт* очень напоминает знакомые функции *пурт*. Например, укладывая умершего в гроб, ему сообщают: «Тебе ведь изготовили вечный кил-сурт, навечно уходишь отсюда, прощаешься» [Поле 88: 23].

Кил-йыш — «семья», «все члены семьи» [Ашмарин 1934: 210; Егоров 1964: 112]. Другое словосочетание *кил-йш* (букв. «нутро дома») несколько шире — то, что внутри дома, двора, построек (обитает) [Ашмарин 1934: 209]. Знахарь, очищая порчу, может сказать: «Вон, как у вас кил йш беспокойно, как весенняя вода». Здесь он имеет в виду такое состояние, как *пурт*, *сурт*, а также *кил* в целом. С целью установления порядка и гармонии проводят периодические обряды *карта пайтти* во благо скота, находящегося во дворе, хлеве и прясле.

Полученные путем прибавления к *кил* и *сурт* слова *тёп* «корень, основа» словосочетания *тёп сурт* и *тёп кил* означают «исконный, родной, отчий». «Для человека, выделившегося и имеющего свой дом, дом отца будет тёп кил» [Ашмарин 1941: 62, 67].

Таким образом *тёп сурт/тёп кил* становятся гнездом для родни по мужской линии. Ритуал всячески подчеркивает эту связь и соблюдает ее в своих действиях. В *мункун* вначале собираются в отцовском, т.е. «коренном», доме. В *симёк* выделившиеся из одного дома сперва идут в *тёп кил*, чтобы совершить вместе символическое кормление умерших в этом доме, затем каждый в своем доме проделывает те же действия по отношению к умершим в своих домах. Родовое моление пивом сначала проводят в *тёп сурт*, а потом его можно совершить в других домах рода [ЧГИ 21: 535; 180: 420; 215: 426].

Тем не менее в семантическом плане между *тёп кил* и *тёп сурт* существуют различия, как между понятиями *сурт* и *кил*. К *тёп сурт* относятся дома, хозяева которых по мужской линии восходят к дому предка. *Тёп кил* же объединяет не дома, а тех мужчин и женщин и членов их семей, которые сами или их отцы и деды родились в этом доме.

Таким образом, *пурт* «изба», *сурт* «хозяйство, дом, земля» и *кил* «сурт + жильцы + скот» иерархически последовательны по отношению друг к другу: *пурт* → *сурт* → *кил*. Аналогична их семантическая и ритуальная нагруженность. *Пурт* и *сурт*, в отличие от *кил*, могут быть и нежилыми. Все ритуалы, привязанные к этим объектам, проводятся с соблюдением их специфики (окультуренный — неокulturенный, жилой — нежилой, основной — второстепенный и т.д.).

Среди обрядов, в которых дом (а через него — семья, род, село — в зависимости от ритуала) оказывается в центре — *сумар чук*, *Учук*, *Хёртсурт* и др. Соответственно функциональному назначению дома в каждом локусе несет свою службу то или иное божество или дух. Например, *Хёртсурт* — на печке, *Йёрёх* — в клети или сенях, *Иие* — в бане и т.д.

Передний угол кёреке, по традиционным представлениям, — это *малти кётес* [Поле 90: 151] «угол в избе, находящийся в мал сн». Поэтому верными представляются переводы этого понятия как «передний угол в избе» [Ашмарин 1934а: 277; Федотов 1990: 194]. Как некрещеные, так и крещеные этот угол еще называют *Тур кётесси* «угол божества Туря» [ЧГИ 180: 406, 436].

В *кёреке* обязательно присутствует стол [Ашмарин 1934а: 278]. Отсюда — сидеть за столом в *кёреке* означает быть на почетном месте [Егоров 1964: 107]. Учитывая, что трапеза находится на столе, иногда накладываются друг на друга понятия *кёреке* и «стол». Например, говорят: в *чүклем* чашку с кашей ставят на *кёреке* [ЧГИ 21: 165], имея в виду подачу еды в *кёреке* в широком смысле. Отсюда словосочетание *кёреке хушии* [ЧГИ 29: 2, 7; 151: 89] — пространство, подразумевающее место между передним углом и столом. Задвигать стол вплотную к углу не принято. Множество примеров свидетельствует о возможности сохранения семантики переднего угла и без стола [ЧГИ 21: 524, 527, 531]. Например, тексты объясняют, что в *юна* ночью переставленный к двери стол устанавливают обратно в *кёреке*. Поэтому справедливы предупреждения, согласно которым *кёреке* — это не стол, а передний угол.

По другим источникам, «кёреке — место за столом на стуле, на стороне двери» [Автёр; Ашмарин 1934а: 277].

Третье значение *кёреке* связано с понятием «ковш». Согласно словарю Н.И. Ашмарина, *кёреке* «ковш» представляет собой деревянный сосуд с ручкой для пива, употреблявшийся раньше при молениях и обычно украшенный резьбой. У чагатайцев слово *корага* означало «чашку» [Радлов 1899: 1251]. Более точное отношение *кёреке* к ковшу находим у Н.И. Ашмарина: «кёреке курки — ковш с длинной ручкой для разливания пива» [1934а: 279], т.е. специальный ковш, используемый в *кёреке*.

Еще один существенный нюанс в семантике *кёреке* — это «пиршественный стол, установленный яствами и напитками» [Егоров 1964: 107]. Хозяин славится тем, как умеет встречать гостей. Сажать в *кёреке* — значит сажать за накрытый стол. Когда говорят, что ухо-

дящий в солдаты целует хлеб, находящийся в *кёреке* [ЧГИ 181: 202], имеется в виду хлеб на столе в переднем углу.

В свадебных обрядах и в *чўклеме* значение *кёреке* просматривается особенно отчетливо.

Место в *кёреке* как наиболее почетную и сакральную часть избы на пирах и по ритуальным случаям занимают старики. Они несут основную семантическую нагрузку обряда. Так происходит в *чўклеме*, на свадьбах, в *мункун* и т.д. Историю и значение сцены «старики в *кёреке*» хорошо описал Г.Н. Волков: «Когда чувашами была полностью утеряна государственность, общественная жизнь, в основном, оказалась загнанной в семейно-родовую сферу, то пиры выполняли функцию народных собраний. Песня “Алран кайми” до сих пор исполняется как зачин перед началом пира, т.е. веками сохраняется его роль гимна перед торжественным собранием. Песню запевают старики, особо почетная часть народа, до начала угощения, т.е. все исполнители гимна совершенно трезвые» [1974: 326–327]. Действительно, песня *кёреке юрри* и в наши дни как дома, так и на концертах воспринимается чувашами как гимн, и они слушают и поют ее стоя, проникаясь чувством принадлежности к единому племени.

В любом случае, место в *кёреке* (в углу, а не за столом вообще) занимают только мужчины. Например, дожидаясь жениха и его родных, невестина родня располагается в доме таким образом: девушки — в чулане, мужчины — в *кёреке* [ЧГИ 29: 28]. В любом обряде распорядитель находится в *кёреке*, и все указания и замечания исходят оттуда. Как правило, это место занимал самый древний старик в роду или семье, сам хозяин, а также, при отсутствии в доме отца и дедушки, старший сын. Поэтому понятна мечта одного из сыновей, выраженная в песне:

Стать бы мне старшим сыном отца,
Спеть бы, стоя у *кёреке* [Ашмарин 1934а: 277].

Рассаживание за *кёреке* лишь стариков/мужчин обязательно только в начале и во время наиболее сакральной части обряда. По завершении ритуала за столом могут угощаться женщины, молодежь, дети. Тем не менее все они избегают садиться в углу.

Кёреке — центр семьи, рода, здесь произносят самые сокровенные слова, здесь можно найти успокоение и опору всем, кто имеет родственное отношение к этому дому.

Кёреке отца — большое кёреке,
На кёреке ли опереться,
На отца ли опереться? — рассуждается в песне [Ашмарин 1934а: 277].

Речь, видимо, ведется от имени сына, уже отделившегося или отделившегося от отца. Собравшиеся по обрядовому случаю за стол одного *кёреке* — самые близкие родственники. *Кёреке* является точкой отсчета при рассказывании собравшихся: от *кёреке* в сторону *тёпел* — женщины, в сторону двери — мужчины. *Кёреке* в ритуалах никогда не должно пустовать, поэтому одно из желаний хозяев — иметь там зятя, т.е. удачно выдать дочь замуж. Аналогично рассуждают русские: у них также место в красном углу — по преимуществу мужское пространство [Байбурин 1976: 9].

Интересное отношение имеет *кёреке* к судьбе девушки. В связи с этим приведем строки из песни (несомненно, они из плача невесты):

Желая встать к кёреке,
Не пожалела девичью жизнь [Ашмарин 1934а: 277].

Речь идет о единственной возможности девушки (шире — вообще женщин) побывать в *кёреке* — на их собственной свадьбе. Уже после того, как вещи и приданое невесты погружены на телегу, ее сажают в *кёреке* в отцовском доме. Здесь она поет прощальную — девичий плач [ЧГИ 29: 26, 31, 32]. Разумеется, она (уже вместе со своим женихом) также единственный раз в жизни побывает в *кёреке* дома свекра.

Ритуалы в *кёреке* и вокруг него — прекрасный материал для изучения этикета чувашей [ЧГИ 6: 599; 29: 17; 156: 335 и др.]. Находящийся в *кёреке* всегда пример другим: ведет себя складно; лишнего не говорит, не напивается, нарезает хлеб, распорядится застольем.

Любимого усадим в кёреке,
Нелюбимого усадим к двери, — говорится в песне.

В присутствии стариков встать в *кёреке* и пить считается крайне неприличным. Поднимать кружку высоко не принято. Но на участника обряда, выпившего изрядно во время такого застолья, не злятся, его просто уводят. Прошедшего к *кёреке* без приглашения сравнивают с иноплеменником. Гости, уходя, в своих песнях желают *кёреке* этого хозяина постоянно иметь мед — символ радушия, тепла и достатка.

Особое место занимает понятие *икё кёреке* — букв. «два кёреке». В текстах речь идет о почетном угле:

Меж двумя кёреке
Двенадцать кружек играют.
Если двенадцать кружек не хватит,
Из желтого ковша угощают [ЧГИ 29: 365].

Но почему их два? Это выражение, как правило, встречаем в слове старшего дружки. Поэтизация, преувеличение? Возможно, имеется в виду (действительный, поэтический, мифический) пятистенный дом? Но допустимо ли в одном доме иметь два *кёреке* (следовательно, два центра и двух хозяев)? Вопрос пока остается открытым.

А.К. Байбурин семантику красного угла у русских связывает с понятиями «свет», «юг», «восток». Данное положение он оправдывает расположением окон в двух стенах, сходящихся в переднем углу. В домах, где окна расположены на восток и на юг, угол между ними занимает такое же положение. До появления окон естественным освещением служил вход, направленный в сторону света. Такой ориентации могли мешать только объективные обстоятельства — преобладание с той стороны ветров, специфика планирования поселения, необходимость смотреть на дорогу и на улицу. «Следовательно, “красный” угол в данном случае расценивался как функционально эквивалентный востоку даже в тех случаях, когда он ориентирован на другие стороны света» [Байбурин 1976: 9]. Это объяснение может быть применено к чувашскому материалу.

Угол *кётес* — место схождения двух сторон, используемое в религиозных назначениях; несколько углов могут образовать площадь. Этимон слова *кётес* одинаков с марийским *кыдеж*, русским *кутец*, финским *kota*, санскритским *katas*.

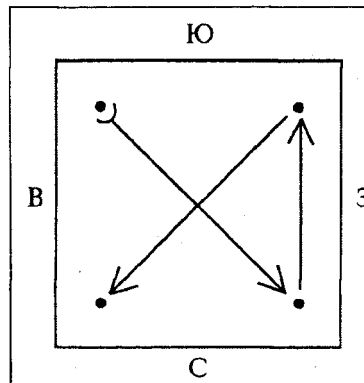
Материалы чаще говорят о четырехугольных площадях земли и строениях с четырьмя углами. *Киреметице* — четырехугольное, обнесено забором; дом свата, согласно речи старшего дружки, снаружи восьмиугольный, а внутри — четырехугольный; усадьба хозяина имеет четырехугольную форму [Паллас 1773: 139; ЧГИ 7: 54; 24: 713 и др.]. В удмуртской *куале* встречаем четырехугольную квадратную лубяную коробочку.

Угол является местом для совершения ритуалов. Особенно отличаются в этом плане углы домов. Еще при закладке избы после третьего венца в переднем углу под бревном оставляют монету, завернутую в шерсть, с целью пожелания этому дому богатства и тепла. В старину в чувашских домах передний угол служил божницей, где

обитало божество *Йёрёх* в берестяной корзине. Тут семья ела жертвенную пищу, туда же ставили свечи по обрядовым случаям (например, на свадьбах) [Vambery 1885: 483; ЧГИ 72: 82; 206: 305 и др.].

Часто в ритуалах функционируют четыре угла дома одновременно. В целях избавления от болезней, исходящих от божеств и духов (от *Ййе*, от *Сак айёнчи*), жертвенную пищу бросают во все четыре угла дома (чаще — в подполе). В *сёрен* дети бьют рябиновыми прутьями четыре угла избы. В *юпа* специальная плакальщица выходит из дома и, подходя к каждому углу, «издает голос» — плачет навзрыд, произнеся слова речитативом. Важно отметить, что существует иерархия углов [ЧГИ 21: 527; 31: 8; 150: 472 и др.]. Так, во время сбора родни в честь новорожденного жертву сначала бросают в передний угол, затем в угол за печку, потом в угол *тёпеля*, потом — в дверной (Схема 7).

Схема 7. Угол



Получается своеобразный крест, позволяющий еще раз «освоить» пространство дома, т.е. восстановить гармонию и первопорядок.

Пол урай. Обрядовая семантика прослеживается на материалах домашних ритуалов.

Есть ряд обрядов, действия которых происходят в центре пола. Так поступают, когда обращаются к божествам *Турё кёлё*, *Хёртсурт*, *Киремет*: стол или стул переставляют на середину, на них размещают необходимую посуду и жертвенную пищу. Аналогичные действия в обрядах *килёш пйтти*, *сын пуç пйтти*, *мункун*. Если при родах помощь повитухи оказывается недейственной, роженицу кладут в центр пола и велят мужу перешагнуть через нее. Явившийся на сватовство сват встает на середину и перечисляет, что и сколько приготовлено калыма родителями жениха [ЧГИ 29: 3, 198; 151: 93 и др.].

Как видим, важнейшие ритуалы в домашних условиях совершаются в центре пола (дома, жилого пространства). Выбирается наиболее сакральная точка, откуда лучше всего выйти на связь с божествами и духами и высока вероятность быть услышанным и увиденным. Обещания и торжественные речи произносятся здесь же.

Пол — место для временного содержания молодого скота. Наличием ягнят и телят на полу определяется состояние крестьянина. В молениях по случаю испечения хлеба из нового урожая непременно высказывается желание иметь полный пол ягнят: «Пусть у двери будет зять, у печи — сноха, полная скамейка детей, полный пол ягнят, полный двор скота». Аналогичное пожелание высказывают дети в *сурхури* после получения гостинцев: «Пусть будет полная скамейка детей, полный пол ягнят, один конец в воде, другой — в прясле (при отправлении на водопой)» [Поле 94: 265; ЧНМ, учет. № 4477. 722: 25об.; ЧГИ 5: 56об. и др.].

Проведение лечебных обрядов на полу способствует их эффективности. Так, излечивая больного ребенка от болезней *күн* и *Ийе*, его одевают в сукман и кладут на пол; знахарка «избивает» ребенка шиповником, а также «пинает» лаптями, т.е. проводит обряд изгнания болезнетворных духов.

Пол — символ низа. На это указывает и образование слова *урай*: *ура* «нога», *ай* «под, низ» — то, что под ногами, внизу. Духи с отрицательными качествами скидывают щепки с печи на пол; при клятве на пол кладут липовую палку и заставляют подозреваемого перешагнуть через нее; умершего моют на полу, постелив луб; духи умерших в *мункун* являются домой и сидят на полу, свесив головы [ЧГИ 209: 331; 215: 365; 218: 16 и др.]. Все перечисленные примеры связаны с низом, с иным миром или намекают на возможность такой связи. Подметание пола в обратную сторону после выноса покойника является дополнением к мотиву «пол — низ» и рассчитано на недопущение следующего покойника в доме.

Печь (печка) *кәмака*. Этимологию возводят к древнетюркскому *кәп* «гореть» [Федотов 1992: 56]. В традициях «печь складена у дверей по правую руку» [Паллас 1773: 138]. За печью оставляется пустое место. Этнологи отмечают противолежание печного угла по отношению к переднему углу по принципу «темный — светлый» [Байбурин 1976: 8–9]. В старину при строительстве печи родные устраивали помочи. В избах «по-черному» трубы не выводились, дым выходил из выреза в стене, расположенного справа от двери.

Печь — излюбленное место обитания множества божеств и духов. Пожалуй, трудно назвать другое пространство, освоенное

человеком, где бы так плотно сосуществовали божества и духи. Поскольку понятия «печь» и «огонь» входят в один семантический ряд, здесь — место божества *Вут*. При обращении к нему вставляли на колени перед горнушкой печи, в которой постоянно держали жар. В молитве, в частности, говорилось: «Огненное божество, помилуй, спаси, подай здоровье мне с домашними моими» [ЧГИ 40: 269]. На печке живет божество *Кямака амйиё* «Мать печи», в ее честь во время жертвоприношения божеству земли *Сёр йыш* ставят свечи. Здесь, должно быть, учитывается единый субстрат печи (глины) и земли. Примечательно, что божества и духи, обитающие на (под, за) печи, отчетливо делятся по принципу дуальности. Первые — *ырәсем* (букв. «добрые»), вторые — *усалсем* «злые». В обращениях к ним иногда обходятся этими обобщающими понятиями. Например, хозяйка отламывает от горбушки хлеба кусочки и «бросает сначала в передний угол, потом в угол против печки, затем на печку и на полати. При этом она повторяет: *Сырлахяр, ырәсем* «Довольствуйтесь, добрые (божества и духи)» [ЧГИ 215: 425]. Одни из божеств и духов постоянно обитают в печи, другие являются туда время от времени. Приходящие входят в окно и направляются к устью, начинают разбрасывать разложенные для сушки щепки. В таком случае следует быстро покинуть избу. В *сёрен* молодые обходчики с целью изгнания из жилища злых духов ударяют прутьями углы домов, печь и двери. В числе божеств, обитающих на (за, под) печи, также *Хёртсурт* и *Пирёшти*. В составе отрицательных духов — *Инкек* и *Вупяр*. Духи предков, которые любят являться домой и, лежа, охат на печи, могут в зависимости от отношения к ним как поощрять, так и наказывать.

Наиболее часто упоминаемый в связи с печкой дух — это *Хёртсурт*. После завершения строительства дома и печи в нем хозяева устраивают праздник с приглашением гостей, называется этот ритуал *Хёртсурт пәтти* — каша в честь божества *Хёртсурт*. Затем можно переходить в новый дом жить. Указать конкретное место у печи, где обитает *Хёртсурт*, невозможно. Согласно многим источникам, оно живет на печи. Если дети спрашивают, в какой же части печи находится *Хёртсурт*, родители отвечают уклончиво: «Возможно, на печи». По другим рассказам, оно живет за печью, поэтому дети боятся даже просунуть руку за печь. Третьи указывают, что местом обитания *Хёртсурта* следует полагать подпечье. Учитывая такое разнообразие мест, пищу ему кладут и под печку, и за печку, и на печку. Полагают, у *Хёртсурта* очень спокойный нрав. Имеет женский облик, любит прясть по ночам. Согласно легенде,

однажды девушка собралась ночью во двор по нужде и вдруг увидела в избе женщину в белом, крутящую в руке веретено (обычно железное). Согласно одним вариантам, девушка сильно испугалась, а *Хёртсурт* исчез; согласно другим — божество случайно проткнуло ей веретеном глаз. Следует отнять у божества веретено и немного попрясть — у такой женщины в руках дело будет «кипеть», или достаточно покрутить этим веретеном после *Хёртсурта*. В домашних обрядах у ритуальной лепешки выковыривают «пупок» и «нос» и кладут в печурку. Первый белый хлеб из нового урожая следует положить на печку *Хёртсурту*. Этого божества угощают также молозивом. Но специальной и излюбленной едой *Хёртсурта* считается каша. В середине тарелки с кашей делают лунку и заправляют ее топленым маслом. В кашу втыкают столько ложек, сколько членов в семье, покрывают миску чистым полотенцем и ставят на подушке на печку (варианты: к устью печи, в печь). В более упрощенной форме обряда ложку каши кладут на горбушку хлеба. Утром следующего дня эту кашу съедают всей семьей. Вербальный текст при кормлении божества такой же, как и при закладке фундамента дома. *Хёртсурта* угощают принесенным гостинцем. Учитывая чрезвычайную распространенность обрядов, указывающих на связь «печь — Хёртсурт», вполне можно допустить, что термин *кӓмака амӓиӓ* «мать печи» является эпитетом *Хёртсурта* [Поле 90: 177; ЧГИ 21: 7; 24: 263 и др.].

На печи обитает и другое божество — *Пирӓитти*. Ему также вечером ставят чашку с кашей [Автор; Ашмарин 1935а: 225].

Инкек (букв. «беда, горе») также живет на печи. Однажды семья, измаявшись, решила навсегда покинуть дом и таким образом избавиться от духа *Инкек*. Но по дороге жена хозяина вспомнила про забытую вещь и вернулась. Дома на печи она увидела *Усала* — бородатого человека, надевающего обувь. Семья так и не смогла отделаться от этого духа.

Дух *Вупӓр*, давящий человека во время сна, также связан с печью. Так, в поисках этого духа в печи часто обнаруживают чужую кошку.

В *юпа*, выпроваживая духа предка из дома на кладбище, наказывают: «Не приходи собачьим голосом, не пугай нас своей тенью, не разлеживайся на печи и не охай там».

Печь служит для приготовления пищи — как повседневной, так и обрядовой. Например, такая сугубо ритуальная пища, как *юсман* и молозиво, готовится именно в печи. Несоблюдение обрядовых правил может привести к разрушению печи. Именно на это указывают участники *сурхури*, приходящие в дом:

Если нас не угостят коlobком —
Пусть отколется устье печи!
Если нас не угостят пирогами —
Пусть отколется основание печи! [Ашмарин 1934а: 128].

Колдунья, собираясь на порчу, за одну ночь успеваеt на печи посеять просо, вырастить его, обмолотить и перетолочь, сварить кашу, съесть и, сев на помело, вылететь в трубу. Обрядовые напитки на основе меда ставят бродить на печь.

Печь является местом, куда приносят жертвенные дары. При строительстве дома, как известно, в фундамент закладывают какую-нибудь жертву: монету, шерсть, петуха и т.д. Если забыли сделать это своевременно, то с таким же успехом дары можно положить под перекрытину потолка перед печкой. Чтобы уберечь дом от *усалов*, при кладке печи в середину закладывают петуха, ибо *усалы* боятся его. Если печке не принести дар, то она не будет теплой. До употребления новой бочки пива совершают возлияние к устью печи. В осеннем поминании умерших родственников свечи ставят у двери, но у печи также должна гореть одна свеча. Вдова, проводив гостей, садится на скамейку рядом у печки и три раза совершает жертвенное возлияние. В своей речи она упрекает покинувшего мужа и сожалеет, что одна мучается в жизни, одна растит детей [Поле 90: 170; ЧГИ 179: 34; 207: 435 и др.]. Чтобы не пугаться покойника, сначала смотрят на печку, потом — на него.

Печь как творец и хранитель огня обладает свойством очищения. Так, в печи сушат и сжигают кости жертвенного животного, остатки еды вообще, туда же бросают остатки от недогоревших свеч. В печи калят камень и вслед за выносом покойника из дома выбрасывают в ворота [Миллер 1791: 60; ЧГИ 31: 55; 72: 83 и др.]. Такие этапы обращения с костями, как осторожное отделение по суставам, тщательное очищение от мяса, сушка и сжигание в печи, а также другие признаки указывают на связь с зороастрийскими ритуалами обращения с умершими. В обоих случаях цель одна — избежать осквернения и быстрее достичь цели. Эта гипотеза нуждается в продолжении исследований в данном направлении.

Семантическая связь «печь — женщина» особенно примечательна. Она прослеживается на широком круге жанров обрядности и верований чувашей. В родовом обряде *чужлеме* совершают коленопреклонение старикам своего рода. При этом женщины располагаются у печи. В случае переезда на новое место хранителя домашнего очага *Пирейити* забирают с собой. Делается это женой хозяина путем со-

скобления глины печи и сопровождается словами: «Не отставай от нас. На новом месте поставим новый дом, ты там будешь беречь дом. Айда, добрый Пирёшти, айда». Глина с печи помещается в кисет, а кисет кладется в карман под полами.

В детском цикле обрядов мотив женской природы печи активно используется. Опытные повитухи обязательно совершают «допекание» ребенка: приняв младенца, помыв и запеленав его, кладут на деревянную лопату; в таком положении повитуха сует новорожденного в теплую печь три раза. К детям часто пристают разные болезни. Причину искали в духах. Например, болезнь от духа *Нии* изгоняют посредством обрядов: «допекают» ребенка, сжигают *Нии* в печи. Здесь, конечно, печь уподобляется женщине, а больной младенец возвращается в исходное положение (принцип «хаос — гармония»). Аналогичен обряд излечения от болезни, исходящей от духа *Иие*: больного ребенка кладут в теплую печь, через некоторое время его вынимают и изображают изгнание болезни путем «избивания» ребенка шиповником [ЧГИ 5: 57; 31: 3, 11 и др.].

На связи «печь — женщина» акцентирует внимание и свадебная обрядность. После сватовства невеста плачет и выражает нежелание прощаться с печкой в отцовском доме:

Превратилась бы в белую кошку,
Не слезала бы с твоей печи.

Покидая родительский дом, девушка целует печь и откалывает себе кусок глины от печи. Прибывшую в дом свекра невесту вносят и сажают напротив печи. Тут молодая подходит к печи и делает ей земной поклон со словами: «Пусть пройдет век мой перед тобой благополучно». Потом она вешает на печку подарки (*сурпан*, *масмак*), а также кладет мелочь и гостинцы. Основные действия, связанные с невестой, совершаются у печи (девичья *салма*, снятие покрывала и др.). Утром после брачной ночи молодая обязана встать к очагу и испечь первые блины [Поле 89: 126; РГВИА, ф. ВУА. 19026: 274; ЧГИ 29: 27 и др.].

Вообще с печными заботами в доме прочно связана женщина, мужчина же следит за порядком во дворе, ухаживает за скотом.

На свадьбе молодых ставят рядом спинами к восточной стороне печи. Таким образом, они смотрят на народ и одновременно обращены лицами на восток. Это наиболее обозримое место со всех точек избы. Основные действия, связанные с взаимоотношениями «участник — молодые», происходят именно тут. Здесь их покрывают войлоком (символ единой крыши над головой), кормят (плещут из ложек

супом), проводят обряд «девичья салма», снимают покрывало невесты и повязывают *сурпаном*. Эти элементы обрядности составляют содержание свадьбы [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 275; ЧГИ 1: 158; 29: 135; и др.].

Печь занимает центральное место и в наиболее торжественном и сакральном обряде *чужкеле*: старики рода усаживаются за стол и запевают гимн земледельцев — песню «Алран кайми...», а на карниз печи около очага вешают «богато вышитое полотенце, которое не выполняет никаких других функций, кроме торжественно-ритуальных. Полотенце это передавалось из поколения в поколение, оно выполняло функцию своеобразного “флага над очагом”» [Волков 1974: 327].

Печь — символ родного дома. Рекрут, уходя на военную службу, подходит к печи, откалывает кусок глины и кладет в свой вещмешок. Этот родной кусочек он бережет и привозит с собой обратно домой. Прощаясь, рекрут целует печь, хлеб на столе, а также отца и мать, жену и других членов семьи. Целование обязательно: это как бы взаимное обещание вновь быть вместе. Информанты, рассказывая нам об этой сцене, отмечают, что они также напоминали своим сыновьям о необходимости целовать печь. При совершении этих церемоний мать молится о том, чтобы тепло печи и в дальнейшем согревало ее сына [Поле 90: 156, 218; ЧГИ 154: 219 и др.].

С печью связан ряд поверий и примет. Затапливая впервые новую печь, выходят на улицу и смотрят: если дым идет на восток или на юг, жизнь в дальнейшем сложится хорошо. Открыть в первый раз устье печи разрешают человеку с открытым характером, чтобы хорошо горели дрова. Если печь плохо вытягивает дым, то сетуют и ссылаются на нехороший нрав того, кому было разрешено открыть заслонку.

Столб у печи *уша юпи*. Нами зафиксировано более 20 лексических и фонетических вариантов обозначения этого понятия: *Аша юпи, уишай йопи; улчупи, ольчани, ульса юпи; вайта юпи; сентёре юпи; вице юпи; уса юпи; пукане; картлашка;* и др. Ориентиром для указания его места служит печка, в традиционных домах помещается вертикально от пола до потолка в переднем, т.е. в юго-восточном, углу печи. Синонимами являются «столбик», «подпорка», «шест», «стойка». В зависимости от материала могут назвать «доской у печи». В традиционных домах именно на этот столб/доску и вешали полотенце, украшенное вышивкой и не употребляемое в утилитарных целях. Исконно не имел никаких утилитарных целей и сам столб, хотя плотно приставлен к стенке печи. Поскольку *уша юпи* находится в углу печи, позже к нему прикрепляли горизонтальные

дощечки и устраивали полочки для мелкой кухонной утвари. Отсюда другое название — *сентёре юти* «столб полки». В курных избах на перекладину, идущую вперед от этого столба, клали два шеста, на которых сушили дрова. В некоторых домах параллельно прибавляли другой столб и устраивали более вместительные полки, напоминающие шкаф. От *уша юти* с восточной стороны печи по направлению к двери размещалась лавка-скамейка, не предназначенная для сиденья. Аналогичный столб имеется и в банях [Поле 90: 222; Автор: 188; РГВИА, ф. ВУА. 19026: 283 и др.]. Столб, подпорка, шест в юрте в некоторых тюркских языках называется *багана*. Это же слово в форме *пукане/пуканя* имеется в верховом диалекте чувашей и в марийском языке [Федотов 1990: 214]. Таковы исходные данные об этом объекте.

«Атхарваведа» (IX, 3) и горные таджики называли его «царским столбом». Горно-таджикское «население наделяло столб свойствами, присущими живому существу, — видеть, фиксировать, помогать, вредить, защищать, обеспечить добром, благополучием» [Бабаева 1993: 59]. В литературе по археологическим культурам и традиционной этнографии этот столб называется «центральный» и «срединный». Так, исследователи Синташы попытались реконструировать ритуальный домик: «В деревянном срубе с наружными размерами 5,2 × 4,6 м, ориентированном короткой стороной по оси В — З..., находилась дверь, в которую должны были проникать лучи восходящего солнца и освещать стоящее в центре помещения “древо жизни”... Трапезу могли начинать рано утром при солнечном восходе, когда светило через дверной проем ярко освещало “древо жизни”» [Генинг и др. 1992: 240–241]. «В старинном жилище ряда национальностей Дагестана посередине жилого помещения установлен столб, подпирающий крышу. Конструктивно-технической необходимости в этом столбе нет: расстояния между стенами невелики, а балки достаточно мощны, так что если центральный столб убрать, крыша не рухнет» [Голан 1993: 158]. Ценные выводы получены И.М. Денисовой: «Связь этого столба с печью неслучайна — видимо, уже в глубокой древности эти два неотъемлемых компонента жилища слились в единый семантический комплекс... Например, в центре квадратных жилищ на Почепском селище (бассейн р. Десна, первые века нашей эры) под развалами печей обнаружены глубокие столбовые ямы — видимо, крупный столб здесь уже входил в конструкцию печи» [1990: 106]. Реконструировать семантику «столба-дерева» помогают рудименты японского жилища, где «один из опорных столбов отличался

508

от остальных: все столбы делались строго цилиндрической формы с тщательно заглаженной поверхностью, а один остался в своем естественном виде, с кривизной и неровностями; он символизировал природу. Характерно, что этот столб не является несущим: он декоративен» [Голан 1993: 169].

Столб у печи также олицетворяет покойников. Каждый человек, покидая свой родной дом навсегда, прощается с ним, или даже душа уходит в этот столб. Поэтому перед выносом умершего из избы на печной столб прикрепляют восковые свечи или вешают чистое полотенце. Верят, что, покидая дом, душа покойника вытирается им (по другим версиям — просто касается). Полевые экспедиции дают дополнительные материалы о столбе у печи, подкрепляют представление конкретными примерами. Информанты рассказывают ритуальные эпизоды, свидетелями которых они были. Одна из моих собеседниц привела примеры, имевшие место при проходах одной покойницы и собственного брата. Согласно рассказу, перед выносом покойника женщина повесила полотенце на столб у печи и решила пронаблюдать за ним. Для этого она вышла во двор и тайком смотрела через окно в избу. Действительно, чистое полотенце на столбе после выноса покойника и выхода всех родственников из дома в совершенно пустой и безветренной избе качнулось, будто кто-то вытерся им. Также она заметила покачивание огня в лампе. Зажигание свечи на столбе у печи в дни поминовений предков (в *мункун*, *юпа*, *кёр сари*) указывает на связь этой колонны с духами потусторонних родственников. Об этом же свидетельствует присаживание вдовы на лавку у печи в дни поминания предков. Согласно поверию, духи предков, явившись в гости, размещаются именно на этой лавке. В обычное время на эту лавку никто не садится. В дни поминовений туда в качестве жертвенной пищи размещают ведро пива и бросают крошки от хлебных изделий. Иначе говоря, столб у печи служит жертвенником при обращении к духам, предкам и божествам.

Связь «столб у печи — предки» хорошо описана в книге Н.С. Бабаевой «Древние верования горных таджиков Южного Таджикистана в похоронно-поминальной обрядности». В частности, она пишет: «В домах старого типа... особо выделяют функции опорного столба дома, как вместилища душ предков... Считалось, что существует незримая связь между умершим человеком и столбом его дома... Чувство страха переплеталось с почитанием и уважением столба» [1993: 59]. По мнению Б.Н. Путилова, такой столб не только символизировал тесные связи с родовыми предками, но также обозначал место, откуда начинается путь в землю предков [1980: 102–104].

В старину столб у печи был в каждом доме. Как уже отметили, находился он в переднем углу печи, что соответствует центру избы. Об этом же говорит нахождение столба против матицы, ибо матица лежит по направлению З — В и в домах с одной матицей делит потолок (и избы вообще) на две равные половины. Во время обрядов похоронно-поминального цикла приходящие в дом родственники принесенные свечи ставили у двери вдоль бревна. А одну длинную свечу хозяева (или от имени родни самый старый в родне) ставили на столб у печи. Называлась она «свечой дома». Конечно, установление и зажигание свечи на *уша юпи* на семантическом уровне следует читать как сотворение дома. Здесь же произносились моления с целью обеспечения благополучия в доме, в семье, во дворе, в пути. Одним из синонимов у *уша юпи* является *в́та юпа* «срединный столб». Учитывая функционально-семантическую аналогию, чувашки мужской половой орган также называют *в́та юпа*. Например, желая выразить возвращение откуда-либо ни с чем, говорят: «Поехал в Сибирь и еле с в́та юпа обратно вернулся», т.е. чуть не лишился там главного. О том, что этот столб символизирует дом, свидетельствуют обрядовые сцены. Так, молодой через некоторое время со своей женой и со стариками рода посещает тестя с тещей. Зайдя к родителям жены, он в первую очередь приветствовал дом вообще, вытаскивал из кармана платок и вешал на *уша юпи*. Прощаясь с родным домом, рекрут делал три круга у этого столба.

В пользу семантической пары «уша юпи — дом» можно привести длинный ряд примеров, основываясь на сравнительном материале. Так, горные таджики, заходя к кому-либо в дом, обращались с приветствием именно к этому столбу [Брагинский 1984: 16]. Народы Центральной Азии и Казахстана дымовой круг юрты соотносили с женским лоном, а шест — с мужским началом. «Процесс установки юрты отождествлялся, по-видимому, с процессом соединения этих начал, созидания, начала новой жизни, акта оплодотворения» [Шаханова 1995: 337–338]. В пользу такого сравнения говорит и фаллическая форма центрального столба у народности кума (Новая Гвинея). У таджиков главный опорный столб олицетворял душу (*джон* — чуваш. *чун*) жилища. Поэтому они во время землетрясения обнимали этот столб, прося отвести беду, спасти дом от разрушения. Бухарцы «иногда послед закапывали у центрального столба или у ворот дома» [Антонова 1990: 104].

Как видим, столбом у печи обозначали центр дома, к нему обращались с молитвами, он служил душой жилища и обеспечивал плодородие.

Молясь у столба и ставя туда свечу, обращались к божеству *Киллуш* «Глава дома», обеспечивающему сохранность дома в широком смысле. Божеству *Хёртсурт* кашу с маслом подавали на *уша юпи*. Можно также у этого столба обращаться к божествам, находящимся вне жилого пространства, например, к *киреметям*. В домах, где имеется *уша юпи*, злые духи, проникающие в жилище, не могут пройти дальше дверной площадки. Девушка, выходя замуж, с собой приносила куклу божества *Туркёлли* и размещала на *уша юпи*. Затем она приветствовала божество, опускаясь на правое колено, складывая ладони и как бы умывая лицо. Так она делала три раза подряд, прося благословения. Церемония повторялась каждое утро в течение трех месяцев. Если сноха не нравилась свекровке, то этот срок мог продлиться до 6 месяцев.

По представлению калашей Гиндукуша, столб — почти живое существо: «К нему бегут во время землетрясений, частых в Читрале. С ним прощаются, осыпая его при этом мукой, и такое же приношение он получает после благополучного возвращения... Если отелилась корова, его мажут молозивом или первым маслом, а при забое животного по случаю праздника этот столб смазывают жиром. Здесь же вешают ячменный сноп» [Йеттмар 1986: 456]. В таджикском жилище, где навес держится на нескольких столбах, главный опорный столб олицетворял бога-творца Муртузо-Али, именно он (столб-бог) управлял домом и на нем держался дом. Первые созревшие колосья нового урожая привязывали к верхней части главного столба-колонны, туда же налепляли только что испеченный блин [Мухиддинов 1982: 78].

Таким образом, есть косвенное основание утверждать, что пантеон божеств чувашей включал божество *Уша*.

Примечательно, что использование столба как жертвенника было известно и детям. Так, в частушке, произносимой в *сёрен*, обходчики упоминают и этот столб, ибо он служил местом, куда откладывали деньги для приобретения жертвенного дара:

Дядя Вафсилли!
На уша юпа
Нет ли одной копейки?!
В яме для выгребания золы
Нет ли одного яйца?! [ЧГИ IV–674: 143].

Столб у печи как место временного хранения залога для жертвенного дара в рудиментарной форме имеет место у ряда народов. Например, у таджиков: «После первой пахоты, которая обычно начи-

нается вместе с началом навруза, хозяин бросал часть семян с крыши через рузан в дом, а женщины старались поймать их в подол. Считалось добрым предзнаменованием, если удавалось поймать все зерно. Семена складывали потом в мешок и вешали на главный столб... деревянного каркаса дома, где они оставались несколько дней. Затем семена смешивали с остальными и сеяли» [Розенфельд 1970: 117].

Уша юпи имеется и на святилищах. Так, о чувашских *киреметницах* П.С. Паллас оставил такое наблюдение: «В середине оной хижины воткнут в землю длинный сквозь кровлю проходящий шест, на котором вверху утверждено с низу плоское, а кверху острое железное кольцо» [1773: 140]. У чувашских молельных строений не было ни потолка, ни пола, а в центре стоял столб *уша юпи*. На определенной высоте столба буравили дыру, куда вбивали деревянный гвоздь, а на него вешали белое холщовое полотенце. Его меняли раз в год во время *Учук*.

Культовое строение для неофитов у индейцев Северной Америки — квакиютль — представляло модель мира. Внутри такого дома также стоял столб. По их представлению, по этому столбу можно было подняться на Небо или спуститься в Ад [Элиаде 1999в: 170].

Центральный столб в бане, размещенный между печкой и лавкой, для колдунов служит сакральной точкой, где можно проводить обучение избранников. По свидетельству очевидцев, колдуны ведут своего ученика в баню, сажают на лавку у главного столба, снимают с шеи крест (если имеется).

Термин *уша юпи* и его синонимы в настоящее время редко встречаются. Даже такой знаток этнографии чувашей, как К.П. Прокопьев, еще в 1901 г., записывая информацию об этом столбе, сделал замечание: «В первый раз я слышал это название» [ЧГИ 21: 534]. Как передал нам искусствовед А.А. Трофимов, звезду Венеру некрещеные чуваша Татарстана называют *Уша сӓлтӓр* «звезда Уша». Эта звезда, как известно, в утреннем небе исчезает самой последней и, как объясняют чуваша, передает эстафету света Солнцу. *Уша* встречается в удмуртском языке в значении лавки вдоль печи (из переписки с Ф.П. Пукраковым).

А в «Авесте» *уша* — букв. «заря», «восток» [Стеблин-Каменский 2003: 60]. «В старинных памятниках праздник Пасхи — (*ôstartaga*, *aostartagâ*), апрель — *ôstarmânoth*. Остара (*Ostara*, *Eastre*, *Eostre*) — древне-германская богиня зори, блестящего утра и весны, приводящая с востока воскресающее (восстающее от ночного и зимнего сна) солнце... Имя это восходит к синкр. корню *ush*, от которого образо-

вались речения: снкр. *ushas* — зоря, *usrâ* (в Ведах) — утро, рассвет, лит. *auszra* — утренняя зоря, *auszta* — рассвет, зенд. *ushaçtara* — восточный, др.-нем. *ôstan (ôst)*, англос. *east*, скан. *austur* — восток, слав. *утро, jutro*» [Афанасьев 1994б: 700]. Материал о древнеиндийском божестве *Ушас* находим в «Ригведе», здесь около 20 гимнов посвящены этому божеству. Как полагают исследователи, временем сложения ригведийской мифологии с богиней *Ушас* «Заря» является индоевропейская культурно-языковая общность [Невелева 1991: 210]. Производными от *уша* являются названия двух горных вершин — *Ушида* и *Ушидарна* «(букв. примерно “Рассветная”, “Восходная”), расположенных, как предполагают, в Систане. Возможно, что вершины эти находились на востоке, и из-за них вставало солнце утром. Определение времени по движению солнца над горными вершинами принято у горцев-иранцев» [Стеблин-Каменский 1993: 203].

Как видим, ведийское *Ushas* и авестийское *Ushâ* соответствуют чувашским названиям божества *Уша* и столба у печи. Притом чувашское слово по произношению ближе к авестийскому, чем к ведийскому.

Тёпел *tëpel* — пространство в избе; имеет широкое и узкоконкретное значения.

В узком значении имеется в виду передняя правая от входа часть избы перед печкой, обычно загораживается голландкой и занавешивается занавеской. Здесь размещается стол. В избе обычно две широкие скамейки: одна, на восточной стороне, занимает всю длину от двери до почетного угла; другая, покороче, занимает половину южной части от этого угла в сторону *тёпел*. На праздниках мужчины располагаются за столом в почетном углу, женщины — за столом в *тёпеле* или за столом с мужчинами, но на короткой южной скамейке на стороне *тёпеля* [Ашмарин 1941: 69–71].

Широкое значение слова *тёпел* — половина избы, расположенная напротив двери, как правило, южная часть. Даже на улицах с двусторонними рядами избы стараются ставить окнами на юг, с расчетом, чтобы передняя сторона была обращена на солнце. Если на полу только один стык половиц, он приходится на середину и располагается под матицей. Такой стык служит границей между передней и дверной частями в избе. Понятие *тёпел* в широком смысле есть и в структуре устройства *шилёк* во время свадьбы; место, где устанавливаются два стола, называется *тёпел* «передняя сторона». Следует заметить: в *шилёк* передняя сторона размещается под лабазом и находится в глубине, т.е. на северной стороне от двора, где веселится народ. Казалось бы, такой *тёпел* следует назвать не «передней частью», а,

наоборот, задней. Но здесь понятие «передний» (*мал*) основывается на обращении лицом к солнцу, как и окна избы. Пришедшим в дом чужим людям предлагают пройти от двери — в *тёпелелле*. Если перевести такое приглашение буквально, то имеется в виду предложение не стоять у двери, а, как правило, разместиться на широкой восточной скамейке на середине дверной половины избы, т.е. чуть ближе к передней половине. Поэтому пришедший на сватовство сват вначале садится на скамейку близко к двери и намекает: «Зачем проходить дальше, вот и шапку рядом положил, если не выйдет толк, то выйди ближе» [ЧГИ 177: 68]. Во время коленопреклонения молодых родители жениха размещаются в *тёпеле*, т.е. в передней части избы. Аналогично на проводах в солдатах [ЧГИ 206: 48; 209: 324]. В народе бытуют шутки и поговорки, помогающие четко различать переднюю и дверную части в избе, а также их семантические функции. Так, выражая явное нежелание пропустить человека дальше двери, хозяева могут сказать: «Пройди в тёпел, садись у двери».

Но бывают вербальные тексты, по которым невозможно различить узкое и широкое значения термина *тёпел*, например, «Снует то в тёпел, то к двери».

Поэтому определение *тёпел* двойное: 1) место в передней части избы перед печкой (примерно четверть избы); 2) передняя часть избы напротив двери (примерно половина избы).

Конечно же, *тёпел* в узком смысле представляет собой пространство, где размещена повседневная кухонная утварь, туда же обращены устье печи, дверца голландки и устье очага под котлом. На этой территории размещен пищеблок. Здесь после гостей часть пищи оставляют на потом, часть выливают в кадку для отходов на корм скоту.

Место у печи, как известно, населено божествами и духами. Каша *Хёртсурту* вначале ставится на стол в *тёпеле*, потом переставляется на печь. А.А. Трофимов и в самом термине *тёпел* (*тён* «основа, корень» + *ел* «сторона») склонен видеть связь с духами предков [1993: 60]. Просматривается также этимологическая связь с русским «тябло», латинским «*tabula*» и английским «*table*». Сакральность этой территории заключается и в факте переставления стола именно из *тёпеля* на середину пола или к двери во время семейных и родовых молений.

Чуваши часто выражали желание иметь в *тёпеле* сноху, а у двери — зятя. Родовой обряд *чўклеме* в этом плане особенно выделяется. Естественно, сноха как будущая мать будущих наследников рода служит символом домашнего очага, дыма из трубы и гарантии

домашнего уюта. Существуют специальные моления, в которых знахарь выпрашивает у божеств сноху, чтобы угол у печки не был пуст. Идея этих молений одна: будет сноха в *тёпеле* — будет и сын-наследник. Поэтому не требуется особых объяснений, почему прибывшую невесту вносят на руках и сажают в *тёпел* за занавеску. Причем занавеску она захватывает из дома родителей. Но молодая якобы не хочет войти в дом и не желает садиться [ЧНМ, учет № 4477. 530: 40; ЧГИ 5: 560б.; 6: 600 и др.]. Характерно, что у таджиков невеста успокаивается после того, как свекровь обещает ей доску и скалку для раскатывания теста [Кисляков 1959: 131]. В шуточной песенчастишке хор женской стороны упрекает зятя, что тот ищет глазами свою невесту у двери, уточняет, что его милая в *тёпеле* за пестрой занавеской. Выясняется: с появлением снохи место у печи становится ее владением.

Если смотреть более шире, *тёпел* — место женщин вообще. Когда в пантеон начинают входить христианские персонажи, чувашки божество под именем «Мать-божество» помещают в пространство перед печкой. Перед выносом покойника из дома женщины и старухи все сидят в *тёпеле* и просят умершего родственника благополучно поселиться на том свете и не пугать их своими приходами домой. В большинстве ритуалов с застольем старики размещаются в переднем углу, молодые — у двери, а женщины — в *тёпеле*. При угощении гостей пивом жена хозяина начинает преподносить кружки с *тёпеля*, а муж — с конца скамейки от двери. Ведущий при обращении к женщинам смотрит в сторону *тёпеля*. Повзрослевшие девушки, собираясь на обряд «девичье пиво», занимают не все пространство в избе, а только *тёпел*. Вышедшая замуж женщина уже не пользуется правом возиться в *тёпеле* у своих родителей. Понятие «заиметь сноху» чувашки могут выразить через словосочетание «заиметь человека в *тёпеле*», т.е. женщину, готовящую еду. Было принято, чтобы в пространстве у печи всегда находилась женщина. Если в доме нет молодой женщины, там стряпала старуха. Поэтому, оставшись в доме одна, женщина отказывалась выйти из дома. «Я, человек в *тёпеле*, и так из женщин одна в доме», — заявляла она. Все эти факты подтверждают единство женщины и *тёпеля*, позволяют признать данное пространство женским [ЧГИ 21: 170, 171; 145: 683 и др.].

И при ритуальном размещении за столом в переднем углу избы женщины садятся от угла в сторону *тёпеля*, принимая за ориентир именно пространство перед печкой.

Тёпел как расположенная вглубь территория, служит наиболее сакральным, родным, заветным и жизнеобеспечивающим местом.

Если обычно пол моют и подметают от *тёпеля* к двери, то после выноса покойника — наоборот [ЧГИ 21: 523; 151: 124; 204: 247 и др.]. Цель — предотвратить «выход» следующего человека из дома.

С пространством у печи связан ряд поверий и примет. При наличии в семье тяжелобольного на пол пускали его вошь: если побежит в сторону двери — плохи дела, если в сторону *тёпеля* — поправится.

Отверстие для выхода дыма в стене избы «по-черному», а также бани — *тёнё*. Данное отверстие вырезалось в стене с целью выпуска дыма во время топки, его открывали также в случае угара в избе. Находилось около двери, по входу справа, выше уровня печки. Иногда *тёнё* называют «дымовым окном», «слуховым окном» и «кошачьим окном». Естественно, служило вместо форточки и вентилятора. Отверстие в обычное время затыкали тряпкой. *Тёнё* теперь в домах нет, но можно встретить в банях «по-черному» (без трубы) [ЧГИ 218: 16, 19; Ашмарин 1941: 52 и др.].

У монголов в юртах отверстие с аналогичной функцией называется *тооно* [Жуковская 1989: 13–14].

Тёнё является входным отверстием для всевозможных духов и существ с отрицательными характеристиками — *усалов*, колдунов и т.п. Так, колдуны используют *тёнё* как для выхода, так и для входа в помещение. Поэтому в определенные дни хозяйки предпринимали меры для предотвращения бед: около *тёнё* и других отверстий и дверей втыкали рябиновые прутики. Оставляя детей дома без взрослых, родители давали инструкцию: «Смотрите! Из дома никуда не уходите, вечером одни во двор не ходите. Если услышите в *тёнё* разговор, толкайте кочергой».

В дни, когда родственники собираются в честь духов предков (*юна*, *мункун*, *кёр сэри*), в свои дома являются умершие члены семьи. Они усаживаются за стол и обедают. Поскольку они — духи, их не видно. Для того чтобы их увидеть, следует посмотреть в дом через *тёнё*. Но делать этого не рекомендуется, ибо увидевший их умирает. В дни поминовений предков около *тёнё* зажигают свечу, называемую «свечой дома» [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 283; ЧГИ 28: 541; 31: 65 и др.].

Посмотрев в *тёнё*, также можно увидеть солдата, ушедшего из этого дома на военную службу.

Вообще, *тёнё* представляет собой границу «этого» и «того» миров. По обе стороны дымового отверстия располагаются семантические поля «свой — чужой», «наш — чужой», «мой — не мой» и т.д. Как известно, вечером, а также в *мункун* огонь (горячий жар) соседям не дают, но, чтобы избежать порчи, можно дать огонь через *тёнё*. Когда новорожденного вручают матери через *тёнё*, действует тот же принцип (обман злых духов, имитация приема «чужого» ребенка).

Окно чўрече (кантăк). Слово восходит к персидскому *дариче* «маленькая дверь; оконце; форточка», где *дар* «дверь» + *-ча* — суффикс уменьшительности [Егоров 1964: 328]. В разных фонетических вариантах встречается у среднеазиатских и поволжско-приуральских тюрков, а также у калмыков и марийцев. В чувашском начальное *д/т* перед гласным переднего ряда перешло в *ч*. *Кантăк* < *карăнтăк* «растягивать», ибо до появления стекла окна затягивали грудобрюшной перегородкой крупных животных [Радлов 1899: 174; Егоров 1964: 88; Федотов 1990: 189]. В башкирском сохранилась история слова «окно» в виде словосочетания *карындык тээрэ*, что значит «окно, затянутое брюшиной» (в чувашском звучало бы *кантăкля чўрече*). *Кантăк* у чувашей бытует в основном в значении «оконное стекло».

Окно в ритуальном контексте более всего используется в обрядах *сурхури* и «выкуп ребенка».

Приглашая на ритуальные события, чувашаи обычно стучатся или кричат в окно, не заходя в дом. Так, в *юта* всадник скачет по деревне и громким, страшным голосом приглашает родственников на сборы, из домов в окно кричат в ответ так же громко [ЧГИ 21: 531; 173: 351; 207: 45]. В окно стучатся, когда желают зайти на ночлег. Охранники, сторожа, бригадиры с целью объявления о чем-либо стучатся в окно и высказывают содержание сообщения [Автор; Ашмарин 1934: 61]. Таким образом, окно служит для связи с внешним миром.

Чуваши, а также славяне и многие другие народы считают, что душа при отделении от тела вылетает в окно, поэтому в это время спешат открыть его и ставят на подоконник посуду с водой.

На ранних этапах культур жилища не имели окон. Свет поступал во входное отверстие, или с этой целью оставляли крышу не полностью закрытой. Вследствие этого в самые отдаленные (в ритуальном смысле — сакральные) части дома свет не поступал. Аналогично самые ценные в религиозном плане части храма (например, алтарь) скрыты как от естественного света, так и от глаз посторонних. Ибо «окно как нерегламентированный вход в дом (вместо двери), согласно мифологической традиции, используется нечистой силой и смертью» [Топоров 1988: 250]. Видимо, именно этот фактор имеют в виду, когда выбрасывают в окно 41 кусочек хлеба как дар беспокоящим детей духам [ЧГИ 154: 363]: получив жертву, нежелательные силы должны отступить от этого дома. По этой причине запрещают детям сидеть на подоконнике [Ашмарин 1934: 60].

Зная о возможности проникновения нежелательных духов в окно, предпринимали ряд мер защитного характера. Так как дом — крепость, защита от внешнего неосвоенного мира, окна у чувашей в

прошлом «делались маленькие и в малом количестве» [ЧНМ, учет. № 4477. 530: 13]. Резьба, орнаменты, несущие эстетические функции, наделены в первую очередь охранной магией [Топоров 1988: 250]. С целью нейтрализации злых духов с окном связаны разные приемы ритуального характера. Известно, что в первую ночь *мункуна* колдуны выходят на порчу. Поэтому еще вечером чуваши в окна, двери, заборы втыкают свежие рябиновые прутьи [ЧГИ 160: 32; 206: 175; 209: 373]. От *Вун̄ара*, наваливающегося во время сна на человека, можно спастись, поставив заранее на окна и дверь рябиновую ветку. Если в момент нападения *Вун̄ара* его заметят домашние, то подсыпают к окнам и дверям горячие угли или просто закрывают их и ловят [ЧГИ 184: 122; 204: 139].

Прогоняя нежелательных духов, в *сёрен* колядники хлопают ставнями [Поле 89: 253,264]. В целях таинства и полной изоляции от внешнего мира во время наиболее сакральных домашних ритуалов ставни окон снаружи закрываются, а изнутри занавешиваются. Так поступают, например, когда проводят жертвоприношение во благо сыновей, находящихся на войне [Поле 94: 270].

Примечателен обряд выкупа ребенка. С целью обмана злых духов, охотящихся за душой новорожденного, ребенка подносят к окну с улицы и предлагают купить [ЧНМ, учет. № 4477. 530: 40об.; ЧГИ 184: 114; 206: 179 и др.]. «Приобретая» (например, за непечатый хлеб) своего ребенка, родители путают духов, «доказывая» им, что новорожденный не из этого дома. Дополнительным штрихом к данному эпизоду является обряд от *Ниш*, где вручающий вылеченного ребенка говорит матери в окно: «Чистого ребенка вручаю тебе, духи Ниш и Ийе отстали от него» [Ашмарин 1935а: 32]. Новорожденный, получаемый в окно, считается свободным от ненасытных духов. Вынос из избы умершего в високосный год не в дверь, а в окно [ЧГИ 150: 217] рассчитан на запутывание души умершего, чтобы он больше не нашел дверь в дом и не повлек за собой другого члена семьи.

Окно как запасной вход используется в ритуале вызывания дождя [Поле 89: 107]: здесь влезает в окно и окатывают скрывающихся от обливания людей (пусть даже в постели).

Существует обычай, когда молодежь подслушивает под чужими окнами [ЧГИ 146: 717; 174: 288; 177: 117 и др.]. Парни и девушки по теме разговора в домах судят о своей судьбе. Допустимо, что в лице колядников ходят души умерших и интересуются, что говорят о них. Такой факт, как подслушивание (прижимая ухо к земле) на месте, где жгут солому и лапти в *мункун*, косвенно говорит в пользу хождения душ предков.

Фольклор и обрядовый материал (например, *улах*) часто используют мотив связи окна с любовной тематикой [ЧГИ 7: 772; 14: 91]. Согласно частушке, девушка кричит в окно и предлагает платок. Если платок окажется коротким, то она сама согласна выйти на улицу, заявляет молодая.

Окно — символ женских слез. Из плача невесты:

Шыпыр-шыпыр дождь идет,
Из окна видать [Ашмарин 1941: 268].

Должно быть, молодой видятся собственные слезы в чужом доме. В другой песне она успокаивает мать:

В каждый вечер, мама,
Не плачь у окна [Ашмарин 1934: 60].

У окна персонажи мечтают и предаются размышлениям.

Наиболее яркая характеристика окна — сравнение их с глазами. Окно в чувашском языке обладает рядом «глазных» атрибутов: *чӱрече (кантӑк) куҫӗ* — букв. «глаза окна», т.е. звено (отдельное стекло) окна; также *катӑк хариши* — букв. «брови окна», т.е. оконная рама; *чӱрече хупти* (ср. *куҫ хупанки*) — букв. «веко окна», т.е. ставни [Ашмарин 1934: 61; 1941: 268].

Дверь *алӑк* как составная часть дома также включается в содержание понятия «пространство». Заходя в дом, чувашки обычно объявляют о своем приходе выражением *Ман килес* [ЧГИ 156: 335], перевод: «Я вхожу в дом», чем одновременно подчеркивается назначение двери как границы между «этим» и «тем» пространством. Чувашки придавали двери в плане защиты от внешнего мира особое значение. Эта особенность отмечается и письменными источниками. «Избные двери навешивают изнутри избы, т.е. двери у чувашки отворяются внутрь избы, а у русских — в наружную сторону. Это у чуваш делалось в старину, потому что изнутри крепче можно было подпирать двери шестью» [ЧНМ, учет. № 4477, инв. 530: 13].

В тюркских языках (кирг., узб.) *эшик* «дверь», тур. *эшик* «порог» [Егоров 1964: 24; Севортьян 1974: 396–397]. Отсюда в чувашском *ашӑк + ла* «утеплить, обить дверь». В.Г. Егоров указывает на неясность происхождения слова *алӑк*. По-моему, этимологи не видят явное: *ал* «рука» + *ӑк* (словообразовательный аффикс к именной основе существительного, образующий уменьшительно-ласкательное значение, т.е. то, что открывается и закрывается рукой и имеет ручку).

Дверь наибольшую ритуальную нагрузку имеет в родовом обряде *чӱкӑлеме*, а также в *юна* и при выносе умершего из дома.

При проведении обрядов в домашних условиях дверь становится объектом, в сторону которого обращаются, около которого совершаются действия, который служит основным ценностным ориентиром. На время ритуала дверь чуть приоткрывается. Прощающегося с этим миром или уже испутившего дух родственника кладут на скамейку около двери головой в сторону *тёпел* (место перед печкой), т.е. лицом к двери. По этому поводу некоторые источники выражают недоумение: мол, кладут умирающего на скамейку около двери, а не ближе к углу с иконой, дескать, чуваша боятся мертвеца. Дело, конечно, не в боязни. Просто наблюдатель смотрит на явление глазами христианина. Дверь — линия между «внутренним» и «внешним», поэтому, вынося из избы гроб, его в дверях три раза раскачивают. Видимо, акцентируют внимание покидающего свой дом на том, чтобы он не забыл, что уходит, и не стал своими нежелательными приходами тревожить домочадцев. Поэтому на сороковой день после смерти юпа-заместитель укладывается на постель около двери, ибо *юпа*, хотя и воплощает собой реального человека, не жилец в этом доме, а просто временно пришедший для окончательного прощания [ЧГИ 147: 206; 151: 88; 204: 247 и др.].

Для обозначения происходящих у двери действий используется выражение *алък патне* «у/к двери». Приступая к ритуалу, в первую очередь к двери переставляют стол, что строго соблюдается в *кёр сәри*, *хывни* и *мункун* [Поле 90: 234; ЧГИ 21: 164, 524 и др.]. Стол берется не из переднего угла, а из *тёпел*. Можно в качестве обрядового стола использовать нары около двери, покрыв их скатертью. Иногда обходятся установкой на нары решета, на которое отделяют кусочки еды для божеств и духов.

Переставленный к двери стол служит местом трапезы для явившихся на отмечаемое событие божеств и духов. Упрощенной формой угощения таких гостей является бросание первого блина в угол двери.

Около двери зажигается самодельная свеча, прикрепляемая к стене. Если обряд посвящен недавно умершему, то обходятся одной свечой (например, в день похорон). Если это общее посвящение, то свеч должно быть столько, сколько людей умерло в этом доме. Конечно, зажигая свечу, произносили слова-обращения и пожелания. Но свечи сопровождают не все обряды. В *симёк*, например, хотя ритуал очень похож на *мункун*, свечи не используются [ЧГИ 21: 521, 523; 31: 62 и др.]. Если вместо стола обходятся решетом, то свечи зажигаются по его периметру.

Хозяин дома (или назначенный) встает у двери с шапкой под мышкой и совершает моление.

При угощении пивом в обрядах с приоткрытой дверью соблюдается правило преподнесения ковша гостям начиная от *тёпел* в сторону двери. После догорания зажженных свечей их около двери больше не ставят. Желающие или опоздавшие могут установить свечи на столе. Остатки от еды выливают к двери в специальную посуду. Кусочки угощения после обряда или выбрасывались, или уносились собаками.

В родовом ритуале *чўклеме* в тексте моления обязательно присутствует желание иметь у двери зятя, а в *тёпеле* — сноху [ЧГИ 5: 56об.; 25: 93; 31: 76 и др.]. Аналогичное желание имеет место в свадебном ритуале [ЧГИ 26: 9; Ашмарин 1928: 139]. В старину жениха сажали на нары у двери, отгородив это место занавесом. Свадебная частушка напоминает молодому, что нечего невесту искать у двери, его любимая в *тёпеле* за занавеской сидит под покрывалом.

Смысл установления стола, свеч и прочих атрибутов у двери состоит в намерении обращаться к нечленам семьи, рода, т.е. к внешним силам. Что касается обрядов, проводимых во время выноса умершего, то акцент ставится на проводы неживого за дверь.

В большинстве ритуалов, совершаемых в доме, лица обращены в сторону двери — *алёк патнелле* [ЧГИ 28: 400; 30: 365; 33: 900 и др.]. Так, в *чўклеме* после приготовления всего необходимого ведущий встает на ноги, держа в руках чашку с кашей, покрытую цельным хлебом. Сам смотрит в сторону приоткрытой двери и приглашает всех к участию в ритуале. Аналогично при початии бочки пива, в *килёи пайтти* и т.д. До начала моления участникам на вытянутые ладони кладут кусочки мяса. В молении перечисляют всех имеющихся отношение к конкретному обряду божеств и духов. Заканчивают моление словом «Аминь» и клонят головы в сторону двери. Так повторяется три раза. Некоторые архивные источники отмечают, что чувашки не обращаются в молениях в сторону иконы или же адресуются к ней только после моления в сторону двери, и поворот в сторону иконы длится не долго, как в сторону двери, а крестное осенение вообще отсутствует. Разумеется, речь идет о начальном этапе синкретизма. Если в доме совершается закалывание жертвенной животности, то голова жертвы при этом должна быть обращена в сторону приоткрытой двери. Например, так режут гуся в обряде *Хёртсурту*. В связи с этим существовали интересные поверия. Если хотели узнать судьбу рекрута, пускали на пол таракана и смотрели: побежит в *тёпел* — останется дома, в сторону двери — заберут в солдаты.

Еще одно выражение — *алёк патёнче* — указывает на нахождение кого-либо в локусе около двери [ЧГИ 14: 6; 167: 128; 180: 406 и др.].

Так, предводитель обряда обращается к участникам в отдельности: к тем, кто сидит у двери (т.е. мужчинам), и к тем, кто в *тёпеле* (т.е. женщинам). Расположение мужчин в избе во время праздников и обрядов совершается от *кёреке* в сторону двери. Возвращающихся с похорон встречает старик за столом и не пускает дальше дверного пространства, желая их делу безуспешного продолжения. Нахождение вблизи двери иногда расценивается как недопущение к участию в обрядовом мероприятии. Учитывая такой код, на посиделках *улах* поют следующее:

Попробовавший нос от пирога,
Наверное, думает, что ел пирог.
Просидевший у двери,
Наверное, думает, что был на улахе [ЧГИ 14: 6, 162].

При трудных родах, а также во время отделения души от тела слегка приоткрывали дверь, чтобы облегчить выход [ЧГИ 206: 186]. Подобно поступали славяне: «старались открыть дверь, окно, заслонку печи, сверлили в стене отверстие» [Чистов 1987: 411].

Тексты не всегда дают ясное представление о том, в какую географическую сторону обращаются молеельщики: на восток, юг, запад? «По старинному обыкновению сделаны двери на восток», — отмечает исследователь чувашей XVIII в. [Паллас 1773: 138]. Такое же расположение дверей зафиксировано в других доступных нам источниках. Они утверждают, что обращаются к двери, значит, на восток, ибо раньше у всех двери были с востока [ЧГИ 209: 364; 215: 233]. По другим источникам, «двери располагаются всегда на полдень» [РГВИА, ф. ВУА. 19025: 22об.], «чувашские дома... обращены дверьми к югу» [Strahlenberg 1893: 249], хотя имеются и возражения на этот счет. Так, Г.Ф. Миллер, ссылаясь на своего толмача, говорит, что Страленбергово объявление не подтверждается [1791: 9]. Объясняя ориентацию дверей юрт в Средней Азии, В.В. Бартольд заметил, что со временем «древнетурецкий культ востока уступил место монгольскому культу юга, в двери юрт едва ли не во всей Средней Азии теперь обращены на юг, а не на восток, как было прежде» [1968: 463]. Согласно этому толкованию, обращение на восток первично, а на юг — вторично.

Обращение к двери в ритуалах называют *мал ен* «передней стороной», ибо в старину все дома строились лицом в «переднюю сторону», а двери отворялись прямо во двор. Под *мал ен* чувашаи вначале имели в виду восток, а потом — юг. Дверь стала синонимом *мал ен*.

Поэтому позже участники обряда в домах вставали на ноги и обращали свои лица к двери, в какую бы сторону она ни была [Лепехин 1771: 138; ЧГИ 146: 655; 180: 382 и др.].

Поскольку дверь — граница внешнего и внутреннего пространств, ее следует ритуально обозначить. Стараясь уберечься от болезней, злых духов и порчи, на дверь клали предметы, обладающие охранительными свойствами: рябину, татарник, железо. Во время грозы дверь не разрешалось открывать, ибо убегающий от молнии *Шуйттан* может забежать в дом [ЧГИ 184: 122; 206: 175; 207: 436 и др.].

В дверном пространстве могут задержаться недоброжелательные духи. Поэтому ритуал требует ударять о дверь нагайкой, палкой и другими приспособлениями при входе и выходе. Особенно отличаются в этом плане свадебная обрядность и *сёрен* [ЧГИ 21: 543; 29: 7,8 и др.]. Так, старший дружка, входя в дом, ударяет плеткой ворота, дверь сеней, дверь избы и место, куда будут садиться жених и он сам. Удар наносится крестообразно.

Нельзя войти в дверь без разрешения. Поэтому в *сёрен* руководители шествия вначале открывают дверь в дом, просовывают внутрь головы и обращаются к хозяевам, объявляют о цели своего прихода. На свадьбе с жениха взимают деньги за пропуск невесты в дом, называется это «платой за дверь» [ЧГИ 15: 392; Ашмарин 1928: 142].

Выйти за дверь — значит покинуть этот дом, иногда навсегда. Показателен плач невесты:

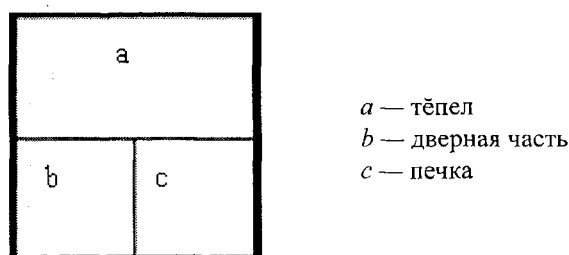
Вышла за дверь — лишилась опоры,
Ибо попрощалась с отцом и матерью [ЧГИ 173: 168].

Или:

Старшая сестра, подложи мне подушку,
Младшая сестра, открой мне дверь [ЧГИ 173: 314].

В дверное пространство входит не только дверной проем, но и место у двери. Называется оно *алък сыпти* «часть избы ближе к двери». Варианты: *урай сыпти* и *хәма сыпәкә* «близкая к двери часть пола до первого стыка половиц». Удачную схему, указывающую место *алък сыти* в домашнем пространстве, поместил в свой словарь Н.И. Ашмарин [1928: 147] (Схема 8).

Схема 8. Пространство в доме



С околodверным пространством дома имеют связь ритуальные коды, известные всем. Когда ритуал говорит о переставлении стола к двери или о людях, находящихся у двери, речь идет именно о пространстве *b*, а не о двери непосредственно. Например, вернувшись с кладбища участникам обряда *юна* до прохождения ими за первый стык половиц преподносят по ковшу пива [ЧГИ 24: 708].

Части двери также несут ритуальную нагрузку. Так, больного ребенка, раздев, ставят на порог и обмывают чистой водой из реки. С целью отучивания огненного змея к порогу кладут рябину. На пороге закалывают жертвенную курицу [ЧГИ 207: 437; 215: 433; Ашмарин 1928: 141]. Здесь порог способен «проглатывать» болезни, служит жертвенником, охраняет дом от доступа нечистей.

Внося умершего из двери, раскачивают гроб и трижды ударяют о косяк. «Делается это для того, чтобы... показать покойнику, что ему больше здесь нет дела» [ЧГИ 40: 259]. С той же целью в Германии стучат по посуде и другим предметам, чтобы душа умершего не могла в них спрятаться [Липперт 1901: 311]. Также ударяют о косяк надмогильным памятником *юна* [ЧГИ 21: 529]. При выводе невесты из дома молодая крепко хватается за косяк, плачет, обращаясь к родителям: «Отец и мать, что вы мне дадите?». Отец обещает овцу или теленка, та отпускает руку, и ее выводят. При внесении в дом жениха невеста опять цепляется за косяк, но уже выражая нежелание войти в чужой дом [ЧГИ 173: 30; 209: 320–321]. Косяк является местом, куда ставят ритуальные свечи или лучинки [ЧГИ 151: 245, 248; 176: 224 и др.]. В щели у косяка прячут срезанные ногти [ЧГИ 173: 20], видимо, оттуда удобнее их забрать с собой на тот свет. Косяк является местом нанесения познавательных знаков дома в библейских рассказах, туда же следует записать заповедные слова, сказанные Господом [Исх. 12: 7; Втор. 6: 4–9].

Ручка двери в обрядах «участвует» в основном при избавлении от недугов [Поле 89: 105; 94: 274; ЧГИ 167: 139 и др.]: дверную ручку

споласкивают и поят этой водой. Умысел такого действия находим в заговоре: «Тысяча человек входит, тысяча человек выходит, и ты (название недуга или болезни) так же расходишь» [ЧГИ 215: 327–328], т.е. свойство гостя — временность — должна перейти на болезнь в человеке. Интересную пометку о дверной ручке содержит словарь Н.И. Ашмарина [1928: 151]. В числе материалов, которые могли быть использованы чувашами при изготовлении ручки (железо, дерево, веревка), называется бычий уд. Это символично: знак быка при двери обеспечивает надежность, сакральность и причастность этого дома к *Турă*, ибо бык — главная жертва *Турă* и его символ.

Матица *мачча кашити (приклат)*. При постройке сруба матица укладывается за один–два ряда до верха. Обычно в нее упирается пятками пара стропилин сарая.

Матица занимает активную ритуальную позицию в свадебной обрядности, а также проявляет знаковый характер в обряде проводов в солдаты.

Семантика матицы очевидна. Действия и моления, совершаемые от сглаза, происходят в доме под матицей [Поле 88: 41]. Знахарь, разместив больного под самую матицу, перечисляет все возможные причины недуга. Сваха садится под самую матицу [ЧГИ 154: 22; 174: 167]. Она таким образом ставит вопрос ребром: разговор должен состояться и решиться положительно или отрицательно. Видимо, речь идет о некоей точке в доме, через которую возможно выйти на связь с сильными божествами и духами. Сообщив им о своих просьбах, надеются на кардинальное изменение ситуации. Должно быть, поэтому, видя невозможность предотвращения предписанного природой (замужество), невеста в своем плаче фактически успокаивает сама себя:

Изба отца — деревянная изба,
В деревянной избе матица,
Но ухватиться за матицу (и остаться) невозможно [Ашмарин 1936: 272].

Жених, согласно хору со стороны невесты, на свадьбе поглядывает на матицу [Ашмарин 1935: 216]. Возможно, этим он подчеркивает значение данной части избы в его личной и семейной жизни. Судьбу солдата, находящегося вдали от дома, определяют по вещам (по горбушке, монете), привязанным к матице [Поле 94: 248, 263]. Выходит, действительно «место под матицей — топографический центр, где происходит большинство обрядов, не связанных с сидением за столом или за печью» [Байбурин 1976: 8].

Чердак, подволок *мачча тӓрри* (*мачча сийӓ*).

Место между потолком и крышей являлось жилым пространством для *Йӓрӓх* — хранителя дома. Кузовок для него вешали за поперечный брус на чердаке [Поле 89: 110]. С распространением православной веры служители Церкви «чистке чердаков» придавали первоочередное значение. Материалов на этот счет много как в архивах, так и в памяти нынешних стариков. Так, примерно в 1914 г. в д. Юреево Самарской губ. священник Александр Ефремов в полном облачении и с крестом в руке залезал на подлавку жилых изб и снимал висящие там под крышей кузовки *йӓрӓхов* [ЧГИ 215: 447]. О выбрасывании священниками в 1920–30-х гг. изображений *йӓрӓхов* с кузовками при всем народе рассказывали нам старухи в Оренбургской области. Видимо, на чердаке в старину находились и другие божества, имеющие отношение к покровительству дома и семьи. Такое предположение косвенно подтверждают мансийские источники. Именно чердак в жилище у манси являлся местом наивысшей сакральной значимости. Здесь «находились семейные пубы — духи-покровители дома и семьи, а также некоторые предметы культовой атрибутики» [Гемуев 1990: 13].

Чердак имеет женскую «печать». С одной стороны, при рождении девочки послед обыкновенно прячут на чердак (в то время как у мальчиков послед относят в конюшню) [ЧГИ 174: 111]. Таким образом, женский пол с рождения привязан к чердачному пространству. С другой стороны, отмечается нежелание женщин залезать туда даже по необходимости. Помню, меня, еще дошкольника, мать постоянно просила залезать на чердак, чтобы выгрести сажу из дымоходной трубы (на чердаке у трубы имеется невмазанный кирпич, служащий дверцей при чистке), хотя сама могла выполнить это лучше и быстрее. Ретроспективно допустимо: она понимала сакральность чердака (желание приучить к труду в данном случае вторично). Добавим, что чувашки, которых крестили против их воли, иконы заносили на чердак: во-первых, они убрали из переднего угла чужой символ, во-вторых, икону помещали на чердак именно над передним углом, придавая ей сакральное значение. Можно найти аналогии из мансийской этнографии. У манси женщинам, учитывая их «нечистоту», запрещали бывать на чердаке, маленьким девочкам и старухам разрешалось. Но на практике женский пол любого возраста избегал чердака [Гемуев 1990: 13–14].

Сени *алкум*. Лет триста назад чувашки, видимо, не имели сеней. Например, два исследователя XVIII в. высказывают об этом совершенно противоположные наблюдения. Как свидетельствует И.И. Лепехин [1771: 138], дома у чувашки расположены посреди

двора и не имеют никаких построек, как то сеней или чуланов, а двери домов выходят прямо во двор. По рассказу другого очевидца, П.С. Палласа [1773: 138], у чувашей дома имеют пристрой-навесы или сени, в которых они летом спят. Слово *алкум* «сени» двусоставное: *алӑк* «дверь» + *ум* «вперед; то, что находится впереди», т.е. «преддверие, пространство перед входом в дом».

В сенях проводят моления при совершении некоторых обрядов (*чӱклеме, килӑш пӑтти, ырӑсен чӱкӑ*). Предварительно туда выносят стол из избы и покрывают его белой скатертью. Затем приносят туда кашу в котле, пиво в ведре, белый хлеб в чашке и ставят на стол. На моление туда выходит только молещик (обычно — глава дома). При молении он обращается в сторону открытой двери, ведущей во двор, поэтому его взгляд направлен на восток [ЧГИ 5: 62; 21: 2; 147: 193 и др.].

Ритуальные действия однозначно дают понять, что сени по отношению к дому в узком смысле являются наружным пространством. Если кто-либо из семьи служит в армии (т.е. в отдаленном пространстве), то в особо значимые дни (например, в *мункун*) его зовут через сенное окошко обедать и вообще участвовать в семейно-родовых мероприятиях. В *юпа* в сени ставят стол и подносят каждому по кружке пива. Возвращаясь с кладбища после установления надмогильного столба, в сенях моют лицо и только потом заходят в избу. В обряде изгнания духа *Ийе* из подпола данного духа выгоняют в открытую настежь дверь в сени, бросают вслед несколько блинов [ЧГИ 31: 62; 172: 26об.; 208: 114 и др.]. Все эти примеры указывают на сени как на наружное пространство, разделяя избу и сени в ритуально-религиозном плане.

Входить из сеней в избу с пустой посудой нельзя. Например, в *юпа, кӑр сӑри* и в других случаях во двор или на улицу выносят отдельные части пищи, адресованные духам предков. Возвращаясь, ведро или чашку оставляют в сенях. Если есть необходимость занести их в избу, то заносят обязательно полными. Например, сходят к роднику или к колодцу и вносят в дом. Отсюда следует: сени — место нахождения пустой утвари.

Поскольку сени — это не жилой дом, они считаются укромным местом. Так, в *улах* не нашедшего спрятанное кольцо парня и хозяйку кольца — девушку — выводят из избы в сени на некоторое время.

Сени — атрибут жилища людей с оседлыми традициями.

Чулан чӑлан. Еще в XVIII в. чуланы в домах чувашей почти не встречались. Двери из домов выходили прямо во двор. Чуланы, как и сени, появились позже.

В чулане одевали жениха и невесту. Вначале мужская и женская свадьбы гуляют отдельно. Затем они встречаются в доме отца невесты. Однако мужская свадьба приходит раньше и размещается у стола в доме, а женская половина свадьбы приходит чуть позже и идет в чулан. После старший и другие дружки выходят в чулан и проводят обряд вытаскивания табуретки из-под невесты. Практически только после этого свадьба объединяется в одно целое. Также известно, что не имеющие клетей закрывали молодоженов в брачную ночь в чулан [ЧГИ 29: 26,28; 215: 451 и др.].

Этимология *чалан*, видимо, восходит к русскому *чулан*.

Двор карташ — это пространство, получающееся неспециально в результате возведения построек. При патриархально-родовом объединении домов, дворы получались весьма вместительные. Есть описания свадеб, когда во двор въезжали всадники и 20–30 повозок и совершали три круга. Ближайшие этимологические родственники имеются в мордовском и коми языках.

В *сёрен* глава дома, выпроводив детей-обходчиков, выходит во двор и вытряхивает рубашку, сопровождая свое действие кражкой фразой: «Пусть хворь-болезнь уходит». Новорожденного ребенка вручают матери в окно со двора. Все эти и другие моменты [ЧГИ 5: 57; 21: 519; 27: 203 и др.] говорят о дворе как о внешнем по отношению к дому пространстве.

Тем не менее, находясь между собственно домом и чужим пространством, двор часто фигурирует как порубежный локус. Примеров очень много [Поле 89: 76; 90: 158, 218 и др.]. Собираясь в дорогу, при выходе из двора примечают: если встретится собака, женщина или несущий пустое ведро человек — дело не будет ладиться, тогда следует вернуться во двор и подождать. Подготовив все к севу, перед выездом во дворе проводят небольшой ритуал: берут горсть зерна и бросают через лошадей с пожеланием вырастить хлеб в рост лошади. Провожать родственников, пришедших на пир, хозяин выходит во двор. Таким образом, двор становится рубежным пространством между домом и улицей — не своей территорией. Двор — это пространство, откуда можно отправиться на чужбину, в нежелательном направлении, а также в дом — на освоенную, окультуренную, благоприятную территорию. В одной легенде о духе *Савра сил* говорится о мальчике, уснувшем во дворе, откуда его уносит вихрь. Не зря в ритуалах больного ребенка «истязают» во дворе, пытаясь изгнать из него нежелательных духов. Новорожденного ребенка выносят во двор и оставляют на некоторое время — отсюда его путь может идти или к дому, или от дома. Свадебные действия во дворе — яр-

кий пример иллюстрации пограничного пространства. Молодежь в *сурхури* во дворе проводит ряд гаданий, желая узнать скорое или нескорое замужество (женитьбу). Например, в какую сторону концом упадет поставленная жердь — на той стороне и находится суженый (суженая). Невеста в своем плаче сравнивает себя с березой посреди отцовского двора, которую родитель срубает. Въехав во двор невесты, дружка требует вывести ее к ним. Непосредственные приготовления к свадьбе начинаются с устройства *шилёк* — стол, скамейка, еда, дерево во дворе. Во двор свекра невесту вводят две женщины. При проводах умершего из дома на кладбище двор выступает рубежным пространством, где прерывается связь уходящего родственника с домашними. Если смерть случилась летом, тело умершего моют во дворе, там же делают гроб и столб (крест). Потом устанавливают посреди двора стол и стул. После выноса умершего из дома, маленьких детей, если они есть, переносят через гроб. Под ноги выезжающим лошадям кладут дымящийся трут. Все эти и другие детали призваны подчеркнуть рубежный характер прощания во дворе.

Двор также является местом для обращения к божествам и духам. Самые сакральные ритуалы включают моление во дворе с обращением на восток. Предварительно на середину двора устанавливают стол с ритуальной пищей. Согласно свидетелю XVIII в., «хозяин дома выходит из своей хижины, выносит приготовленную жертву, ставят на жертвенник, стоящий на траве среди двора, обращается к востоку, становится на колени, делает почитаемым своим Божествам Богу вышнему и Государю земное поклонение» [Милькович 1906а: 61]. Аналогично молились *Киреметю*. Вообще, чувашки старались размещать дворы «на высоких местах» [Паллас 1773: 138]. При рождении ребенка во двор выбрасывали яйцо, чтобы пришедшие за душой младенца духи удовлетворились и ушли. Важно отметить, что в перечне добрых пенатов есть божество *Карта(ш)* [ЧГИ 184: 121].

Двор — пространство, где происходит общение с предками, здесь их встречают, отсюда же их провожают [Поле 89: 92; 90: 136, 275 и др.]. Особенно выделяются в этом плане обряды *мункун*, *симёк*, *кёр сәри* и *юпа*. Так, в *мункун* в коренном доме собирают родню, стол выносят во двор, а на стол устанавливают котел каши и другую пищу. В *симёк* двор устилается свежей травой. Марийцы также в этот день совершают возлияния во дворе.

Клеть *кёлет*. Традиционно клетки располагались в стороне от дома — через улицу, у оврагов или рек, в конце огорода, т.е. на некотором расстоянии от культурного пространства. Клеть была неотъемлемым элементом в хозяйстве. На это обращали внимание и путешес-

твенники XVIII в.: «Деревни их обыкновенно состоят из рассеянных домов с малыми клетями без огороженных дворов» [Паллас 1773: 138]. В отличие от изб по-черному, их называли «белой клетью». Поскольку отапливаемый дом без дымоотводной трубы не мог выполнять некоторые функции, то их переносили в клеть, т.е. клеть иногда заменяла избу. Например, там хранили основные материальные ценности (хлеб, другие продукты, одежду, утварь), в ней летом происходили пиры и свадьбы. Поэтому за сохранностью имущества в клети зорко следили. Над дверью с внутренней стороны клали железо с целью отпугивания злых духов. Кроме того, полагали, что замки таких дверей не поддаются вору. В календарных обрядах изгнания нежелательных сил обязательно создавали шум вокруг строений, в том числе и клети, чтобы обезопасить помещение [ЧГИ 177: 647; 215: 227, 451].

Клеть у чувашей считается обиталищем целого ряда божеств и духов. Существует специальный обряд, называемый «каша Киреметю, проживающему в клети». Ковш, используемый в обрядах, посвященных *Киреметю*, хранился в клети в особом месте, и об этом мог знать только предводитель обряда. Если обряд *Киреметю* проводился в доме, то остатки каши выливали в клеть. *Киремет* общесельского уровня проживал в клети какого-либо состоятельного человека или в клети, построенный на народные деньги. Туда относили дары, завязанные в белый платок. Согласно рассказам, *Киремет* представлялся барином, разъезжающим на запряженной карете. Видеть, как он въезжает в клеть, было невозможно: как только он подъезжал к клети, тут же исчезал. Другое божество — *Йёрёх* — также могло обитать в клети. Жилище *Йёрёха* в виде кузовка вешали в клети на самом высоком месте, т.е. под крышу. Кроме систематических кормлений, этому божееству давали кашу в индивидуальных обрядах от болезней (от чирей, от болезни глаз и в других случаях). Однако *Йёрёх*, как и *Киремет*, обитал еще и в общесельской клети. Чаще всего такая клеть пустовала. Сквернословить, оправляться, ругаться у такого объекта нельзя. Клеть является жилищем и божества *Туркёлли*. Помимо названных божеств, здесь обращались и к таким божествам, как *Хёртсурт*, *Сёр ашиё*, *Сёр амйшё*, *Пихампар*. В отдельных случаях здесь молились *Туря* [Поле 88: 29; 89: 88; ЧГИ 33: 99 и др.]. Все названные признаки в соотношении «божества — клеть» говорят о функциональных соответствиях *кёлет* у чувашей и *куала* у удмуртов. Отличие состоит только в отсутствии пола в *куала*.

Естественно, не все могли иметь клети по причине несостоятельности. В таких хозяйствах обмолот зерна оставляли на более поздний

срок, ибо в клеть можно заложить хлеб только в обработанном виде, т.е. в виде сухого зерна. Кроме того, до проведения обряда *чүклем* употреблять хлеб из нового урожая нельзя. Поэтому вырастить урожай — это полдела, главное — заложить урожай в клеть, рассортировав по видам и учитывая дальнейшее расходование. В молениях по самым разным случаям (*чүклем*, «выпрашивание дождя», «последний сноп» и др.) просили божеств и духов «заполнить зерном семь клетей». Получив в клеть зерна, появляется другая забота — задача бережливого хранения и расходования. Моления являются источниками, указывающими на виды хлебных растений у чувашей — это прежде всего рожь, овес и полба. Согласно вербальным текстам, в клетки держали зерно на три случая: на продажу, употребление и на сев. Здесь же хранятся куриные яйца (на или в зерне). С клетью как хранилищем продуктов связаны гадания в *сурхури* [ЧГИ 21: 166; 23: 219; 24: 575 и др.].

Клеть — локус взрослой девушки в семье. Письменные источники не сохранили прямых свидетельств об этом. Следы находим в обрядовой поэзии. Возьмем песни *Вайй*:

Где кукует кукушка?
На березе у рощи.
Где спит прекрасная девушка?
В клетки посреди улицы.
У клетки двери кленовые,
Пинем и откроем,
Когда будем проходить на Вайй,
Дружно будем петь песню [ЧГИ 151: 352].

Естественно, поведение девушки в этом возрасте, когда она ночует одна в клетки (т.е. практически вне поля зрения родителей), должно быть безупречным. Именно на это указывает следующая хороводная песня:

Не открывайте дверь в гумно,
Чужого барана не впускайте.
Не открывайте дверь клетки,
Чужого парня не впускайте.
Можете осрамиться на всю деревню,
А лица будут краснеть перед всеми [ЧГИ 7: 778].

Однако задача парней — обмануть или соблазнить таких девушек:

У клетки, расположенной поперек,
На коне скакали молодцы, молодцы.
Шестеро-семеро, сговорившись, сговорившись,
Обманули сестру, сестру [ЧГИ 5: 94об.].

Образ девушки, восседающей на сундуке в клетке и прядущей с помощью золотого веретена, встречается в заговорах. Можно привести другие примеры, указывающие на клетку как на локус девушки. После умывания девушку закрывают именно в клетку какого-либо родственника.

Аналогичная ситуация у удмуртов: по окончании сватовства жених и невеста пользуются полной свободой, чему способствует обычай девушек спать в клетке. Они иногда ночами бывают вместе, угощая друг друга кумышкой и лакомством. Но в то же время вместе в дом родителей не входят. Несмотря на свободу нравов, девушки до свадьбы становились матерями очень редко [Багин 1897: 5].

Невестина свадьба начинается в клетке. В это время там готовят каравай и масло, а глава свадьбы режет хлеб на мелкие куски, мажет маслом и раздает всем присутствующим. Затем начинает молиться. После снимают с невесты девичью одежду и одевают во все женское. Невеста плачет. Перед отъездом из дома тестя девушки — подружки невесты — препятствуют жениху войти в клетку за вещами. Он откупается мелкими монетами, и, таким образом, выносят заранее приготовленные вещи, принадлежащие невесте. Погрузив имущество, жених на место вещей кладет монету. В известном обряде снятия покрывала мальчишка бежит с покрывалом в клетку и прячет там в муку, а вбежав в дом, обсыпает людей [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 275; ЧГИ 1: 126, 144 и др.]. Как видим, в период от сватовства до брачной ночи невеста тесно связана с клеткой в доме своего отца.

Мужская свадьба также начинается вечером в клетке. Туда выходит собравшаяся родня. Из клетки основные персонажи свадьбы выходят с нагайками в руках, а музыкант — играя на пузыре. Сразу после приезда в дом свекра, невесту сажают в *тёпел* у печи, а жениха на некоторое время отводят в клетку [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 274; ЧГИ 1: 134; 207: 80; и др.].

В первую брачную ночь клетка является локусом жениха и невесты. Здесь они уже в качестве жены и мужа проводят свою первую ночь. Причем невеста идет в клетку в шапке жениха, т.е. под покровительством мужа в чужую клетку. После этой ночи молодая вступает в хозяйственные дела по дому как полноправный член семьи.

Таким образом, клеть является локусом взрослой девушки, невесты, жениха, а также жениха и невесты вместе. Там же проводится часть основных свадебных обрядов. Если возьмем во внимание семантическую параллель «свадьба — смерть», то клеть как постройка без потолка напоминает *чартак* на могиле.

Признаки клетки как пространства потустороннего мира проявляются и в других случаях. Например, в заговорах от сглаза упоминается клеть, находящаяся за семьюдесятью семью морями. Проводив сына-рекрута, мать вешает под крышу клетки горбушку хлеба, которая впоследствии указывает на состояние солдата в чужих краях. Иногда невеста, за неимением своей клетки, идет переодеваться к соседям, т.е. в данном случае понятия «клеть» и «соседи» выступают на одном уровне. Все эти примеры указывают на клеть как на иное пространство по отношению к семье, к дому.

Конечно, клеть, заполненная хлебом, одеждой, утварью, может быть только у народа, ведущего оседлый образ жизни.

Этимология чувашского *кѣлет* восходит к русскому *клеть*, более широко — имеет родственников в славянских, греческом, латинском, готском и других языках.

Прясло *карта* — имеются в виду холодные (неутепленные) стойла для скота. Корень слова *кар* «огораживать». Аналогично происхождение слова *карташ* «двор». Поэтому, учитывая функциональное сходство, прясло и двор как огороженные места следует рассматривать комплексно.

В прясле имеются божества и духи, от которых зависит состояние домашних животных. Их объединяет термин *карта туррисем* «прясельные божества». Как полагают чуваши, в прясле живет *Карта йышĕ*. С просьбой сохранить скот здоровым, раз в год в месяц *чĕк* ему приносят жертву в виде каши. Если жертва будет принята, это божество заплетает гривы лошадей так, что человек будет не в состоянии расплести. Другое божество — *Картари кѣлĕ* — также живет в прясле. Оно присматривает за скотом, не допускает беды. *Пихампар* тоже относится к прясельным божествам. Ему приносят лепешку и кашу. В числе злополучных духов можно назвать *Ййе*. Этого духа стараются изгонять из прясла. От характера отношений данных божеств и духов к тому или иному скоту зависит, будет ли скот жить. Например, если божество не влюбит скот, то оно будет у него отбирать корм и относить другому. И наоборот [ЧГИ 33: 288; 150: 305; 154: 219 и др.].

Во благо скота проводили обряд *карта пӓтти*. Источники определяют разное время проведения этого обряда: после *мункуна*,

осенью после первых снегов, зимой. Иногда за время *карта пӓтти* называют канун Миколы, что имеет в виду или начало мая или начало декабря. Все названные сроки составляют хронологические и локальные варианты ритуала. Важно отметить то, что обряд проводится один раз в год. В качестве жертвенной пищи готовятся каша, лепешки, *юсман*, *йӓва*, яйца. Кашу в прясло выносят непосредственно в котле (варианты — в чашке). В прясле в середине устанавливают стол, на котором располагают специально приготовленную пищу. Расчистив место, в прясле зажигают небольшой символический костер. Вербальный текст моления содержит благодарение духов и божеств за имеющийся скот и просьбу в дальнейшем приумножить количество домашнего скота. Источники называют несколько мест употребления пищи: ели в прясле; заносили домой и ели; все оставляли в прясле [Поле 90: 146, 148; 94: 247 и др.].

В прясле происходит ряд других обрядов. Так, в *сурхури* здесь молодежь ловит в темноте овец за ноги и строит предположения о своем будущем супруге (черный, светлый, кудрявый); после первого выгона скота бросают вербовые прутья в знак пожелания плодovitости; вычистив прясло от навоза, валяются на свежестеленной соломе, высказывая пожелание тучности скоту и т.д.

Скот у земледельца — значительная часть состояния. Поэтому в молениях по разным случаям жизни высказывается желание иметь полное прясло животных. Если случалось покупать скот, то, прежде чем пустить его в прясло, проводили обряд приобщения. Для этого отрезают кусок хлеба, кружат им вокруг крючка для подвешивания котла и дают новому скоту. При этом говорят: «Будь главой прясла, из дома никуда не уходи». Прясло — загон для скота, здесь животные проводят основное время. Поэтому хозяин, желая выразить обилие скотного двора, в молениях применял клишированные формулы: «Пусть один конец (скота) будет в хлеву, а другой — у воды» [Поле 89: 95; 90: 165, 173 и др.].

Прясло включается в круг культурного освоенного пространства, и отношение к нему соответствующее — как к части дома. Например, рекрут, прощаясь с домом, берет пучок сена или горсть зерна, идет в прясло и дает корм животным. Смысл такого жеста — пожелание скоту жить сытно до его возвращения.

Прясло, несомненно, характеризует скотоводческий уклад жизни. Однако скотоводство у чувашей сопутствовало земледелию и служило дополнительной формой приумножения богатства.

Лабаз лупас. Наиболее важным божествам чуваша приносят жертву на высоких строениях. Например, божеству *Мӓн кӓлӓ* следует выре-

зять «пупок» и «носы» жертвенной лепешки и кинуть на лабаз [Поле 90: 172]. Лабаз также символизирует отчий дом. Так, в плаче невесты приводится поэтическая параллель «под крышей лабаза/в доме отца»:

Черного грача птенцы
Собрались под крышу лабаза.
Чужие черные чуваша
Собрались в доме отца [ЧГИ 6: 49].

Персидский материал содержит эпизод, где в адрес духов предков в конце года пищу выставляют на крышах домов. Цель этого ритуала — выпрашивание у предков благополучия в новом году [Басилов 1993: 167].

Ворота *хатха* (*хам, алък*). Ворота как рубежная линия представляют опасность ввиду населенности духами. Дети-обходчики в *сёрен* при входе в приглашенный дом своими нагайками и палками шумно ударяют по верхней части ворот. В обряде очищения дома для удовлетворения духов на ворота кладут жертвенные дары в виде муки и крупы. В первом случае духов изгоняют ударами, шумом и криком, а во втором их просят не проходить дальше ворот в дом. В обрядах перехода (роды, свадьба, проводы в солдаты, смерть) поступают одинаково: подстерегающему духу отдают яйцо, которым предварительно три раза кружат над головой человека. Таким образом откупаются, давая духам яйцо вместо души [Поле 90: 214; РГВИА, ф. ВУА. 19026: 264; РГО, р.37, оп. 1. 48: 1об. и др.].

По источникам прослеживается явная связь ворот с предками данного дома. Достаточно перечислить действия и моления, проводимые у ворот. В первый день смерти члена семьи у ворот на уличной стороне режут курицу, туда же выбрасывают первые испеченные блины, пух и перья, а также кости от жертвенной курицы. Затем в третий день со дня смерти отделенная часть пищи вновь выносится на улицу к воротам и оставляется у петельной части. В *юпа*, кроме выноса жертвенной пищи, у ворот проводят ряд важных церемоний. Во-первых, изготовленный столб-юпа прислоняется к воротам; во-вторых, трапеза за столом в доме начинается только после символического кормления покидающего навсегда члена семьи у ворот; в третьих, родственника приглашают, выходя к воротам; в-четвертых, утром вновь провожают на кладбище, устроив у ворот стол и костер. Примерно та же последовательность соблюдается в весеннем и осеннем поминаниях предков [Поле 94: 244–245; ЧГИ 6: 578 и др.].

Одновременно с отделением души родственника принимаются меры по выпровождению ее за ворота. В противном случае явившиеся за душой духи могут успеть зайти в дом. Идущие за водой для обмывания умершего берут с собой три нитки. Одну из них бросают выйдя за ворота, вторую — по пути, третью — у родника, таким образом прокладывая путь от дома. Воду, использованную при обмывании, выплескивают под ворота. Нижнюю одежду, в которой умер человек, тут же бросают за ворота; затем ее на палке несут на речку и полощут с помощью палки. После этого белье оставляется в канаву кладбища. Вынося из ворот, гроб три раза раскачивают взад-вперед, обеспечивая тем самым благополучный проход: добро не должно уйти, а все плохое должно быть вынесено с умершим. Это действие сопровождается плакальщиками, объясняющими, что покидающий окончательно потерял голос.

В обрядовом контексте ворота как лицо дома обычно подробно обрисовываются. Отличается в этом плане речь старшего дружки, использующего прием поэтического преувеличения. Согласно его описанию, у свата ворота на четырех столбах, с тремя дверьми, крыша из жести, столбы жемчужные, двери стеклянные, петли медные, ручка серебряная. В *сёрен* дети и молодежь ходят по улице и стучат палками о ворота, хозяева выходят и одаривают их жертвенными продуктами в виде яиц, белого хлеба, сырка. Если детей не пускают в дом, то продукты в основном дают из-под ворот. Некоторые приглашают обходчиков в дом. Свадебные песни содержат строки, указывающие на желание иметь у ворот среди народа жениха или невесту, т.е. выйти замуж или жениться. В некоторых местах основное действие — снятие девичьего головного убора и одевание женского — происходит именно у ворот свекра. Согласно обычаю, одну бочку пива ставят у ворот жениха, чтобы проходящие люди, не заходя в дом, могли угоститься. Ворота несут семантическую нагрузку дома в целом, включая жильцов. Например, если кто-либо из членов семьи заболел лихорадкой, то на ворота приклеивают записку о том, что такого-то (имя больного) дома нет. Увидев эту записку, лихорадка будто бы заплачет, как ребенок, и не сможет пристать к этому человеку. Если завистники вздумают навести тень позора на девушку, ночью измажут ворота ее отца дегтем [Поле 90: 180; 94: 266; ЧГИ 24: 712 и др.]. Факты говорят о воротах как о внешнем представителе дома. Чтобы высказать лестные слова о хозяине, описывают его ворота почти сказочными эпитетами, в *сёрен* жертвенные дары кладут под воротами, скопление празднично одетых людей у ворот — признак свадьбы.

Ворота являются частью пограничного периметра дома. Более того, они находятся на том отрезке границы, который следует обозначить наиболее четко — они представляют собой физическую линию между улицей и двором. Реальная граница дополняется символическими знаками. Один из вариантов — втыкание накануне *мункуна* рябиновых прутьев по окружности границы дома: на ворота, амбары и сараи. Если в хозяйстве случится скотский мор, то череп черной собаки зарывают у ворот мордой к улице, чтобы не допустить нечистых духов домой. С целью защиты границы на ворота со стороны улицы прибавляют подкову. Вслед выносимому покойнику и в лицо умершим родственникам, пришедшим с того света для встречи своего сородича, бросают каленый камень — в противном случае кто-нибудь из умерших родственников заберется в дом и возьмет кого-либо с собой. Ходивших на кладбище по любому поводу встречают у ворот с водой: здесь все должны мыть руки и пройти в дом чистыми. Сцена закрывания ворот перед свадебным поездом жениха — явление характерное. Ворота как рубеж не могут быть преодолены чужими без платы. Здесь происходит первый диалог между экзогамными сторонами. Въезд в ворота обставляется пышной церемонией, вызывающей наибольший интерес и у зрителей. С воротами же связан ряд примет. Например, если при отправлении на сев у ворот первым встретят бородастого человека, то к хорошему урожаю. В *сурхури* девушки одевают на голову корзину или кадку, в таком виде они пытаются выйти в открытые ворота — если заденут, то не выйти им в течение года замуж. Иными словами, удача вне дома напрямую связана с удачным преодолением границы [Поле 90: 214; ЧГИ 1: 156; 27: 205 и др.].

Ворота — место встречи и проводов. Приведем лишь небольшое количество примеров. В обряде «девичье пиво» подъезжающих девушек встречают, раскрыв ворота. Свадьбу встречают у ворот; рекрут, выйдя из ворот, садится на телегу или сани и уезжает, т.е. основная масса родственников провожает его у ворот [Поле 89: 71, 101; ЧГИ 18, инв. 895: 4 и др.].

Ворота — существенный признак оседлого образа жизни.

Улица *урам* — внешнее от дома и двора пространство, используемое при исполнении религиозных ритуалов.

Жильцы одной улицы могут составить форму религиозной общины, о чем свидетельствует ряд материалов. В ритуале инициирования дождя отдельная улица выступает самостоятельной ячейкой. Его могут проводить не только на общесельском уровне, но и — чаще всего — на уровне улицы. Инициаторами являются женщины. Сидя у какого-либо дома на улице, они заводят разговор о бездожде, о воз-

возможности низкого урожая. Сбор продуктов проводится со всей улицы. Варят-готовят еду также всей улицей. В конце ритуала заходят в воду в одежде. Кроме того, идут по улице и обливают каждого встречного, не оставляя никого без участия. В сугубо семейно-родовом обряде наречения именем также часть действий происходит на улице. Так, новорожденного выносят на улицу, подходят со стороны улицы к открытому окну и говорят: «Ребенка продаю, не купите ли?». Мать отдает несколько копеек и берет младенца. После этого нарекают каким-либо «уличным» именем: *Урамйе* «Взятый с улицы», *Праххи* «Брошенный». Или другой вариант: выходят на улицу с новорожденным на руках, называют именем того, кого увидят первым. Если у малыша было церковное имя, то его бракуют [ЧГИ 6: 651; 72: 86; 156: 143 и др.]. Как видим, улица «включается» в церемонию наречения имени. Взросление парней и девушек на виду у улицы требует соответствующего поведения. Свадебный материал указывает на это особо.

Так, в своем плаче невеста напоминает родственникам, что не нарушала этикет деревенского мира:

Не переходила через улицу,
Не ломала ветки яблони.
По деревне не бегала,
Не осрамила имя отца [ЧГИ 24: 358].

В данном случае поступок «Не переходила через улицу» не следует понимать буквально. Конечно, речь идет о том, что девушка не вела себя наперекор традициям поведения.

В речи старшего дружки имеется явный намек на то, что свадьба — это дело всей улицы:

Кто нам желает добра —
Выходите на широкую улицу и посмотрите на нас!
Кто нам желает зла —
Смотрите через щель (со двора)!

Хор свадьбы просит благословения у стариков улицы.

Улица регламентировала нормативы обычного права. Например, если поймали вора на месте, то его водили по улице. Тот должен был кричать: «Я своровал то-то!». Если не кричал, его били, кидали в него. В конце концов, каждая улица имела своего знахаря. Все эти факты говорят в пользу того, что улица вполне могла составить форму религиозной общины, но могла входить и в более крупную ячейку (общесельскую, межсельскую).

Улица является местом заклания жертвенной живности, посвященной духам предков. Она же — место для угощения умерших родственников, явившихся погостить. Так, первые три блина в похоронно-поминальных обрядах выбрасывают на улицу. Особую роль улица играет в *юпа* и *мункун*. Пищу, специально отделенную и оставшуюся, выносят на улицу и выливают, приглашая предков угоститься [Поле 90: 136, 158; ЧГИ 21: 527 и др.].

Улица — место для праздного проведения времени. Такими светлыми днями являются *Уяв*, *сёрен*, *синсе*, *мункун*, а также день отдыха пятница [Поле 94: 246; ЧГИ 25: 606; 72: 89 и др.]. В *синсе*, когда засеянное поле считается забеременевшим, запрещается тревожить землю. Тогда объявляется праздник, все надевают белые рубашки и целыми днями сидят на улице, беседуя на разные темы.

Улица как внешнее пространство несет семантику прощания с уходящими навсегда или надолго. Проявляется это в разных вариантах. Так, все действия по проводам зимы проходят на улице. Здесь гуляют весь день и ночь, сжигают солому. Гроб делают непременно на улице. Вслед за гробом на улицу бросают каленый камень. Когда несут по улице, ближайшие родственники выносят стол и стул, где на короткое время останавливается шествие. Вернувшись с похорон, сани/телеги и лопаты оставляют на три дня на улице [Поле 90: 219; 89: 76, 86 и др.]. Мы не говорим о семантике прощания в *юпа*, *мункун* и *кёр сәри*.

На улице проходят ритуалы по изгнанию болезней — это избивание встречных во время «девичьей пахоты», шумовые действия в *сёрен*, выбрасывание кусочков жертвенной еды с целью избавления от сглаза и т.д. [Поле 94: 275; ЧГИ 72: 88; 173: 272 и др.].

Баня мунча (*мульча*, *мынча*). Видимо, еще в средние века предки чувашей мылись в реке вместе — и мужчины, и женщины. Вспомним, например, усердие Ибн-Фадлана в объяснении населению Волжской Булгарии мыться раздельно. Так было у большинства народов мира. О прелюбодеяниях речи не было. Параллельно существовали способы мытья дома у теплой печки. Бани строились у речек, родников и оврагов (как правило, на несколько домов одна баня). Например, архивная запись от 1906 г. говорит о банях у оврага в д. Белая Воложка Тетюшского у. Казанской губ. Аналогично у мордвы. По состоянию на 1904 г., в д. Юрмекейкино Ядринского у. было 5 бань. Они, как и мельницы, считались местами общего пользования. Количество бань и мельниц в иных деревнях совпадало. В конце XIX — начале XX вв. во дворах появляются бани для отдельной семьи. Туда, как правило, ходили и соседи. Мылись чуваша поочередно, т.е. отде-

льно мужчины, отдельно женщины. Традиция сохраняется и поныне. Обычные (необрядовые) бани топились раз в неделю. Из бани в дом шли босыми, в том числе зимой, хотя расстояние составляло от нескольких десятков до нескольких сот метров. Исключение составляли женщины, ибо показывать голые ноги считалось неприличным [Поле 90: 211; 89: 115; ЧГИ 144: 271 и др.].

Ряд духов у чувашей обитает в бане. Здесь место духа банного огня *Мунча вучё*. Его кормят щепками, бросая их в печь. Поскольку бани расположены у оврагов, там же проживает дух *Мунча вар* «Баный овраг». Хозяйничает в бане дух *Ийе*. Если о других духах чуваша порою забывают, то духа *Ийе* постоянно боятся, в отношении его проводят разные обряды. Так, этот дух может пристать к беспомощным детям. Тогда приходится с помощью знахаря выгонять *Ийе* из бани. Этот дух, если не предпринять ряд ритуалов, может запарить человека, выматывать кишки. Поэтому чуваша, поддав пару, веником ударяют по каменке три раза, чтобы *Ийе* временно удалился из бани. В особых случаях с этой же целью в баню перед мытьем заносят петуха. В бане еще могут быть духи *Ниш* и *Вилё туйё*. Все они, как и овиные духи, относятся к категории неприятных [Поле 90: 167, 211, 216 и др.].

Баня — наиболее благоприятное помещение для ритуальных очищений. «Когда они предпринимают свое богомолитие, тогда все вообще омываются водою, или в бане, и надевают чистое платье», — заметил о чувашах XVIII в. И.И. Лепехин [1771: 164]. Приступая к чествованию домашнего божества *Хёртсурта*, первым делом вся семья мылась в бане. Такой ответственный обряд, как *мункун*, также начинался с мытья в бане и одевания обновки. Только после этого чуваша приступали к приготовлению пищи для духов предков. *Симёк*, летнее поминание умерших родственников, начинался с собирания особых трав в лесу. Их отваром тщательно мылись в бане. Весь похоронно-поминальный цикл включает банные процедуры. Здесь проявляется прежде всего ритуальный, а не гигиенический аспект. Мылись после похорон на третий, седьмой, девятый дни, по пятницам, в *юпа*. Причем каждый раз приглашали и самого умершего, для него в баню несли специальный веник, мыло и нижнее белье, которые оставляли после себя. А остающийся после других один из стариков по-настоящему хлестал по лавке, подразумевая там ушедшего в мир иной своего родственника. Шло поэтапное ритуальное очищение как самих себя, так и умершего. Баня является неотъемлемым атрибутом свадьбы. Она топится специально к свадьбе. Жених и невеста моются каждый у себя в ок-

540

ружении близких друзей и подруг, смывая и тем самым оставляя позади юношество [Поле 90: 155, 161, 181 и др.].

В обрядовой поэзии баня предстает в идеализированной форме. При ее описании используются гиперболы и другие образные приемы. Так, согласно речи старшего дружки, в бане у свата камни пряничные, пар шербетный, а люди собираются на этот запах.

В зависимости от повода и времени с баней связаны определенные запреты. Если она затоплена по случаю ритуального мытья в период похоронно-поминальных действий, то до сорока дней лить воду на каменку и поддавать пар нельзя — ошпарятся лицо и глаза умершего. Опасно оставлять ребенка одного в бане, к нему пристанут злые духи [ЧГИ 180: 419; 209: 336, 350 и др.].

По материалам банных обрядов можно судить о хозяйственно-культурном типе народа. Перед выездом в поле на вспашку, сев, боронование и жатву чувашская семья парилась в бане, надевала чистое белье и усердно молилась. Если идти в поле немывтым, то, говорили, зерновые будут нечистыми, т.е. нездоровыми, некрепкими и сорными [Поле 89: 92, 93; ЧГИ 154: 218 и др.]. Баня — показатель оседлого земледельческого образа жизни.

Этимологию чувашского *мунча/мульча/мынча* Маргги Рясянен возводил к русской форме *мыльня* [Räsänen 1969: 337a].

Как видим, баня одновременно выступает в двух планах: с одной стороны, это место нечистых духов, расположенное в стороне от окультуренного дома, с другой — это помещение для обрядового и гигиенического очищения. Однако здесь нет противоречий, ибо нечисть телесная оставляется в нечистом пространстве.

Гумно *анкарти* — место для хранения необмолоченного хлеба, изредка его еще называют «большой клетью».

В обрядах семейно-родового порядка, связанных с возделыванием хлеба и сбора родни, высказывается просьба к божествам, чтобы те дали возможность благополучно свезти снопы нового урожая на гумно. «Дай, Турă, чтобы было полное гумно скирды, да так, чтобы люди увидели и радовались. Дай, Турă, бережливость гумну», — говорится в молениях. Гумно, как хранилище необработанного хлеба используется в молодежном обряде *сурхури*. Например, ночью идут туда и зубами вытаскивают колосья. Дома считают: сколько зерен, столько еще жить [ЧГИ 6: 600; 23: 218; 24: 574 и др.].

Гумно находится на некотором расстоянии от дома, на рубеже дома, деревни и — шире — культурного (освоенного людьми) пространства. Поэтому данный локус нуждается в защите от порчи, злых духов и т.д. Одной из таких критических ситуаций считается *мункун*,

когда колдуны выходят на порчу. Вечером накануне *мункуна* хозяева идут на гумно и втыкают туда свежие прутики рябины — обереги. В *сёрен*, когда выпроваживают духов предков, последнее символическое жертвоприношение совершают за гумном. Примерно те же действия продельвают за гумном, а также в обряде *Киремет* в рамках дома. Разные болезни, исходящие от духов, следует выпроводить за гумно. Например, там ставят куклы из теста. Таким образом духи уходят, получив дары, не заходя на территорию деревни и дома. Как известно, людей, умерших в высокосный год, несут на кладбище через гумно [Поле 94: 253; ЧГИ 150: 217; 160: 32 и др.]. Слово *анкарти* «гумно» получено от слияния двух слов (*ана* «загон» + *карта* «изгородь, ограда») и содержит в себе идею ограждения, изгороди и рубежа вообще.

Разумеется, гумно — постройка, являющаяся ярким свидетельством оседлого земледельческого хозяйства с зернодельческим направлением.

Деревня ял — целостное понятие, включающее: 1) территорию, с расположенными на ней домами одного поселения, 2) людей одного селения.

Имеется ряд ритуалов, когда требуется обход деревни в целях сбора продуктов для жертвоприношения. В этом плане особо выделяется *сёрен*. Обход начинается с крайнего дома. С криком-шумом, вращая трещотки и ударяя об решетки палками, дети ходят от дома к дому, собирая яйца и другое съестное. При этом строго следят, чтобы палки и разбитые трещотки не упали на землю и не остались в деревне. Цель этих действий — изгнание нежелательных духов из деревни и очищение от болезней. Такой же обход совершается в обрядах вызывания дождя, «народное пиво» и других [Поле 94: 253; ЧГИ 152: 188; 160: 372; и др.].

Ритуалы и верования являются хорошим материалом для иллюстрации единства деревенского пространства и населения. Многие сакральные действия совершаются всей деревней сообща. Общественные моления раньше деревни проводила ежегодно. Наиболее примечательным событием на уровне села является *Учук*. Выделение живности для жертвы, доставка продуктов, приготовление и другие мероприятия проводились силами всей деревни. В ритуалы добывания нового огня и прохождения через земляные ворота включается все население. Такие, казалось бы, строго семейно-родовые события, как жатва и *чүклеме*, также проводятся всей деревней согласованно. Важно отметить наличие у каждой деревни своего божества-покровителя. Чуваш свое поведение соизмерял с

точкой зрения всей деревни. Еще в родильном обряде присутствует моление, где высказывается пожелание «Жить в народе, посреди деревни» [Поле 94: 270; ЧГИ 67: 202–203 и др.].

Целостность деревенского пространства вызывает необходимость время от времени отмечать рамки культурного пространства. Помимо полусимволической-полуреальной ограды вокруг деревни имелись полевые ворота, через которые скотина без пастуха не могла выходить за деревню и портить хлеб. При возникновении массовой болезни людей и падения скота приходили к заключению о необходимости совершения обряда для проведения символической черты сохой или плугом, запряженным полунагими девушками. При этом перед полевыми воротами жгли солому, а столбы ворот намазывали смолой [Лепехин 1771: 138; ЧГИ 30: 357; 31: 68 и др.].

Коллективные ритуалы, единые верования, совместная еда, естественно, указывают на родственные связи на уровне деревни. Например, ритуал «народное пиво» — это настоящий пир сельчан-родственников. *Юпа*, хотя и является родовым обрядом, предполагает приглашение всех сельчан. Для этого специально снаряжается всадник, который скачет по всем улицам и кричит во всю мочь, называя имя новоумершего, и зовет в его дом на окончательные проводы. Поскольку чувашские деревни в большинстве своем основывались братьями-родственниками, строго следили, чтобы жених и невеста не были односельчанами. За невестой ездили в чужие, нематеринские деревни. Для этого существовали проверенные временем и устной памятью стариков деревни невест. Для д. Старое Ахпердино Буинского у., например, — д. Убей-Начарово того же у., расположенное за полями. Нарушители традиций осуждались, предавались осмеянию.

Посиделочные песни особенно богаты указаниями на этот счет:

Прялка уже не нова,
Новую сделать нет липы.
Наши любимые через поле,
В своей деревне нам нет парней [ЧГИ 14: 91].

В подтверждение родственности сельчан чуваша строили дома кучно, вокруг родового дома. Примечательно, что понятие «родня» имеет несколько уровней.

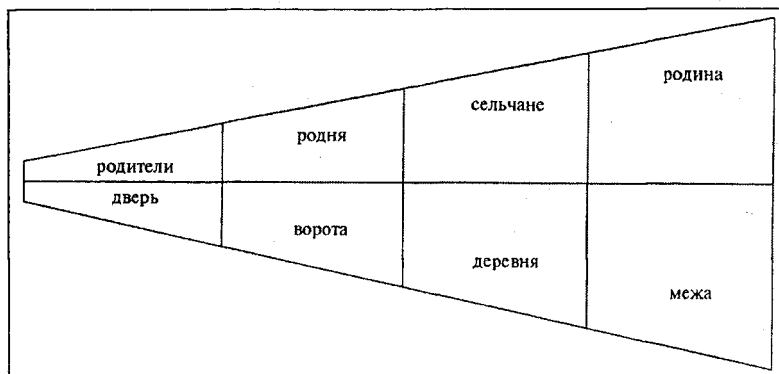
Приведем показательный пример из плача невесты:

Из двери вышла — поклонилась,
От отца-матери отделилась.
Из ворот вышла — поклонилась,

От родни отделилась.
 Из деревни вышла — поклонилась,
 От сельчан отделилась.
 Межу перешла — поклонилась,
 От родины отделилась [ЧГИ 173: 168].

Схематично (Схема 9):

Схема 9. Деревня



Киремет, как общесельский объект поклонения, находится за деревней (т.е. в поле, в лесу, в овраге), хотя эта территория и включается в территорию деревни в широком смысле. У чувашей не найдется ни одного поселения без *киреметного* места. Конечно, были среди них главные, мелкие, значительные и не очень. Как правило, культовые локусы за пределами селения отличались отрицательными свойствами. Так, согласно записи Е.К. Питеркина от 1913 г., у с. Большая Таяба Тетюшского у. Казанской губ. имелся овраг *Сут сырми* с характерной особенностью «схватить», т.е. поражать болезнью. Основные локусы сельских ритуалов, в том числе *Учук*, обряд инициирования дождя, располагаются за деревней. Там же находились места для выливания/выпровождения нечистей. Как выясняется, за деревней начинается чужбина. Чужаками являются и люди из другой деревни. Данный мотив проявляется в плаче невесты и в речи старшего дружки.

Оставив парня из своего села,
 Вышла замуж за несколько деревень, — жалуется молодая под покрывалом.

Уходя далеко, рекрут прощается (иногда навсегда) с односельчанами и целует их. В зависимости от ситуации, людей могут выставить за деревню и впустить обратно. Например, в *сёрен* нечувавшей удаляли из деревни; а если в деревню возвращается женщина презренного поведения, то ее могут впустить, предварительно облив сорока ведрами воды [Поле 94: 247; ЧГИ 24: 574; 158: 70 и др.].

Околица *укълча* — ограда вокруг деревни, основной профанной целью которой является ограждение растущего урожая от потравы; край деревни. Ограда может отсутствовать, но она подразумевается. Околица представляет собой границу между селением и внешним пространством.

Например, в ритуале «девичья пахота» на околицу приглашают сорок девушек, которые будут проводить символическую борозду вокруг деревни, обеспечивая тем самым препятствие массовым болезням. Практически все религиозно-ритуальные действия у околицы подчеркивают ее пограничный характер в широком смысле [Поле 90: 220; ЧГИ 152: 126; 160: 409 и др.].

Родовой пир завершается прощанием у околицы хозяев с гостями, приехавшими из других селений. Шествие с гробом на кладбище включает обязательную остановку за околицей. Рекрут прощается с деревней и сельчанами у околицы. Названные примеры имеют одинаковую семантическую нагрузку: околица служит местом прощания с деревней.

Особый сакральный смысл принимает околица в ритуалах, посвященных духам предков: в *мункун* кости от жертвенного мяса выбрасывают за деревню в сторону кладбища; аналогично поступают с едой, отделенной родственникам, находящимся в ином мире; при умирании человека оторванную голову курицы или яйцо выбрасывают за ворота или за околицу, чтобы духи, пришедшие за душой новоумершего, остались довольны.

Ворота полевые *ял ханхи* (*уй ханхи*, *укълча ханхи*). Имеются другие варианты названия, указывающие, что это дверь в деревню, для выгона скота, для выхода на загоны и т.д.

Деревня как культурное пространство огораживалась элементарным способом, хотя бы в виде прясел. Со стороны речек и оврагов такие ограды отсутствовали. Если даже не было оград, то ворота при входе в деревню были обязательным элементом. Выполняя рациональную функцию (не давали скоту уходить самостоятельно в поле), они несли и иррациональную функцию — служили символическим рубежом деревни. Ворота обозначали границу между освоенным и неосвоенным пространствами. Они были как бы «нейтральной» ли-

нией. Именно на этой линии производили добывание нового огня в общесельском обряде избавления от эпидемий и эпизоотий. А при опахивании вокруг деревни они открывались, и три–четыре человека шли по улице с длинными кнутами, выгоняли болезни. Завершив обряд, на ворота втыкали иголку без ушка. Для рекрута именно ворота становятся рубежом, откуда начинается чужбина. Гроб с телом до ворот деревни несут на руках, а дальше — на подводе. Мост, используемый в сороковой день, также устраивается недалеко от ворот. Духи предков, приходящие в известные дни к своим родственникам, обязаны до крика петухов успеть покинуть ворота деревни, т.е. перейти рубеж, за этим строго следит старший из них [ЧГИ 72: 88; 151: 16, 22 и др.].

В некоторых вариантах свадьбы жених встречает привозимую невесту у околичных ворот. Здесь он три раза ударяет нагайкой/платком сначала ворота, затем — невесту. При первом выгоне скота женщины сопровождают стадо до ворот из деревни, где люди дружно ложатся на землю и высказывают пожелание: «Как мы лежим (спокойно), пусть и скот так же лежит, не разбегается». Рекрута провожают до ворот. Туда же выносят пиво и угощают сначала новобранца, затем — присутствующих. У околицы рекрут прощается со всеми, целуется. Окончательное прощание с ним родных и односельчан происходит у ворот. Через неделю после *юна* к воротам деревни выносят пиво и делают вид, будто умершего родственника провожают обратно на кладбище. Названные и аналогичные им действия ясно указывают, что ворота деревни в контексте приведенных примеров являются местом проводов и встреч живых, умерших, а также скота [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 283; ЧГИ 28: 898; 151: 323 и др.].

Ворота деревни — признак оседлой жизни.

Мельница арман. В данном случае не делаем разницу между ветряными и водяными мельницами. Ибо большинство источников не обозначает их различия, и по контексту невозможно определить. Термин *арман* переводится как «мельница», а конкретные указания на *сил арман* «ветряная мельница» и *шыв арман* «водяная мельница» даются лишь изредка.

Чувашский материал содержит ряд обрядов и легенд о строительных жертвах мельницам. Прежде чем приступить к фундаменту, на месте будущей мельницы надо совершить жертвоприношение кашей. Только после этого закладывается фундамент и поднимается сруб. Согласно легендам, в фундамент пруда мельницы иногда ставили живого человека, предварительно напоив и добившись согласия. Чтобы вода не прорвала запруду, по верху пруда протягивали

три нитки. Существует легенда, согласно которой старый *Шуйттан* подсказал способ ремонта прорвавшегося пруда: сначала положить туда воз хвороста, на него — стебли хмеля, все это засыпать землей, а сверху поставить рябиновый крест. После такого ремонта и пруд не прорвет, и мельница больше пользы принесет [ЧГИ 210: 233, 234; 239: 504 и др.].

Мельница — объект земледельческого уклада жизни.

Столб юпа. Столб ворот с петельной стороны считается основным местом в хозяйстве, где проводят текущие и экстренные жертвоприношения. В обряде вызывания дождя остаток воды после церемонии обливания друг друга льют на столбы ворот. Цель такого действия та же — стимуляция дождя через обращение к божествам, в диалог с которыми можно войти через обращение к данному объекту. В *мункун* отделенная часть пищи выносится к столбу ворот и предназначается находящимся в ином мире духам родственников. По пятницам в тех же целях у столба ворот с петельной стороны режут курицу или петуха, туда же выбрасывают остаток пищи. Следует отметить одну особенность — жертвенную еду выливают к столбу со стороны двора для тех, кто жил в этом доме, и со стороны улицы — для тех, кто не жил в данном доме, а безродным пищу дают к столбу ограды огорода [Поле 90: 136, 266; ЧГИ 147: 200 и др.]. При этом, как видим, прослеживается четкая связь между духами предков и столбом ворот.

В обряде, посвященном божеству прясла, ложку каши кладут на столб в прясле. Жатвенный обряд предусматривает оставление необмолоченного снопа на овинный столб. На *киремтище* имеется столб или дерево, куда сначала привязывают жертвенных животных, а затем вешают чучело из их шкур. Таким образом, перечисленные варианты столбов фактически являются медиаторами между человеком и божеством-адресатом. Сакральный столб находим и в Ригведе, в римских источниках, у многих других народов. У евреев существовало правило, согласно которому животное, выбранное не только в жертву, но даже для обычного житейского употребления, закалывали при скинии, в других местах проливать кровь животного запрещалось [Лев 17: 3–4]. Позже, в связи с изменением религиозных ориентаций, такие жертвенники и стелы подвергались уничтожению огнем как основные объекты культовых почитаний [Втор 12: 3].

Столб может быть символикой родного дома и деревни. Так, в песне проводов в солдаты приводится параллель между кукушкой и ее гнездом на столбе, с одной стороны, и родителями рекрута — с другой. Покидающему деревню рекруту кричит вслед кто-либо из детей, залезая на столб ворот: «Хлеб свой забыл!» — что означает

помнить свой дом и вернуться туда. На околице рекрут три раза совершает поклонение земле и целует столбы полевых ворот. Только затем целует провожающих [ЧГИ 27: 69; 151: 16; 173: 28 и др.]

Наличие столба в заговорных текстах характеризуется следующим образом. Обрисовывается остров, расположенный в центре семидесяти семи морей, а на острове — столб. Иными словами, столб стоит в центре всего, кроме того, описываемые объекты были сотворены одновременно с сотворением мира. Все возвращается в правильное ритуальное правремя. Затем заговор создает неисполнимое условие: когда топор (нож, коса) сможет выпустить из того столба кровь — пусть только тогда у того-то из руки (ноги) кровь выйдет. Таким образом, акцентируется неуязвимость человека. Если болезнь уже одолела человека, то заговор создает неминуемое условие: на том столбе чашка, в чашке — яйцо; яйцо упало и разбилось — сглаз упал с больного и рассеялся. То же самое в любовных заговорах: как вокруг того столба обвивается шелковый канат, пусть девушка так же обвивается вокруг парня [ЧГИ 149: 11–12; 168: 370 и др.]

Аналогичная картина — в речи старшего дружки. Здесь также описывается столб посреди острова в море. На столбе — мифический орел, у которого ноги медные, крылья серебряные, нос золотой. Орел ногами пляшет, крыльями хлопает, носом издает мелодию, а свадебный поезд, согласно речи старшего дружки, ехал по звуку этой музыки [ЧГИ 23: 210; 25: 672; 146: 47 и др.]. В данном случае столб со всеми атрибутами становится промежуточным ориентиром в пути от свата к свату. Такой столб, по верному замечанию М. Элиаде, представляет собой некую космическую ось. В подтверждение М. Элиаде приводит пример племени ахилпа (Австралия). Согласно этому мифу, божество Нумабула вырубил из ствола эвкалипта священный столб, прикрепив его основание к земле кровью, вскарабкался на него и исчез в Небе. «Отсюда и важная ритуальная роль священного столба: в странствиях ахилпы таскали его с собой, выбирая направление пути по наклону столба» [Элиаде 1994: 29]. Случайный слом такого столба был воспринят как катастрофа, возврат к хаосу.

В речи старшего дружки также упоминается столб во дворе свата, куда можно временно привязать коней.

Конечно, описанные варианты столбов не могут быть определителями хозяйственно-культурного типа. О столбах с ритуально-религиозными функциями можно говорить на материале как кочевников, так и земледельцев.

Овраг *сырма* (*вар*). Происходит от слова *сыр* «размывать (водой)», *вар* восходит к древнеиндийскому *var(i)* «вода».

Как свидетельствует материал, овраг служит местом обитания определенных типов божеств и духов: божеств типа *Киремет*, второстепенных божеств *ырӑсем*, духов типа *Шуйттан*. Вообще верховье оврага у чувашей считается почитаемым местом, *Киремет* может обитать как в самом овраге, овражном роднике, так и на берегу (например, на горке у оврага). Иногда название *киреметица* включает и слово «овраг»: *Чӑрӑшлӑ вар киремет* «Киремет в овраге с елью», *Кипӗт варӗ* «Овраг киреметя по названию Кипӗт» [ЧГИ 24: 261; 29: 509; 31: 27 и др.].

Овраг является объектом, откуда можно брать воду в ритуальных целях, там совершаются моления и жертвоприношения. Например, молодая после свадьбы совершает церемонию хождения за водой к роднику в овраг или на речку. Для обмывания умершего вода берется из оврага. Самые важные общесельские обряды — *Учук*, обряд провоцирования дождя, обряд «народное пиво» — проводятся за деревней у оврага с водой или речки. Причем следует отметить, что на таких собраниях обязательно обращаются к *Турӑ*. Например: «Эй, податель дождя Турӑ, посылай на нас дождя, расти хлеб хорошо, пусть по оврагу вода бежит» [Поле 94: 247; 89: 77; ЧГИ 21: 513 и др.]. Этим указывается, что вода в овраге — от *Турӑ*.

Овраг также представляет собой границу (пропасть) между двумя семантически противоположными пространствами. Так, в *мункун* в знак изгнания злых духов у оврага жгут старые лапти, там же разбивают часть посуды, использованной при угощении духов предков. В *сӗрен* растворяют ворота, выгоняют злых духов из домов, строек и улиц, затем идут к оврагу и бросают палки и трещотки. Семантика оврага как пропасти между деревней и кладбищем отчетливо проявляется в похоронно-поминальных обрядах. На пути из деревни на кладбище выбирается ложбина (обычно — верховье оврага), через которую прокладывается элементарный мостик из расколотых пополам бревнышек. Именно этот локус служит местом, куда выбрасываются одежда и вещи умершего, луба, на котором мыли, стружек от гроба, символических столов и стульев и т.д. В поэтической форме мост через овраг встречается в речи старшего дружки. Здесь овраг разделяет два экзогамных общества [Поле 90: 237; ЧГИ 24: 573, 712 и др.].

Перекресток *сул тӑваткалӗ* — отличающееся особой сакральностью пересечение дорог или улиц [Поле 90: 190; ЧГИ 21: 520, 533 и др.].

Многие общесельские религиозные обряды начинаются с зазывания на перекрестке улиц, обычно — на месте утреннего сбора стада. Например, кто-либо выходит на эту площадку и кричит во все стороны: «Эй, дети села! Сӗрен! Сӗрен! Сӗрен!». Полевые перекрестки

служат местом молений и жертвоприношений. Так, участники обряда провоцирования дождя останавливаются на перекрестке, встают на колени и молятся. Свадебный поезд по дороге останавливается на перекрестках, где бросают жертвенные дары. В *сурхури* перекрестки служат местом для девичьего гадания.

Перекресток, имеющий расхождение дорог во все основные стороны света, является местом выбрасывания вещей умершего и проводов духов предков, явившихся погостить. Поскольку он является нечистым локусом, именно туда идут в целях совершения ритуалов избавления от недугов и болезней.

Развилка *сул юпти* — расхождение дорог, чаще встречается в рядах перехода, имеет много общего с перекрестком и полем [Поле 88: 43; ЧГИ 21: 520; 29: 17 и др.].

Выехав в поле, свадебный поезд останавливается на развилке. Здесь народ сходит с телег и встает в кучу. Предводитель берет в руку монету, обходит поезжан и бросает монету со словами: «Хаяр, отстань, довольствуйся». На такие места девушки в *сурхури* выходят «слушать землю», т.е. гадать. Рекрут также совершает гадание: бросив монету вверх, смотрит, какой стороной упала монета. Развилка служит местом выбрасывания ритуально использованных вещей. Например, совершив какой-либо ритуал избавления от болезни, сюда выливают и выбрасывают заговоренную воду, травы, прутья, а также кости от жертвенной еды, вещи умершего. Здесь же могут провести сам обряд избавления от недугов.

Озеро *күлĕ* — естественный водоем ритуально-магического значения. Ностратическое слово *kula* «озеро, водоем» фонетически сходно со словами, имеющими значения «община, род, племя, семья, деревня, дом» в древнеирландском, литовском, дравидском, финском, алтайском и чувашском языках [Голан 1993: 78].

В лечебных заговорах говорится об острове в середине семидесяти семи морей, а в центре этого острова — озеро, в центре озера — столб, на столбе — кукушка или орел; когда ту кукушку ужалят семьдесят семь змеев, пусть лишь тогда ужалит этого Ивана змей. Аналогично в речи старшего дружки, где последние строки сообщают о том, что орел на столбе носом играет музыку, а свадебный поезд ехал под эту музыку. О невесте говорится, что она хочет превратиться в утку, плавающую в озере, а когда начнут приближаться чужаки, хотела бы уплыть на середину озера [ЧГИ 29: 25; 146: 47; 160: 443 и др.]. Несмотря на разные контексты, в перечисленных примерах озеро выступает защитным локусом, недоступным для нежелательных сил.

Есть божества и духи, обитающие в озере. Встречаем даже *Туря*, лежащего в молочном озере. Конечно, в перечне имеются *Шыври* и *Киремет*. В Чувашии в этом плане отличается озеро Эль (Янтиковский р-н). Здесь встречаем длинный список божеств и духов: отец озера Эль, мать озера Эль, *Усал* озера Эль, добрый дух озера Эль, *Хаяр* озера Эль, *Инкек* озера Эль, *Синкер* озера Эль, *Тилпер* озера Эль, Голубой дуб озера Эль и т.д. [ЧГИ 144: 250; 177: 520; 206: 192 и др.]. Естественно проведение у озера молений типа *чүк*, а также обращение к божествам и духам с разными жизненно важными просьбами. В качестве жертвенных даров подходят *юсман*, монеты, жеребенок, утка, овца, цыпленок.

Восток *хёвел тухăç*. Культ востока обнаруживаем во многих древних культурах. Так, древние тюрки, учитывая сакральную важность солнца, восточную сторону жилища оставляли открытой [Бартольд 1968: 463]. Народы Сибири и Дальнего Востока священной стороной горизонта считали восточную [Голан 1993: 35]. У чувашей понятие «восток» передается двумя словами: *хёвел* + *тухăç* «солнце + восход», в чем, несомненно, содержится культ солнца, света, тепла, жизни, акта рождения в широком смысле. Пространство в монгольской юрте делится на западную — мужскую и восточную — женскую части [Жуковская 1988: 16], где прозрачна семантическая связь востока и женщины-родительницы.

Места культовых молений и жертвоприношений чувашей устраивали на восточной стороне деревни. Ср.: кладбище — символ иного мира — на западной стороне. Так, *киреметища* в старину обычно располагались в одной версте от селения. Если на западной стороне имеется другое *киреметище*, пусть даже на более близком расстоянии, это место уже принадлежит соседнему поселению. Как это часто случается, сакральность локуса имеет мифологическую трактовку. Так, согласно легенде, записанной в 1913 г. учителем Емелькинской церковно-приходской школы Самарской губ. Николаем Богдановым, основание *киреметища* с. Старое Ганькино объясняется следующим образом. Идет больной Туй паттър от знахаря, и по дороге его догоняет повозка. Хозяин повозки наказывает Туй паттъру собрать народ и рассказать о встрече с ним. Он велит передать сельчанам его просьбу о желании обосноваться в роше на восточной и южной сторонах деревни. «Если сделаешь все так, как я сказал, — поправишься», — советует тот, оказавшийся, как выясняется потом, *Киреметем*. Люди на мольбище заходят с западной стороны с тем, чтобы постоянно быть лицом на восток. Выходя из дома во двор в целях исполнения обряда, останавливаются на

восточной части дворового пространства [РАН, ф. 21, оп. 5. 149: 115об.; Лепехин 1771: 163; Паллас 1773: 140 и др.].

Как известно, чувашаи в старину дома строили дверьми на восток. Позже, с появлением сеней и чуланов, а также плановой организации поселений, двери домов оказались на северной стороне, однако, выходя из сеней во двор, люди опять оказывались лицом на восток. Поскольку в древности моления совершались стоя лицом к приоткрытой двери, выходящей к востоку, в последующем сохранилось обращение к двери как к символу востока. В хижине *киреметища* дверь также выходила на восток, или восточная сторона стен просто отсутствовала [Паллас 1773: 138, 140; ЧГИ 209: 364 и др.]. Дома и храмы древних греков, египтян, евреев, жителей Кавказа, ранних христиан, монголов были обращены дверьми на восток, чтобы восходящее солнце озаряло помещение через открытую дверь [Голан 1993: 22, 35; Жуковская 1988: 17].

Следует указать на совпадение понятий «передний угол» и «восток».

Любопытная и закономерная деталь в обрядах перехода — выбрасывание на восточную сторону куриного яйца на свадьбе после кружения им вокруг головы невесты и после отделения души родственника — несомненная связь с рассматриваемой стороной света. В первом случае невеста прощается со своими бывшими родственниками и возрождается как новый член чужого рода; во втором случае — расчет умершего на возрождение (*rebirth*). Таким образом, является семантическая линия «восток — жизнь».

Место для заклания жертвенных животных, как правило, располагается в восточной части святилища. Туда животных подводят за пеньковый или лыковый недоуздок. Располагают их друг за другом мордами к востоку. В *Учук* их последовательность, например, такова: лошади, быки, затем бараны. При обливании водой следят, чтобы скотина и люди стояли обращенными к востоку. Забойщик во время действий также обращен лицом на восток [ЧГИ 21: 3; 152: 184; 209: 352 и др.].

Ориентация на восток и культ этой части света особо проявляются в молениях. Практически любое моление подразумевает обращение к востоку. Во время сева крестьянин, дойдя до своего загона, останавливается, поворачивается на восток и произносит соответствующую молитву. В ритуале инициирования дождя молельщик-старик берет под мышку шапку, становится лицом на восток и начинает молиться. Завершив жатву, каждый берет последний сноп и садится на него, смотря к востоку. Сидя, они просят у земли-кормилицы силы. Перечень молений на восток бесконечен. Еще исследователи

XVIII в. отмечали, что народы Поволжья (марийцы, чувашаи, удмурты, мордва) не обращают внимания на местонахождение солнца во время моления, а всегда становятся лицом на восток. К примеру: во время пашни всегда садятся по направлению сохи, в какую бы сторону она ни была направлена, однако молятся, обратившись на восток [Поле 90: 151; Милькович 1906а: 61; Мокшин 1998: 122 и др.].

Моление завершается поклоном на восток. Поклоны бывают в поясе, на коленях и земные (касаясь лбом), как правило — с троекратным повтором [ЧГИ 29: 135, 512; 152: 188 и др.].

Приношение жертвенного дара божествам также совершается в сторону востока. Шкуры крупных животных в *киремелях*, например, вешают на деревья, растущие на восточной части. Перед раздачей пищи котлы переносят на восточную сторону. Затем бросают (на землю, в очаг) кусочки пищи в качестве жертвы и только затем начинают раздачу. Оставшиеся кости жертвенных животных закапывают на лугу в восточной части святилища [Миллер 1791: 59; Димитриев 1960: 301; ЧГИ 26: 227 и др.].

Рыть могилу начинают с запада в направлении востока. Гроб опускают так, чтобы голова умершего была на западе, т.е. с ориентацией на восток. Такая ингумация находит параллели в южных археологических культурах, например в Древней Колхиде. В то же время погребения абашевской культуры на территории Чувашии не укладываются в правила традиционной культуры чувашей. У них, наоборот, хоронили головой на восток, т.е. взором на запад. Столбы-юпа на могилах также ставятся лицевыми знаками на восток [Паллас 1773: 143; Димитриев 1960: 301; ЧГИ 151: 287 и др.].

Юг *кӑнтӑр* — лицевая в религиозном смысле сторона света.

Юг — сторона света, служащая ориентиром при молениях и расположения общесельских святилищ. Это характерно для многих культур и народов. Сюда же относим древнюю традицию направления могил. До появления сени чувашаи строили свои дома дверями к югу, в этой стороне теперь располагаются окна [РГВИА, ф. ВУА. 19025: 22об.; Strahlenberg 1893: 249; ЧГИ 72: 73 и др.].

В ряде случаев юг выступает синонимом понятия «восток». В этот семантический ряд можно включить слова «благо», «тепло», «порядок» и т.д.

Запад *хӗвел анӑс* — оппозиционная востоку сторона света. С ним напрямую связаны отрицательные силы и явления в природе. Согласно традиционному верованию, «кончина света» исходит именно с той стороны. Колдуны свои магические заклинания произносят, обращаясь на запад.

Входили на *киреметице*, как правило, с западной стороны — чтобы лицом всегда быть к востоку. Западная часть *Киремтя*, как тыльная, служит местом для подготовительных действий к ритуалу (варение мяса и др.).

Традиционные кладбища устраивались на западе от деревни. Поэтому в ритуалах, адресованных предкам, если они совершались не на кладбище, молящиеся обращались на запад. Понятие «запад», «смерть», «кладбище» во всех частях Старого и Нового Света практически синонимичны. Так, айны, стремясь оградить больного от смерти, прутья, призванные очистить, клали «с наружной стороны дома, ориентируя их в западном направлении» [Спеваковский 1988: 119]. Таким образом преграждался путь злым духам, идущим с запада.

Вообще запад в широком смысле символизирует смерть, исход, трагедию. Например, в конце жатвы старик втайне от членов семьи собирает все серпы и кидает через голову в западную сторону: чей серп упадет дальше, тот умрет раньше. Вместо того чтобы сказать, что такой-то человек умер, чувашаи могут сказать: *Кай енне кайнй*, т.е. ушел на запад. Аборигены Новой Зеландии избегали смотреть на заходящее солнце из-за боязни смерти. Русские верили, что не следует ложиться спать при закате, ибо солнце может принять спящего за мертвого и увести его душу [ЧГИ 179: 118; Eliade 1971: 136; Голан 1993: 35 и др.].

Тот же смысл содержится в обычае рыть могилу с западной стороны. Семантическими синонимами слова «запад» во многих языках являются «вечер», «осень».

Север *сурсёр* — тыльная в религиозном смысле сторона света. Материалы похоронно-поминальной обрядности дают достаточное основание для определения части света, на которой располагается иной мир. Например, в *юпа* у мостика через овраг устанавливают символический стол, и старший в семействе, сделав несколько поклонов на север, ставит на этот столик пиво и другие угощения для умершего родственника. Конечно, поклон в сторону севера не что иное, как обращение к ушедшему в иной мир. Поэтому у могилы плачут и кланяются на север, призывая умершего принять участие в их трапезе. Затем играет музыка, а одна старуха, обратясь на полночь, подходит к огню, кланяется ему, потом смотрит на север, хлопает в ладоши и начинает плясать, тем самым завлекая умершего в общее веселье. Редкие архивные записи сохранили нам и северную ориентацию могил. Так, согласно рукописи псаломщика с. Мусирма Цивильского у. Косима Гаврилова от 1911 г., здесь могильные ямы

роют так, чтобы голова была на южной, а ноги — на северной стороне [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 282; ЧГИ 206: 186; Сбоев 1865: 137 и др.]. В пользу расположения иного царства на севере говорят сравнительные материалы и косвенные факты. Согласно «Авесте», дэвовская сторона находится в северном направлении, айны выносят покойника из дома, пробив отверстие в стене на северо-западной стороне, в финском языке понятия «север» и «дно; низ, преисподняя» пишутся одинаково *rohjolla/rohjola*, монголы части юрты определяют, встав спиной к северу. Сюда же можно добавить, что воду, имеющую связь с семантикой иного мира (туда переправляют через воду, там живут отрицательные духи), в *кирметице* вносят через северные ворота, в то время как люди и скот заходят в другие ворота.

Северная часть является местоположением жертв на святилище, так как она свободна и удобна для направления взора на юг во время моления. В частности, в литературе XVIII в. отмечалось: «У северных ворот сделан полук или широкая лавка, на которой они разрезают сваренное мясо на столько кусков, сколько богомольцев» [Чулков 1786: 139]. В Библии также говорится, что жертвенное животное привязывается к северной стороне жертвенника, там же его режут [Лев 1:4].

Правый *сылтам* — религиозно-обрядовая ориентация с положительным знаком. В основе примет, построенных по принципу «хорошо — плохо», лежит направленность вправо или влево. Если увидеть новую луну через правое плечо или правым глазом, говорят, к счастью. Чешется правая ладонь — к преумножению денег. Развязалась правая обувь — хозяина ждет похвала со стороны [Автор; ЧГИ 167: 130; 173: 20 и др.]. Не у всех народов наблюдения однозначные. Например, таджики говорят: «Чешется правая ладонь — отдать кому-либо деньги» [Андреев 1970: 171].

Правостороннее расположение жертвенных даров, адресованных божествам с положительной семантикой, является типичной в чувашской народной религии. Когда в честь *Туря* расходуют жеребенка, то левый бок идет на *шарттан*, правый — в жертву, а остальное сжигается. В конце жатвы оставляется пучок зерна на правой стороне межи. Встав на моление, кусочек жертвенной еды берут в правую руку, а под левую мышку — шапку [ЧГИ 40: 266; 244: 40; 247: 49 и др.].

Если у молящегося в руке нет кусочка жертвенного дара, то он в правую свободную руку берет уже шапку, что опять подчеркивает возможность общения с божеством посредством правой ориентации. Приходящий в дом человек берет в правую руку шапку и дела-

ет ею вежливый взмах над полом у двери, что означает пожелание здоровья хозяевам. Укладывая в гроб, наоборот, человеку перевязывают пальцы правой руки, чтобы он не смог принять нужную для общения с *Турă* позу [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 277; ЧГИ 207: 68; 239: 97 и др.].

Семантическая связь «правый — родной, собственный» также имеет важное место в верованиях чувашей. Совершив коленопреклонение, молодая получает монету в кружке с пивом, в ответ она кладет в правые руки свекра и свекрови собственноручно вышитые подарки. Аналогичным образом раздает свои подарки другим родственникам. В знак любви девушка снимает кольцо с правой руки и отдает парню. Та же характеристика касается правой ноги. Так, во дворе свекра невеста сходит с телеги на постеленный войлок правой ногой, в брачную ночь она снимает жениху сначала правый сапог, на сборе в честь новорожденного мать кладет свекру и свекрови на их правые колени по *сурпану*. Прощаясь с деревней, рекрут целует правый столб околицы [ЧГИ 29: 4, 135; 184: 116; и др.]. Соответствие «правый — родной» имеет важное значение у многих народов. Например, в Орловской губ. пуповину ребенка перевязывали «прядью волос с правого виска матери, чтобы он был к ней привязан» [Гаген-Торн 1960: 148].

Известно, что «правое» имеет отношение к мужчине. Находится ребенок на правой стороне живота — будет мальчик, мужчины в доме занимают правую часть помещения, за стол мужчины садятся справа и т.д. Параллели можно найти у многих этносов и религий. Так, в ламаизме правая рука — это мужское начало [Жуковская 1977: 24]. Согласно русской традиционной культуре, если нужно зачать мальчика, то мужчина должен начинать половой акт с правого боку; после акта женщина ложится на некоторое время на правый бок, чтобы родился мальчик; при совокуплении женщина держит за правое яйцо мужа — тогда будет мальчик [Баранов 1998: 111].

Правая сторона имеет жизненную силу. Как известно, у человека на двух плечах два *Пирёшти*, из них добрый хранитель сидит на правом. Во время жатвы молодую ставят на меже справа, а стариков — слева. Если человек заболел и слег, то наблюдают: свис нос вправо — значит поправится [Ашмарин 1935а: 225; 1936а: 110, 253 и др.].

Левый *сулахай* — пространственная ориентация с негативной семантикой.

«Левая» семантика в чувашской народной религии имеет прозрачную трактовку и укладывается в мифологические универсалии.

Например, в брачную ночь невеста разувала жениха, притом если она его не любила, сначала снимала ему левый сапог. Существует много примет и поверий, в контексте которых левая сторона несет однозначно отрицательную семантику. Увидеть новую луну через левое плечо — к несчастью, чешется левая ладонь — к денежным расходам, трогается лошадь с места с левой ноги — невесте не видать счастья в замужестве. Негативное значение левой стороны широко используется в народной поэзии. Желая выразить грусть, поющая сравнивает себя с левой поллой кафтана [Поле 90: 215; Автор; ЧГИ 167: 130 и др.]. Наблюдается широкое распространение пары «левый — плохо» в верованиях многих народов. Левый — это всегда подземное, нижнее, черное (темное), западное, зимнее, женское, младшее, плохое, — писал В.Н. Басилов [1992: 27]. Ветхий Завет также соотносит левую сторону с порочной, ущербной ориентацией.

У чувашей понятие «левое» соответствует семантике женского начала. Если ребенок в животе находится на левой стороне, то будет девочка, говорят в народе, левая сторона в избе — женская и т.д. Аналогично у крещеных татар: женщина становится обычно с левой стороны от мужчины. Монголы по случаю рождения девочки варят бульон из левой ноги барана.

Левая сторона (обычно — рука, подмышка, нога) у чувашей наделена таким свойством, как неодолимость, на что исследователи обращали мало внимания. Если сеять зерно левой рукой, то враг не одолест; умершего моют левой рукой, обернув ладонь материей; ворожея несет вещь для заговора через реку под левой мышкой; во время моления шапку кладут под левую подмышку [ЧГИ 40: 266; 72: 82; 144: 362 и др.].

Левая сторона связана со смертью, покойниками и духами предков. Если болит с левой стороны — причина исходит от умерших родственников, у больного нос отвис в левую сторону — к скорой смерти, в *юла* варят левую часть мяса животного и т.д. [Поле 90: 228; ЧГИ 21: 24, 518 и др.].

Кладбище *çăва* (*масар*) — место для захоронения умерших. Слово *çăва* восходит к санскритскому *çava* «лишенный жизни, мертвый» (ср.: чув. *çava* «коса»). *Масар* — от арабского, означает «место посещения»; в исламе — могила святого; объект паломничества; культ «святых» получил в Поволжье широкое распространение с конца X в.

Чуваши свои кладбища выбирали в стороне от деревни, больших дорог, обязательно наличие оврага (речки) между поселением и кладбищем. Точнее — традиционное их расположение — в

углу, образуемом ближайшей рекой и впадающим туда оврагом. Конечно, семантика оврага и водной преграды здесь прозрачна: они обозначают границу между этим и тем мирами. Например, в 1987 г. археолог Е.П. Михайлов выявил старое кладбище «Кюльхиринский могильник» в Красноармейском р. в 600 м на ЮЮВ от д. Кюльхири на краю речки Чукагай, левого притока р. Сорма. Старое кладбище с. Старые Алгаши Симбирского у. располагалось на правом берегу реки Цильны, а по восточной стороне тянется овраг, по которому весной сбегают быстрые воды в пологие берега Цильны. Из-за того что кладбище в с. Старые Алгаши находилось за рекой, возникали серьезные трудности. Весной мост через реку разбирался, а «река сильно разливалась и разрушительно несла воды по своему пологому руслу. Тогда страшно было подойти к ней, а тем более переправиться... И беда, если тогда у кого-либо случится покойник!... В таких случаях умершего обыкновенно несколько дней держали дома, поджидая, не убавится ли вода; потом переправляли его на воротах или бревнах, в виде плота устроенных, и преимущественно по утрам, так сказать, по морозу, когда вода немного убывает» [Лебедев 1905: 248]. По местам расположения старых кладбищ есть возможность выявлять места первых поселенцев деревни, проследив по порядку заброшенные кладбища.

Следует еще отметить, что в старину несколько дочерних деревень хоронили умерших на одном кладбище материнского поселения. Так, сохранились сведения о наличии одного кладбища на 28 деревень. Чуваши с большой неохотой закрывают переполненные кладбища, хотя имеют новое кладбище рядом. Старики всегда желают лечь на вечный покой рядом со своими предками.

Раньше кладбища делились по национальным, вернее по профессиональным, признакам. Так, по состоянию на 1905 г. в д. Новое Изамбаево Тетюшского у. Казанской губ. чуваши имели свое кладбище, а русские — свое. В д. Новое Ильмово Чистопольского у. Казанской губ. православное чувашское и чувашское традиционное кладбища размещались поодаль друг от друга. При этом кресты ставились у ног, а столбы — над головами [ЧГИ 21: 520; 151: 289; 180: 426 и др.]. Аналогично у удмуртов: в с. Большой Гондырь «имелись три кладбища: языческое — удмуртское, мусульманское — отатарившихся удмуртов и православное — русских» [Атаманов, Владыкин 1985: 137].

По прямоугольному периметру кладбища устраивается канава. Она служит границей, а умершие перейти ее не могут, если бы даже отсутствовала ограда. Известно, что шепки от гроба, мочалку, которой мыли умершего, его одежду выбрасывают в овраг, где устраи-

вается на 40 дней мост; но вместо оврага может использоваться и канава — в этом случае названные вещи бросают в эту канаву. Так, в Курмышском у. мостик в *юпа* клали именно через кладбищенскую канаву [ЧГИ 21: 24; 176: 175; 184: 390 и др.].

Старинные кладбища не имели оград, достаточно было обозначить окружность кладбищенского места обведенной бороздой. Затем появились символические ограды, и только в начале XX в. (по настоянию местных священников) — ограды в современном смысле. В обрядовых случаях, не связанных с проводами и поминками, чувашки за ограду кладбища обычно не заходят. Например, в *сёрен* у ограды кладбища оставляют три яйца и три хлеба [ЧГИ 210: 229; 243: 103; Лебедев 1905: 227 и др.].

Человека, похороненного на данном кладбище первым, называют главой кладбища. В Средних Алгашах, к примеру, на действовавшем в 1902 г. кладбище первым был похоронен Ахмат. По представлениям чувашей, должность эта очень хлопотная: принимать каждого новоумершего, указать ему место, обучать, пока он не привыкнет к тамошним порядкам. Придя рыть новую могилу, следует прежде всего обратиться к божествам *Сёр ашшĕ* и *Сёр амĕшĕ*, а также к главе кладбища, просить у них разрешения рыть землю. До *юпа* новоумершему разрешается ходить куда угодно на его усмотрение. После душа приобщается к другим и, следовательно, попадает под общий распорядок. В обычные дни глава никого не отпускает за ограду. В праздники родственники угощают обитателей кладбища, главу — первым. В месяц *юпа* начальник кладбища днем никого не отпускает, а вечером все могут посещать родные им места. Кроме главы, на кладбище имеются еще такие должности: 1) кладбищенский судья, 2) сторож, 3) глава умерших, идущих за душой новоумершего, 4) кладбищенский *Киремет* [ЧГИ 21: 24, 515; 40: 257 и др.].

Акциональный и вербальный тексты говорят о желании чувашей побыстрее избавиться от умершего родственника, переселить его на кладбище, соблюдая при этом порядки всех этапов. Напомним основные моменты. По умершему плачут, но закрывают ему глаза и ноздри; по дороге на кладбище один сидит задом наперед; на кладбище опять плачут; опуская в могилу, говорят: «Не бойся, не бойся»; с кладбища убегают бегом, мертвец тоже собирается за ними, однако все узлы на нем развязаны. На третий день закалывают домашнюю живность; кружку воды, один блин и кости от птиц выбрасывают в сторону кладбища. Сохранились сведения (особенно — в богатырских сказках), согласно которым домашние должны три ночи после похорон бодрствовать на могиле. Видимо, такой факт имел в дей-

твительности место. Но срок этот ограничивался именно тремя ночами: больше не позволял сам мертвец. На кладбище ходят также на седьмой день после смерти. До прихода другого новоумершего захороненный выставляется на охрану. До *юна* умершего родственника приглашают мыться в бане. В *юна* уже происходят окончательные проводы умершего на кладбище. Проводы в целом — это поэтапное отделение умершего от живых, постепенное переселение его в другое пространство, оказание помощи в привыкании там [Миллер 1791: 78; ЧГИ 21: 23, 24 и др.].

То, что одновременно с отделением души от тела выбрасывают оторванную голову курицы или яйцо в сторону кладбища, служит обозначением безвозвратности с кладбища. Об этом же говорят положение в гроб предметов жизнеобеспечения, оставление на кладбище посуды и инструментов [Поле 90: 219; ЧГИ 21: 25; 154: 220 и др.].

Основных дат поминания родственников, находящихся на кладбище, в году три: *мункун*, *чимёк* и *кёр сәри*. В *мункун* идут на кладбище, угощают души родственников кашей, яйцами, пивом и т.д. В *чимёк* на кладбище оченьлюдно. Конкретным днем посещения является четверг. В этот день все надевают лучшую одежду, запрягают лошадей, снабжая дугу колокольчиками. На кладбище рассаживаются по холмикам могил строго по родам. В *кёр сәри* родственников с кладбища приглашают домой. Дóма накрывают стол. Смотрят, чтобы на пути с кладбища домой не было препятствий и нечистот [Поле 90: 134, 178, 181 и др.]. Аналогично у многих народов. Например, в Конго и сейчас (при всеобщем запустении) дороги между поселениями и кладбищами поддерживаются в порядке для того, «чтобы предки без труда могли добраться до деревни» [Элиаде 1995: 13].

Поскольку на кладбище покоятся самые старые родственники — деды и прадеды, — туда ходят просить благословения. Так, свадьбы начинаются именно с этого эпизода. Бездетность и частое умирание новорожденных также являются причиной посещения кладбища с целью получения благословения у предков.

Уезжая далеко и надолго или насовсем, чувашки идут на кладбище попрощаться с умершими родственниками. Обязательно — уходя в солдаты. Рекрут сначала прощается дома, в деревне, на околице, в поле, а потом заходит с провожающими на кладбище, где они располагаются на могиле дедов и угощают тех, едят сами. Затем садятся на машину и отправляются на призывной пункт.

Бездожде может явиться причиной посещения кладбища: в конце обряда инициирования дождя обливают могилы опойцев, якобы из-за жажды отбирающих влагу с проходящих облаков. Так, в 1902 г.

в с. Тенеево Ядринского у., согласно записи В.С. Ченчукова, могилу некого Максима-пьяницы залили 40 ведрами воды. В знойное лето (хотя и очень редко) выкапывали тела пьяниц и бросали в реку [Поле 89: 56; ЧГИ 160: 273; 232: 353 и др.].

В *сёрен*, посвященном проводам духов предков, завершив сбор продуктов, идут в крайний дом в деревне, расположенный на кладбищенской стороне. Поздно вечером с приготовленной едой отправляются на кладбище. Туда идут и старики, и молодежь, и мужчины, и женщины. На месте сначала совершают жертвоприношение-угощение старики, затем начинают играть на скрипке, хлопать в ладоши и плясать. В *кёр сáри* дома молятся, обратившись в сторону кладбища, т.е. на запад от деревни. А в молениях, не посвященных предкам, как известно, обращаются лицом на восток. В лечебных обрядах также обращаются к предкам: относят угощения на перекресток дорог, расположенный на кладбищенской стороне. Вообще чуваша называют кладбище постоянным домом и деревней умерших родственников [Поле 90: 225, 234; ЧГИ 173: 263 и др.].

С кладбищем связаны определенные ритуалы гаданий и порч. В *сурхури* молодежь идет на дорогу, ведущую на кладбище, и, ложась ухом к земле, слушает. В зависимости от того, чьи шаги (старика, мужчины) они услышат (или послышатся), определяют свою судьбу на следующий год. Если у чуваша пропадает что-либо и он не может найти эту вещь, то он обращается к колдуну. Тот принимает меры: идет на кладбище, сгибает ветку растущего дерева и связывает; или кусает землю на кладбище. Конечно, при этом высказывает свое желание, например, чтобы вор умер через неделю. Обычно колдуны собираются на кладбище в ночь на *калám*. В эту ночь они превращаются в какое-либо животное и наводят порчу [Поле 89: 58, 79, 95 и др.].

Поле хир (уй) — религиозно-обрядовый локус, расположенный вне селения.

Больше всего чуваша в полях почитают одиноко стоящие деревья. Они думают, что их божества, в частности, обитают в таких деревьях. Из всех божеств выделяется *Киремет*. Иногда название местности становится названием божества, например, «*Киремет* Липовое поле». На полях другие божества типа *Киремет*. Особо следует указать на *Уй турри* «Божество поля». Имеются и другие: *Уй перекечĕ*, *Уй пáхакан*, *Уй сыхчи* и т.д. Неадекватное поведение на культовых местах вызывает болезни, говорят в народе. Как объясняют старики, во время ревизий земли мерили железными цепями, поэтому божества и духи ушли за Волгу [Поле 94: 246; ЧГИ 31: 27; 72: 45 и др.].

Где божества и духи, там моления и жертвоприношения. Совершение общесельских обрядов в полевых условиях вообще является древней традицией чувашей. Например, ритуал «народное пиво» начинается с коленопреклонения всех присутствующих в поле; для совершения межсельского обряда инициирования дождя в поле собирались люди из нескольких деревень. В полевых молениях высказывались элементарные просьбы. Если ритуал проводился в деревне, то могли его завершить земным поклоном в поле. Следует отметить, что самый масштабный обряд *Учук* < *Уй чўкё* содержит в своем названии печать локуса — «Полевое моление». В качестве жертвы в поле приносили наиболее значительные дары: каша, хлеб, яйцо, жеребенок, гусь и т.д. [ЧГИ 145: 209; 151: 41; 154: 365 и др.].

Поле часто является местом выбрасывания ритуально использованных или ритуально ненужных вещей. После совершения обряда по инициированию дождя чашки-ложки и котлы домой не приносят, их или прячут, или разбивают в поле. По принесении *Киреметю* лошади голову животного оставляют в поле. Кости и перья от жертвенных даров, использованных дома, относят туда же. Также известно, что гроб умершему делают на улице или в поле. Конечно, щепки остаются в поле, в одном условленном месте. Такими примерами богата похоронно-поминальная обрядность [ЧГИ 21: 517, 520; 151: 248 и др.].

В целом поле выступает границей между своим и чужим пространством, местом вхождения в контакт с божествами и духами, символом иной территории. Назовем такие признаки на примере обряда *сёрен*. Во время обхода деревни встретившегося инородца хлещут прутьями и выгоняют в поле; затем идут в поле, разводят костер, едят собранные яйца, пляшут; в конце бросают прутья, трещотки и оставшиеся яйца [ЧГИ 145: 568; 146: 470, 624 и др.].

Роща ката — небольшой лес, используемый в религиозных целях [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 257, 278; ЧГИ 208: 55 и др.]. Такие лесочки чуваша называли *киреметными*, ибо они были излюбленными местами обитания *киреметей*. Так, жители д. Емелькино Бугурусланского у. Самарской губ. имели две рощи: *Киремет* и *Березняк*. В старинных *киреметищах*, располагаемых в рощах, можно было видеть такую картину: столетнее дерево среди молодых, на нем бычья голова, ленточки, монеты в трещинах, у корня сосуд с кровью, шкура жертвы. Аналогичная картина у марийцев.

Чуваши имели обыкновение хоронить умерших на некотором расстоянии от деревень при рощах. Таким образом окраины лесочков обрастали кладбищами.

Чаще всего локусы религиозного назначения загораживались во избежание растаптывания травы и слома элементарных строений. В таких рощах деревья не рубили, не трогали и свалившиеся от старости деревья. Естественно, подобные рощи «своей сакральностью определяли характер окружающего пространства» [Байбурин 1981: 219].

Лес вярман — сакральное пространство, находящееся на некотором расстоянии от поселения. По представлению чувашей, возник вместе с рождением Вселенной. В заговорах используется клише типа: «Дремучий (темный) лес, рожденный во времена рождения Вселенной...». В отличие от оврагов, впадин и склонов может иметь положительную характеристику. Лес стоит в одном ряду с равнинами и лугами. Его семантика проявляется в зависимости от контекста назначения.

Лес в целом представляет собой неосвоенное человеком пространство. Здесь обитают духи, в повседневной жизни находящиеся в стороне от поселений. Среди них следует выделить *Арсури* и *Усал*. Поскольку они находятся в месте, где люди бывают нечасто, встреча с ними представляется опасной. Отсюда — вера в их существование, по сравнению с домашними духами и божествами. Согласно текстам заговоров, мифический лес находится за семьюдесятью семью морями, т.е. на недоступном от освоенного локуса расстоянии. Поэтому пройти через лес — это все равно что преодолеть ужасное препятствие. В таких случаях обращаются к добрым божествам с просьбой оградить от опасной ситуации. Например, к *Пирёшти*. Лесные тропы всегда полны неожиданностей. В мифологической поэзии стена из леса — граница, которую следует перейти в жизненно важных целях. Именно таким предстает лес в речи старшего дружки: «Дорога к свату пролегла через шестидесятиверстный лес, поэтому не смогли прибыть вовремя. Уж не обессудьте нас» [ЧГИ 7: 52; 23: 120, 223 и др.].

В народных текстах скопление людей нередко сравнивается с темным лесом. Это понятно, ибо лес — прежде всего растущие деревья. Отсюда — спиливание свежерастущего живого лесного дерева для изготовления памятного надгробного столба. Столбу придается антропоморфный вид, и он служит заместителем умершего. Однако важно указать на два одновременно происходящих действия: умершего провожают навсегда в иной мир, а дерево переносится из леса на могилу. В лесу убавилось одно живое существо, а в ином мире прибыло. Смысл данного примера заключается в толковании леса как живых деревьев. Тот же смысл содержится в объяснении, что новорожденного нашли в лесу. Стремление перенести свойства здоро-

вого дерева на больного ребенка заключается в протаскивании через расщепленный ствол [Поле 90: 184; ЧГИ 218: 105; 232: 329 и др.].

Как известно, чуваша свои общесельские обряды проводят в рощах или вблизи лесных колков. Притом традиционно они выбирают одно и то же место. Как объяснял М. Чулков, делается это «для возбуждения потомков своих к люблению лесов, дабы там удовлетворить их сохранению», «а не для сокрытия себя от иноверцев, как некоторые пишут» [1786: 138]. Также известно, что чуваша сохраняют веру в обожествленность деревьев в целом. Если смотреть, как говорится, в корень, то выясняется, что чуваша исконно не делали скульптурные изображения своих божеств и духов, а поклонялись объектам природы: деревьям, рощам, лесам, истокам оврагов. В таком контексте лес перестает быть просто собранием деревьев, а становится пространством-локусом, где имеются естественные условия для совершения определенных видов обрядовых действий и молений. Наиболее показательными являются обряды, посвященные божеству *Киремет*, и ритуал *Учук*. Например, *Киреметище* с. Старое Суркино Бугульминского у. Самарской губ., согласно записи учителя Старосережжинской школы Г.Н. Головина от 1905 г., находилось на расстоянии одного километра от селения в небольшом лесу. Как записал в 1913 г. в д. Новый Урюм Цивильского у. Сергей Давыдов, в двух километрах у р. Урюм имеется старый лес, состоящий из сосен и берез, где находился *киремет Хачӓм. Киремет Сар хорӓн* «Желтая береза» находился у с. Шумшеваши Ядринского у. в полутора верстах к востоку, в лесу. Такие леса обычно сохранялись и почитались, туда не ходили с топором в руках. Проведение современниками общесельских ритуалов *Учук* на ровных местах у воды объясняется уничтожением древних лесов [РГИА, ф. 796, оп. 141. 529: 2об.; ЧГИ 31: 27–28 и др.]. Например, *Учук* жители д. Старое Афонькино Шенталинского р. Самарской губ. проводят у р. Черемшан на чистом месте, однако старики при этом обращают моления в сторону небольшого леса, находящегося в километре к востоку. При этом непременно объясняют, что край леса находился у самой деревни. Впоследствии, особенно в войну 1941–1945 гг., он сильно уменьшился, так как жители стали брать оттуда деревья на дрова [Поле 90].

Горы (холмы, курганы) *ту (сӓрт, тӓме)*, в представлении чувашей, возникли вместе с рождением Вселенной. Поэтому приходится констатировать их мифическую древность. Однозначное указание на этот счет содержат заговоры: «Высокая гора, рожденная во время рождения Вселенной (мира), на высокой горе...», «Высокая гора, появившаяся во времена возникновения 77 разных миров...» и т.д.

564

[ЧГИ.223: 134, 135, 137]. Вообще в мифологии народов мира — гора это первая суша, появившаяся из-под водного пространства. Гора на конкретной местности для конкретного племени всегда являлась «пупом», центром Вселенной. Этнологи указывают на такие известные горы, как Меру в Индии, Гора Солнца и Луны в Великой пустыне Китая, Геризм в Палестине. Вершина горы как самое высокое место одновременно является наиболее близкой к верховному божеству точкой. Поэтому подъем в гору — не только путешествие к Центру Мира, но и приближение к Богу. «Согласно исламской традиции, наиболее возвышенное место Земли это Ка-Аба: полярная звезда показывает, что она находится напротив центра Неба» [Элиаде 1994: 32].

И в этнологии, и в религиоведении, и в эзотеризме Святая Гора — это жилище богов. В заговоре от огня у чувашей есть на это прямое указание: «Превосходная гора божества Туря, на золотой горе золотой дом...». В легенде говорится, что *Туря* однажды пригласил всех 77 жителей Земли на одну гору и предложил выбрать самим религию. Прадед («Главный отец») нынешних чувашей *Яхунке* выбрал себе чувашскую веру [ЧГИ 210: 225; 239: 5]. Вообще у каждого народа, более того — у каждого племени и у каждой локальной этнической общности, имеется (была) гора, где можно пообщаться с божествами. Так, на севере Греции расположена гора Олимп, где обитали мифические боги. Но по всей Греции гор под этим названием более десяти. Поскольку все греки хотели иметь свой Олимп, во всех местах предполагали, что Зевс обитает именно на их горе.

Местопробыванием *киремелей* служат горы, холмы, курганы. Забираться на вершины таких гор очень затруднительно. Иногда *киреметища* располагались на склонах или у подошвы холмов. Рукописи сохранили нам и названия святилищ. Например, рядом с д. Тенеево Уфимской губ. *Киремет* обитал на горе Каврик. У д. Кильдюшево Тетюшского у. Казанской губ. было три *киреметища*, одно располагалось на западной стороне у оврага, на холмике под названием *Вёт хява*. *Киремет* д. Старые Щелканы Цивильского у. представлял собой возвышающееся место среди лугов на берегу р. Унга как остров среди моря. В отдельных местах полагали, что *Киремет* живет на кургане, образованном от земли, которую вытряхнул из лаптей мифический исполин *Улән* [Gmelin 1751: 45; Милькович 1906а: 62; ЧГИ 160: 232 и др.].

Горы часто служат местом жертвоприношений. Обряды *Учук* и вызывания дождя не исключение. Так, к горке у с. Вознесенское Чебоксарского у. собирались из деревень, расположенных в 60–70 верстах. На местах поклонений и жертвоприношений можно увидеть ос-

тавленые ленты и холмики из костей животных [ЧГИ 174: 478; 176: 551; 177: 456]. В библейских сюжетах горы также служат местом проведения ритуальных церемоний. Если на местности нет холмов, то израильтяне устраивали насыпи из камней. Здесь они совершали совместные трапезы, приносили Богам жертвы [Быт 31: 46, 54; Исх 24: 4].

Гора как неосвоенное пространство отождествляется с чужбиной, особенно проявляется в свадебных песнях. Так, в плаче невеста заявляет:

Не боюсь подниматься в гору,
А боюсь, что не сумею спуститься;
Не боюсь выйти замуж за чужака,
А боюсь предстоящей жизни [ЧГИ 7: 225; 29: 18; 150: 444 и др.].

Чуваши, придерживающиеся дедовских традиций, склоны гор выбирали для захоронений [ЧГИ 239: 507]. Обычай отводить на «вечный покой» в горы существовал у славян, тюрков, народов Юго-Восточной Азии.

Небо *нѣлѣт* — расположенное напротив Земли пространство. Является местом жительства *Туря* и других благородных божеств.

Согласно мифам, «сначала Туря создал воды и бросил в них семя, семя это превратилось в блестящее, как золотое, яйцо. Яйцо это было оплодотворено, и, когда морские волны его разбили, оно произвело небо и землю» [ЧГИ 207: 368]. Допустимо: такое толкование, данное священником Андреем Сенчуковым, является пересказом библейского сюжета о сотворении мира. В легендах чувашей говорится о первоначальном низком расположении неба (на уровне лабаза). Однако якобы из-за неряшливости чувашек оно ушло вверх. Тем не менее и в библейском, и в народных объяснениях говорится, что небо и земля когда-то были едины, затем они были разъединены. Первоначальный «хаос представлял все, следовательно, он был также и двуполым. Отделение Неба от Земли обозначало первый явный космогонический акт и разрыв изначального единства» [Элиаде 1996: 208].

В представлении чувашей Небо имеет семь слоев. Солнце смотрит на Землю через эти семь небес. Имеются голубое небо, ветряное небо, белое небо, инеистое небо, снежное небо, дождевое небо, градовое небо. Управляя соответствующим слоем Неба, *Туря* посылает на Землю то или иное метеорологическое явление.

Иной мир — пространство, куда переселяется человек после жизни на этом свете. Иначе говоря, загробная жизнь является продолжением настоящей, а смерть — лишь переходом в иной мир. Там

566

человек чувствует, живет. Все это, конечно, основывается на верованиях в загробную жизнь. По сути, у чувашей нет понятия «покойник». Происходят телесные изменения, но чуваш не признает смерть, а определяет это как форму перехода в иной мир. Этим объясняются постоянные таинственные эмоциональные связи между людьми, находящимися в двух противоположных мирах. Например, во время обряда инициирования дождя поливают могилы, думая, что духи предков не дадут дождя. Кладбище как явный символ иного мира, как правило, находится за рекой или оврагом. Если нет естественной преграды, то делается специальный ров. «Иной мир» — буквальный перевод чувашского термина *леш тёнче*. Кроме того, имеется множество терминов, основанных на подражании звуку проваливания гроба в бездонную пропасть: *инкӑр-ханкӑр*, *хӑнкӑр-ханкӑр*, *тӑнсӑр канкӑр* и т.д. Именно эти слова произносят в начале изготовления гроба, при рытье могилы, при опускании гроба, а также встречая людей, возвращающихся с похорон. Чуваш не желает иметь дело с ушедшим в мир иной и желает ему быстрее ухода в тартары [ЧГИ 33: 899; 40: 253–254 и др.]. В речи современных людей, почти нерелигиозных в повседневной жизни, также проскальзывает вера в существование иного мира. Например, говорят: «Ты у меня одна на этом белом свете», допуская этим мысль существования другого мира, где обитают близкие (предки и родственники, любимые).

У поступающего в иной мир человека проверяют целостность тела, особенно наличие состриженных ногтей и волос. Такой подход, конечно, исходит из идеи о целостности человека. Поэтому при жизни волосы и ногти тщательно собираются и оберегаются.

После смерти душа человека в течение трех дней находится у своего гроба. После до сорока дней ее сопровождают и знакомят с иным миром. Затем она попадает под попечительство старейшины рода.

Дорогой на тот свет умершему служит нитка, оставленная в роднике при зачерпывании воды для обмывания. Курица или яйцо, пожертвованные при отделении души, служат откупам злым духам. Объяснение, что эта курица водит умершего на том свете, неверно. Добравшись туда, он едет дальше на коне, зарезанном в его честь в *юпа* [ЧГИ 21: 512, 525; 244: 160 и др.].

На том свете течет такая же жизнь, как и здесь. Также одеваются, работают, питаются. Периодически проводимые ритуалы и праздники в их честь рассчитаны на поддержание нормального цикла жизнеобеспечения как на том свете, так и на этом, что обеспечивает мирную и достаточную жизнь ушедшим родственникам. Те, в свою очередь, остаются довольны и зря не тревожат живых. Например,

корова, съеденная в *юла*, служит дойной коровой умершей. Как объясняют информанты, там дети подрастают и женятся, выходят замуж. В отличие от этого мира, там жизнь более достаточная, отсутствует служба в армии, нет взяток. Вербальные тексты похоронно-поминального цикла ясно дают понять, что чувашаи заботятся об умерших родственниках и верят в загробную жизнь. Например, в *юла* они докладывают своим предкам: «Вот, Макар, на твою долю зарезали лошадь, ты в своей тамошней жизни будь всегда сытым, нас не вспоминай». Родственники, живущие там, хотя сыты и счастливы, всегда присутствуют на пиршествах и праздниках, устраиваемых их в честь, говоря словами В.А. Сбоева, «принимают в них живое участие». Иной мир — частый объект повествования в чувашских сказках, особенно в богатырских [Салмин 1994: 223–290].

Чуваши представление о рае и аде в том виде, в каком он описывается в христианских книжках, исконно не знали. Они не делили иной мир на верхний и нижний. По представлениям чувашей, и хорошие, и плохие обитают в одном пространстве, однако имеют разную участь. В своих молениях они просят *Турӑ* дать им хорошее место на том свете. У добропорядочных людей по смерти будут красивые дома, достаток хлеба, праздничная одежда и т.д. Злым людям будет горько и холодно на том свете. Они будут странствовать в холодных и бесплодных степях, как кости без тела. У них не будет дело спориться: не смогут построить дом, возделывать землю, обзавестись хозяйством. Конокрадам к ногам привязывают пудовые подковы, висельники служат *шуйттанам* вместо лошадей. Живые родственники будут не в состоянии помочь таким, на пиршества, на белый свет их не пускают [Георги 1799: 39; ЧГИ 6: 600; 151: 125 и др.].

Ад тамӑк, в представлении чувашей, значит «бездна» [ЧГИ 173: 37; 243: 104, 619 и др.]. Происхождение слова связывают с заимствованием из татарского *тамук*. Однако следует учесть согд. *tm*, авест. *tamaḥ*, др.-инд. *tamas*.

Как известно, в *юла* души мертвых переходят через символический мост, устроенный между деревней и кладбищем. При переходе грешные проваливаются в пропасть и попадают в ад на вечные мучения. Мост над пропастью-адом имеет древнюю основу. Так, мост Цинват присутствует в Видевдате (III, 7), есть он в финской традиции. По представлениям чувашей, в ад попадают только здоровые грешные люди, больные и негрешные попадают в руки *Турӑ*.

Распространено мнение, что готовить из осины намогильный столб не следует, так как эта порода дерева имеет связь с адом и уведет новоумершего туда.

Говорят, на первых порах в аду новопредставленные сильно голодают, ибо там их не кормят и они пользуются только тем, что отвели им родственники во время *юпа*.

В аду грешники мучаются в кипящем котле, где *шуйтаны* перемешивают их железными вилами.

Однако чуваш всегда надеется на лучшее, в том числе ищет возможности переправления из ада в рай. Одним из способов является использование ниток, раздариваемых на похоронах, в качестве натянутого мостика.

Круг *çавра*, (*тавра*, *кăшăл*) — символ идеи «единства, бесконечности и законченности» [Топоров, Мейлах 1988: 18], порядка и вечности. Формы проявления круга в чувашском материале самые разнообразные, в них отражены пространственные представления народа. Например, говоря: «На всю округу такой сильный колдун один», — чуваша имеют в виду окружные деревни, которые он более-менее знает или о которых достаточно слышал.

Одна из форм круга — ограждение, а также опахивание или прочерчивание кругом. Наиболее показательным является обряд опахивания плугом вокруг деревни при возникновении массовой болезни типа мор и эпизоотия. Это общеизвестная «девичья пахота». Девушки (обычно в количестве 41), одетые в чистое нижнее белье, тянут соху и делают борозду вокруг деревни. Имеются варианты такого заграждения, семантически не отличающиеся от «девичьей пахоты». Так, вокруг роженицы, беззащитной в этот период женщины, совершают круг путем прочерчивания железным предметом; вокруг кладбища имеется борозда-канавка; ложась где-нибудь в поле или в лесу отдохнуть, делают то же самое рябиной или железом [ЧГИ 21: 513; 31: 69; 180: 426 и др.]. Фольклорно-мифологический образ змея, закусившего свой хвост, это тот же замкнутый круг, преграждающий доступ в охраняемую зону. В принципе, окруженное пространство одновременно «не допускает утечки внутренней сакральной энергии, обеспечивающей должное качество и эффективность ритуала, за пределы этого круга» [Альбедиль 1994: 209].

В речи старшего дружки и в песне рекрута описывается круглое озеро посреди степи, является естественным круглым объектом, хотя его округлость всего лишь поэтическая. При необходимости магическое круглое пространство может быть очерчено на время совершения ритуала. Так, больные люди и животные вводятся в огненное кольцо, получаемое от горячей кудели. Хворого ребенка также ставят раздетым в середину круга из льна и проделывают необходимые действия [ЧГИ 23: 120; 27: 69; 160: 443 и др.].

Следующий аспект семантики круга в пространственном представлении — это акцент на его периметр. Одним из вариантов является поверье следующего характера: если в деревне кто-либо умрет из-за холеры, то будет косить людей до тех пор, пока умершие не займут кладбище по периметру. В похоронно-поминальной традиции чувашей существует обряд размещения свечей вокруг (по краям) решета или чашки. В ритуале жертвоприношения добрым духам вокруг миски с кашей раскладывают мелкие колобки. В некоторых домашних обрядах также раскладывают ложки вокруг чашки [ЧГИ 180: 427; 206: 56; 207: 200 и др.].

В *симёк* род располагается на могилах ушедших родственников кругом; завершив жатву, семья рассаживается вокруг оставленного несжатым клочка хлеба; в хороводе молодежь становится в круг; старики садятся у огня кругом и заводят разговор о необходимости проведения обряда инициирования дождя [Поле 94: 257; ЧГИ 204: 161, 261 и др.] — во всех этих случаях люди одной категории размещаются так, чтобы получился круг.

Еще один интересный аспект — пляска кругом. Так, в *юпа* на улице у ворот на ступу кладут угощения, тут же зажигают маленький костер и начинают плясать вокруг ступы и огня в сопровождении музыки. Двигаются против направления солнца. Делают три круга: первый — подальше от огня, второй — ближе, в третий раз по мере пляски затаптывают огонь. Завершив круговую пляску, уходят в дом, а замыкающий цепочку как бы невзначай пинает ступу и сваливает ее, вместе с ней падают и разбиваются чашки с угощениями [Поле 90: 184; 94: 245; ЧГИ 21: 529 и др.]. Смысл пляски — создание умершему радостного настроения, доставление ему пищи. Круг сам по себе несет идею завершенности, а пляска символизирует победу гармонии над хаосом. Варианты ритуальной пляски кругом встречаются и в других жизненных ситуациях: в обряде «девичье пиво», на свадьбе, в сценах похоронного обряда. Пляска в кругу вообще характерна для чувашей. Танец кругом — явление распространенное. Например, «коренные жители Америки устраивали хоровод с целью ускорить возвращение духов мертвых и восстановить тот жизненный уклад, какой существовал до прихода колонизаторов» [Элиаде, Кулиано 1997: 395].

Многие обряды содержат действия, связанные с обходом вокруг чего-либо с расчетом на благоприятный исход, вовлеченность всего контингента или обозначая завершенность дела. Выезжая со двора на посев, три раза обходят вокруг вороха зерна; подготовившись к *чүклеме*, совершают обход родственников, приглашая пить пиво.

Такие обходы вокруг часты на свадьбах и в похоронно-поминальных обрядах [Поле 94: 253; Миллер 1791: 76; ЧГИ 5: 89 и др.].

Обведение чем-либо вокруг кого-либо призвано фиксировать внимание на отделение от привычного места. В таком действии одновременно содержится идея обновления, освоения нового пространства, что в свою очередь предусматривает изменение социального статуса. Завершив жатву, старший в семье собирает у всех серпы, кружит ими вокруг своей головы и бросает назад. Чей серп падает отдельно от других, тот не доживет до следующей жатвы. В ритуале в честь нового хлеба кружкой пива кружат вокруг бочки; в *сёрен* яйцом кружат вокруг головы и кидают; на свадьбе яйцом обводят вокруг головы невесты и тоже выбрасывают; вокруг головы рекрута обводят яйцом или монетой. Примеров обведения вокруг каким-либо предметом очень много (при отделении души, в лечебных ритуалах и т.д.) [ЧГИ 179: 120; 180: 403; 204: 262 и др.].

Известные чувашские песни *савра юрă* [Кондратьев 1993а], состоящие из четверостиший с законченным оборотом мысли, поются обычно в количестве трех куплетов. Обычно их поют, уходя с пира. Примечательно, что колдуну, умирая, поют именно эти четверостишия. Получается, что *савра юрă* (буквально — «округленные песни») в ритуальном контексте являются знаком прощания с данным пространством.

Как говорится, круг замкнулся.

Глава 6 САКРАЛЬНОЕ ВРЕМЯ

Время (или календарь) — это система религиозного воззрения на цикличные явления природы. Ему, как известно, принадлежит упорядочивающая роль в обрядовой практике этноса. Однако сакральному времени и календарю присуща аналогичная функция и в системе верований. «Вместе с тем этот богатый материал остается почти не изученным... (речь идет не о календарных обрядах, а о самом календаре как системе)» [Толстая 2002: 23]. Исследователь буддизма Н.Л. Жуковская отмечает соответствие троичности деления пространства (нижний, средний и верхний миры) троичности деления времени (прошлое, настоящее и будущее) [1977: 161]. Эта же схема прослеживается на чувашском материале.