Антон САЛМИН

Народная обрядность чувашей



Чувашская национальная академия

●

Чувашский
государственный институт гуманитарных наук

———— ● ————

The Chuvash National Akademy

●

The Chuvash Humanitarian Institute



Anton Salmin

Folk Rituals of Chuvash

Chief Editor
S.A. Arutiunov

Cheboksary
1994

А.К.Салмин

Народная обрядность чувашей

Ответственный редактор
член-корреспондент РАН
С.А. Арутюнов

Чебоксары
1994

ББК 63.5 + 86.3 + 82
С 16

Рецензенты: Н.Л. Жуковская, Б.-Р. Логашова

Салмин А.К.
Народная обрядность чувашей. - Чебоксары, 1994. - 339с.: схем.

ISBN - 5-87677-002-7

Собранный, выявленный и учтенный автором большой объем религиозно-обрядового опыта чувашей подвергается системному и кроссжанровому (сказка - обряд) сравнительно-историческому изучению.

Анализируются сельские (межсельские и общесельские), домашние (родовые и семейные), индивидуальные (от болезней и спорадические) обряды. Для выявления кросскультурных связей обряда привлекается корпус сказок о богатырях.

Книга рассчитана на религиеведов, этнологов, фольклористов, а также широкий круг читателей.

A considerable amount of collected and thoroughly sorted out data dealing with religious and ritual experience of the Chuvash people is studied from the standpoint of system and cross-genre (fairy-tales - rites) comparative historic approach.

Rural rituals (inter-rural and generic rural rites), domestic rituals (patrimonial and family rites), individual rituals (rites against diseases and sporadic ones) are analysed. A stock of fairy-tales about heroes is applied to reveal the cross-cultural relations in the phenomenon studied.

The book is intended for students of religion, ethnologists, folklorists and all those who take interest in folk rituals.

С $\frac{0505000000—003}{020362—94}$ без объявл.

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований согласно проекту 94 - 06 - 19237

© Чувашский гуманитарный институт, 1994 г.

© А.К.Салмин, 1994

© С.А.Арутюнов, 1994 (От редактора)

Издание и воспроизведение данной книги в целом и по частям без договора с автором НЕ РАЗРЕШЕНО

ОТ РЕДАКТОРА

Нам часто кажется, что этнографический мир традиций безвозвратно ушел в прошлое: мы носим не домотканые, а синтетические ткани, одеваемся не по традиции, а по моде, едим импортные, за тридевять морей привезенные продукты, и уж, конечно, менее всего склонны выполнять дедовские обряды и ритуалы. Но нормы поведения, этики, этикета, мораль межличностных отношений нельзя ни синтезировать, ни импортировать, и утеря традиционной культуры в этой области оборачивается бездуховностью, огрублением, духовным одичанием.

Конечно, когда проблемой становится и кусок хлеба, и крыша над головой, тут не до выбора, не до предпочтений; что есть, тому и рады. Но когда первичные потребности удовлетворены, когда джинсовая куртка и арахисовый батончик уже не роскошь и не диковинка, тогда старая традиция возвращает себе свою ценность. И тогда дедовская глиняная корчага на столе становится престижнее хрустальной вазы, а чистые овощи со своего огорода - куда желаннее сомнительных консервов.

Пережив кризис болезненной перестройки, общество оборачивается к своим истокам. Начинается поиск утраченных ценностей, попытки вспомнить былое, позабытое, растерянное. И оказывается, что обряд, обычай, ритуал, который десятилетиями именовали не иначе, как вредным пережитком, нелепым суеверием, на самом деле был символом, образом, направленным на сохранение вечных общечеловеческих ценностей: мира в семье, любви к природе, заботы о доме и хозяйстве, мужской порядочности, девичьей чести, людской честности, добра, чистоплотности и скоромности.

Из полузабытых тайников народной памяти ученый извлекает, восстанавливает эти символы и образы. Помогает перестать стесняться исконного духовного достояния народа, начать законно гордиться его богатством. Помогает вернуться к истокам.

С.А. Арутюнов

В изучении ритуала я вижу ключ к пониманию главного в строении человеческих обществ.

Моника Вильсон
[Wilson 1954: 241]

Введение в проблематику

Парадоксально, но постоянно собирая и изучая народные обряды, исследователи не находят им подобающего места в системе наук. Исходя из того, что обрядность изучают этнология, религиеведение, фольклористика, культурология, философия, психология, искусствоведение, астрология и оккультизм, такое положение вряд ли можно считать нормальным.

По мнению Ю.А.Левады [1968: 1007], обрядовая система является одним из основных определяющих признаков религии. Религиозный характер чувашских обрядов также отмечается как существенный признак. Один из слушателей Казанской духовной семинарии Илья Алексеев в 1911 г. писал, что суеверных обрядов у чувашей так много, что ни один чуваш не делает ни одного дела без суеверной мысли, они во всех своих поступках стараются жить и действовать так, как жили и действовали их предки при совершении известных обрядов [ЧГИ. №177: 411]. Знакомство с народной обрядовой культурой чувашей подтверждает такое впечатление.

Объясняя, что вкладывается в понятие «формы религии», С.А.Токарев [1990: 384] назвал ими «определенную совокупность связанных между собой верований и обрядов». В.Р.Кабо также принимает формулу «религия = верование + обряд». Религия, - пишет он, - это «слияние двух систем - обрядовой и системы верований», и отдает первенство обряду: «ритуал выступает первой и ведущей формой религиозного поведения» [1989: 261]. Преимущество обряда перед верованием просматривается и в исследованиях конкретного материала. Как в шумерский, так и в поздние периоды, в Месопотамии «религия носила преимущественно обрядово-магический характер» [Афанасьева 1983: 445]. В данном случае обряд выступает не только как один из важных компонентов

религии масс, но приравнивается к ней, плюс выполняет функции идеологии. Еще более категорично высказывается исследователь обрядов и верований первобытных земледельцев Е.В.Антонова. По ее мнению, «устойчивой стороной является не религиозная доктрина, которой попросту не существует, а обрядовая практика» [1990: 7].

Языковедами проделаны интересные наблюдения. При составлении русского семантического словаря автоматическое построение тезауруса выложило множители слова «обряд» [Бархударов 1983: 271]. С этой целью в дескриптор поместили 93 семантически родственных слова. Из них наиболее близкими оказались понятия: «действие» (47), «религия» и «представление» (по 22). В то же время «традиция» и «церемония» набрали только по одному баллу. В принципе, опыт семантического словаря многих языков выявил бы аналогичную картину.

Все это не оставляет сомнения, что обрядоведение должно быть помещено прежде всего в систему науки о религиях. [О ритуале в контексте религии см. дополнительно: Grimes 1987; Zuesse 1987].

В работах по систематике главное - уйти от предвзятости, суметь преодолеть давление устоявшихся штудий и авторитетов. Основной опорой должны явиться источники. Только доскональное знание исследуемого материала даст возможность построить единственно верную таблицу, значит - теорию. Перед исследователями стоит сверхпрозаическая задача: собирать и раскладывать по местам. Причем так, чтобы не нарушить естественный живой организм структуры обрядности. «Собирать все и только собирать; если материала накопится много, группировать его... От этого может получиться на первых порах следующее: умножение материала увеличит средства сравнения и даст более устойчивости... Внешняя группировка фактов, ненаучная сама по себе, может привести к ряду частных обобщений и самостоятельных гипотез... Чем более будет появляться таких частных, скромных работ, тем более шансов, что выровнятся наконец, при взаимной поверке, и общие приемы исследования, и субъективизм исследователей уступит место точному методу» [Веселовский 1938: 85].

Эпоха с начала XVIII века до начала XX является золотой в аспекте накопления фактологической базы обрядности чувашей. Затем наступил период предания анафеме. Ныне же находимся на распутье и переживаем наиболее ответственный фазис. Это - массовая "религиозность" чувашской интеллигенции, стремящейся

проявить свою любовь к народной культуре во что бы то ни стало. Однако, парадокс - истинных продолжателей древних традиций оказалось меньше, чем пропагандистов и исследователей. Чувство вины и сознание необходимости изменить ценностные ориентации не дают покоя. Дилемма не из лучших - назад в пещеры или загубить себя в объятьях цивилизации. Хотя можно заняться перепевом известного труда Томаса Мора и наслаждаться плодами сладкой фантазии. Тем не менее прав был призвавший обогатить себя знанием всех тех богатств, которые выработало человечество. Видимо, сказались результаты штудирования древних мыслителей.

Что касается истории нашего вопроса, то мы обязаны особо трепетно относиться к некрещеным чувашам, сумевшим под гнетом социальным и религиозным сохранить и донести нам веру и обряды наших далеких предков. Определенную лепту внесли те, кто умудрился преподнести нам памятники истории нашей культуры - Мойсей Каганкатваци и Ибн Фадлан, землемер Масленицкий и капитан Милькович, академики Делиль и Паллас, священники Зайцев и Прокопьев, неутомимые Ашмарин и Никольский. Именно они, пожалуй, понимали лучше других то, что запрятано в нашем подсознании.

Чуваши обладают поистине уникальной обрядовой культурой. Свидетельством тому являются материалы архива Чувашского гуманитарного института, архивы других городов (Ульяновск, Казань, Санкт-Петербург, Москва), опубликованная литература, а также и поныне бытующие в народе обряды. Только из архива ЧГИ нами извлечены неопубликованные рукописи объемом примерно 2000 машинописных страниц. В основном - это тексты описаний на чувашском языке. А общий объем использованных в настоящей работе источников о народном религиозно-обрядовом опыте чувашей составляет 4000 машинописных страниц. Все это, разумеется, хотелось бы увидеть в опубликованном виде. Естественно, весь корпус живого и реконструируемого материала не мог войти в заданный объем книги. При выборке отдано предпочтение архаическим пластам, а также наименее и вообще не изученным мотивам и блокам. Однако в системных построениях они учтены в полной мере. Хронологический диапазон источников - с начала XVIII века по сегодняшний день. Таким образом, исследование «заключает в себе два аспекта - фактологический и методико-теоретический» [Арутюнов 1970: 3]. При этом материалы полевых экспедиций по теме послужили надежным подспорьем - это специальная работа в

Батыревском районе ЧАССР в 1971 году; в Канашском, Козловском, Комсомольском и Чебоксарском районах ЧАССР в 1983 году; в Базарно-Карабулакском районе Саратовской области в 1988 году; в Бузулукском, Грачевском, Державинском и Курманаевском районах Оренбургской области в 1989 году; в Шенталинском районе Куйбышевской области в 1990 году; а также другие личные наблюдения в течение практически всей жизни.

Ведь невозможно признать себя водолазом, не оказавшись в скафандре под водой, так же нельзя почувствовать себя познавшим ритуал, не совершив «погружение» туда.

Возникает вопрос, как строится система на данном материале. Для этого, прежде всего, необходимо самому окунуться в живой опыт изучаемой системы. Проникнув в логику религиозно-обрядового бытия, не забывать о накоплении фактологической базы. Затем попытаться найти последовательность, народную логику, основываясь на материалах экспедиций, архивных источниках и опубликованных текстах. Несвязующиеся звенья следует многократно выверять, указав признаки общеэтнические, локальные и стадиальные (разумеется, на уровне типологии). «Наука не должна ставить под сомнение полную автономию религиозного опыта» [Proudfoot 1985: 235]. У.Праудфут справедливо настаивает «объявить незаконными всякие попытки объяснить религию «извне». Религиозные явления, опыт в том числе, - пишет он, - можно понять только «изнутри». К сожалению, и в настоящее время встречаются экспедиции (как правило, так называемые комплексные, состоящие из большой группы ученых и культработников, снабженных аудиовизуальной техникой), когда собиратели и информаторы запланированно делятся на две несвязуемые группы. Причем приезжие выступают в качестве агитаторов и наставников, а местным остается узкий выбор: либо смиренно выслушивать и выполнять просьбы (одеть то-то так-то, спеть то-то так-то и т.д.), либо скромно промолчать, либо не явиться по приглашению на собрание, дабы не вызвать гнев духов. Религиевед К.Йеттмар вообще отрицает понятие «объект изучения», ибо перед исследователем всегда должен стоять не объект, а партнер [1986: 7]. Поистине своевременное замечание. Лишь равное, взаимоуважительное отношение (а не тон наставника или просителя) позволит стать своим, без преувеличения родным. Этнология знает много блестящих примеров, когда «упавший с Луны» принимался в племя, род, семью, общину с соблюдением всех надлежащих церемоний и ритуалов. Как правило, такое вживание в народ

получалось у исследователей одиночек. Только при этом условии появится возможность «описать отношение к ритуалу тех, кто находится внутри данной ритуальной традиции и для кого в ритуале концентрируются высшие ценности этой традиции» [Топоров 1988: 9]. В противном случае может получиться так: для носителей информации рассказываемое и совершаемое - жизнь в полном смысле, а для собирателя - объект исследования. Налицо несовместимость исходных позиций. В результате - непонимание, более того, отталкивание. Как ни странно, открытая пропаганда и агитация нередко дают обратные эффекты. Ведь говорится: чтобы шаржировать и уничтожить тот или иной образ - сто́ит один раз показать на сцене. Выход один - «сосредоточиться на действии (ритуале), с тем, чтобы понять его объяснение в глазах самих верующих» [Bohannan 1965: 326].

Обрядоведов часто и заслуженно упрекают в том, что они в своих исследованиях забывают или игнорируют вербальную часть ритуала. Действительно, о соотношении «действие : слово» в обряде единого мнения не существует. Богословы, говоря об единстве слова и дела, все же настаивают на большей важности действия: «Слова, произнесенныя хотя при свидетелях, не считаются достаточными; передаваясь из уст в уста, и даже передаваясь в другое поколение, смысл их может быть извращен. Надобно укрепить договор действием, которое оставалось бы в памяти» [Толковая Библия. Быт 21: 30]. «Всякая молитва обязательно сопровождалась ритуалом», - утверждает В.К.Афанасьева [1983: 453]. Но всякий ли ритуал сопровождается молитвой? Видимо, нет. Иначе говоря, воспринимая формулу «религия = обряд», берем под сомнение формулу «религия = моление», хотя имеется утверждение, что наиболее распространенным обрядом является молитва (например, в иудаизме [Сказкин 1987: 261]). Заметим, что в данном примере речь идет не о формулировке «религия = моление», а о возможности замены обряда молитвой.

О семантике одного чувашского термина, имеющего отношение к проблеме вербализации ритуала. Др.-греч. mythos «слово» и родственные лексемы в индоевропейских языках (лат. muttio «бормотать», «пытаться говорить», нем. mummelen, англ. mumble) имеют аналогию в др.-инд. и чуваш., это - muka. В др.-инд. понимается как «немой», «безмолвный», «мычащий» [Топоров 1988: 60], а в чувашском *мука/мукка* «буренка» - форма ласкового обращения стариков к малолетним, также дохристианское имя мужчины, детское название собаки, «пугало», «страшилище». Во всех случаях *мука* - сущес-

тво, лишенное возможности словесно объясниться. Вполне допустимо, что в контексте вопроса «ритуал - миф» (или «дело - слово») чувашское *мука* отражает домифическое время ритуала, когда обряд исполнялся бессловесно, т.е. имело место связь «дело : мысль», а не «слово : мысль».

Выразив свое отношение к терминологии, постараемся заранее снять некоторые вопросы, в противном случае на них будем натыкаться на каждом шагу. При этом исходим из положения, что «термины являются нашими символами коммуникации» [Snoek 1987: 183]. От того, насколько мы едины во взглядах на содержание конкретного термина, настолько возможно взаимопонимание. За терминологической неувязкой всегда «скрывается недостаточная ясность в постановке и расчленении содержательных проблем» [Кон 1988: 68]. Наш предмет также оставляет желать лучшего в этом отношении. «Хорошо определенный набор технических терминов - это необходимость для преодоления непонимания среди специалистов в любой науке, не исключая систематическую науку религии» [Snoek 1987: 183].

В обряде я рассматриваю прежде всего действо, призванное устранить создавшийся хаос (на уровне макро-, мезо-, микромира) с целью возврата к благу, созданному в правремя, восстановления и обновления прежнего культурного обустройства. Обряд является стержнем, соединяющим «здесь и теперь с там и тогда», обеспечивает «преемственность бытия человека» [Топоров 1988: 15]. Он - комплекс условно-символических действий. Наряду с ним имеется термин «обычай», не раз становившийся предметом дискуссий. Под ним «следует иметь в виду такие стереотипизированные формы поведения, которые связаны с деятельностью, имеющей практическое значение» [Арутюнов 1989: 162]. В отличие от «обычая», «обряд» «объемлет только те формы поведения, которые являются чисто знаковыми и сами по себе практического значения не имеют, хотя и могут опосредованно быть использованы в практических целях (коммуникации, психотерапии и др.)» [Арутюнов 1989: 162]. Говоря о разнице между «обрядом» и «обрядностью», можно указать на конкретность в одном случае и комплексность - в другом.

И.Снук дает свое толкование термина ritual и родственных ему лексем. Как нам представляется, с его пониманием нужно соглашаться [Snoek 1987: 59] (Таблица 1).

Для внесения дополнительной ясности И.Снук приводит в качестве примера свадьбу в западной культуре. В целом, - объясняет он, -

Таблица 1

Термин ritual и родственные ему лексемы
(по И.Снуку)

English	Meaning
ritual	prescription
rite	smollest unit
ceremony	group of rites
ceremonial	group of ceremonies
Rite	total cult
ritual	«role», «part»

это церемониал. Он состоит из нескольких церемоний: гражданский брак, церковный брак, прием гостей и свадебный банкет... Один обряд (rite), происходящий в гражданской свадебной церемонии, является маркером всей свадьбы... Ритуалы включают переход холостяка в мужья, становление тещей, должностные обязанности регистратора, действия свидетеля и многое другое». Вслед за И.Снуком и нам бы надо различать «ритуал» и «обряд», подразумевая под ними соответсвенно ritual и rite. В чувашском же языке такое различие отсутствует ввиду наличия сложного термина *йăла-йĕрке*. Как нам представляется, чувашский термин вбирает в себя оба значения. Чрезвычайно интересны его семантика и структура, почему-то не удостоившиеся до сих пор сравнительного анализа. Чувашское *йăла-йĕрке* получено от слияния двух слов: *йăла* «установление», *йĕрке* «порядок», т.е. установленный порядок действий и деланий. Более того, в слове *йĕрке* корнем является *йĕр*, а в архаической форме *р*, что значит «след», «линия», «порядок выстроения», «натуральный ряд чисел», «принятый порядок», и - наконец - «закон». Учитывая, что в русском языке, в дополнение к приведенному И.Снуком перечню терминов, присутствует «обряд», а в чувашском - сложносочиненный термин, нам, вслед за В.Н.Топоровым, приходится пользоваться терминами «обряд» и «ритуал» параллельно. Как и следовало ожидать, аналогичная ситуация существует и у других народов. На грузинский источник нам любезно указал редактор этой книги, где термин ces-rigi [Глонти 1971: 328; 1973: 32, 39, 252, 608] бытует в том же значении, что и чувашское *йăла-йĕрке*.

И, наконец, следует помнить исконное значение ритуала, где он «должен пониматься как прецедент любой производственно-экономической, духовно-религиозной и общественной деятельности, их источник, из которого они развились» [Топоров 1988: 16].

Хотя термин «традиционные ритуалы» часто употребляется в литературе (например, традиционная религия в значении не народная, а мировая, или народный обряд как часть традиционной культуры), в контексте поставленной темы в нем есть терминологическая неловкость. Укажу в качестве примера часто употребляемые ныне словосочетания «традиционная медицина» (поликлиника и др.) и «нетрадиционная медицина» (домашняя, знахарская и т.д.). Хотя в смысловом плане, казалось бы, все должно быть наоборот. Поэтому в данном случае попытаемся избегать этого термина. Терминологии «народная религиозно-обрядовая» в русской научной литературе соответствуют применяемые в западных исследованиях словосочетания «Folk religion», «Folk ritual», «Folk rite». Поучительной и показательной представляется дискуссия на страницах итальянского журнала «Студи ди Социологиа», где один из томов полностью посвящен ценностной ориентации религии в социальном комплексе [особенно см.: Nesti 1988; Prandi 1988]. Говоря о содержании понятия «народная религия», в частности, указывается на утрату религией нашей эпохи многих характеристик прошлых времен. В такой ситуации сравнительный подход в исследовании, способный указать эволюционные сближения и различия между разными контекстами, становится неизбежностью. Исследователю приходится ставить знак равенства между терминами «народный» и «сельский». Как справедливо замечает Е.В.Антонова, именно низовая (домашняя, деревенская) обрядность, а не городская, сохраняет в значительной мере черты, свойственные и первобытной культуре [1990: 178].

Работы, близкие нашим, видимо, не следует загромождать термином «календарный». Например, если мы принимаем термин «семейные обряды», то очевидна нецелесообразность деления в этой же работе обрядов на семейные, календарные и некалендарные, т.к. термины «семейные» и «календарные» являются понятиями разного порядка и, следовательно, во многих эпизодах перекрещиваются, что не согласуется с принципами классификации в науке вообще. С.А.Токарев, хотя и пользовался термином «календарные обряды», признавал такую путаницу [1983: 6]. Иначе говоря, календарные и семейные праздники перехлестываются, одни поглощают другие,

ибо являются понятиями разных уровней. Если и допустить применение термина «календарные» по отношению к обрядам, то, вероятно, можно говорить не о календарной обрядности, а об обрядовом календаре, а здесь разница существенная. При таких условиях правильным представляется деление обрядности на «календарные обряды» и «обряды жизненного цикла». Естественно, мы имеем в виду обрядовый календарь со множеством вариантов и этноспецифических отличий.

В северной Месопотамии найдено несколько тысяч табличек, относящихся к 2600-2300 гг. до н.э., включающих ритуальные календари и тарифы жертвоприношений [Fridman 1978]. Другой пример: в древнекитайских текстах находим эпизод, где правитель повелевает провести обряд плодородия на полях. И наконец, «стелы майя с календарными надписями наряду с культовыми и престижными имели большое значение в планировании цикла аграрных работ» [Массон 1989: 10]. Во всех приведенных примерах речь идет не о календарных обрядах, а о ритуальном календаре. Разница в том, что в термине «обрядовый календарь» в основе понятие «обряд», а не «работа». Здесь не дата определяет порядок, а последовательность обрядов определяет даты. Могут возразить, что это одно и то же. Нет. Одно дело - календарные обряды, т.е. числа в карманном (настенном) календаре предопределяют обряды, другое дело - когда за каждым обрядом стоят определенные жизнеобеспечивающие производственные циклы. Например, родовой обряд *чӳклеме* предполагает начало молотьбы и начало употребления нового хлеба, хотя и может проводиться в разное время года (осень, зима, весна). Здесь нужна существенная оговорка. Во многих религиях (православии, старообрядчестве, исламе и т.д.) присутствует календарь обрядов со скользящим графиком на каждый год. Это уже явный признак развитой религии. Поэтому, когда речь идет о народных обрядах в этнологическом плане, предлагается по возможности вместо термина «календарные обряды» использовать иные: ими могут быть «периодические обряды», «обряды годичного цикла», «сезонные обряды», «земледельческо-скотоводческие обряды», «обрядовый календарь» и др.

В предыдущих работах автор применительно к обрядам использовал термины «макро-», «мезо-», «микро-». Хотя в книге они не часты, это не значит, что мы от них отказались. Они - устоявшиеся термины, особенно в англоязычной литературе; наряду с уже распространенными «макрокосм» (вселенная), «мезокосм» (соци-

ум), «микрокосм» (индивидуум) их вполне можно применять в науке об обрядах [см. работы В.В.Евсюкова, Е.М.Мелетинского].

Исследование предмета, аналогичного нашему, К.Леви-Строс назвал «этнологией религии», а также «религиозной этнологией» [1983: 283]. «Этнология религии», как нам представляется, более удачный термин, чем «этнографическое религиеведение» [Кабо 1988: 106-109], хотя содержание у них одно и то же. Учитывая сказанное, можем определить, что представляемая тема о религиозно-обрядовом опыте чувашей является одной из актуальных проблем современной этнологии религии, в свою очередь восходящей к отрасли общей этнологии.

Работа состоит из двух частей. В первой рассматривается проблема систематики народной обрядности, а во второй проводится кроссжанровый анализ обряда и сказки. Сказковедение с легкой руки В.Я.Проппа достигло в этом плане немалых успехов. Блочное изучение, аналогичное сказкам, также возможно в обрядоведении. Именно на это указывает И.Снук [Snoek 1987: 58, 132 a. oth.].

Упреки за формализм, излишнее увлечение структурализмом в данном случае неуместны. Структурный подход лишь расширит возможности исторического изучения. Ведь «формальное изучение, точное систематическое описание изучаемого материала есть первое условие, предпосылка исторического изучения» [Пропп 1976: 139].

Структура и идея книги, надеюсь, позволят построить работу так, чтобы читатель, наконец, смог получить достаточно ясную систему древнейших пластов духовной жизни чувашского народа, уловить общее и особенное в типологии этнической культуры. Для этого вводятся в оборот два мощных взаимодополняющих блока традиционной культуры - обрядность и богатырская сказка, привлекаются также данные верований, легенд, примет, фольклора. Исследование предполагает комплексное изучение явлений традиционной культуры, т.е. применение в одной работе структурно-типологического (на уровне реконструкции) и историко-типологического (кроссжанровый анализ «обряд - сказка») методов с тем, чтобы таким образом компенсировать предположительную неполноту того или иного метода.

* * *

Частные вопросы и положения, изложенные в предыдущих публикациях автора, в данной работе подаются по-новому, т.е.

пересматриваются и предлагаются как предложение к совместному размышлению, к продолжению диалога.

Стиль изложения содержит вперемежку глаголы прошедшего и настоящего времени, что обусловлено их вневременным характером, а также существованием или исчезновением описываемых этнографических фактов.

Все переводы источников с чувашского языка сделаны автором настоящих строк, при этом он стремился к научно-адекватному, а не литературно-художественному переводу.

Чувашские термины и другие слова, встречающиеся в данной работе, выделены курсивом. В основном они передаются в рамках современных правил орфографии, хотя последние часто не учитывают нюансов произношения. Действующий чувашский алфавит содержит четыре специфические буквы: *ӑ* и *ĕ* произносятся как русские *о* и *е* в безударном положении (м*о*локо, медл*е*нно); *ӳ* близок немецкому ü, а ç - как *сь*.

Часть первая. Систематика

Говоря о систематике обряда, мы то и дело будем сталкиваться с понятием «коллективный опыт». Более того, задача нашей работы так или иначе подчинена раскрытию многообразного и богатого опыта народной обрядности. Роль обрядового опыта в истории народа велика. «Основная масса ритуалов является, очевидно, в религиозном опыте более важной, чем часто думается», - замечает по этому поводу один из авторов «Энциклопедии религии» [Zuesse 1987: 406]. Формирование такого опыта всегда носит динамический характер. «Каждая форма религии порождает особые, ей свойственные ... религиозные обряды. Эти представления и обряды формируются, конечно, из запаса (читай: опыта. - А.С.), унаследованного от предшествующей стадии развития, они могут заимствоваться у соседних народов, могут и создаваться вновь» [Токарев 1990: 41]. Для закрепления и накопления социального опыта нужны определенные условия, в основе которого Л.Уайт видит «постоянно обогащающийся поступательный процесс» [White 1949: 42-44]. Задавая вопрос, почему же обезьяны, в отличие от людей, не обладают культурой, он выделил в качестве определяющей для человеческой культуры опыт. Обрядовый опыт играет, как справедливо пишет Е.В.Антонова [1990: 7], роль социального регулятора и строит отношения с природным окружением.

Мы подошли к наиболее сложному и запущенному вопросу о классификации. Без решения его и выработки единой концепции работа по народной обрядности вряд ли может быть написана так, чтобы исследователь почувствовал внутреннее удовлетворение. Того же мнения придерживается ряд исследователей. Например, Р.Ш.Джарылгасинова с сожалением отмечает, что «вопрос о классификации праздников является дискуссионным» [1985: 4]. Подчеркнув достаточную сложность проблем, связанных с классификацией, К.В.Чистов [1990] пишет, что классификация элементов должна предшествовать типологии. Тем не менее, он не предлагает разработанную и однозначную классификацию обрядов, а возлагает надежду на дальнейшие исследования. Поэтому этнологи обоснованно говорят о необходимости разработки «единого подхода к самой проблеме классификации» [Крюков, Кузнецов 1984: 3].

Известно, что классификация - это «распределение предметов какого-либо рода на взаимосвязанные классы согласно наиболее

существенным признакам, присущим предметам данного рода... При этом каждый класс занимает в получившейся системе определенное постоянное место и, в свою очередь, делится на подклассы» [Кондаков 1975: 247]. Известно также, что правила классификации требуют применения одного и того же основания, соразмерности деления, взаимного исключения членов, непрерывности (т.е. без скачков в делении).

Чтобы удовлетворить все претензии классификации, необходимо отказаться от работы над всем объемом материала одновременно. Нужно его расположить так (на первом этапе хотя бы по самым внешним признакам), чтобы он мог говорить сам за себя. Но «весь вопрос в том, как расчленять и как изолировать эти части» [Маркарян 1972: 10].

Наличие основательной диссертации И.Снука о методологии изучения ритуала [Snoek 1987], где он дает довольно полную историографию вопроса, разбирая взгляды таких мировых величин в обрядоведении, как Г.Шурц, Г.Вебстер, А.ван Геннеп, Б.Кристенсен, М.Элиаде, А.Йензен и других, во многом освобождает нас от этого почетного занятия. Добавим, что попытки внести свой вклад в решение проблемы делались и советскими учеными. Так, согласно Е.Г.Кагарову, есть возможность группировать народные обряды исходя из их целевой установки, психологических и логических принципов, времени выполнения и т.д. [1928: 254]. Не вдаваясь в подробности, отметим, что такое предложение трудно принять хотя бы потому, что в его основе лежат разные принципы. Да и сам этнолог на это не претендовал, назвав свою классификацию «рабочей гипотезой». Видимо, не претендуют на это и авторы серии коллективных монографий о календарных обрядах народов мира, в которых материал подается раздельно по этносам или регионам.

Исследуя ранние формы религий и стремясь дать им научную классификацию, С.А.Токарев излагал свое понимание и выдвигал ряд признаков, на которые представляется возможным опираться. Оставив в стороне дискуссию о классификации религий (все-таки религий, а не религии), мы усмотрели в его книге ряд ценных подходов, которыми можно воспользоваться при классификации и систематике народных религиозных обрядов. Например: «Классификация должна подходить к религии (в нашем случае - к обряду. - А.С.) как к явлению общественной жизни человека» [Токарев 1990: 39]. Здесь же он говорит о религии (значит, и об обрядах) как о социальном явлении. Этот критерий, который находим в работе

крупного ученого в подходе к обрядам - т.е. обряд как момент общественной жизни человека и, следовательно, как явление социальное - весьма существенен при выборе принципов классификации. С.А.Токарев также указывал, что «особенно мало внимания уделялось до сих пор вопросу о том, кто собственно является субъектом (обратите внимание.- А.С.), иначе говоря - носителем обычаев и обрядов... Какой человеческий коллектив? Вопрос очень сложен» [1983: 194]. Е.С.Новик [1984: 150] говорит о возможности описания обрядовой деятельности как иерархической системы в зависимости от контингента отправителей, т.е. участников. По мнению У.Праудфута [Proudfoot 1985: 235], описание опыта (религиозного, значит, и религиозно-обрядового) должно быть на деле описанием, каким его представляет сам субъект опыта. Иначе говоря, классификация обрядности должна исходить из взглядов самого субъекта опыта. Носители информации - живой партнер, архивная рукопись, опубликованный текст - сами хранят в своих материалах принципы классификации и систематики. Задача исследователя - уметь наблюдать (а это очень важно) и делать правильные выводы.

Таким образом, признаками классификации автор считает состав участников и, естественно, социальную направленность обряда (индивид, семья, сельчане, близкие, чужие).

Попытки предлагать свою классификацию обряда, как уже говорилось, конечно, были. Одни из них лишены всякой логики и не могут быть восприняты как сколь-нибудь серьезные, а другие содержат ценные предложения и заслуживают, чтобы развить содержащиеся в них рациональные начала.

В статье, написанной в связи со стремлением понять состав обрядовой поэзии чувашей, В.Г.Родионов [1990] в начале работы делит чувашские обряды на две группы и называет их календарными и семейно-возрастными. И тут же, сославшись на авторитеты, добавляет третью группу - окказиональные. К сожалению, в конце работы отсутствуют выводы. С.С.Кутяшов в докладе на съезде краеведов в Чебоксарах в 1928 году предложил обычаи и обряды делить на три группы [ЧГИ.№ 332: 207]: 1) обычаи в дни некоторых церковных праздников, 2) общественные, семейно-родовые и индивидуальные обряды, 3) обычаи, являющиеся продолжением старых народных обычаев. Такое деление, как видно, не содержит логической связи между группами, хотя из второго пункта выделяется реалистическое зерно. Из всех исследователей к вопросу о класси-

фикации чувашских обрядов вплотную подошел диакон Данил Зайцев из Цивильского у. Казанской губ. В своей корреспонденции от 1917 г. с места службы он, в частности, писал, что старинные чувашские обряды могут быть разделены на три категории - на общественные, потомственные и частные [ЧГИ. №285: 547]. Из хода изложения видно: диакон Данил Зайцев блестяще знал быт чувашских крестьян и при выделении категорий исходил из народной обрядовой практики. Получалось так, что материал им изучался изнутри, индуктивно. А такой подход, как правило, приводит к верным выводам. Хотя к классификации чувашских обрядов, данной Данилом Зайцевым, можно предъявить определенные оговорки (например, относится ли *сĕрен пăтти* к родовым?), с ним, в основном, следует соглашаться. Впрочем, современные исследователи на материалах разных народов приходят к тем же обобщениям.

Согласно Т.М.Михайлову [1980: 249], обрядовые действия древних и средневековых монголов можно делить на виды: 1) общественные (или коллективные), 2) семейные (или групповые) и 3) индивидуальные. Сибирские тексты позволили Е.С.Новик [1984: 151] выработать рабочую модель описания обрядовой деятельности. Она выделяет такие классификационные единицы, как «коллективные», «групповые», «индивидуальные» церемонии. Однако признает условность такого деления и то, что оно лишь приблизительно отражает реальную социальную дифференциацию. В работе И.Снука имеются таблицы [Snoek 1987: 83, 85, 88], в которых обряды предлагается делить на групповые, индивидуальные и обряды, обращенные к внечеловеческим (nonhuman) объектам (например, перенесение культового предмета).

Работа над источниками, поиски предшественников, теоретические исследования обрядоведов и религиеведов, а также собственные предварительные изыскания позволяют с известной долей условности выделить в религиозно-обрядовом опыте чувашей три комплекса: 1) обряды, осуществляемые всей деревней или рядом поселений (проведение скота в земляные ворота, обряд моления духу дождя и т.д.); 2) обряды семейно-родовые (например, моление кашей духу *пихампару*, закапывание плаценты, разувание мужа в брачную ночь); 3) обряды, совершаемые индивидом или ради него (обряды от болезней и др.). При этом обнаруживается бóльшая устойчивость - в смысле привязки к определенным срокам - обрядов первого комплекса. Основной корпус семейно-родовой обрядности отличается в этом плане спонтанностью, во всяком случае, обрядо-

вые действия вызывались непредусмотренными событиями, как-то: похороны, роды, несчастные случаи. Не всегда по типу и составу участников можно определить принадлежность обряда к тому или иному комплексу. Например, по характеру участников в похоронно-поминальных церемониях эти обряды могут быть определены как происходящие на уровне макромира, т.к. бóльшая часть людей, принимающих непосредственное участие в проводах умершего на тот свет, не является членом семьи покойного. Тем не менее, похороны и поминки - действия семейного порядка, ибо весь круг обрядов в большей степени касается данной моногамной семьи. Хотя классификация и в этом случае обнаруживает условность, все же общий принцип подхода к ней не нарушается. Одним из отличительных признаков семейных обрядов по сравнению с культовыми актами, проводившимися одновременно всем селением (= группой родственных поселений), является их высокая частотность.

Знание обширного круга материала по религиям народов мира позволило С.А.Токареву подчеркнуть «устойчивость обрядовой стороны религии» [1990: 28]. В этом плане важное значение имеет работа К.Леви-Строса «Понятие структуры в этнологии», опубликованная впервые на французском языке в 1953 г. в Чикаго. Английский вариант появился в 1958 г., русский текст вошел отдельной главой в книгу «Структурная антропология». Здесь он уделяет исключительную роль самим носителям культурных ценностей в деле выработки структурных моделей, на которые мог бы опираться исследователь. В частности, он пишет: «Многие так называемые примитивные культуры разработали модели (например, брачных правил), оказавшиеся лучше моделей профессиональных этнологов» [1983: 250].

Систематика - это своего рода реконструкция, предполагающая восстановление образцов народной культуры по деталям. В реконструкции строится несуществующая в жизни структура инварианта, состоящего из бесчисленного множества существующих, существовавших и предполагаемых вариантов. Без умения видеть инвариантную модель систематика невыполнима. «Воспроизведение традиционно данного содержания обряда, ритуала, церемонии, игры всякий раз варьирует переданную традицией схему, но вариации эти мало существенны, ибо смысл действий в том и состоит, чтобы воспроизвести сложившийся и всем известный порядок действий» [Каган 1988: 271].

Как ни странно, обилие материала по чувашской обрядности

затрудняет работу исследователя любого направления. Ситуация более осложняется при попытке систематизации обширного круга обрядов. А встречающиеся в разных источниках противоречия иногда заводят в тупик. Однако «необходимо прежде всего попытаться внести в этот хаос какую-то систему, распределить весь подлежащий изучению фактический материал по категориям и группам» [Токарев 1990: 376]; упрощенно говоря, проделать работу, подобную составлению натурального ряда чисел из разбросанных беспорядочно цифр, предварительно не имея понятия об их последовательности.

Дискуссии в области религиеведения привели, как считает Э.Шарп, к образованию двух независимых субдисциплин в рамках изучения религии - исторической и систематической [Sharp 1987: 84]. В этой связи сделаем оговорку относительно различия, несмотря на наличие многих общих платформ, методологии изучения религии - с одной стороны, и обрядности - с другой. С.А.Токарев в своей книге «Ранние формы религии» говорит не о системе религиозных обрядов, а о стадиях, видах и типах религии, т.е. занимается общей систематикой явлений истории религии [1990: 32]. Данная же часть работы ставит целью систематизацию накопленного чувашским народом опыта в области раннерелигиозных обрядов - это ее основная задача.

Чтобы строить систематику, приходится поднять весь (по возможности) объем религиозно-обрядового опыта чувашей, связать воедино разбросанные звенья цепи. Естественно, говоря о конкретном мотиве или блоке обрядности, необходимо раскрывать содержание, т.к. без этого всякие рассуждения повиснут в воздухе. Назвать работу в этом направлении напрасной или описательной - явная ошибка, ибо, как справедливо указывают исследователи, «пока не будет установлен состав образующих систему элементов, всякие рассуждения об их взаимодействии окажутся малоплодотворными» [Маркарян 1972: 17]. Более того, Э.С.Маркарян имеет в виду воспроизведение процессов «в живых системах любого уровня» [1989: 43], т.е. исследователь не вправе навязывать выдуманную схему, а должен следовать (вернее - усмотреть) живой (т.е. реальной) структуре обрядности.

Работы по семантике и семиотике заманчивы и безусловно нужны. Эти аспекты занимают сегодня умы, как и сто лет назад. Достигнуты определенные успехи, в том числе и в нашей стране. Можно иметь множество действительно добротных исследований, которые бы указали на наличие среди чувашей культа быка, солнца, земли, воды, лошади, духов и предков. Однако, не отрицая возможность и необходимость ведения таких исследований параллельно, нам представляет-

ся более плодотворным те же семантико-семиотические изыскания решать во втором круге, имея предварительную схему-карту. Например, изучать культ огня у чувашей комплексно и делать из этого далеко идущие выводы в генетическом, культурологическом и сравнительно-историческом планах было бы гораздо продуктивнее при знании места и роли огня во всех сферах жизни индивида, семьи, рода, деревни и макрокосма. Избегать громоздкой работы по систематике и писать на эффективные темы - можно, но мы рискуем быть нефундаментальными. Так обстоят дела почти во всех гуманитарных науках. Возьмем археологию. И здесь, оказывается, «осмысление частного вопроса вызывает необходимость реконструкции системы, и от успеха этой реконструкции будет зависеть результат интерпретации» [Антонова 1990: 120-121]. Указывая на работы П.Укко об антропоморфных фигурах, Е.В.Антонова констатирует, что «позитивистский подход, абсолютизация изолированных фактов не являются плодотворными при изучении семантики явлений первобытной культуры». Работам по освещению деталей в системе и контексте следует зажечь зеленый свет.

Итак, системный подход в изучении народного религиозно-обрядового опыта этноса - архиважен. Именно попытку внести вклад в эту область науки ставит себе задачей первая часть нашей работы. «Современный уровень этнографических знаний логически требует того, чтобы на первый план выдвигались проблемы сравнительно-исторического, структурно-типологического и системного иследования, которые в совокупности представляют собой ключ к познанию всего конкретного разнообразия многогранных и многоликих процессов этнокультурного развития во всем мире, как в прошлом, так и в настоящем» [Арутюнов, Мкртумян 1984: 19].

Несмотря на наличие множества хороших работ по тем или иным аспектам народной обрядности, цельные исследования, направленные на систематизацию обрядовой культуры (общетеоретические, на материале конкретного этноса), как выявилось, отсутствуют. В редких работах заложены отдельные принципы научной классификации народных обрядов. Однако и они во многом требуют уточнения, дополнения и расширения, а самое главное - подтверждения или опровержения конкретными исследованиями. Именно работы, написанные на основе индуктивного метода, призваны служить основой для методологических рассуждений и выработки научных концепций.

Спутать варианты с типами, локальное с характерным, признать архаику за заимствование - такая опасность в сборе, реконструкции, систематике и сравнительных выводах для исследователя ритуальной культуры существует всегда. Порой заходишь в тупик и начинаешь думать о парадоксах своей работы, о невозможности получения стройной картины. В таких случаях важно придерживаться методологической предпосылки о том, что «исследователь с благодарностью должен изучать народные, низовые праздники... Необходимо изучать и то, что делается во время такого праздника. Не в смысле многообразных и удивительных особенностей каждого обряда, а в том смысле, что оказывается главным и неизменным, что не позволяет празднику умереть. Иными словами, какую цель преследует праздник» [Абрамян 1983: 60]. Попытаемся и мы в исследуемом богатом материале уловить то зерно, которое позволило чувашской сельской обрядности пройти вместе со своим народом испытания на жизнь через многие века, ибо только сохранение общечеловеческих и специфических ценностей одновременно позволит иметь этносу достойное истории лицо.

Межсельские обряды

Пысăк учук. Время проведения - месяц *çурла* «серпа», т.е. месяц уборки хлеба [ЧГИ. №26: 220].

Люди благодарили духов и богов за выращенный урожай, за благополучную зимовку скота и просили дальнейший приплод, желали здоровья и достатка всем [ЧГИ. №6: 589].

Согласно источникам, оптимальный срок от обряда до обряда *пысăк учук* - девять лет. Со временем (к концу XIX - началу XX вв.) его стали проводить реже. Как информировал ученик Альшеевского училища Семен Осипов, в старину этот обряд проводили через каждые девять лет, а ныне провели через 13 [ЧГИ. №26: 221].

Для проведения его объединялись несколько деревень, по некоторым источникам - от четырех до девяти [ЧГИ. №6: 590; №168: 328]. Шемуршинские чуваши (Буинский у.), совершавшие моление *пысăк учук*, собирались (в последний раз примерно в 1898 г.), например, из

четырех деревень: Карабай-Шемурши, Шемурши, Трехизб-Шемурши и Старой Шемурши. А в известной местности Тхръял [Тимофеев 1972] моление проводили девять деревень сообща. Вероятно, число населенных пунктов зависит от взаимных контактов, сплоченности, больше всего - от генетического родства, что в свою очередь предполагает единые обряды и другие традиции. В данном обряде в качестве руководителей участвуют только пожилые люди обоих полов. Их количество ограничено. Например, из одной деревни идут пять стариков: трое мужчин и две женщины. Женщины допускаются только постклимактерического возраста. Ведущие обряд надевали непременно белые рубашки и белые штаны.

Местом моления служила чистая и ровная лужайка, но ни в коем случае не *киреметище*. На месте моления соблюдали определенные правила поведения. Ругаться здесь не принято - нарушитель запрета мог заболеть или умереть. Куклы и монеты, оставленные на месте моления, брать возбранялось под страхом сильно захворать.

Описываемый обряд называли по-разному: *пысăк учук*, *мăн учук*, также *чук çуртри* «чук яровому», т.к. обряд, проводимый к концу лета, посвящался и созреванию, и уборке яровых. Работа с первоисточниками требует учета степени их достоверности. Например, в рукописи 1902 г. [ЧГИ. №26: 220-229] сначала было написано *учук*, а затем учитель Г.Т.Тимофеев, по заданию которого был записан материал его учеником, переправил слова *учук* на *чук*. Считаю применительно к данному тексту первичное правильным. В этой рукописи говорится, что названный обряд провели из-за засухи. Думаю, ошибся или наблюдавший, или в силу инноваций в обряд был вложен иной смысл, т.е. произошла замена термина *учук* на *çумăр чук* «моление дождю». Основным различительным признаком здесь является время проведения: *учук* проводили в начале лета после посева; *çумăр чук* - в жаркую и сухую погоду во время роста нового хлеба; *пысăк учук* - в конце лета - начале осени по завершении основных работ по уборке урожая. Сообщение информатора о том, что описываемый обряд провели с целью вызывания дождя, - неверно. Речь идет, несомненно, об обряде *пысăк учук*.

Жертву на *пысăк учук* выбирали особо придирчиво: годился только белый бык, мелкий скот не подходил. В качестве сопутствующих жертв приносили множество других животных и птиц: лошадь, телку, овец, баранов, гусей, уток. Иногда их число превышало десяти голов. Жертва на *пысăк учук* не покупалась, а давалась сельчанами из благотворительных соображений. Исключение со-

ставляла лошадь, которую непременно покупали на общественные деньги, не торгуясь.

Мясо заколотых животных моют и кладут в котел. Затем раскладывают по всем мискам одинаково. Посуда ставится на расстеленную шкуру жертвенного животного.

Во время моления все огни в деревнях гасились, т.к. от жары, считали, может пострадать растущий хлеб. В каждой деревне оставалось по пять караульщиков, которые ходили по улицам. Перед молением присутствующие снимали шапки и стояли молча. Молящийся старик, к примеру, говорил: «Эй, турă, тебя упоминаем, на тебя полагаемся. В течение девяти лет созревал урожай, сумели и посеять, и убрать. За девять лет урожай бывал и хороший, и плохой. Эй, турă, дай возможность еще в течение последующих девяти лет возделывать добрый урожай» [ЧГИ. №6: 591-592]. Как только молельщик клал шапку и произносил «Помилуй», все падали на колени. Участники обряда за урожай благодарили *турă*, а не *киреметя*. Молодежь во время моления к месту действий близко не допускается, а играет на своем празднике *уяв* рядом на лужайке и к старикам не подходит.

Кости жертвенных животных закапывали на восточной стороне от мольбища на чистой лужайке.

То, что шкуры животных, перья и пух гусей и уток в некоторых случаях продавали, разумеется, выходит за рамки религиозно-обрядовой практики. Причину такого поступка надо искать в рационализме людей начала XX в.

Расходился народ по своим домам до захода солнца [ЧГИ. №6: 593].

Хăт чук. В Аксубаевском районе Татарии записан текст [ЧГИ, отд.III. №183, инв.1906: 5-6], из которого следует, что здешние некрещеные чуваши в голодном 1920 г. провели *хăт чук*. На обрядовое жертвоприношение собрались жители окрестных двенадцати деревень. *Хăт чук* является ритуалом, проводящимся в чрезвычайных ситуациях (life-crisis ritual), каким оказался тот год. (Само слово *хăт* применяется еще к людям, не знающим в своем поведении границ, чересчур взбалмошным.) «Во время чрезвычайного моления было принесено в жертву много коров, быков и лошадей, особенно много закололи жеребят», - говорится в источнике. Можно понять находившихся между жизнью и смертью сельчан, надеявшихся таким образом вернуть на землю первопорядок, остановить хаос. Отметим и то, что катаклизмы способны организовать огромные массы людей

(особенно одной этнической принадлежности) на экстраординарные шаги. Признаком классификации в данном случае является сбор из 12 деревень, вероятно, генетически родственных, восходящих к одному материнскому кусту.

Аслă киремет чӳкĕ - масштабное собрание периодичностью примерно раз в три года [ЧГИ. №72: 72].

О том, как много людей принимало участие в данном обряде, можно судить по сохранившимся источникам. «Собрание народа, участвовавшее в сем идолопоклонстве, простиралось до тысячи человек, ибо место, где приносимы были жертвы, заключает в себе 34 сажени ширины и 59 длины» [ЦГИА, ф.796, оп.141. №529: 2 об.]. В упомянутом конкретно обряде поклонения киреметю чуваши и черемисы (марийцы) участвовали совместно. Литература по марийцам указывает, что подобные обряды киреметю проводились «сборищами из нескольких околодков, и по несколько сот человек» [Александров 1899: 8].

Данный обряд низовые чуваши называют *аслă киремет чӳкĕ,* а верховые - *мăн киремет чӳкĕ* [ЧГИ. №72: 45].

Киремет, как известно, - это божество на земле. Совместно с *турă* он составляет единый смысл «добро - зло». В отличие от *турă,* жертвенники ему ставят «в рощах, в садах, на высотах под деревьями» [Нюстрем 1982: 15]. В страхе перед *киреметем* люди «ему и молятся, и приносят жертвы, и не знают даже, как ублажить этого бога» [Александров 1899: 8]. Если бога *турă* просят, то *киреметю* следует угождать. В этом - главное отличие в обрядовом обращении к этим главным божествам. Такие урочища у чувашей располагались как в поле (на возвышенных местах), так и в лесах. Расстояние от села до них составляло 5 верст [ЧГИ. №72: 45]. Старались сделать так, чтобы подход к *киреметю* был труднодоступен из-за специфики рельефа или наличия густого леса. Ограждения преимущественно носили символический характер. Например, имеются варианты «заграждения» пряслом. В данном случае вход на мольбище был сделан с юго-западной стороны. Если *киремет* находился в поле, то вокруг него была чистая местность без деревьев.

Жертвами в обряде служили крупные домашние животные. Об этом можно судить и по костным останкам на местах общественных молений типа *аслă киремет чӳкĕ*: «ибо кости, найденные на месте идолопоклонства и в немалом количестве, были довольно крупны» [ЦГИА, ф.796, оп.141. №529: 3]. Чуваши в таких случаях обычно покупали быка на собранные у народа деньги. Жертва, как правило,

не должна иметь изъяна. «Животного слепого, или поврежденного, или уродливого, или больного, или коростового, или паршивого, таких не принесите Господу и в жертву не давайте их на жертвенник Господень; тельца и агнца с членами, несоразмерно длинными или короткими... животного, у которого ятра раздавлены, разбиты, оторваны или вырезаны, не приносите», - говорится в ветхозаветном Уставе о жертвоприношениях [Лев 22: 22-24]. Также известно, что «участвовавшие в обряде, связанном с кровью, становились кровными родственниками» [Библия 1973: Исх 4: 24-26]. Таким образом речь идет о межэтническом родстве участников с возможно далеко уходящими корнями.

Принесенная жертва будет уместной только в сочетании с молитвой, ибо «молитва есть главное в жертвах и жертва имеет свое значение как воплощенная молитва» [Нюстрем 1982: 259]. В молитвах *киреметям* речь начинали с обращения к *аслӑ/мӑн киреметю,* а потом уже молились другим божествам. В своих молениях чуваши желали от бога плодородия земли, приплода домашних животных и птиц, а также приумножения новорожденных младенцев [ЦГИА, ф.796, оп.141. №529: 4].

Участники относились к данному обряду настолько ревностно, что, например, в 60-х годах прошлого века на один из таких обрядов не осмелился явиться с целью разгона никто ни из членов земской полиции, ни из членов местного волостного правления, ни священнослужители, хотя дано было знать об этом заблаговременно [ЦГИА, ф.796, оп.141. №529: 3].

Вайум хуҫа чӳкӗ (вариант: *Валем хуҫа чӳкӗ*) - поклонение и жертвоприношение легендарному предку, культ которого носит всенародный характер. Аналогичные «культы вождей и выдающихся деятелей» и обряды, посвященные им, хорошо описаны на бурятском материале [Михайлов 1980: 231]. Исследования подобных обрядов у разных народов, в том числе славян, приводит к мысли о снижении элитарного уровня данного культа, постепенно происходящем смешении его с культом давно усопших исторических личностей [Афанасьев 1865: 13]. Посвященные ему урочища расположены в разных районах проживания чувашей: в Буинском у. Симбирской губ., в Ядринском у. Казанской губ. [ЧГИ. №151: 324] и др. Они являлись своего рода местами паломничества чувашей. Некоторые и сегодня не утратили своей значимости и продолжают оставаться общенародным символом. В теории изучения ритуала паломничество определяется как обряд перехода в пространстве

[Snoek 1987: 179]. Данный культ также воспринимается как *киремет*. Принесенные дары оставляют на доске, укрепленной над калиткой. Имелся человек, специально назначенный в качестве смотрителя урочища. Дух *киреметища Вайум хуҫа* мог явиться во сне в виде собаки и напомнить о наступлении времени принесения ему жертвы.

Ҫăварни - весеннее межсельское обрядовое празднество; состоит из двух частей: *аслă* «старшей» и *кĕҫĕн* «младшей» *ҫăварни* «масленицы». В старшую масленицу проводили сакральную часть, в младшую - катание на санях [Поле 89: 113-114].

Перед *аслă мункун* «каждый домохозяин... на семейном совете решает, в какую деревню, когда и к кому заехать в гости». Затем «с песнями разъезжают по родственным деревням» [Архангельский 1910: 3]. К вечеру прибывают гости из приглашенных селений. В честь них собираются родные из деревни, а также соседи. Пир длится три-четыре дня [ЧГИ. №152: 72-73].

Иногда можно услышать, что *ҫăварни* - вообще не старинный чувашский праздник, а заимствован у русских, «в молодости наши деды и не знали его», - указывают информаторы [ЧГИ. №72: 95]. В пользу этого можно отнести, казалось бы, и этимологию слова *ҫăварни* = *ҫу* + *эрни* - букв. «неделя масла» [ЧГИ. №152: 72]. Однако такую оценку можно назвать не более чем поверхностной. Блины как основное лакомство в эти дни у чувашей символизировали круглый диск луны, «поэтому во время язычества чуваши всегда праздновали масленицу в новолуние, придавая этому и доселе особенную важность», - объяснял один из исследователей чувашской старины [Архангельский 1910: 2]. Кроме блинов чуваши в *аслă ҫăварни* употребляли рыбу, кашу, пироги и яйца [Поле 89: 114; Архангельский 1910: 2].

Как и в другие большие праздники, чуваши по этому случаю готовили пиво, соблюдая все тонкости стадий пивоварения. В конце XIX - начале XX вв. употреблялась покупная водка [ЧГИ. №152: 67-68].

То, что *аслă ҫăварни* считалась нерабочей неделей [ЧГИ. №160: 223], свидетельствует о древности этого праздника. В пользу этого говорит и то, что зимние поминальные дни у чувашей приходились как раз на масленицу [Комиссаров 1911: 377]. Аналогичное объяснение дали в экспедиции некрещеные чуваши [Поле 90: 160].

В *кĕҫĕн ҫăварни*, катаясь на санях, прощались с *ҫăварни* до следующего года [Поле 89: 113; ЧГИ. №152: 72-73]. Основную массу

катающихся составляла молодежь. Как известно, у чувашей обыкновенно сватали в период после Нового года до масленицы, а свадьбу играли весною в *çимĕк* «семик». А на масленице жених едет к невесте и катает ее на санях [ЧГИ. №268: 402]. Ехал он за невестой, как правило, в другую деревню.

По завершении масленицы еще раз топили баню и мылись [Поле 89: 113].

Ларма - межсельский молодежный обряд (от *лар* «сидеть»). Временем его проведения информаторы называют зимние месяцы [ЧГИ. №177: 64]. Объясняют, что на *ларма* идут сразу же после *сурăх ури*, т.е. после Старого нового года [ЧГИ. №4: 130]. Самарские чуваши связывают время *ларма* с весной [Поле 90: 164], уточняют - перед масленицей *çăварни* [Поле 90: 144]. В отличие от общесельского молодежного обряда *уллах*, действия *ларма* не ограничиваются ночными часами, а охватывают и дневное время [Поле 90: 188].

На *ларма* приглашают повзрослевших девушек-родственниц из соседних деревень [Поле 89: 94, 123; Поле 90: 207]. Называют их *ларма хĕр*. В русских деревнях «поездки девушек в гости к подругам в ближайшие и даже дальние деревни» практиковались повсеместно, русские девушки отправлялись «в соседние деревни к знакомым или родственницам-девушкам, чтобы пригласить и привезти их к себе» [Громыко 1986: 239].

Таким образом, девушки проводят свое основное время у родственников близлежащей деревни [Поле 90: 144, 207; ЧГИ. №177: 64-65].

Цель *ларма хĕр* одна - успеть приготовить приданое желательно побольше и получше, ибо дома у родителей девушки всегда заняты повседневными делами и не имеют времени готовить себе приданое [Поле 89: 94, 123; Поле 90: 207]. Здесь же оно у них есть, они готовили пряжу, вышивали, занимались шитьем.

В гостях они находились от недели до месяца, это зависело от объема предстоящей работы [Поле 90: 144, 207] и, конечно, от того, найдется ли за это время по нраву жених. Естественно, молодежь, особенно девушки, на посиделки одевали самое лучшее. Иногда «в течение вечера переодевались несколько раз» [Громыко 1986: 239-240].

Одним из интересных эпизодов в течение *ларма* является приглашение на суп *ларма хĕр* с подругами [ЧГИ.№177: 65-67]. Ведь приглашение девушки из соседней деревни именно в это село - неслучайно. Все это подстроено матерью юноши, которой пригля-

нулась девушка из такой-то деревни. Теперь она, заранее подготовившись (угощение, специальный суп, уборка дома, покрывала на скамейки), созывает девушек к себе. Естественно, девушки догадывались о намерениях хозяйки и вели себя чинно. Мужчины на это время уходили из дома. Затем мать передавала свои впечатления сыну-жениху.

Частушки, которые пела молодежь перед *ларма* в *сухури*, являются дополнительным материалом, раскрывающим смысл проведения рассматриваемого обрядового празднества. Вот один пример:

Очищенную от коры палку
Удобно красить.
Сестер, приехавших на *ларма*,
Удобно сделать золовками [ЧГИ. №7: 753].

Общесельские обряды

Обряды, адресованные духам-божествам

Пăт-юсман йĕрки. Обряды, адресованные божествам, имели определенную последовательность в исполнении, при обращении к ним соблюдали общепринятую иерархию. Существовал коллективный обряд моления духам, называемый *пăт-юсман йĕрки* (букв. «порядок каши и тонкой лепешки»). Конечно, у каждого этнолокального объединения были свои отклонения и дополнения к этой последовательности, однако общая схема обращения к духам-божествам сохранялась. Для наглядности приведем таблицу некоторых верховных духов-божеств и жертв им в разных регионах [записи конца XIX в. - ЧГИ. №21: 161-162; №29: 204-205; №31: 71-74] (Табл. 2).

Из таблицы видно, что названия божеств до 5-го уровня остаются везде одинаковыми. Далее идут особенности. Белебеевские и тетюшские чуваши верховным божествам приносили одинаково *пăтă* и *пашалу* «кашу и лепешки», а буинские - *хăпарту* «пшеничый хлеб»: везде растительная пища. Менее значительным божествам и божествам местного значения (*Хурамалта вырtан* «лежащий в урочище Хурамал», *Мийекке çинчи* «божество из местности Мийекке», *мунча вар* «божество, находящееся в овраге») приносили *юсман* «пресную лепешку, испеченную из остатка теста», и *йăва* «пресный колобок».

Таблица 2

Верховные духи-божества и жертвы им

Белебеевский у. Уфимской губ.		Тетюшский у. Казанской губ.		Буинский у. Казанской губ.	
Божества	Жертвы	Божества	Жертвы	Божества	Жертвы
турă	пăтă пашалу	турă	пăтă пашалу	турă	хăпарту
турă амăшĕ	-"-	турă амăшĕ	-"-	турă амăшĕ	-"-
пӳлĕхçĕ	-"-	пӳлĕхçĕ	-"-	пӳлĕхçĕ	-"-
пӳлĕхçĕ амăшĕ	-"-	пӳлĕхçĕ амăшĕ	-"-	пӳлĕхçĕ амăшĕ	-"-
хаяр	-"-	кепе	-"-	хĕвел	-"-
куç турĕш	-"-	хĕрлĕ çыр	-"-	çĕр	-"-

Такие синтезированные обряды, адресованные божествам семьи, проводились в год два раза: сначала молились весной, а потом - в *чӳк уйăх* «месяц чюк, соответствующий октябрю - ноябрю», принося в жертву хлеб нового урожая. После моления в доме выходили во двор, опускались на колени, жертвенную пищу ставили на землю.

Молящиеся просили у своих божеств здоровья, покоя, отвести зло, пожары, воров [ЧГИ. №24: 604]. Находящиеся в доме участники молитвы стояли лицом к приоткрытой двери [ЧГИ. №146: 523].

Турă - главное божество, творец вселенной, создатель всего растительного и животного мира. В отличие от других *турă* «божеств», его называли *çӳлти турă* «божество, находящееся наверху». Согласно ибн-Фадлану, у башкир «господь, который на небе, самый большой» [Ковалевский 1956: 131], т.е. выше других божеств.

По представлению чувашей *турă* имел облик «седоволосого старика с бородой и палкой в руках» [Комиссаров 1911: 379], а татары говорили, что бог-дед «ветхий старик с седой бородой» [Максимов 1876: 5]. Вайнахи указывали на его земное происхождение: он, божество в виде мужчины, постоянно живет «в пещере на северной стороне Скалистых гор» [Мужухоев 1985: 104], мунда (Индия) видел

своего главного бога тоже «стариком, с седыми волосами и бородой, одетым во все белое, иногда сидящим на белой лошади» [Седловская 1976: 102].

В качестве жертвы ему приносили растительную еду (*пăтă, пашалу, юсман*) и домашних животных (лошадей, молодых баранов). Существовал особый порядок закалывания животных. Лошадь, например, сначала обливали холодной водой и если она отряхивалась, то ее закалывали, в противном случае отпускали. Держали лошадь уздой, сделанной из сырого лыка [ЧГИ. №253: 192]. Лыком же удерживали молодого барана [ЧГИ. №29: 122]. Гусь также входил в число жертвенных даров [ЧГИ.№144: 13]. Читая молитву, всегда напоминали, что гусь - птица крылатая.

Принесение главному богу кровавой (т.е. самой дорогой) жертвы - один из древнейших рудиментов обрядовой деятельности многих народов. «Если жертва его мирная, и если он приносит из крупного скота, мужеского или женского пола, пусть принесет ее Господу, не имеющую порока. И возложит руку свою на голову жертвы своей, и заколет ее»,- говорится в одном из библейских сказаний [Лев 3: 1-2]. Татары осенью резали в честь бога «или барана, или гуся, или утку, непременно из родившихся в этот год» [Максимов 1876: 6]. В Индии жертвы главному богу должны быть все белого цвета - белые козы, куры и т.д., предназначенные только для него, они не могут быть принесены в жертву никакому иному божеству [Седловская 1976:10].

Обряд непременно сопровождался молитвой. В осенней молитве просили *турă* от одного посеянного зерна вырастить тысячу зерен; чтобы стебель у хлеба был крепок как камыш, а колос - с палочник; умоляли благоприятствовать возделыванию хлеба. Также просили приумножать скот, пчел, предохранять их от порчи [ЧГИ. №23: 218-222].

Турă амăшĕ - мать бога. В жертву ей приносили *пăтă* «кашу», *юсман, пашалу* «пресные лепешки», *сăра* «пиво домашнего приготовления», обязательно свежее. Просили заступаться перед *турă*, довести до него мольбу. Во время жертвования стояли за столом лицом к приоткрытой двери, пели [ЧГИ. №29: 119; №146: 713-714; №150: 148-151; №162: 180]. В песне *турă амăшĕ* предстает как дева, родившая *турă*. Проводили специальный обряд *турă амăшĕ курки* «ковш матери бога». Во время исполнения мужчины находились у двери, женщины - в *тĕпеле* «в углу перед печкой». Один из близких хозяина дома стоял за столом с наполненным ковшом. После речи ведущего все, начиная с мужчин, пили по кругу по ковшу пива.

2 — Заказ № К-331

Тур сулу - божество, принимающее дары вместо *турă* [Ашмарин 1936а: 168], ему в жертву приносили *нăтă* «кашу» и гуся [ЧГИ. №162: 181]. Гуся заводили в дом, обливали водой, затем во дворе резали и варили кашу *нăтă*. Тушу варили в цельном виде. Моление происходило во дворе.

Пӳлĕхçĕ - божество, наиболее близко стоящее к *турă*. В жертву ему приносят *сăра* [ЧГИ. №160: 270-271], *нăтă* и *пашалу* (вариант - *вăкăр* «бык», *пашалу*, *нăтă*) [ЧГИ. №21: 7-9].

Пӳлĕхçĕ амăшĕ - мать *пӳлĕхçĕ*. Обычно ее упоминают вместе с *пӳлĕхçĕ*. В жертву приносят *нăтă* и *пашалу* [ЧГИ. №29: 199], просят, помимо прочего, не обижаться за то, что ходят и наступают на грудь земли [Ашмарин 1937а: 93].

Пихампар - покровитель домашнего скота, охраняющий их от хищных зверей [Ашмарин 1935а: 251-252]. Он также является главным над волками и медведями. Допустим, если волк утащил овцу, то необходимо задобрить *пихампара*. Да и сам *пихампар* виделся чувашам в образе белого волка, а волки считались его собаками. В иных местах *пихампар* - тесть волка (Козьмодемьянский у. Казанской губ.), бог волка (Ядринский у. той же губ.). Жертвами являются *нăтă*, *пашалу* [ЧГИ .№162: 180-181]. Марийцы такому же божеству пийамбару приносили быка (любой или красной масти), а также обыкновенный хлеб [Васильев 1915: 20-22]. *Пихампар* исполнял также роль духа-хранителя. Когда чуваш почувствует опасность, он сразу же обращается к нему и говорит: «У меня на двух плечах два пихампара, они меня охраняют».

Перекет - божество бережливости [Ашмарин 1935а: 167]. Во время веяния зерна, например, три раза обходят кучу обмолоченного хлеба и три раза понемногу бросают вверх зерна, произнося слова: «Съеденное мышами, кузнечиками дай восполнить, торă. И в дальнейшем дай возможность сберечь, в клети дай возможность сберечь: дай урожай есть-пить».

Нисĕп - название этого божества, согласно Н.И.Ашмарину [1935а: 29], встречается во время моления об урожае. Видимо, оно женского пола (*нисĕп ама* - «нисĕп-мать»).

Кепе - бог-примиритель. А.В.Рекеев назвал его последним, заключительным в системе божеств [ЧНМ, учет. №4477, инв. 530: 4]. Он призван примирять всех других духов-божеств с чувашами. Поэтому чуваши принимали его за своего ходатая, посредника, и за эту службу ему тоже приносили жертву.

Обряды типа чӳк

Учук проводился сразу же после массовых обрядовых мероприятий *çимĕк*, посвященных духам предков [ЧГИ. №5: 63; №72: 80; №152: 183; №154: 55]. Это - послепосевное время, подготовка к взмету пара [ЧГИ. №156: 154; №160: 226, 393]. После *учук* наступало время *çинçе*, когда налагался строгий запрет на сельскохозяйственные и другие работы. Иными словами, *учук* организовывали после весеннего сева до взмета пара в начале лета, т.е. в июне [ЧГИ. №6: 560; №147: 231].

В пору строгих соблюдений традиционных устоев *учук* проводился ежегодно, по крайней мере, не реже одного раза в три года. Уже в XIX в. и, особенно, в начале XX, данному обряду стали приписывать дополнительные свойства: его устраивали и в связи с неурожаем, и с целью избавления от болезней типа мор [ЧГИ. №29: 117; №72: 84-85].

Инициатором, организатором и участником выступала деревня. Каждый дом выделял по одному человеку для подготовки и проведения *учука*. Эти представители и становились исполнителями основного обряда [ЧГИ .№160: 227; №168: 328].

Обряд имеет несколько терминов-вариантов, из которых наиболее распространенным и утвердившимся является *учук* [ЧГИ. №160: 227; №173: 246], что означает «чюк, проводимый всем народом». Значение получено путем слияния двух слов: *уй* + *чӳк* = *учук*, или *ӳчӳк*, или *аслă ӳчӳк* «великий ючюк». С предстоящим паром связан вариант *суха ӳчӳк* «чюк пашне». *Халăх ӳчӳк* «народный чюк» подчеркивает его массовый характер. Отсюда объяснение, что *учук* есть *пысăк ӳчӳк* «большой чюк». Таким образом, проясняется суть термина. Полученный путем слияния двух слов - *уй* «поле» и *чӳк* «жертвоприношение духу, сопровождаемое молитвой», т.е. *уй чӳк* «полевое моление» - *учук* означает «полевое моление, совершаемое народом» и обращенное к *турă* с целью способствования получению хорошего урожая [ЧГИ. №152: 188].

Обряд начинался собранием стариков, которые уславливались о дне проведения, назначали десятников для оповещения всех сельчан. Выбранные на собрании старик и мальчик собирали по домам деньги - кто сколько даст. Счет вел мальчик. В день *учук* все мылись в бане и надевали чистые рубашки.

Жертвенных животных чередовали из года в год. В основном приносили в один год лошадь, а в другой - быка. Эти животные считались самыми ценными. В самом деле, у земледельца и ското-

вода от наличия лошади и быка одинаково зависело все благополучие, даже жизнь. Животных покупали у кого-либо из сельчан или на базаре. Лошадь выбирали масти *турă* «сивая», что буквально означает «бог» или «угодная богу». Жертвоприношение гнедой лошади порождало у людей надежду на благополучное будущее: *турă* «бог», довольный подарком, ниспошлет блага, думали чуваши. Поэтому чем дороже жертва, тем больше надежд. Этим можно объяснить закалывание в голодном 1891 г. крестьянами Большой Таябы в Казанской губ. на *учук* лошади. Исключительное значение лошади на *учук* породил другой вариант - *ут чӳк* «жертва лошадью» [ЧГИ. №6: 651; №156: 155; №160: 43, 213, 269].

Согласно источникам, жертва в виде лошади отражает более древнюю форму *учук*. Изредка в источниках говорится, что покупаемый бык должен быть черной масти, кроме того, он должен быть холощеным. Допускалось чередование быка и телки. Следует учесть так называемые «половозрастные статусы» жертвенного животного. Видимо, перед богом должен предстать скот «без грехов». Ведь не зря выбирали быка холощеного, а лошадь могла быть заменена жеребенком. Возможно, жеребенок - жертва более архаичная [ЧГИ. №21: 10; №25: 94].

На оставшиеся деньги покупали мелкий скот и птицу: от двух до пяти овец или баранов, гусей и уток [ЧГИ. №29: 119]. В жертву духам-божествам *кепе* и *хăрпан/кăрпан* приносили барашка или ягненка, гусей и уток могли приносить из каждого дома. Участники обряда сдавали сборщикам или приносили с собой *пашалу* «лепешку», крупу, соль [ЧГИ. №147: 232].

На жертвеннике устанавливали до десяти котлов, посуду и ложки каждый приносил с собой.

В день *учук* после полудня всех жертвенных животных пригоняли на место моления.

Для проведения обряда *учук* необходима вода, поэтому жертвоприношение проводили обычно у родника. Источник мог находиться на ровной местности и около леса. Иногда *учук* проводили и у оврагов: отсюда топоним *Ӳчӳк çырми* «овраг для учук» [ЧГИ. №160: 268]. В чувашской деревне Уралке (Новоселка) Оренбургского у. жертвенник находился в трех километрах от деревни в мелколесье у воды. На этом месте издавна росли 10-15 старых священных лип. Под ними были установлены два тагана, поперек которых уложен шест. На одной из лип висели полотенце и недоуздок для подведения животного [ЧГИ. №152: 185].

Количество подготовленных ведер с водой для обливания должно было соответствовать количеству предназначеных в жертву животных. В церемонии участвовали только старики [ЧГИ. №152: 184]. Во время обливания жертвенного животного все надевали верхнюю одежду, а шапки брали под мышку. Сначала один старик поливал из ковша рога, уши, затем спину животного. Как те, кто держал животных за недоуздок, так и остальные участники обряда во время обливания водой стояли, обратившись лицом на восток. В своей молитвенной речи чуваши говорили: «Быка тебе приносим, учук, помилуй. Молимся за урожай, за народ. От нечистых сил, бедствий, пожара, от всего сбереги, прими, чюк. Обращаемся к кепе, пусть он доведет до турă, помилуй» [ЧГИ. №147: 234]. В то время, когда животное отряхивалось, кланялись. Если животное не встряхивалось, то обливали снова, когда и это не действовало, то его отпускали в стадо или продавали. Деньги оставляли на *учук* следующего года. Как только жертва встряхнется, все вставали на колени и кланялись богу *турă*. Такое животное тут же резали, считая, что оно принято богом [ЧГИ. №167: 456].

Мясо обмывали водой из родника. Девушки и женщины начинали чистить внутренности. В одном котле варили легкие, печень и сердце, во втором - конину, в третьем - телятину, отдельно - гусей и уток, отдельно - потроха.

На расстеленную шкуру ставили рядом котлы с мясом, кашей и бульоном [ЧГИ. №147: 233]. Начиналась совместная еда. К этому времени к месту моления подходило почти все население деревни независимо от возраста и пола. Обязательным считалось присутствие на совместной трапезе двух-трех человек из каждого дома.

Перед едой всем участникам молитвы раздавали в руки по кусочку мяса. Молящиеся старики надевали кафтаны, шапки брали под мышку, лицом становились к востоку. Вместе с ними молились и женщины, и молодежь.

Молитву произносили стоя. «Всем народом (букв. - черным людом), совместно с девушками и женщинами, детворой, принося черного быка, упоминаем, тебя благодарим, бог учук. Дай возможность сберечь зерно, посеянное на этом поле, дай изобилие, дай возможность благополучно собрать на гумно. На гумне дай бережливость, вороху, муке, товару купленному дай изобилие. Дай накормить голодного и обогреть замерзшего, приходящих в дом. Дай, чтобы нищему можно было подать, турă. Аминь», - говорилось в молитвословии [ЧГИ. №25: 95].

Иногда каждый котел предназначался отдельному духу-божеству. В таком случае над первым котлом произносили следующую молитву: «Мать великого доброго духа, находящегося около местности учук, всем народом (букв. - черным людом), посеянным хлебом семи видов тебе приносим, на тебя полагаемся! Чӳк, прими! Сохрани нас от страшных ветров, от страшных дождей. Чӳк, прими!» Затем молились кашей из второго котла матери младшего доброго духа *ырӑ*, едой из третьего - матери божества *кӗлӗ* (бук. - «молитва»), проходящего около местности *учук*, из четвертого - матери *кӗлӗ*, играющего на местности *учук*, из пятого - духу, принимающему молитву на *учуке* [ЧГИ. №21: 10].

Во время *учук* обращались не к *турӑ* непосредственно, а к духу-божеству *кепе*, которую просили все сказанное довести до *турӑ* [ЧГИ. №147: 239].

Затем молились божествам второстепенным. *Хӑрпану*: «Довольствуйся, хӑрпан, тебе приносим, на тебя полагаемся, благодарим, клоним голову, землю не истощай, урожай не засуши: окольным путем, всем скотом, всем народом твое имя произносим. Помилуй, хӑрпан. Данное любя, прими любя». Говоря эти слова, барашка обливали водой. Если встряхнется, то все разом становились на колени и кланялись на восток. Заколов животное, варили мясо и совершали *чӳк хӑрпану* [ЧГИ. №29: 118].

Молитва матери *пӳлӗхҫӗ* аналогична молитве *хӑрпану*. Затем молились божеству, держащему повод.

Завершив молитвы, все склоняли головы к земле.

Для совместной трапезы люди усаживались на лужайке [ЧГИ. №152: 186-187]. Иногда рассаживались на скамейках, образуя таким способом как бы улицу. Чашки для еды ставили перед каждым или перед двумя одну. Еду подавали в следующем порядке: *пашалу, шӳрпе, пӑтӑ* [ЧГИ. №147: 235]. В последнюю очередь раздавали хлеб. Перед приемом пищи каждый взрослый произносил слова: «Если дети провинились, если сами провинились, всех помилуй, не обвини. Мы обращаемся к кепе, а она пусть доводит до турӑ, прими» [ЧГИ. №147: 236]. Завершив еду, все вставали на ноги и кланялись, обращаясь на восток, благодарили *турӑ*.

Как отмечали исследователи, название бога у чувашей указывает на халдейское слово *тор* «бык, вол». При этом следует иметь в виду, что сами халдеи поклонялись тельцу, а чуваши чаще приносили в жертву быка [Малов 1882: 147-148]. Уточним: не только быка, но также молодого бычка, что, должно быть, отражает более архаичес-

кую семантику жертвоприношения.

Шкуру жертвенного животного вешали на дерево тут же.

В финале обрядового моления резали одного ягненка в жертву духу *вупкăн*, мясо съедали немного поодаль от главного жертвенника [ЧГИ. №172: 3 об].

На молении все наедались досыта, а остатки брали домой и доедали семьей. Бедным односельчанам отдавали домой также и бульон.

После еды оставались только старики. Они собирали все кости и сжигали. Видимо, это являлось более ранней формой завершения моления, ибо в некоторых случаях кости не собирались. Поэтому вокруг жертвенника можно было видеть кости - остатки жертвенного пира. Жерди для подвешивания котлов над очагами на месте моления не ломали.

В *учук* в течении трех дней кололи трех баранов: первого - за урожай, второго - за народное здоровье, третьего - от пожаров, болезней, злых духов, ветра, бедствий. При этих жертвоприношениях присутствовали только старики. Таким образом, весь обряд учук занимал в общей сложности три дня.

Переселившись на новое место, чуваши продолжали совершать *учук* тем водам, где жили предки. Например, основателем д.Суркино Бугульминского у. Самарской губ. был *Сĕрке*. Как полагал местный учитель Г.Н.Головин, переехал *Сĕрке* сюда из Симбирской губ. в середине XVI в., избегая крещения. Но в начале XX в. некрещеные чуваши этой деревни продолжали *чӳк* р.Свияге, что в Симбирской губ. [ЧГИ. №154: 214].

Обряд ***халăх сăри*** проводит вся деревня [ЧГИ. №144: 121] весной в *мункун эрни* «в неделю мункун» [ЧГИ. №145: 455]. Совершая этот обряд, участники желали добиться многих целей: дождя, избавления от массовых болезней людей и скота, предупреждения неурожая [ЧГИ. №150: 463].

Женщины к данному обряду не допускаются вообще, а детям разрешается присутствовать на первой молитве [ЧГИ. №144: 121-122].

Средства для обряда собираются с односельчан. Дрова складываются на запряженные лошадью сани и отвозят к кому-либо в пивоварню или же каждый приносит с собой несколько поленьев. Хмель покупают на собранные у народа деньги или на средства, вырученные на сдачу в аренду неудобных клочков земли. Солод собирают пожилые люди по домам. Для представителей, явившихся

на пивоварение, собирают по одному яйцу, у кого нет - дают картофель. На следующий день после приготовления пива собирают или приносят остальные продукты, необходимые для приготовления обрядовой пищи: крупу, мясо, муку из ярового зерна, соль [ЧГИ. №145: 456]. Отсюда термин - *халăх сăри* «пиво, приготовленное народом».

К моменту поспевания сусла из каждого дома приходят по одному человеку - это наиболее сведущие в пивоварении. Они обсуждают самые разные вопросы общесельского порядка (например, кто сколько должен уплатить пастуху, о чем десятник каждому делал зарубки на семейных бирках).

Местом непосредственного обрядового жертвоприношения служил овраг.

В пивоварне ставилось несколько чанов: маленький чан для *киреметей*, а большой предназначался *турă*. После того, как обливают сусло, начинают раздавать барду ведрами. Вечером в сусло кладут дрожжи и следят, чтобы не убежало. Утром пиво процеживают и разливают по бочкам. Потом собираются старые люди деревни и совместно пьют пиво, беседуют [ЧГИ. №145: 456-457]. Попив пива, заходят домой и едят кашу *пăтă*. Каша также варилась в двух котлах: один - *киреметям*, другой - *турă*. Помимо того пекли палишки *çӳхӳ* хлеб и *юсман*. Вечером женщины, собравшись, пекли яичные блины и маленькие лепешки, которыми угощали детвору во время выгона скота в стадо. Молились стоя, обратившись лицом на восток. При этом кашу раскладывали по чашкам, на стол ставили непочатый каравай, ведро пива. Молились нескольким божествам: «Помилуй, великий турă, мать великого турă, пӳлĕхçĕ, бог, держащий землю и воду, день и ночь ходим по груди земли. Турă, управляющий природой, мать бога, управляющего природой, дайте спокойную, добрую погоду, дайте благородный дождь, дайте (возможность) хорошо расти хлебу. Солнце, помилуй, мать солнца, помилуй, не прожги (все растущее) солнцем. Ветер, помилуй, мать ветра, помилуй, не осуши ветром (все растущее)» [ЧГИ. №150: 464-465].

Затем все сельчане собирались вместе с детьми и пили пиво. Завершив массовое пивопитие, три-четыре старика шли в поле и приносили кашу и пиво в жертву *киреметям*. На другой день старухи в деревне совершали обряд с символическим жертвоприношением [ЧГИ. №150: 466].

Çумăр чӳк (*çумăр* - «дождь») проводится сельской общиной или

улицей [ЧГИ. №156: 143]. Поводом для проведения служила знойная погода [ЧГИ. №150: 361, 467; №160: 272; №165: 135], мешавшая нормальному росту хлеба и грозившая бедствием всей деревне. Соответственно время проведения *çумăр чӳк* приходилось на весну-лето [ЧГИ. №6: 561; РГО, р.53, оп.1. №72: 8-10]. Параллельно или до этого обряда праздновали *уяв*. В 1906 г., например, в д.Белая Воложка Тетюшского у. Казанской губ. *çумăр чӳк* проводили 30 апреля [ЧГИ. №160: 393], т.е. после посева, когда дождь необходим всходам. В другой рукописи указана дата 20 июля [ЧГИ. №166: 219], т.е. когда стоят жаркие дни и дождь необходим растущему хлебу. В обоих случаях разные даты проведения органически связаны с земледельческим календарем. Периодичность проведения - ежегодно [ЧГИ. №166: 220].

На месте общественного моления непременно должна быть вода [ЧГИ. №173: 41]. В тех источниках, в которых говорится, что обряд проводился у оврага, имеется в виду наличие воды хотя бы символически: если воды бывало недостаточно, то парни загодя делали запруду. Те же требования соблюдались в случаях, когда данный обряд проводился в лесу. При этом важно, чтобы моление происходило на традиционном месте: «старики... выбирали в лесу то самое заветное место, где отцы, деды и прадеды их делали то же самое» [РГО, р.53, оп.1. №72: 9].

Çумăр чӳк - наиболее утвердившийся и понимаемый всем этносом термин. Однако он имеет множество вариантов, наиболее близкий - это *çăмăр чӳк* [ЧГИ. №72 :85-86], на такой нюанс не обращают внимание ни верховые, ни низовые чуваши. Встречаются более полные формы *çумăр ӳчӳк* и *çумăр ӳчӳкĕ*. Ритуальное значение каши *пăтă* породило термин *çумăр пăтти* «моление дождю кашей». По той же причине в одних и тех же местностях параллельно существует термин *çерçи чӳк* «чӳк воробьем» [ЧГИ. №72: 80]. Значение воды отразилось в термине *шыв чӳчӳк* «чӳк водой». Зная, о чем идет речь, иногда говорили просто - *чук*.

Основную массу участников обряда составляли дети, однако всю сакральную часть исполняли старухи, приходившие на обряд в малом количестве. При этом соблюдали принципы тайны.

Парни с котомками и чирясами ходят из дома в дом и собирают муку, солод, хмель, крупу, масло, соль, молоко, яйца и по одному *пашалу*. Собранные продукты приносили в дом, расположенный у оврага, и отдавали хозяйке, которой помогали другие женщины. Они затапливали печь, пекли *пашалу*, варили кашу [ЧГИ. №152: 189].

Жертвенные животные в этом обряде - жеребенок, баран и овца [ЧГИ. №33: 2 89; РГО, р.53, оп.1. №72: 9], при том баран и овца должны быть черной масти. Животные приобретаются на собранные у народа деньги. Особое место занимают воробей и ласточка. Воробья, например, во время варки *пăтă* привязывают за стебель, воткнутый в землю, отпускают во время ритуального купания. Аналогично поступают и с ласточкой: ее обмазывают маслом и отпускают с надеждой, что она улетит к богу, чтобы рассказать об усердии народа.

При заклании соблюдали особые правила. Жертву привязывали к дереву так, чтобы ее голова была обращена вверх. Считали, что таким образом она просит бога о послании дождя на поля. При этом ее кололи в бок, отчего животное кричало [РГО, р.53, оп.1. №72: 9-10]. Такая форма заклания явно перекликается с формой умерщвления девушки в сцене «Похороны руса», известной по ибн-Фадлану [Ковалевский 1956].

На место моления ставили стол, а на стол клали хлеб и соль.

На моление приглашали хорошо знающих порядок проведения *чӳк* старика или старуху. Молитва произносилась над большими котлами с *пăтă* и мясом, вмещающими до двадцати ведер. Молящийся должен быть одет в сукман, шапку держать под мышкой левой руки, стоять лицом на восток. Как молящийся, так и стоящие рядом при произношении слов молитвы брали в руки кусочки мяса, вырезанные из разных мест туши. Дети туда не допускались и за происходящим следили издали.

Молельщик обращался к духу *чӳк* от имени всего народа. Он, в частности, говорил: «Весь народ (букв.- черный люд) тебя упоминает, на тебя полагается. Чӳк, помилуй! Дай твоего теплого и доброго дождя! Чӳк, помилуй! Добрый дух чӳк, прими радушно, смилуйся принесенным!» [ЧГИ. №21: 11]. В конце молитвы говорилось: «Помилуй, турă». Затем все становились на колени и кланялись земле.

Каша непременно входит в жертвенную трапезу. Варится она в котле на масле и молоке с добавлением яиц.

Приготовленную пищу после моления съедают. Сначала ели старики, а затем продолжала трапезу молодежь. Потом подходила детвора с чашками и ложками. Помолившись, старухи и старики, разломав лепешки на несколько частей, раздают детям, дают им также каши, разливают по чашкам и бульон.

Поев, все еще раз кланяются, став на колени, и заходят в воду в

одеждах. Начинается взаимное обливание водой. Выйдя из воды, молодежь ходит по улицам с ведрами, обливая всех встречных.

С просьбой ниспослать дождя участники обряда обращались и к духам предков: шли на кладбище и обливали могилы, думая, что духи предков не дают дождя [ЧГИ. №160: 273]. Подобные действия можно было увидеть и у татар: на могилы умерших от вина лили 40 ведер воды, полагая, что те «отвлекают от могил дождевые облака (они терпеть не могут воды)... а иногда опойцев и вовсе вырывают из могил и зарывают их в болото» [Матвеев 1899: 34].

Чӳк от градобития. Обрядовые действия и моления проводились несколькими деревнями сообща. В Спасском у. Казанской губ., например, участвовало 6 деревень [ЧГИ. №21: 11-13]. Длился обряд до пяти дней. Как и в других случаях, местом жертвоприношения служила площадка с обязательным наличием воды. В жертву ежедневно приносили лошадь, теленка, овцу, гусей и уток. Пресная лепешка *пашалу* и каша *пăтă* входили в состав обрядовой еды. Моление проводилось одетыми в сукман стариками, которые во время оного шапки держали под мышкой. Обращались они, как всегда, в сторону востока. Остальная масса стояла, держа в руках по кусочку мяса. Один из стариков произносил слова молитвы, а другие после каждого оборота речи повторяли: «Чӳк, довольствуйся». После этих слов в каждый раз следовал земной поклон. Текст молитвы во многом схож с молитвой *чӳклеме* (см. в системе родовых обрядов), т.е. просили от одного зерна вырастить тысячу зерен, да чтобы стебель был с камыш, а колос - с палочник и т.д.

Чӳк от пожара проводится на следующий день после *çумăр чӳк*. Однако в данном обряде обливание друг друга водой отсутствует [ЧГИ. №173: 42].

Чӳк - действие из системы макроструктурной обрядности, проводимое по случаю бедствия. А бедствие может быть разным: засуха, эпидемия, эпизоотия. Обобщенный и более абстрактный, лишенный конкретного содержания термин *чӳк* дает возможность применить данный обряд по широкому кругу причин. Можно полагать, что он отражает синкретический этап эволюции обрядовых действий, проводимых на уровне макроструктуры с принесением жертв. Местом всеобщего поклонения выбиралось какое-нибудь отдельно растущее старое дерево. Думали, что в дупле этого дерева обитает сам *турă* [ЧГИ. №165: 314-315], и люди обращались в своих молениях к нему. Обрядовая пища собиралась со всего населения: солод для пива, покупная лошадь или откормленный теленок. На

жертвеннике варят суп. Пока он варится, пьют пиво. Предварительно самый старый из участников, обращаясь к дереву (обычно с дуплом), произносит слова молитвы.

Киремет

Как и в обрядовых действиях типа *чӳк*, обрядовое жертвоприношение *киремет чӳкĕ* «чӳк духу киремет» немыслимо без наличия источника воды на месте моления. Родники и овраги постоянно упоминаются в материалах об обрядах *киремет*, проведенных на уровне макроструктуры [ЧГИ. №154: 217; ЦГВИА, ф.ВУА. №19026: 257-258; ЦГИА, ф.515, оп.15. №465: 2 об.]. Местом моления могла быть и лужайка у леса. Такие места выбирали удмурты [Богаевский 1896 :107]. В лесных местностях Поволжья у охотников был обычай оставлять первый улов в дубраве, как жертву лесному духу [Мандельштам 1882: 251]. Жертвенник у чувашей обычно находился на близком расстоянии от деревни, например, в одной версте. А у удмуртов зафиксировано более близкое расположение: между двором и оградой одного крестьянина [Богаевский 1896: 103-104].

Перед началом молений вычищают все родники и колодца *киреметя*. Обычно местность бывает огорожена либо естественным ограждением, либо специально построенным. Например, заросли орешника, расположенные в начале оврага, служат преградой на подходе и предохраняют участок от скота [ЧГИ. №144: 370]. Свидетель XVIII века говорит о *киреметях*, располагаемых «в отдалении от деревни и обыкновенно подле ключа или речки, приятном и деревами обсаженном месте» [Паллас 1773: 139]. Четырехугольная площадка обносится «забором с человека вышиною, и в оное три входа». Если вокруг *киреметя* растут деревья и к тому же он обнесен оградой, то получается двойное заграждение. Однако оно может быть и символическим: «представляет собой вид полукружья, огражденного со всех сторон пряслом». Выход - с юго-западной стороны, направо по выходу - место жертвоприношения [ЦГИА, ф.796, оп.141. №529: 2 об.]. Ограда *киремет карти* обновляется раз в десять лет за три дня до очередного жертвоприношения [ЧГИ. №6: 596]. Перед молением внутренняя площадка чисто подметается, называется она *киремет йĕтемми* «киреметный майдан». Здесь не должна расти трава и чистота должна быть как на овине. Подметенный сор сжигается в огне, чтобы сгорела нечисть. Согласно наблюдению

П.С.Палласа, в середине имеется «хижина с дверью на восток» [1773: 140]. Говорится, что едят там стоя и для того поставлены длинные столы, накрытые скатертями. Описания таких святилищ сохранились и у удмуртов [Богаевский 1896: 103-104]. Такой домик не имеет окон и потолка, пол земляной. Вдоль стен устроены лавки. Два стола: один в дальнем переднем углу, другой - у входной двери. В середине подвешен котел, имеется отверстие для выхода дыма.

Рассказывают, *киреметн* были служителями бога, которых бог прогнал за неподчинение. Таким образом они упали в овраги и на поля и остались там жить [ЧГИ. №167: 103-104].

Как видим, о каком-либо, хотя бы мифическом, внешнем облике *киреметя* не говорится. Это, конечно, объясняется восприятием духов через определенные вещи и предметы, считающиеся их воплощениями. Таким образом, «умилостивление переносится на предметы, изображающие дух» [Мандельштам 1882: 226]. Символами, изображающими *киреметей*, у чувашей стали деревья: несколько берез [ЦГИА, ф.515, оп.15. №465: 15], липа с большим дуплом, растущая у пруда [ЧГИ. №144: 249]. Старые деревья, считающиеся хранилищами духов-киреметей, не трогают. Однако всякий смысл, как условный знак, расшифровывается в разных контекстах поразному. Так, некоторые чуваши Буинского у., называемые *хирти* «полевые», не имели на местах *киреметей* деревьев. «Хотя около Городищ и есть киреметные деревья, но им никакого священного значения не придают и нет ни одного семейства, которое бы верило в эти деревья», - говорится в одном из документов [ЧГИ. №174: 376]. В таком случае, разумеется, за символы брались другие объекты (лужайка, возвышенность, овраг, столб). Показательным можно считать пример из Аликовской в. Ядринского у. Казанской губ. Здесь существовали две формы *киреметя*: 1) старый дуб у оврага и 2) лужайка на 5 кв. саженей, расположенная посреди загонов, никем не вспахиваемая [ЧГИ. №174: 425]. Однако допустима трансформация понятий о *кирамете:* во-первых, сказались плоды христианизации; во-вторых, вследствие исчезновения самого дерева (сгнило, сгорело) понятие об объекте могло быть перенесено на местность.

Пилить, ломать ветви у деревьев-киреметей воспрещается. В противном случае дух *киреметя* накажет [ЧГИ. №160: 268]. Пришедшим в урочище ни ругаться, ни бранить кого-либо не разрешается, ибо воспринимается как оскорбление духа.

Сами чуваши *киреметя* называют *ырă*, т.е. добрым духом [ЧГИ. №147: 237]. Этимология слова показывает, что оно заимствовано.

Имеются разные версии. «Киремет для чуваш, - писал один из исследователей, - есть действительно слово чуждое и пришлое. Это доказывается тем, что... чувашскому языку чужды слова с окончаниями: мат, мет, ат, ет... происходит еврейского... керем... - окружать, огораживать. Керем - огород; сад... Посему киремет... или керемет... будет означать местность, огороженную или имеющую деревья - сад. На местность именно указывает окончание ат или ет... Если мы припомним, что евреи, особенно язычествующие, совершали свое идолослужение в рощах или дубравах... то будем иметь достаточное основание слово киремет производить от вышеозначенного слова керем» [Малов 1882: 108-109].

Сельчане так или иначе периодически обращались к *киреметям*. Должно быть, каждая деревня имела свое урочище. Сведений об этом очень мало. Одни источники свидетельствуют, что *киремет* имелся при каждой деревне [ЦГИА, ф.515, оп.15. №465: 2 об.], другие располагают более обобщенными данными. Например, в 60-х годах прошлого века в Батыревском приказе Буинского у. было 9, в Цивильском у. всего 12 подобных урочищ. Цифры эти, разумеется, не совсем точно отражают количество существовавших *киреметей* в Чувашии.

Помимо основных общесельских урочищ в отдельных местностях имелись узколокальные *киремети* (условно их можно было бы назвать второстепенными или младшими). Видимо, на этих второстепенных урочищах не совершались общенародные поклонения. Тем не менее они от этого не теряли свою магическую силу и держали окрестное население в смирении и страхе. В этом плане у чувашей выделялись *киремети*, расположенные вокруг села Ишаки Чебоксарского у. Согласно рукописи архиепископа Даниила Филимонова, здесь кроме основного *киреметя* имелись шесть младших. Среди них - *Кипĕт киремет*, расположенный на дне глубокого оврага с родником, по представлению ишаковцев, дух *Кипĕт* жил именно там, считался он очень злым; *Çĕн ыр киремет* «Новый добрый дух киремет» находился у родника на краю леса, этот *киремет* не злой, однако его боялись и совершали *чӳк*; *Сив çăл киремет* «Киремет холодный родник», здесь был сильный родник, окруженный ольшаником, вода которого была исключительно холодной.

Общесельское моление *киреметю* совершалось перед выходом на пахоту. По этому случаю мылись в бане и надевали чистое белье.

Костяк обряда составляли *ват çынсем* «старые люди», т.е. стари-

ки. Остальная масса населения, хотя к непосредственному молению не допускалась, также приходила на урочище, чтобы наблюдать за всем происходящим и принять участие в совместной еде. Структура и состав участников обряда *киремет* у чувашей находят параллели у соседних народов. «Дорогою то и дело попадались вотяки и вотячки, последние в своих праздничных платьях. Даже маленькие девочки и те принарядились, надев на себя множество медных кружков»,- говорится в одном из наблюдений об удмуртах, идущих на общесельское моление [Богаевский 1896: 105].

Согласно легенде, чувашка спрятала *киреметя*, прогнанного богом с неба, и, сжалившись, сварила ему кашу. Затем тот затребовал утку, гуся, потом барана, быка и лошадь [Магнитский 1881: 2-3]. С тех пор, говорят, *киремет* время от времени требует эти жертвы у чувашей. Такая последовательность принесения жертв отражает в основном иерархическую очередность закалывания животных на месте моления в обрядах индивидуального уровня и обратную последовательность в макрообрядности. Иначе говоря, отдельный человек или семья приносит *кирему* сначала домашнюю птицу, затем, если просьба осталась неудовлетворенной, - домашних животных начиная от мелких, кончая крупными: овца - бык - корова - лошадь, а в обрядности коллективно-групповой - в обратном порядке: лошадь - корова - бык - овца [ЧГИ. №160: 448], птиц режут вслед за животными. И все это дело завершают до обеда [ЧГИ. №6: 622]. Однако, видимо, не всегда. Имеются источники, где говорится о закалывании телки с наступлением сумерек. Лошадь или жеребенок - самая дорогая жертва *кирему*, и не только у чувашей. Такая же ситуация у марийцев [ГМЭ, ф.1, оп.2. №600: 63], удмуртов [Богаевский 1896: 105], тубаларов [Глухов 1926: 99], бурят [Михайлов 1980: 176-177]. Буряты (должно быть, и другие народы) у выбранной лошади проверяли, «не разбиты ли копыта, спина и т.д.». Жертва должна быть угодной духу, что исключает какие-либо изъяны в животном, будь то цвет, телесные данные, возраст. О принесении домашних животных духам типа *киремет* свидетельствуют и специальные обследования мест общественных молений. В одном из удмуртских святилищ «вблизи очага, у стены, противоположной входу, был вырыт костяк бычьей головы и несколько небольших костей из туловища животных» [Богаевский 1896: 104]. Что касается принесения денег, то данную форму жертвования считают относительно поздним проявлением.

Перед закалыванием жертвы обязательно проводится церемония

обливания. К месту жертвоприношения животное ведут за лыковый поводок. Обычно обряд происходит у оврага, т.е. у воды. Льют воду по спине, начиная от головы до хвоста. Отряхивание животным с себя воды принимается участниками обряда как добрый знак - значит, жертва оказалась уместной. Пока животное не отряхнется, все время повторяют слова: «Прими». Как только животное стряхнет с себя воду, говорят: «Помилуй черный люд, дай облегчение». При этом применяется специальный ковш, размером меньше пивного. В других случаях им не пользуются и хранят на столбе сарая. Изготовляется он лицом, непосредственно совершающим *чӳк* и читающим молитву. От детей этот ковш прячут, а подростков строго предупреждают, чтобы его не трогали. Иногда ковш хранится и в клети [ЧГИ. №144: 371-373].

Режут животное там же, где обливали, т.е. у оврага. О том, как поступали чуваши с кровью закалываемого животного, источники молчат. Пробел можно восполнить сравнительными материалами. Например, у соседних марийцев, с которыми чуваши северных районов проводили совместные жертвоприношения киреметю, дерево, опоясанное лыком, обагряли первой струей крови жертвенного животного [ГМЭ, ф.1. оп.2. №600: 63]. Лежащие около дерева хлеб, соль и домашнее вино удмурты окропляли жертвенной кровью [Богаевский 1896: 110]. В осетинском дзуаре (тип чувашского *киремет*) можно было увидеть лоскутки и ленты двух цветов - красные и белые [Миллер 1926: 91-92]. Белый цвет - знак чистоты и святости приносимой духу жертвы, а красный, должно быть, символизирует кровь жертвенного животного. В таком контексте естественно предположить, что и чуваши окропляли свежей кровью животного места мольбищ.

Из принесенного участниками обряда или купленного на собранные деньги меда готовят медовую сыту *шерпет*. Эта сладкая вода разливается всем в чашки, приносимые с собой [ЧГИ. №150: 217-218]. Но вместо *шерпета* могут приготовить и домашнее пиво. У населения собирают масло, муку, крупу и соль. На месте пекут тонкую лепешку *юсман* на меду и на масле, а также лепешку *пашалу* с «носом» и «пупком». Наряду с приготовлением мучных изделий непосредственно у оврага, существовали варианты сбора у населения готовых блинов и лепешек. Процесс печения и варки происходит после полудня. Мясо и каша варятся отдельно. Варить кашу поручается жене хозяина, продавшего быка. Сваренную кашу или кисель *мимӗр* раскладывают на столько чашек, скольким *ырӑ* «до-

брым духам» хотят принести жертву. В середине каши делают лунку, куда кладут масло, сверху - *пашалу*.

Перед молением участникам обряда раздают кусочки мяса или по кружке пива. Молятся, как всегда, обратившись в сторону востока, шапки кладут за пазуху. Слова молитвы произносит один, остальные повторяют за ним про себя: «Вот тебе даем гуся, то, что нам под силу»; «Помилуй нас, не прерви нашу жизнь (букв. - не рви душу), в дальнейшем тебя будем уважать»; «Все добрые духи, будьте радушны, не обвиняйте нас, если и провинились - помилуйте» [ЧГИ. №6: 621; №147: 238-239]. В молитве обращались к духу-божеству *кепе*, просили, чтобы она все слова довела до *турă* [ЧГИ. №167: 147].

Помолившись, выпивают пиво [ЧГИ. №147: 239]. Креститься при этом нельзя, иначе все будет не впрок.

После моления совершают совместную еду: садятся и едят *пашалу* с медовой сытой, а также мясо и другую пищу. Аналогично у удмуртов - сваренное мясо раздавалось каждому присутствующему по кусочку [Богаевский 1896: 109].

Заслуживают внимания специальные приемы умерщвления жертвенного животного и последующее обращение с его шкурой. Данные обрядовые действия хорошо описаны на материале хуннов, тубаларов, других народностей Алтая, бурят [Глухов 1926: 99; Михайлов 1980: 117, 179-180]. Лошадь убивали путем удушения или же разрыва аорты. Это удушение необходимо, чтобы дух жертвы «не вылетел» и чтобы помог «отнести» ее к божеству, которому она предназначена. При свежевании шкуру снимают вместе с головой и ногами по колено. Сшитую шкуру вешали на жердь таким образом, чтобы тонкий конец древка проходил через оставленное отверстие, образуя как бы становой хребет и вершиной находился в черепе, закрепляя голову. Затем лесину с шкурой прислоняли к дереву так, чтобы мнимое животное головой было направлено в соответствующую сторону. У алтайцев при посвящении Ульгеню животное направляли на восток, при посвящении Эрлику на запад. Аналогично поступали монголы и южносибирские народы, отмечают исследователи. Однако не только они. Абсолютное соответствие находим совсем в другом месте - у марийцев. Согласно описанию, шкура жертвенного жеребенка, больше года остававшаяся неприкосновенной, была натянута на конец жерди и прислонена к священному

дереву [ГМЭ, ф.1, оп.2. N600: 63].

Правомочно искать такие же обрядовые действия и у чувашей. Видимо, поиски стоят того. Тем более, находим пережитки, позволяющие провести анализ всего комплекса обряда, связанного со шкурой, черепом и костями жертвенного животного [ЧГИ. №6: 523-525]. Возьмем, хотя бы, моление чувашей на расстеленных шкурах в коленопреклоненном положении. Несмотря на разные ситуации, шкура, на которой сидят молельщики у чувашей, и вздетая на жердь шкура, направленная к духу-божеству у алтае-саянских народностей, выполняют одну и ту же семантическую задачу - они служат посредниками между людьми и соответствующим божеством. Если хунны после принесения жертвы небу и земле вывешивали головы животных, то у чувашей распространена была традиция вешать черепа животных, особенно лошадей, на заборы, колья, жерди и т.д. Помимо всего, на череп одевали мочальный недоуздок. Что касается костей, то наиболее крупные из них, связав, вешали на дерево, ломать их запрещалось, разделялись же они по суставам.

Для обращения к духу *киремет* не всегда проводили специальные обряды. Во время больших *чӳков* можно было проделать, помимо всего прочего, и те действия, которые требовались в обрядах *кирметю* [ЧГИ. №156: 155]. *Чӳк киреметям* совершается и во время *халăх сăри,* для чего готовят пиво в малом чане, в то время как для *турă* готовят в большом чане. Также варят кашу и произносят специальную молитву [ЧГИ. №150: 464].

Необходимо заметить исключительно ревностное отношение чувашей к своим урочищам *киремет.* Даже при переселении на новое место жительства на далекое расстояние они продолжали поклоняться прежним духам. Например, чуваши Бугульминского у. Самарской губ. во время общественного жертвоприношения сначала обращались к Карсунскому *киреметю* Симбирской губ., откуда они переселились. Только позже они создали на новом месте свой *киремет,* огородив березовую рощу [ЧГИ. №173: 243]. Как сообщали департаменты уездов, даже самые изощренные формы миссионерских усилий долгое время не приводили к истреблению чувашских *киреметей* [ЦГИА, ф.515, оп.15. №465: 42].

В настоящее время, объясняют информаторы, *кирмети,* в основном, исчезли. Причиной тому послужило уничтожение массивов лесов [ЧГИ. №168: 304-305], а также отмеривание полей цепями во время ревизий: напуганные железом, они ушли (в частности, за Волгу) [ЧГИ. №167: 148]. *Киремет,* как дух, не может обитать в

окультуренных местах.

Мункун

Обрядовое обращение к духам предков от имени сельчан в жизни чувашей имеет немаловажное значение. Например, во время *çумăр чӳк*, помимо обливания друг друга водой, люди шли на кладбище и лили воду на могилы, веря в магическую силу духов предков, способных вызвать дождь. Подобные взаимоотношения живых с ушедшими в мир иной на уровне макроструктуры обрядности поддаются классификации.

Одним из значительных праздников в честь духов предков, сопровождавшихся обрядовыми действиями и молениями, был *мункун*. Пиво здесь, как всегда, занимало ведущее место в числе обрядового питья. Готовилось оно за неделю до начала основных мероприятий, и за три дня до *мункуна* чуваши, в основном, угощали друг друга пивом [ЧГИ. №21: 164]. Имелись свои особенности по сравнению с *мункуном,* проводившимся на уровне семейно-родовых обрядов. *Мункун* в коллективно-групповой обрядности подразумевал обязательное приглашение соседей [ЧГИ. №4: 119], а также близких знакомых, не входящих в родственные отношения. В таких случаях на первое место становились интересы, исходящие из производственных отношений.

Обряды, обращенные к духам предков, являются непосредственным продолжением обрядовых действий типа *киремет*, а от них - прямой переход к обрядам очистительным.

Обряды очищения

Çĕр тавраш подразумевает моление с целью высвобождения от всех проклятий и заклинаний. Тогда же произносят успокаивающие молитвы духам предков. В частности, говорят: «Пусть все заклинания уберутся из этого дома» [Ашмарин 1936а: 168; 1937а: 97].

Сĕрен. Время проведения непосредственно связано с обрядовыми действиями *мункун*. Большинство источников утверждает, что *сĕрен* проводят накануне *мункуна* [ЧГИ. №33: 959; №150: 468]. Однако иные материалы дают несколько другие даты: за день или за неделю до *мункуна* [ЧГИ. №33 :899], в неделю *мункун* [ЧГИ. №72: 92; №151: 27], на второй день *мункуна* [ЧГИ. №162: 607], на второй день после *асăй мункун*; но во всех случаях *мункун* является ориентиром

для установления обряда *сĕрен*. Объясняется это органической связью двух названных ритуалов, основанных, как будет видно далее, на почитании духов предков. В пользу этого говорит и проведение некоторыми чувашами обряда *сĕрен* во время *çимĕк* [ЧГИ. №72: 93], что опять указывает на сакральную основу содержания. Традиционный день проведения - суббота. Понедельник как день *сĕрен* можно считать поздней трансформацией. Все обрядовые действия начинались вечером после заката солнца.

Сам термин *сĕрен* происходит от названия деревянного инструмента, состоящего из двух дощечек длиной в локоток - трещетки. Как отмечают исследователи, слово означает «изгонять». Распространен данный термин среди низовых и полевых чувашей - например, в Бугульминском у. Самарской губ. [ЧГИ. №173: 247], в Буинском у. Симбирской губ. [ЧГИ. №26: 231], в Стерлитамакском у. Уфимской губ. [ЧГИ. №160: 372-375], а также севернее - в Цивильском [ЧГИ. №154: 317], Чебоксарском и Ядринском уездах Казанской губ. Другой термин-синоним *вирĕм* [ЧГИ. №145: 189-192, 208, 453, 589, 682-683] (варианты - *вирми* [ЧГИ. №146: 623-624] и *виреми* [ЧГИ. №150: 469]) зафиксирован только в Ядринском у. Казанской губ. Другими словами, за исключением ядринских чувашей, везде имело распространение *сĕрен*, что, видимо, объяснимо большим влиянием на последних православных обрядов. Одно из доказательств этого в том, что чувашский обряд *вирĕм* перешел в *вирĕм кĕлли,* т.е. в праздник вербного воскресения [ЧГИ. №168: 368].

Обязательным атрибутом обряда были свежие прутья, которые срезали для каждого участника с рябины, шиповника, черемухи. Принеся из леса, их запаривали в навозной куче, чтобы придать прочность.

В день *сĕрен* люди собираются в доме на окраине деревни в количестве 30-40, 50-60 человек. Приходят туда и *ват çынсем* «старые люди». Они приглашают лиц для выполнения разных поручений: музыканта - для игры на *шăпăре*; «полковника» и его помощника - блюсти порядок; двух сборщиков яиц и двух проверяющих - чтобы не остались дома, не давшие продуктов на *сĕрен*. Среди них даже сборщик дров - *шаршан*. Приходили и дети, но их было мало. Они приносили с собой приспособления с ямочкой, сделанные из полен. Один из выбранных у них спрашивал: «Имеются ли у вас палочки с ямочкой для клопов? Есть ли там клопы?» Те показывали. Старики в это время сидели за столом и пили пиво. Затем пели, детям велели кричать. Те возвещали: «Сĕрен! Клоп! Клоп пожирает клопа, тара-

кан поедает таракана!» Можно считать, что это обряд очистительной магии выпроваживания из деревни всей нечисти. Логическим продолжением его является требование «полковника» не забывать старые традиции, выгонять из всех домов иноверцев, если они там присутствуют.

Поздно вечером разбивались на три группы и начинали обход домов. В обходе принимали участие подростки, парни и недавно женившиеся, люди преклонного возраста. Согласно источникам (например, среди низовых чувашей), девушки на *сĕрен* не допускались. Обход совершался тремя группами в три потока. Первые - дети в возрасте 15-18 лет - собирали крупу, сахар, соль, яйца. Вторые - молодежь 20-30 лет - ходили с волынкой *шăпăр* и барабаном. Заходили в дома: пили, ели, плясали, пели. Третьими шли пожилые, играли они на *шăпăре,* а пели по желанию. Существовали и другие формы обхода. В Буинском у., например, дети и молодежь ездили верхом по селу и пели песни. Заходили они к тем, кто их впускал в дом [ЧГИ. №158: 68]. Третья форма обхода: молодежь двигалась «гурьбой», а впереди шли выбранные люди. Спереди и сзади шли охранники с палками. Двое идущих по сторонам улицы заходили в дома, чтобы узнать, кто впустит на обрядовое угощение, еще двое собирали в мешки яйца и блины [ЧГИ. №173: 261-262].

Каждая группа старалась создать как можно больше шума. Для этого использовались трещетки *сĕрен,* палки *сĕрен туйи,* метлы, косы, *шăпăр* типа волынки [ЧГИ. №72: 94] и гусли. Идя от дома к дому, стучали, играли, громко кричали: «Сĕрен, сĕрен, кто впустит сĕрен!».

Содержание, цель и семантика обряда отразились в хоровых обрядовых песнях обходчиков:

Сегодня вечером скажем вирĕм,
Завтра скажем мункун.
Идет, идет ночь идет,
Наступающая ночь больше не повторится.
Идет, идет, день идет,
Завтрашний день больше не повторится;
Два яйца, один калач.
Если не даст два яйца,
Пусть у курицы закроется зад.
Если не даст один калач,
Пусть рухнет устье (букв. - рот) печи [ЧГИ.№145:454; №168:367].

Если кто-либо пригласит участников обряда в дом, то молодежь обращается к хозяину со словами: «Не найдется ли у него два яйца в печной горнушке для выгребания золы? Если нет яиц, нет ли двухкопеечной монеты на столбе около печки? Коль не имеется двухкопеечной монеты, не найдется ли конской колбасы с палку? Не мы говорим, дети говорят» [ЧГИ. №15: 392]. Эти слова ведущие обряда произносят, приоткрыв дверь, но не заходя в дом. В то время вся молодежь кричит: «Сĕрен, сĕрен!» - и шумит трещетками.

В доме, куда заходит толпа участников обряда, хозяева встречают ее, сидя на скамейке и держа в руках ковши с пивом. Выбранные садятся к ним по обе стороны, а остальные кланяются им, стоя на коленях [ЧГИ. №33: 960]. Во время коленопреклонения хозяин дома произносит речь: «Ведите себя спокойно, не убегайте, если даже захочется спать, проводите покойных с достоинством». После коленопреклонения рассаживаются кто может за стол, где еды хватает не всем, однако в доме бывает шумно, все пляшут.

Заходя в дом, ударяли рябиновой лозой, шумели трещетками, чтобы от этих людей ушла болезнь. При этом требуется, чтобы все инородцы-нечуваши были удалены из села. Если кто-либо скрывал такого, то окружали дом и требовали выдачи, грозя в противном случае набросать в его двор прутьев и тем принести в дом несчастье. Найденного инородца хлестали прутьями и выгоняли в поле [ЧГИ. №158: 69-70]. Спящих стаскивали с постели и вытаскивали на улицу, там их ударяли лозой, говоря: «Хворь-болезнь, уходи». Избиение прутиком, естественно, не наносило каких-либо телесных повреждений. Удар был чисто символическим. Главное здесь - наделать побольше шуму в доме игрой на волынке и плясками, чтобы вся нечисть была напугана и изгнана. Поэтому иногда достаточно было ударить хозяина дома соломенной нагайкой.

Завершив обход, участники обряда сходились в прежнем доме на окраине, где они уже собирались в начале обряда вечером. Причем дом этот обязательно должен находиться на кладбищенской стороне деревни [ЧГИ. №146: 192, 454]. Здесь из собранной крупы варили кашу *пăтă* на масле, а также яйца и кипятили молоко. Перед совместной едой все встают на ноги и, обратившись в сторону приоткрытой двери, молятся. В совместной еде обнаруживаются элементы, указывающие на почитание духов умерших предков. Это, в частности, выбор дома на окраине кладбищенской стороны, а также обращение при молении в сторону приоткрытой двери. Полные варианты текстов молитв не сохранились. До нас дошли

лишь детали и общие фразы: «Эй, божество вирĕма, помилуй нас, дай дожить до следующего вирĕма» [ЧГИ. №146: 469]. После моления приготовленная еда съедалась всеми присутствующими совместно [ЧГИ. №146: 470]. В это время также пили пиво и плясали под аккомпанемент *шăпăра*.

Пройдя по всей деревне, участники обряда направлялись к кладбищу, в других вариантах - к оврагу, на чистую поляну. Сюда собирались вся молодежь и пожилые люди. На месте сбора за деревней, семантически равнозначном иному миру, прутья у всех отбирали и «полковник» из них зажигал костер, через который прыгали все участники обряда. Варианты обряда: лозы и трещетки бросали на дно оврага, в поле, оставляли на кладбище. Можно было выбросить прутья за ограду деревни. Совершить молитвословие приходил один *ватă çын* «старый человек»; молился он держа шапку за пазухой. В честь *турă* съедались принесенные яйца, калачи, каша, блины и пироги. Калачи, пироги и блины не резали, а, как и при обрядах духам, разламывали на кусочки. Часть из них выбрасывали. Такие действия сопровождались словами: «Глава кладбища (имя), пусть будет пред тобой» [ЧГИ. №173: 263].

Определенный интерес представляет обряд катания куриного яйца. При этом говорили слова, смысл которых не сохранился. Дело в том, что катание яйца передается на чувашском языке словом *кустарни*, где основой является *кус*, входящий в дескриптивный ряд таких лексем, как «оплодотвориться», «стать беременной», «распутничать». Завуалированные признаки такой семантики, действительно, у чувашей встречаются часто. Например, *кустăрма кусать*, т.е. колеса телеги проделывают движения вокруг оси, напоминая коитус. Кидание яйца не что иное, как пережиток катания яйца по земле. Видимо, имелся в виду тот факт, что вареное яйцо, упав на землю, непременно покатится на определенное расстояние. Добавим: земля понимается чувашами как *ама* «самка» и *анне* «мать». Таким образом, в данном контексте отражено желание оплодотворить землю, и, в свою очередь, ожидать от нее обильного урожая. Наверное, именно поэтому основную часть участников обряда составляли взрослые здоровые парни и мужчины.

С восходом солнца и началом нового дня все снимали шапки, верхнюю одежду и бросали их со словами: «Пусть вся хворь уйдет! Вирми!» [ЧГИ. №145: 193].

У оврага плясали под музыку *шăпăра* и, приплясывая, заходили в воду, очищаясь от всех болезней и нечистот.

На обратном пути никто не желал оставаться последним, ибо, считали, такой человек скоро умрет. Поэтому с места моления убегали быстро.

Хождение участников на сакральное место означало сопровождение усопших на кладбище [ЧГИ. №173: 264]. В таком плане справедливо замечание, сделанное одним из вольнослушателей Казанской церковно-учительской школы Алексеем Васильевым о том, что *сĕрен* проводится после обрядовых действий и молений, посвященных духам предков.

Степень бытования обряда не везде одинакова. Например, к 1926 году он полностью исчез в Чебоксарском у., в то время как среди чувашей Самарской губ. бытовал активно.

Хĕр аки. Падеж скота от мора, чумы, холеры [ЧГИ. №30: 68; №167: 472; №173: 247], а также массовая болезнь сельчан [ЧГИ. №67: 200] служили толчком для проведения данного обряда. До конца прошлого века аналогичный обряд имел широкое распространение в европейских странах [Афанасьев 1868: 505].

В середину сохи ставили девушку нагишом, а остальные девушки и молодые женщины тянули, взявшись за концы веревок, прикрепленных к сохе [ЧГИ. №31: 69]. Для совершения обряда выбиралась девушка, не имеющая ни братьев, ни сестер [ЧГИ. №67: 199]. Ее могла заменить также одна из аккуратных вдов в деревне. Все участники обрядовой пахоты одевались в белые платья без женского пояса *сарă*, распускали волосы, брали в руки нагайку или прутик, а некоторые - сковородник или кочергу [ЧГИ. №72: 87]. Термин *хĕр аки* «девичья пашня» в таком контексте говорит сам за себя [ЧГИ. №31: 68]. Назначение обряда - воздействие на плодородие земли. А.С.Токарев назвал этот обряд «Эросом в аграрной упряжке» [1983а: 104].

Участие мужчин в обряде было сильно ограничено или вообще исключалось. Согласно одним источникам, сохой правил нагой парень, не имеющий родных братьев и сестер, т.е. единственный сын в семье; или же он шел на определенном расстоянии, держась за конец веревки, прикрепленной к сохе. Группа мужчин следовала за женщинами, двигая бочку с зажженой смолой. Они же стреляли из ружей [ЧГИ. №30: 357]. Все это, разумеется, было направлено на изгнание нежелательных болезней за пределы деревни. Другие источники утверждают, что мужчины в обряде не участвовали. И даже если они встречались по пути, то их били нагайками. По этой причине мужчины боялись во время *хĕр аки* появляться на улицах.

По поверьям чувашей, в деревню, замкнутую бороздой, мор и другая нечисть не могут зайти. Если во время опахивания в деревне оказывался кто-либо из чужой деревни, то его выставляли за внешнюю сторону борозды [ЧГИ. №31: 70]. Борозда создавалась путем переворачивания дерна во внутреннюю сторону круга. Тянущие соху женщины время от времени кричали: «Огораживаем железной оградой!» [ЧГИ. №72: 88]. В борозду местами бросали куски железа или втыкали иголки, что породило другое название обряда - *тимĕр карта* «железная ограда». А железо, по поверьям ряда народов, отпугивает нежелательных духов и болезни.

Проводя борозду, на перекрестках дорог делали крестообразные надрезы, что, разумеется, нельзя считать поздним влиянием христианства на чувашский обряд. Крест как символ у чувашей имеет глубокие корни. Например, крест или ямочка на хлебе, перекрестное движение канатов при добывании нового огня, рябиновый крестик на шее теленка, крест как элемент орнамента - все они означают солнце. В данном случае борозда вокруг деревни образует законченный макрокосм со созвездиями, это символическое обновление деревни, свободной от болезней и нечистот. В таком же контексте следует понимать и совершение *чӳк* на перекрестке дорог, оставление там остатков еды. При совершении *чӳк* использовалось и пиво, приготовленное из свеженамолоченного зерна.

Обряд особенно был распространен среди низовых чувашей. Есть описание его проведения в Бугульминском у. Самарской губ. в 1910 г. [ЧГИ. №173: 251].

Архаической основой добывания ***çĕнĕ вут*** «нового огня» было стремление участников обновить устаревший огонь. К XX веку были запечатлены лишь отдельные фрагменты обряда: он проводился «только во время эпидемий или других каких-либо общенародных бедствий, как средство, предохраняющее и избавляющее от болезней и других нечистот» [Руденко 1911: 61]. Видимо, на более ранних этапах обряд проводился ежегодно, позднее новый огонь стали добывать раз в три года [Руденко 1911: 61].

Участником обряда выступала вся деревня [ЧГИ. №67: 202-203]. Процесс добывания *çĕнĕ вут* был предельно прост. Клали крестообразно друг на друга два дерева, и двое, взявшись за концы верхнего дерева, тянули его на себя попеременно, как бы работая пилой. Через определенное время на месте трения появлялся огонь. Туда подкладывали дрова, затем сельчанам предлагали взять домой горящие угли. Принеся угли в кувшинах домой, затапливали печь.

Это и был *çĕнĕ вут* «новый огонь».

С.И.Руденко наблюдал данные явления у чувашей Бугульминского у. Самарской губ. летом 1907 г.

Одновременное существование обряда у многих народов Евразии не говорит о каких-либо заимствованиях его народами друг у друга. Здесь уместнее говорить о единой архаической основе. А.Н.Афанасьев [1868: 21], например, указывал на совершение обряда возжигания живого огня у всех индоевропейских народов равным образом. Разумеется, при этом не следует забывать о его вариативности.

От *çĕнĕ вут* - прямой переход к обряду прохождения в земляные ворота ***çĕр хапхи*** [Ашмарин 1937а: 99]. Другое название обряда - *çĕр витĕр кăларни* «проведение сквозь землю» [ЧГИ. №31: 70; №147: 239-241]. Осуществление обряда вызывалось эпидемиями типа холеры, чумы, мора [ЧГИ. №72: 87-88; №156: 45; Руденко 1911: 61]; обряд проводился также после частых пожаров [Ашмарин 1937а: 99].

Все начиналось с совета стариков, которые выносили решение о необходимости совершить обряд прохождения в земляные ворота для избавления от бедствий. О своем решении старики сообщали всему селу. В назначенный день (как правило - в среду или пятницу) все должны вымыться в бане и одеть чистые белые холщовые рубахи. Поэтому в тех селах Бугульминского у. Самарской губ., где население к началу XX века носило уже цветные ситцевые сорочки, на этот случай приберегали старинные холщовые [Руденко 1911: 61-62].

Местом проведения служила территория за пределами селения. Хорошим локусом считалось старое место данной деревни [Ашмарин 1937а: 99]; если такого места не было или оно находилось слишком далеко, участники сходились просто где-нибудь за деревней.

Для устройства *çĕр хапхи* выбирали место неровное - на берегу, в овраге [Руденко 1911: 61], между двумя глубокими впадинами. Рыть проем шли человек десять, копали с двух сторон одновременно навстречу друг другу [Ашмарин 1937а: 99]. Рыли проем такой ширины, чтобы в сквозное отверстие свободно могли пройти люди и крупные домашние животные. Наверху, чтобы земля не осыпалась, прикрепляли доску; под доской подвешивали две сабли, обращенные друг к другу остриями. Иногда пользовались готовыми символами: например, полевые ворота вполне заменяли земляные.

В день обряда во всех домах должен быть потушен огонь. К добыванию нового огня путем трения дерева о дерево приступали после окончания устройства земляных ворот. В этом процессе

участвовало все мужское население. Если огонь долго не появлялся, то это служило верным признаком, что не все огни в селе потушены. Появляющийся огонек принимали на трут и раздували. От вновь добытого огня зажигали два костра [Руденко 1911: 61-62], в костер клали только можжевельник, считая, что дым именно от него способен прогнать мор. Главное - чтобы от костра исходили разного рода благовония. Буряты, например, наряду с можжевельником использовали в подобном обряде вереск и пихтовую кору [Михайлов 1980: 230]. Костры размещались над земляными воротами по обеим сторонам - справа и слева [Руденко 1911: 62]. Если обряд проводили у полевых ворот, то - по обеим сторонам. Завершая обряд, в каждый дом брали угольки от вновь добытого огня [ЧГИ. №31: 71].

Первым сквозь землю проходил единственный в чьей-либо семье сын, за ним следовали мужчины, потом женщины, после проводили коров, овец и других животных. Прохождение совершали до трех раз [Руденко 1911: 63]. В обрядах опахивания, добывания нового огня и прохождения сквозь земляные ворота, как отмечал С.И.Руденко, обнаруживается разделение роли действий между мужчинами и женщинами: первые добывали огонь, вторые - опахивали деревню. «Обращает вместе с тем внимание та исключительная роль, которая выпадает на долю невинной девушки, единственного в семье дитя, и такого же холостого сына; он играет первенствующую роль при добывании огня, она - при опахивании, оба они первыми проходят сквозь отверстие в земле. Последнее явление вытекает из убеждения в необходимости совершения обряда, поскольку он является священным, лицом высоконравственным, в данном случае невинной девушкой и холостым парнем потому, что у чувашей, как и у многих других народов, нравственность понимается в половом, преимущественно, ее смысле» [Руденко 1911: 67].

Еще до начала прохождения по бокам выхода ставят две кадки с водой. Одна из знахарок очищает воду с помощью специальной молитвы, прося *турă* уберечь людей и животных от болезней. Всех выходящих из земляных ворот окропляют водой с помощью веника. При этом говорят: «Будь здоров» [ЧГИ. №147: 140; Руденко 1911: 63]. С целью окончательного изгнания злых духов над земляными воротами стреляли из ружья [Ашмарин 1937а: 99].

Как правило, после завершения обряда сооружение разрушается. Вернувшись домой, старики молились, содержание молитв не сохранилось, о нем можно лишь догадываться.

Данный обряд имел повсеместное распространение. При описа-

нии его привлечены материалы, записанные в разные годы в Хвалынском у. Саратовской губ., Буинском у. Симбирской губ., Стерлитамакском у. Уфимской губ., Чебоксарском и Курмышском у. Казанской губ.

К началу XX в. обряд совершается все реже и, наконец, постепенно исчезает. Сохранились лишь отдельные рудименты. Следы его отразились в топонимике. Так, в Хвалынском у. Саратовской губ. существовало урочище под названием *Çĕр хапхи*, представляющее собой яму в глубоком овраге [Ашмарин 1937а: 99]: будто через данное отверстие когда-то *турă* прогнал овец, коров, лошадей. Это место почиталось чувашами.

Если говорить шире, обряд прохождения в земляные ворота имеет общую индоевропейскую основу. Древние римляне на сельском пастушеском празднике Palilia, посвященном богине-покровительнице пастухов и скота Pales, прогоняли скот через весенние костры [Афанасьев 1868: 21].

Смысл обрядовых действий и молитв типа прохождения в земляные ворота у всех народов и во все времена возводим к типологически единой семантике. Это - очищение и обновление пришедшего к разрушению макроорганизма.

Вупăр - обряд с целью изгнания духа, съедающего луну. Так объясняли чуваши затмение. Для освобождения луны из пасти духа *вупăра* чуваши бросали к небу расщепленную вилообразную рябиновую ветку [ЧГИ. №172: 2 об. -3].

В числе обрядовых действий можно назвать ***стрельбу из ружей*** на улице [ЧГИ. №4: 118], разумеется, имевшую силу магического очищения.

Обряды земледелия

К числу общесельских обрядов относится ***çинçе***, связанный, в основном, с запретами по отношению к земле и требующими соблюдения особых правил. Проводят его вслед за общественным жертвоприношением *учук* [ЧГИ. №154 :55; №173: 246; РНБ. Q.IV. 379: 11]. Иногда начало *çинçе* называют конкретно - 25 мая [ЧГИ. №156: 291]. Получив согласие деревни [РНБ. Q.IV. 379: 11], почтенные старики идут по деревне, подходят к каждому дому и объявляют о предстоящем обряде [ЧГИ. №173: 246].

Этот праздник считался днем отдыха земли, полагали, земля зачала, поэтому следует соблюдать покой и тишину [Поле 90: 160,

191; ЧГИ. №72: 94]. Все сельчане своим поведением старались выразить уважительное отношение к земле-кормилице.

Источники не дают единого ответа на вопрос, как долго длится *çинçе*. Видимо, сказываются хронологические и локальные особенности. Тем не менее, все они укладываются в срок от трех дней до месяца [ЧГИ. №154: 55; №156: 291; №173: 247; РНБ. Q.IV. 379: 11].

В литературе существует две этимологии слова *çинçе* : 1) *çинçе* - от слова *çиййĕнче* «в положении», исходит из уже высказанного предположения о беременности земли, в пользу этого говорит и время (*çимĕк*), когда в старину чуваши справляли свадьбы; 2) от слова *çинçе* «тонкий» [РНБ. Q. IV. 379: 10 об], такое объяснение не имеет логической основы, видимо, - это ложная этимология.

Один из священнослужителей, наблюдавших *çинçе*, недоумевал, не находя причины столь необыкновенного поведения чувашей: «Синзю чувашскую нельзя называть ни праздником, потому что в это время чуваши ни пива не пьют, ни празднества никакого не совершают, - ни постом, потому что они в это время не постятся,- ни чукляньем - потому что они в это время никаких чуков не совершают, - в честь ли доброго Бога они совершают синзю, или в честь керемеди, чуваши в том решительно безответны и в доказательство своего правоверия ссылаются только на бестолковую в сем случае старину: «Наши старики так делали». Синзя у чувашей есть время бездельное» [РНБ. Q. IV. 379: 10об.]. Действительно, в эти дни не работают, а все мужчины и женщины носят непременно белые рубашки и штаны [ЧГИ. №154: 55; РНБ. Q. IV. 379: 10об., 11]. Укажем на сравнение с ветхозаветным субботним днем, который следут святить [Исх 20: 8], однако его не следует путать с покоем земли [Лев 25: 1-4, 11-13], связанным с севооборотом. Отметим, что и сами информаторы и записавшие тексты о *çинçе* однозначно употребляют термин *праçник* «праздник» [Поле 90: 192; ЧГИ. №72: 94; №173: 246-247]], а не *йăла-йĕркe* или *уяв*.

Запреты - отличительный признак данного праздника. В *çинçе* нельзя было одевать пестрые и красные рубашки; не следовало топить печи и в избу огонь не вносить, варить в лачугах и только вечером, а хлеб выпекать заблаговременно; босыми ногами на землю не ступать; земляных работ никаких не производить- не пахать, не рыть, не вбивать колья [РНБ. Q. IV. 379: 11]. Также запрещалось залезать на крыши, стирать грязное белье [ЧНИ. №72: 94-95], отбивать холсты [Поле 90: 160], топить баню и мыться [ЧГИ. №156: 291] (мылись накануне праздника). Давали отдых и лошадям, народ никуда не ходил,

а отдыхал дома и возле дома [Поле 90: 191].

Нарушение запрета наказывалось достаточно сурово: или хлеб на полях побьет градом или кого-либо убьет молния [ЧГИ. №160: 259; РНБ. Q. IV. 379: 11].

Одна авторитетная знахарка мне жаловалась, что не понимает людей, нарушающих запреты. «Ведь нельзя ничего делать, абсолютно ничего. А некоторые что-нибудь то и делают. Вот и приходится им тяжело потом. Ходят к знахарям, просят найти причину случившейся беды. А знахарям - забота, искать, находить надо. Сами бы чуть соблюдали» [Поле 90: 191-192].

Естественно, из-за чрезвычайных ситуаций приходилось выходить за рамки запрета, например, дозволялось рыть могилы для тех, кто умрет в дни *çинçе* [РНБ. Q. IV. 379: 11].

В настоящее время процент соблюдающих нормы и правила *çинçе* невелик. Даже среди некрещеных чувашей *çинçе* не более чем формальность и дань уважения традициям. В Тетюшском у. Казанской губ., к примеру, он праздновался в последний раз ровно сто лет назад [ЧГИ. №160: 259].

Акатуй пăтти - обрядовые действия и моления в связи с весенним севом [Поле 90: 206; ЧГИ. №72: 94]. К выходу на сев село готовилось заранее. Как и полагалось, мылись в бане, одевали все чистое. Аналогично у удмуртов: «По наступлении назначенного дня, днем моются в бане всем селением» [Гаврилов 1880: 157]. Сам термин прозрачен: *акатуй* = *ака* «сев»+ *туй* «свадьба». Соха и земля символически воспринимались главными «персонажами» на этой «свадебной» церемонии [ЧГИ. №72: 94].

В качестве обрядовой еды у чувашей служили каша *пăтă* (она вошла в состав термина) и яйца [Поле 90: 206]. В удмуртском обряде по случаю начала посева ярового хлеба акаяшка (ср. с чуваш.: *ака* «сев»+ *яшка* «суп») резали «в поле у речки утку, преимущественно дикого селезня (это называется... приношение крови) в честь матери-земли» [Гаврилов 1880: 157].

Помолившись, сваренные яйца покрывали на посеянном поле землей. Символика таких действий ясна. Удмурты также молились, обещая «по благополучном урожае хлеба и по уборке его осенью того года дать, т.е. съесть в честь ея же (матери-земли. - А.С.) более ценных животных: барана или гуся, что и исполняется осенью каждою семьею уже отдельно от прочих» [Гаврилов 1880: 157].

Вслед за сакральными действиями приступали к праздничной части. Наряду с *акатуй,* у праздника имеется еще одно название -

сапантуй, что значит «свадьба плуга». У новых людей (т.е. недавно вышедших замуж) в деревне собирали вышитые полотенца *сурпаны*, платки и яйца, которые доставляли на удобное для общесельского праздника место (поляна, луг, возвышенность) [ЧГИ. №160: 232-233]. Здесь происходили скачки на лошадях, состязания в беге взрослых и детей, победителей награждали *сурпанами*, платками и яйцами.

Сегодня трудно найти очевидца или хотя бы представляющего по рассказам старинную форму обряда *акатуй*. В сознании современников сохранилось только воспоминание о соревновании, встречающееся ныне в модернизированной форме в весенних спортивно-художественных выступлениях.

Çĕр вăрлани - кража земли [Ашмарин 1937а: 92]. Проводится в случаях, если поле начинает давать плохой урожай. Тогда скрытно отправлялись в чужое село и привозили землю-невесту, а в качестве жениха выступал юноша - единственный сын в чьей-либо семье. Согласно обычаю, этот парень по настоящему уже жениться не мог. Данный сюжет часто используется писателями.

Выгон скота

Скотоводство в обрядовой жизни на общесельском уровне наиболее выражено в весеннем выгоне скота. Во время первого выгона скота животных в стадо гоняли свежим прутиком с раскрывшимися почками [ЧГИ. №151: 322]. Выгон со двора первым начинал кто-нибудь из «тихих, не злых людей» [ЧГИ. №173: 25] или его поручали беременной женщине [ЧГИ. №151: 322]. Следование таким традициям давало возможность сельчанам ожидать, что все лето скот будет пастись спокойно и заметно прибавит в весе. Не позволяют первым отправиться по улице со своим скотом тем, у кого скот плохо плодится и часто дохнет. Также не доверяют женщинам, без необходимости бегающим по соседям. В противном случае скот может разбежаться и пастуху будет трудно [ЧГИ. №151: 322-324].

На месте утреннего сбора каждый передает пастухам часть вербных веток, по два-три яйца, а также пышно испеченные колобки [Поле 88: 15-16; Поле 89: 66; ЧГИ. №151: 323; №173: 25]. Здесь же угощают детей яичными блинами и лепешками [ЧГИ. №145: 457]. Яйца, пышки, вербные стебли и блины, естественно, символизировали плодородие, жизнь и благополучие выходящему на летнее пастбище скоту [Поле 88: 48; ЧГИ. №151: 322: №173: 25].

Затем начинается основной эпизод обрядовых церемоний. Хозяйка, чья очередь кормить пастухов, приносит большой каравай и сыр. Все это раздается по кусочку в руки каждому пришедшему. Получив *ал валли* «в руки», обращаются лицом на восток. Те, кто хорошо знает моление о благополучии скоту, вслух произносят слова, а остальные произносят про себя или, отойдя чуть назад, тихо наблюдают. Старик-молельщик обращается к *турӑ*. Домашний скот он сравнивал с муравьями, которые разбегаются и собираются. Желал, чтобы скот умножался, чтобы один конец стада был в поле, а другой - в начале улицы. По окончании молитвы полученные кусочки съедали. Так совершается совместная трапеза односельчан. Отправив стадо за околицу, все разом ложатся на землю и произносят: «Как мы лежим, пусть так же скот лежит, а не разбегается». Домой возвращаются самой короткой дорогой, иначе животные заблудятся. Остатки вербных веток бросают дома на сеновал, а сами ведут себя весь день тихо, иначе животные будут вести себя беспокойно [ЧГИ. №151: 322-324].

Клятва-обряд

Обряд в констексте обычного права чувашей функционировал и на общесельском уровне. Например, если кто-либо принародно или случайно берет вину общесельского бедствия (пожар, отравление скота, осквернение святилища и др.) на себя, такого с целью выяснения истины заставляли грызть землю. При этом подозреваемый должен был делать это на общесельском собрании [ЧГИ. №151: 21]. Виновному назначали наказание или порицание.

Обряды молодежные

Улах - общесельский молодежный обряд. Современные информаторы дают разные сведения о времени проведения: весной [Поле 90: 164], зимой [Поле 89: 94], осенью [Поле 90: 144]. Тем не менее, все они утверждают, что *улах* это свободное от работы время; собираются только на ночь (сбор поздно вечером, а расходятся рано утром). Удмуртские девушки и парни, к примеру, также коротали зимние вечера на посиделках [Максимов 1925: 112].

Местом встречи выбирали избу одинокого домохозяина или одинокой старухи [Поле 89: 79, 94, 111]. Удмуртская молодежь собиралась в бане [Максимов 1925: 112]. Девушки и парни старались в эту ночь быть как можно дальше от людских глаз. Имеются

сведения, когда местом для *улаха* служил достаточно просторный подвал у одного старика со старухой [Поле 90: 164].

Организаторами *улаха* являлись девушки [Поле 89: 94], обряд иногда так и называют - *хĕрсем улах лараççĕ* (букв.: «девушки сидят улах»). А парни приходят потом, когда участницы соберутся и успокоятся. Их задача - это, во-первых, напугать девушек шумом перед домом, во-вторых, подразнить (ломали прялки, тушили свет), в-третьих, выбрать себе пару за время *улаха*. Количество участников зависело от круга близких подруг девушки, несущей ответственность за аренду дома. Ею могла быть и дочь ушедших в гости с ночлегом (как правило, в другое село) домохозяев. Могли формироваться и постоянные участники. В таком случае количество девушек на несколько лет имело определенное число. Например, 18 [Поле 90: 164].

Улах, как форма общения, предполагал приглашение девушками одной улицы девушек другой улицы. Приходящие должны были явиться в шапках, а устроители встречали их в девичьем головном уборе *тухъя*. Здесь семантика прозрачна - девушки (*тухъя*) созывали парней (шапка).

Явно древний обряд дошел до нас в сильно трансформированной форме. Видимо, здесь имело место и моление с обращением к соответствующим духам. Например, нам рассказали случай, когда ворвавшиеся незваные парни утащили с *улаха* котел готовой каши на другой *улах*; предварительно совершив моление, ее съели [Поле 90:207].

Девушки на *улахе* занимались рукоделием, в основном, пряли и вязали [Поле 89: 94, 111; Поле 90: 164]. Удмуртские девушки пряли, парни в большинстве сидели без дела, а иногда плели лапти [Максимов 1925: 112]. У русских девушки тоже пряли, а парни играли на гармони [Балашов и др. 1985: 18].

Играм уделялось основное время на *улахе*. Все они в завуалированной форме носили любовно-эротический характер. Среди них - «Соседка милая» (парень должен показать умение вести разговор с соседкой); прохождение сквозь четыре руки, образующих кольцо [Поле 89: 79]; прятание колечка, когда хозяйка кольца и не сумевший отгадать парень выводились в сени [Поле 89: 94]; а в перерыве между играми пели и плясали [Поле 90: 164].

На посиделки девушки приносили еду - кто что может [Поле 89: 111], а на месте готовили кашу и ели все вместе [Поле 90: 207].

Наигравшись и по возможности подобравшись попарно, учас-

тники тут же ложились спать [Поле 89: 111]. Девушки и парни, состоявшие в наиболее близких отношениях, в эту ночь могли вступить в половые отношения, однако женились не все. О ведении «вольной жизни» девушек на посиделках говорят исследователи удмуртского материала [Максимов 1925: 112]. Та же ситуация была у русских. На Вологодчине вспоминают о том, как «все вечера в обнимку сидели». Или - «Одна из пожилых женщин в Илезе, показывая свою прялку-копыл, прибавила: «Это я отломила грузного, еще в девушках. С вечеровальником поиграли: он стал престь, а я села ему на колени, и отломила. Он и приделал потом» [Балашов и др. 1985: 18]. Здесь опять имеем возможность вернуться к вопросу об архаике обряда *улах*, подразумевая любовные игры как рудимент древнего праздника, в основе которого, возможно, лежит идея плодородия в самом широком смысле. Вспомним снятие половых запретов в определенные периоды у многих народов. В данном контексте представляется уместным утверждение, что «оргиастический праздник оказывается главной движущей силой архаического праздника, а возможно, и самым древним его компонентом» [Абрамян 1983:105].

Сурхури - обрядовые гадания по случаю начала нового года [ЧГИ. №4: 130; №72: 95; №146: 625; №151: 131]. Известен также под названием *сăрхури*, *çветке* [ЧГИ. №25: 81; №151: 296], *шерни, раштав, çĕнĕ çул* [ЧГИ. №174: 384-385]. По структуре и тематике действий *сурхури* представляет собой комплекс обрядовых действий-гаданий и обрядов-благопожеланий по случаю нового цикла сельскохозяйственных работ. Такая же ситуация у многих народов. Удмуртский термин «вожодыр» одинаково включает как хождение ряженых, так и гадание девушек в хлеве с целью узнавания будущего жениха [Максимов 1925: 109-110]. Аналогично ряженые парни и девушки у чувашей в эти дни ночью стучались в окна и спрашивали имена своих будущих жен и мужей.

Сурхури можно подразделить на обрядовые гадания и сбор продуктов у населения. Остановимся на некоторых из них.

В темном хлеву ловили овец за ноги [ЧГИ. №174: 383], по-чувашски это звучит так: *сурăх ури тытас*, отсюда и термин *сур(ă)х + ури = сурхури*, т.е. «овечья нога». Дело в том, что овцу надо поймать обязательно за ногу. Однако имеется и другое объяснение (*сурхури - сурăх ырри*), переводимое как «добрый дух овцы». На шее пойманной овцы парни и девушки завязывали приготовленные веревочки. Утром шли снова в хлев и о будущем муже (жене) гадали по масти

пойманного животного: если попадалась нога белой овцы, то жених (невеста) будет *сарй* «светлый», если жених будет некрасивым попадется нога пестрой овцы, если черной - черным.

Другая группа гаданий - гадание по шуму-звуку. Вечером двое шли на перекресток дорог. Одна стояла и веяла снег на подоле, а другая слушала землю: если услышит звон колокольчика, то быть свадьбе, если звон колокола - скоро умрет, если звон кнута - быть женой пастуха [ЧГИ. №174: 202-203]. Также уходили на гумно, ложась на землю, слушали. Если услышат звон колокольчиков - то к свадьбе, если услышат лай собаки - то к хорошей жизни в замужестве [ЧГИ. №174: 382]. Слушали кур, сидящих на шесте. Если куры ведут себя шумно, то урожай не уродится, если сидят тихо, то хлеб уродится.

Падая навзничь, оставляли следы своих фигур на снегу в укромном месте. Утром смотрели: если на следу соломинка - к счастью; след кошки или собаки - значит, имеется враг; след человека - то этот человек, говорили, умрет.

Подводили лошадь к жерди, лежащей на земле, и смотрели: перешагнет, не задев ногами - муж будет хитрым, заденет - нерасторопным [ЧГИ. №27: 205].

Девушки шли на гумно и зубами осторожно вытаскивали хлебные стебли. Смотрели дома: если в колосе много зерна, то быть богатой, у кого зерна мало, та будет бедной.

Вечером варили и съедали кашу, а ложки, пометив, клали в чашку, туда же наливали немного воды. Во дворе один из участников обряда кидал ложки из чашки через голову. Каждый смотрел свою ложку: если в ложке находили капли воды, то хозяин ложки всю жизнь будет плакать, если ложка лежит нормально, т.е. вниз донышком, то жизнь его будет ладной, если вверх дном, то умрет [ЧГИ. №27: 202-204].

Всыпая в тесто соль и уголь, пекут лепешку. Если лепешка треснет на месте соли, то жизнь у этого человека будет доброй, если на месте угля, то у него будет горе.

Вносили курицу в дом и опускали на пол. Если курица клюнет зерно, монету или соль - то, соответственно, быть богатой (богатым), если курица клюнет уголь - быть бедной (бедным), если песок - то муж (жена) будет плешивым (плешивой). Если ловится курица старая, то муж будет старым, молодая - будет молодым, попадется петух - муж будет солдатом [ЧГИ. №27: 206].

Надев на голову лукошко, выходили из ворот: если не заденет, то

говорят, что в новом году выйдет замуж, если заденет - то нет.

Плавили свинец и гадали по форме застывающего металла: форма женской головной повязки *хупшу* - летом выйдет замуж, ружья - муж будет солдатом; гроб - к смерти, чашка - к богатству [ЧГИ. №27: 207].

Бросание через забор со двора на улицу башмаков: в какую сторону упадет носком - в ту сторону выйдет девушка замуж, а парень с той стороны женится [ЧГИ. №174: 288].

Следующий блок обрядовых действий *сурхури* объединяет сбор продуктов и проведение совместной еды. Сбор производится путем обхода деревни. Ходили от дома к дому вечером, начиная от края. Сигналом приближения сборщиков служит возглас: «Сурхури!» Полученные продукты клали в специальные котомки.

На этот вечер все в деревне замачивали и жарили горох. Молодых женщин и пришедших на посиделки девушек обсыпали этим горохом. Бросая вверх горсть гороха, говорили: «Пусть вырастет горох вот такой вышины». Магия такого действия направлена была на перенесение качества гороха на женщин. Именно в таком контексте построена частушка:

Овечий дух, пусть овцы ягнятся,
Женщины рожают, а девушки - нет [ЧГИ.№24: 34].

Если хозяин дома не давал гостинцев, то ребята в его адрес кричали: «Пусть ягнята (или овцы) будут вне прясла» [ЧГИ. №146: 626].

Сборщикам давали горох, крупу, масло, соль, картофель и *йӑва* (или чаще всего *йӑвача*). Довольные участники обрядового обхода, уходя из дома, говорили: «Полная скамейка детей, полный пол ягнят, один конец в воде, другой конец за прялом» [ЧГИ. №24: 35].

В дом, где все собирались после обхода деревни, каждый приносил понемногу дров, а также свои ложки. Здесь девушки варили гороховую кашу и другую пищу. Завершался обряд совместной едой.

В рамках же обрядов-гаданий на следующий вечер после *сурхури* проводят *çветке*. Участвует в обрядовых действиях молодежь в возрасте от 14 до 19 лет. В эти же дни начинаются молодежные посиделки (*улах, ларма*).

Одним из отличительных признаков *çветке* является хождение молодых в костюмах суженых. В эти вечера молодежь ходит в рубашках, подаренных им избранницами. Некоторые из девушек одевают парней в девичьи наряды так, что те становятся похожими на девушек. Рядом с «невестой» ходят парень, дружки и подружки;

хождение по деревне проводится в ночное время и никто из ряженых не должен допустить, чтобы его узнали. «Невесту» водят из дома в дом, исполняя при этом плач невесты. Девушки также переодеваются в мужчин, старух и т.д.

Многие из молодых выходят на улицу, сделав из льна бороду, лицо мажут сажей. Кое-кто, надев вывернутую шубу, изображает собаку. Его водят за веревку, забавляя и пугая маленьких. Девушки также стараются оставаться неузнанными: они изображают медведя, надев на себя вывернутую шубу, а также солдат, стариков, сделав из куска шкуры бороду.

Хождения, сборы и веселье сопровождаются играми на гуслях, домбре *тӑмра*, гармошке *купӑс*.

Остальные действия почти повторяют обряды, проводимые в *сурхури*: прислушиваются на перекрестках, у столба на гумне, подслушивают под чужими окнами [ЧГИ. №146: 717-718], спрашивают, как зовут его (ее) будушую жену (мужа), если услышат в окно худое слово, то это к несчастью в замужестве, если услышат хороший разговор, то это к добру. Если услышат беседу о богатом (красивом) - то невеста или жених будут богатыми (красивыми).

В отличие от *сурхури* в узком смысле, в *çветке* молодежь ходит и в другие деревни.

Основной идеей обрядовых действий и вербальных текстов *çветке* является, как и в *сурхури*, гадание о том, какая жизнь ждет человека в следующем году и в будущем вообще (будет ли урожай, обрадует ли скот приплодом, каков будет нравом муж, какое имя у жены и т.д.).

Уяв проводился молодыми параллельно с *учук* или *пысӑк учук* [ЧГИ. №6: 590, 650]. Молодежь в этот день собиралась на игры недалеко от стариков на лужайке. Ей запрещалось подходить к месту обрядовых действий и молений, т.к. в обряде участвовали только люди постклимактерического возраста. Она создавала своего рода праздничный фон обряду *учук*.

На сборе *уяв* игры и песни парней и девушек носили преимущественно любовно-эротический характер. Например, одна из игр, сопровождаемая хоровым пением, имитировала выдачу девушек замуж [ЧГИ. №7: 354; №15: 2-3], что, естественно, является своеобразным обрядом взросления, исполненным в игровой форме.

* * *

Разбор блоков обрядовых действий и молений и учет не вошедших в объем 1-й главы (они даются в скобках) позволяет привести их последовательный (не календарный, а стадиальный) список на уровне сельской обрядности (схема 1 и таблица 3).

Схема 1. Система сельской обрядности чувашей (фрагмент верхних уровней)



. . . -- другие элементы данного блока

Таблица 3

Система сельской обрядности чувашей

Сельская обрядность	
Межсельские обряды	Общесельские обряды
Обряды типа чӳк	Обряды, адресованные духам-божествам
Пысăк учук	Пăт-юсман йĕрки
Хăт чӳк	Турă
Обряды типа киремет	Тур сулу
Аслă киремет	Пӳлĕхçĕ
Вайум хуçа	Пӳлĕхçĕ амăшĕ
Çăварни	Пихампар
Ларма	Перекет
	Нисĕп
	Кепе
	Обряды типа чӳк
	Учук
	Халăх сăри
	Çумăр чӳк
	Чӳк от градобития
	Чӳк от пожаров
	Чӳк
	Обряды типа киремет
	Киремет
	Йĕрĕх
	Мункун
	Обряды очищения
	Çĕр тавраш
	Сĕрен
	Хĕр аки
	Çĕнĕ вут
	Çĕр хапхи
	Вупăр
	Стрельба из ружья
	Обряды земледелия
	Çинçе
	Акатуй пăтти
	Кража земли
	Выгон скота

Таблица 3 (продолжение)

Межсельские обряды	Общесельские обряды
	Клятва-обряд
	Обряды молодежные
	Улах
	(Хĕр сăри)
	Сурхури
	(Вăйă)
	Уяв
	(Урамра ларни)

Критерием отнесения рассмотренных обрядовых действий и молений к межсельским или общесельским, как увидели, является состав участников. А направленность обрядов на определенные религиозные объекты позволила вывести типы ритуалов. Для некоторой части сельской обрядности характерны запреты на участие в них молодежи и детей и допуск женщин только постклимактерического возраста.Смысл ограничений сводится к таким понятиям, как «посвященность - непосвященность» и «чистота - нечистота».

Население, участвовавшее в межсельских обрядах, видимо, в первоначальном виде представляло тот материнский куст поселений, который впоследствии в силу исторических и демографических условий распался. Например, чувашские деревни Шенталинского района Самарской области выселились из современной Ульяновской области, население которой, в свою очередь, древней родиной считает более северные территории. Вот что рассказывают афонькинские чуваши: «Наша деревня тоже когда-то была крещена, говорят, насильно загоняли в воду. Но наши побросали кресты в Волгу и скрылись здесь» [Поле 90: 239]. Данный факт частично объясняет причину проведения совместных с иносельчанами обрядов, их однотипность. Например, проводились совместные жертвоприношения и трапезы 4-х, 9-ти и 12-ти деревень. Более того, имели место межэтнические собрания.

Что касается общесельских обрядов, то здесь участником выступало село, а направленность обрядовых действий и молений на таком уровне говорит о желании достичь блага для своего макрокосма.

Уместно указать на отражение в содержании сельской обрядности реальной действительности в том плане, что оно закрепляет межсельские и общесельские отношения в самом широком смысле - идеологическом, производственном, морально-этическом, психологическом и т.д. Исследователи говорят о тесной связи содержания обряда «со всей системой общественных отношений» [Болотов 1975: 100]. Церемонии на сельском уровне, скорее всего, в рудиментарной форме отражают тот синкретизм, когда нельзя было «выделить производственные, рекреационные, обрядовые, соционормативные и прочие функции. Они выступали слитно, нерасчлененно» [Арутюнов 1989: 129].

Глава 2. Домашняя обрядность

В системе народного религиозно-обрядового опыта семейно-родовая обрядность занимает главное место - как по значимости, так и по объему. Если индийский исследователь Р.Б.Пандей [1990] в термин «домашние обряды» (санскары) вкладывает только понятие «семейная обрядность», то мы, исследуя чувашский текст, включаем в значение данного словосочетания наряду с семейными обрядами и родовые, учитывая их локализацию в домашних условиях и направленность на благо дома. В данном случае безразлично: речь может идти как о конкретном доме, так и о круге домов, входящих в родственные связи (в чувашском варианте, как правило, - в кровнородственные связи). Видимо, нужна оговорка, т.к. не все дома́ могли служить местом для проведения обрядовых действий и молений. Например, дом, который поставлен недавно, дом, где молодожены еще не родили ребенка, дом без старика не отвечали требованиям ритуала. Аналогично у славян: дом считался не освоенным, если там не проведен один из обрядов жизненного цикла [Байбурин 1976: 13]. Большинство рассматриваемых в этой главе обрядов привязано к дому с точки зрения локализации и функциональной значимости ритуала. Часть из них проводится исключительно втайне от посторонних глаз. Источники не раз свидетельствуют об этом. В одном архивном документе говорится о в высшей степени консервативной старухе, которая справляла различные обряды только в присутствии своей семьи [ЧГИ. №154: 17].

Еще одно предварительное замечание касается общего и особенного в обрядовой культуре. Говоря о специфике исследуемых текстов, мы вовсе не противопоставляем их иноэтническим. Скорее наоборот, таким образом стремимся раскрыть многовариантность, многоукладность и многокрасочность общечеловеческих ценностей. Поэтому соглашаемся с мнением о третьестепенности специфически-этнических деталей в понимании народного обряда, ведь краски и детали «лишь подтверждают типологический характер функционального содержания в целом» [Велецкая 1975: 15]. Не всегда наша классификация в изложении совпадает с последовательностью проведения обрядов. Например, обряды духу *шыври* в системе семейно-родовой обрядности мы рассматриваем раньше, чем обряды *хĕртсурту*, взяв за основу архаичность первых по

отношению ко вторым. Хотя, в действительности, обряды, посвященные духам *шыври*, в чувашской семье проводили вслед за обрядом *хёртсурту* [Например - ЧГИ. №231: 382].

Родовые обряды

Вначале - предварительное замечание, касающееся термина «родовой». В данное понятие в контексте рассматриваемых источников вложены только кровнородственные узы чувашей, восходящие к общему прадеду и дому. Только такая связь принимается во внимание в ходе организации родовых обрядов у чувашей. Я не говорю «родственных», т.к. это уже намного расширило бы круг участников (как практически и случается). Помню, как моя мать ходила к самой старой - лет под сто - представительнице нашего рода Маша инке, чтобы еще раз уточнить, кого именно приглашать на *ёрет* «сбор в честь духов рода».

Обряды, обращенные к духам плодородия

Чӳклеме - обряд в честь благополучного завершения годового цикла земледельческих работ и нового урожая. В благодарность за урожай божеству *турӑ* приносилась жертва «из новосозревшего первого хлеба» [ЦГВИА, ф.ВУА. №19026: 258]. Суть в том, что перед употреблением первый хлеб полагалось посвятить высшим божествам и духам. Обряд начинался испечением *хӑпарту* «каравая из пшеничной муки» в количестве девяти штук [ЧГИ. №5: 62]. Некоторые исследователи такое моление о хлебе у чувашей считали самым большим праздником в году [Александров 1899: 31] в пределах рамок домашней обрядности.

Удмуртские молитвы великому богу проводились в родовых шалашах [Богаевский 1896: 111-112]. Приносили непочатый хлеб из нового урожая и молодую живность. Просили: оградить от злых людей; дать вдосталь еды, питья и веселья; иметь возможность знаться с достойными людьми, чтобы ели и пили с ними, а также иметь упитанный и многочисленный скот. При этом удмурты, как и чуваши, во время моления становились на колени.

Об архаических корнях данного типа ритуала свидетельствуют ветхозаветные сюжеты. В Левите, в частности, говорится: «Никакого нового хлеба, ни сушеных зерен, ни зерен сырых не ешьте до того

дня, в который принесете Богу вашему: это - вечное постановление в роды ваши во всех жилищах ваших» [Лев 23: 14].

В основном обряд проводился осенью. Источники отмечают завершение полевых работ как время начала *чӳклеме* [ЧГИ. №21: 3; №160: 152]. У северо-восточных соседей - удмуртов «такие курбоны (жертвы) бывают... осенью по окончании полевых работ» [Гаврилов 1880: 163]. Иные сведения уточняют, что *чӳклеме* можно начинать после осенних работ на овине [ЧГИ. №151: 89]. Некоторые информаторы дополняют: можно приступить лишь по завершении дел (имеются в виду дела уборочные) или домашних дел (опять в том же смысле) [ЧГИ. №147: 192; №151: 70]. Рукопись XVIII в. свидетельствует о начале чувашского года *çулталăк* с *чӳклеме*: «год, который начинается с нашим ноябрем месяцем и оной называют оне чук уих, то есть жертвенный месяц... Сие отправляемое ими в начале их года жертвоприношение и празднество называется чуклемя» [ЦГВИА, ф.ВУА. №19026: 258]. Одинаково верны замечания о том, что чуваши свой обряд проводят после снегов, когда пролягут первые санные пути [ЧГИ. №21: 172; №160: 229]. В 1 выпуске Словаря Н.И.Ашмарина [1928: 128] сказано: «Чуклеме устраивается в разное время: у иных в середине зимы, у других на масленице; те же, кто удосужится, справляет его еще осенью, после молотьбы». Выясняется, что время проведения стоит в прямой зависимости от того факта, когда род (если учесть, что семьи, входящие в один родовой круг, поддерживают друг друга и материально) приступает к употреблению нового хлеба. Поэтому объяснение, что *чӳклеме* проводят перед тем, как приступить к использованию нового урожая [ЧГИ. №145: 459], еще не говорит о каком-либо конкретном сроке. Точнее, время проведения никем и нигде не регламентировано. Оно зависело от степени состоятельности родовой ячейки. Если род (значит, и круг семей) довольно прочен и имеет в достатке зерна, то не спешит провести *чӳклеме*, а бедствующие крестьяне проводят сразу же после завершения дел на овине, т.к. старый урожай исчерпан, а новый полагается употреблять только после посвящения. Разбираемый случай является одним из поучительных предостережений, чтобы в выборе терминов «календарная обрядность» и «обрядовый календарь» была проявлена предельная корректность. Другой вариант названия обряда - *киветни*, что буквально значит «старить», в смысле дать немного в жертву из нового урожая божествам и духам и получить право на употребление.

Чӳклеме - одно из значительнейших мероприятий в кругу родовых

обрядов. Проведение его в каждой семье в отдельности, как видно, не имело распространения. Поэтому требуют уточнения такие высказывания, как «празднуют они его дома, в каждом селе, все поодиночке и по очереди вместе» [Александров 1899: 31]. За типичную и исторически первичную форму можно принять *чӳклеме* с участием *ӑратне*, что значит «родные по мужской линии». *Ӑратне, ӗрет* или *ӑру* [ЧГИ. №6: 598] составляет круг семей, отделившихся в процессе количественного расширения от общего предка-деда [ЧГИ. №147: 193]. Встречается текст, где на *чӳклеме* приглашают *аҫҫивӑл* [ЧГИ. №147: 193]. Четкое объяснение этимологии слова пока отсутствует, однако имеется основание полагать двусоставность: *ашшӗ* «отец» и *ывӑл* «сын», что в контексте разбираемого обряда значит «приглашать родственников по линии отцов и сыновей», т.е. по мужской линии. Хотя некоторые авторы чувашское *ӑратне* или *ӗрет* выводят из русского «род», данное толкование требует уточнения. В чувашской среде имеют место (позднее заимствование в силу созвучия и смыслового совпадения? общий индоевропейский корень?) термины *ратне* [Поле 89: 81] и *родни*, употребляемые также для обозначения круга приглашенных лиц [ЧГИ. №160: 224]. Из источников ясно одно - обрядовые действия по случаю приношения из нового урожая богу *турӑ* и другим божествам и духам происходит в одном из домов рода, а в отдельности каждая семья может их и не проводить. В принципе такая необходимость отпадает сама собой, ибо растительная жертва приносится от имени всех, кто восходит к данному роду. Однако термин *ӑратне* не всегда исчерпывает круг участников, хотя и составляет определенное ядро. На *чӳклеме* также могут присутствовать другие лица, состоящие в родственных связях. Среди них большое место отводится *хурӑнташ* «родным из одного живота», т.е. родным по женской линии [ЧГИ. №146: 711]. Тем не менее в большинстве местностей между *ӑратне* и *хурӑнташ* на время *чӳклеме* резких границ не существует. В Бугульминском у. Самарской губ., например, собирались у родственников *хурӑнташ* или *ӑратне*. Такой порядок был основной формой сбора и у верховых чувашей. Другой круг лиц, приглашаемых на земледельческое празднество, - это *пӗлӗш* «близкие знакомые, вовлеченные впоследствии в родственные связи». Об отсутствии резких различий между перечисленными лицами, входящими в число участников *чӳклеме*, говорят сами информаторы. Перечислим лишь те случаи из одних и тех же текстов о приглашении на праздник, где встречаются два и более термина в равных значениях:

ӑратне = хурӑнташ, хурӑнташ = аҫҫивӑл, хурӑнташ = ӑру, пӗлӗш = хурӑнташ. Заметим, что в данном случае диалектные особенности не являются определяющими. Особое место в *чӳклеме* занимают соседи того дома, где проводится обрядовое действие: *пускил* в верховом и *кӳршӗ* в низовом диалекте. Один характерный пример из пирушечной песни *ӗҫкӗ юрри*, свидетельствующий о роли соседей в жизни рода:

На чӳклеме не пригласив,
От всех соседей отстранился.
На пиру не подносив,
От всех гостей отделился [ЧГИ. №178: 72].

Приглашенных усаживают дома за стол. Здесь проводят предварительную часть ритуальных действий, а сакральная происходит в сенях, где специально устанавливается стол. На стол ставится все необходимое (котел или миска с кашей, цельносваренный гусь, ведро пива и др.). Таким образом, обрядовое моление происходит не за обычным столом, не в доме, а в сенях или хотя бы стол переставляется к приоткрытой двери. В последнем случае молящиеся обращаются к выходу. Есть варианты, должно быть, представляющие более ранние формы, когда молиться из дома выходит только минимальное нечетное количество стариков: трое, пятеро, семеро, но не двое, не четверо [ЧГИ. №147: 194]. Смысл подобного поведения лучше раскрывается, если обратиться к сравнительному материалу. У удмуртов на аналогичный обряд собирались в родовом домике, построенном специально для совершения жертвоприношения. Называется он куала и находится, как правило, на окраине селения [Гаврилов 1880 :162]. Типологически сени (или приоткрытая дверь) у чувашей и куала у удмуртов выполняют одну и ту же функцию. Завершив моление, все вынесенные предметы вносят в дом [ЧГИ. №21: 4; №147: 196].

Женщины в *чӳклеме* занимали свое определенное место. Жена хозяина, например, повторяла те же действия и слова, что и муж. В обряде ее сажали за стол вслед за супругом. Женщины, как правило, находились около печки [ЧГИ. №151: 72]. Аналогично вели себя удмуртские женщины в куале: они в своих действиях копировали мужчин. Когда стоящий на столе стакан наполняют пивом, «то же делает и женский пол в отношении своего стола, ставимого всегда у порога» [Гаврилов 1880: 162].

Молитву произносил *ватӑ* «старик» [ЧГИ. №160: 153]. Сначала

он справлялся, все ли готово. Получив утвердительный ответ, начинал. Разумеется, молельщиком мог быть только человек, знающий порядки и вербальный текст. Во время моления *ватă* держал в руке миску с кашей [ЧГИ. №21: 167], что определенно выделяло его среди других. Во многих случаях молельщика выбирал хозяин дома, где проводили *чӳклеме* [ЧГИ. №145: 461-462]. Сажали выбранного в *кĕреке* «красный угол». Он вставал, брал в руки чашку с кашей, а сверху клал непочатый хлеб. Разрешалось ритуал вести и самому хозяину, который держал слово от имени всех родственников [ЧГИ. №21: 165]. Обязательным считали одевание молельщика в специальную одежду (молиться в повседневной одежде не полагалось): он надевал сукман, шапку держал под мышкой. Иногда могли приглашать *юмăçа*, который и начинал *чӳк*. Затем включался старший в доме, одной рукой он брал шапку под мышку, а другой рукой держал ковш с пивом, *юмăç*, стоя рядом, ему подсказывал [ЧГИ. №160: 270а]. У удмуртов «нужными приготовлениями занимается помощник родового жреца», а сам предводитель (курыçкыç «проситель») держит в левой руке «зеленую, смотря по времени года, таловую или березовую ветку, а правою держит за край чашку с кашей» [Гаврилов 1880: 162]. В такой позе он руководил церемонией.

Известно, что в *чӳклеме* все приглашенные ставили свечи в доме к бревенчатой стене. Можно полагать свечу за рудимент огня, культивировавшегося в данном обряде. В аналогичном обряде у удмуртов кашу ложки с кусочками говядины и хлеба предводитель клал в огонь, туда же лил понемногу пива и кумышки. Данный ритуал у них назывался тылам «освящение через огонь» [Гаврилов 1880: 163].

Обращаются при молении к *мал ен* «передней стороне»,- сообщается в источнике о *чӳклеме* из Ядринского у. Казанской губ. [ЧГИ. №146: 655]. Однако где она, по представлениям чувашей, «передняя сторона»? В Стерлитамакском у. Уфимской губ. становились лицом в ту сторону, откуда восходит солнце. В Бугульминском у. Самарской губ. и Буинском у. Симбирской губ. ориентиром служила слегка приоткрытая дверь в доме. После каждого оборота речи молящегося все кланялись в сторону двери, ведущей из дома в сени (если в сенях, то в сторону двери, ведущей во двор). Об отождествлении понятий «сени», «приоткрытая дверь» и «сторона света, откуда восходит солнце», говорит текст, зафиксированный в 1904 г., согласно которому старики выходят на моление в сени. И в этом случае как молельщики, так и другие участники обращаются к востоку.

Перед началом молитвы *чӳклеме* и до ритуальной еды вообще у чувашей на столе находился хлеб, а на нем - сырок *чӑкӑт*. Каждому участнику дается ковш с пивом *сӑра*. Впоследствии старший в обряде делит сырок на дольки и вручает каждому. Хозяин обносит по порядку всех пивом *сӑра* и домашним вином *эрех* [ЧГИ. №146: 713]. У каждого из участников обязательно должны быть ритуальная еда и питье, поднесенные хозяином дома. Именно они служат официальным допуском к обряду вообще и к совместной еде, в частности. Такая доля, полученная в руки, называется *ал валли* (букв. «для руки»). Видимо, ритуал имеет довольно глубокие исторические корни. Примером варианта на дворцовом уровне служит описание приема булгарским царем своих высоких гостей (начало X в.) [Ковалевский 1956: 132]: «Он велел принести стол (с яствами), и он был подан ему. На нем было одно только жареное мясо. Итак, он начал, - взял нож, отрезал кусочек и съел его, и второй, и третий. Потом он отрезал кусочек и дал его Сусану послу. Когда же он его получил, ему был принесен маленький стол и поставлен перед ним. И таково правило, что никто не протягивает своей руки к еде, пока царь не вручит ему кусочек. И тотчас, как только он его получит, то уже принесен ему стол».

К молению готовится жертвенная пища из растительных продуктов нового урожая [ЧГИ. №25: 92]. В молении духам сообщали, что их потчуют «соком» нового хлеба [ЧГИ. №28: 274], *шерпетом* «шербетом» нового колоса, притом сладости отдают духу-божеству, а горечь оставляют себе. Часть нового урожая в домашнем хозяйстве шла на приготовление пива, что получило отражение в речах (и действиях) молельщика, где говорится о приготовлении *сарӑ* из нового урожая, кратко излагается процесс пивоварения, сообщается о хранении пива в бочке с двенадцатью обручами. Перед подачей на стол *сӑра* подогревают, для чего в кувшин опускают горячую кочергу. Молельщик объяснял, что приносит кашу, приготовленную из нового урожая, а варилась она в большом котле [ЧГИ. №30: 648]. Удмуртский предводитель также во время молитвы три раза поднимал чашку с кашей, что, должно быть, подтверждало верность произносимых слов. Как уже говорилось, начинали обряд *чӳклеме* выпечкой *хӑпарту* [ЧГИ. №5: 62]. Источники свидетельствуют о количестве хлеба: девять хлебцев или один большой. В описании аналогичного удмуртского обряда говорится о приготовлении «хлеба-соли» [Гаврилов 1880: 163]. Как бы то ни было, духов и божеств уведомляли о приношении им гостинцев из семи видов урожая.

Особым украшением стола была цельносваренная птица, как правило, гусь.

В тексте подчеркивается, что моление и жертвоприношение проводятся совместно с родней.

Участвующие в обряде члены семьи и специально приглашенные родственники каждый, стоя, в одной руке держал кружку пива, а в другой - хлеб нового урожая с солью [ЧГИ. №167: 125]. На столе, помимо того, стояла чашка (должно быть, большая), по краям которой раскладывали ложки. *Чӳклеме* начинал хозяин дома (старший из мужчин), держа в одной руке шапку, а в другой - ковш пива. Обращаясь к тому или иному духу, он каждый раз переливал пиво из полного ведра в пустое. Готовое для жертвоприношения пиво преподносится присутствующим более сорока раз каждому. Как и во всех молитвах, сначала делают *чӳк турӑ* и его семейству, затем *пӳлӗхҫӗ* и его семейству, солнцу, луне, звездам, ветрам и т.д.[ЧГИ. №160: 271].

Обрядовой пищей служили каша *пăтӑ*, пшеничный хлеб *хăпарту*, лепешка *пашалу*, домашний сыр *чăкăт*, соль, питьем - пиво *сăра*.

Составным компонентом *чӳклеме* являются *ташлами, хутлами, савăш курки* и *сӳри*.

После того, как за столом съедается *пăтӑ*, приготовленная по случаю *чӳклеме* [ЧГИ. №147: 197-199; №151: 73-74], хозяин дома (в Буинском у. Симбирской губ.) или кто-либо из стариков, став рядом с хозяином (в Бугульминском у. Самарской губ.), начинает обряд *ташлами*. По велению домохозяина из подпола выносится ведро *сăра*, наливаются четыре кружки и плошка (кружка круглой формы из дерева или глины). Все это передается старикам. Дверь чуть приоткрывается. Ведущий кладет шапку под мышку, идет к двери молиться.

Затем все хором:

Ячменя, что лошадь не потянет,
Хмеля, что мужчина не поднимет;
Кто выпьет - тот коростель;
Не переведя духа выпить,
Кто переведет дух - тому три кружки.

После этих слов кружки выпиваются.

Хутлами следует сразу же после *ташлами* [ЧГИ. №6: 599-600]. Обряд существовал как у низовых, так и у верховых чувашей. Дверь так же приоткрывается, присутствующие стараются ориентиро-

ваться к *мал ен*. Все молятся богу *турă*, просят полный хлев скота, полный дом детей, полное поле хлеба. «Пусть в углу у печки (тĕпел) будет сноха, за столом - зять». За время *хутлами* кружка один раз обходит участников. Затем, немного поугощав друг-друга, расходятся.

После следует небольшой по времени обряд *сӳри*, основным действием которого опять является угощение родных пивом из нового зерна [ЧГИ. №160: 225].

Весь комплекс *чӳклеме* необходимо завершить в четверг, ибо в пятницу предстоят обрядовые хлопоты, связанные с духами предков.

Материал не оставляет сомнения в исконно земледельческом характере занятий предков чувашей. Дополнительным аргументом в пользу этой версии служит искусствоведческое исследование А.А.Трофимова. Анализируя орнамент чувашской вышивки, он находит непосредственные и семантические аналоги в методе построения узоров в чувашской вышивке и орнаментальных мотивах керамики древних земледельцев. Формы «растений» в чувашской вышивке близки к знаку, означающему в шумерской иероглифической письменности «колос», «злак». Те же компоненты, что у чувашей (параллельные линии, соединенные наклонными чертами), встречаются и в орнаментике керамики земледельцев южных областей Средней Азии. А.А.Трофимов видит в таких орнаментах знаки орошаемой пахотной земли. «Небезынтересно в связи с этим отметить, что многие принадлежности старинной чувашской одежды и украшений называются так же, как и части деревянного земледельческого орудия: *масмак, сурпан, ама, алка, сула*» [1977: 35]. «Тем древним искусством, в котором больше всего мы находим сходства и параллелей узорам старинной чувашской вышивки, является орнаментальное искусство древних земледельческих племен южных областей Средней Азии эпохи энеолита» [Трофимов 1977: 49].

Сăра чӳк - жертва пивом. Посвящен уборке нового урожая [ЧГИ. №173: 42-43]. Сроки проведения разные, ибо (из-за отсутствия клетей и по другим соображениям) крестьяне молотили хлеб и зимой. В дом приглашаются родственники, могут принять участие и соседи. Стол ставится у двери. Кладется хлеб, соль, сырок, каждому присутствующему наливается кружка пива. Руководитель обряда всем велит встать на ноги. Сам, стоя, под мышкой держит шапку. Он же произносит слова молитвы. После каждой части речи

садятся и пьют пиво. Молитва состоит ровно из девяти частей. Каждая часть посвящена определенному духу: 1)богу-отцу, 2)богу-сыну, 3)богу - чистому воздуху, 4)матери бога, 5)богу земли, 6)богу ветра, 7)богу воды, 8)богу поля, 9)богу дома. На этом собрании водка - ни домашняя, ни покупная - не употреблялась. Затем хозяева угощают кашей и гости расходятся. *Сăра чӳк* относится к категории родовых, всем селом с широким кругом приглашенных он не проводится. Время проведения может продлиться до весны. Представляет собой вариант *чӳклеме*.

Совершали обряды и молитвы с пивом и по более конкретным случаям (перед едой, при входе в новый дом, при надевании новой одежды и т.д.). При открытии бочки пива, например, обязательно проводился обряд с пространной молитвой [ЧГИ. №24: 574-577]. До своего бога чуваши стремились довести, что они приготовили из нового хлеба пиво и приносят в виде жертвы одну бочку. Ставили в известность, что *шерпет* «сладость» от пива предназначается *турă*, а горечь - им. Просили дать возможность заполнить все семь клетей (естественно, здесь имеем дело с поэтическим преувеличением) добротным хлебом, чтобы хватило на еду, на питье, дать в долг, накормить посетителей, умоляли сохранить и приумножать домашний скот, пчел.

Карта пăтти - родовой обряд с целью достижения приплода скота, буквальный перевод - «каша хлева» [Поле 90: 148-149]. На данном примере прослеживается, если верить убежденному рассказу информатора, что обряд раньше проводился в каждом хозяйстве (т.е. в каждой семье), а ныне - только в *тĕп çурт* «коренном доме», в доме, куда сходятся все кровнородственные линии. Причину такой трансформации объясняют выветриванием из сознания людей старинных традиций. Толкование должно быть воспринято осторожно, это - редкий случай, когда речь идет о превращении семейного обряда в родовой, а не наоборот. Раньше вместо каши жертвой служил домашний скот. Естественно, молитву адресовали духу *карта*.

Вăкăр чӳк «жертва быком» начиналась утром. Происходила в лесу. Проводился родом *ратне* [ЧГИ. №21: 7-8]. Подъехав к лесу, лошадь оставляли, а быка вели дальше. На месте жертвоприношения ставили котел на 6-8 ведер. Обливали быка водой из черпака, начиная с головы. При этом произносили слова: «Чӳк, прими». Если животное не отряхнется, то вливали ему воду в уши. Жертва обязательно должна встряхнуться, это воспринималось как знак

«угодного» *пӳлĕхçĕ*. Варили полный котел мяса, затем в бульоне готовили кашу. Непосредственно для жертвы отрезали сердце, печень, грудинку, частичку с головы, репицы. Во время молитвы все эти части каждый держит в руках. Руководитель обряда берет шапку под мышку: «Пӳлĕхçĕ, помилуй. Белым быком жертвуем, прими». Присутствующие тоже просят *пӳлĕхçĕ* как доброе божество принять их жертву. Затем все кланяются и приступают к еде. Перечисленные части съедали в лесу, остальное уносили домой, ели всем семейством, раздавали родственникам.

Лаша чӳк - отличается от *чӳков* сельского, семейного и индивидуального уровня тем, что в обряде участниками являются исключительно родственники [ЧГИ. №144: 172]. Проводили его в открытой местности, где обязательно временно ставили стол. Упоминаемый пример записан Н.В.Никольским (видимо, в Ядринском или другом у. среди верховых чувашей - об этом говорят диалектные особенности). В жертву приносили лошадь, предварительно окатив водой. После встряхивания резали. В примере из Шихазанского прихода (ныне - Канашский район) говорится о случае, когда находившийся вблизи табун лошадей, учуяв запах крови, «бросился на молельщиков: пятерых придушил совершенно».

Обряды, адресованные духам предков

Необходимо предупредить, что понятие «духи предков» воспринимается народом не как представление о конкретных личностях семьи или рода, умерших недавно или в незапамятные времена. В данное понятие вкладываются более широкие представления человека, воспитывавшегося на вековых традициях родоплеменного объединения. Считалось, что предки продолжают управлять нормами жизни своего рода. Поэтому люди с духами предков связывали не только прошлое, но прежде всего верили в зависимость от них будущей жизни реально существующего человека. Исходя из такого представления, проводили соответствующие обряды.

Хывни - обрядовые действия и молитвы, посвященные духам родовых предков. Необходимо уточнение: *хывни* (это слово часто будет встречаться в дальнейшем) - значит принести жертву духам предков, а не «поминки», как во многих случаях объясняют словари. *Хывни* и действия, связанные с похоронами - понятия несовместимые. *Хывни* подразумевает *ваттисене хывас* - букв. «положить, лить (принести) в жертву старикам», в смысле «далеким предкам», а русские «поминки» - воскресить в памяти (помянуть) кого-либо из

близких, подразумевая конкретного, как правило, недавно умершего. Здесь важно учесть главное: «С того момента, как забывается связь души с предметом, принадлежность которого она составляла, - душа становится духом» [Мандельштам 1882: 118]. Частотность проведения таких обрядов в среде, придерживавшейся архаических представлений, по сути везде была примерно одинаковой, хотя имелись бесконечные вариации: чуваши Симбирской губ., к примеру, проводили, в основном, четыре раза: 1) в апреле-мае, 2) в *çимĕк*, 3) после завершения уборочных работ - *автан сăри*, 4) в месяц *юпа - кĕрхи сăра*. В каждый раз за стол собирались в ночь на пятницу. Кроме того, проводили от случая к случаю [[ЧГИ. №21: 553; РНБ. Q.IV.379: 20]. Если, проезжая мимо кладбища (*масар, çăва*), кто-то почувствует неладное с собой или с лошадью, то обязательно следует принести жертву духам предков.

Веским поводом для обряда *хывни* считается явление кого-либо из умерших родственников во сне. «Если случится чувашенину увидеть во сне, что умерший просит себе от него в царство мертвых на племя разного скота или птиц, а особливо когда он пригрезится в другой раз в грозном и претящем виде, упрекая его, что из данной ему скотины через 5 или 10 лет расплодилось у него множество, а такой-то скотины дать он ему жалеет, и для того за неисправление повеленного возьмет он его к себе или ниспустит змей и каменья. Тогда, скочив с постели и ни мало медля, колет просимую умершим скотину» [ЦГВИА, ф.ВУА. №19026: 80]. В Казанской губ. обряд проводился в основном три раза в году: 1) осенью в *ратитĕл* «родительскую», 2) за день до *мункуна*, 3) в *çимĕк* [ЧГИ. №150: 468; №151: 300]. Оренбургские чуваши *хывни* проводили во второй день после *мункуна*. В Цивильском у. он следовал за обрядовыми действиями и молитвами домашним духам [ЧГИ. №160: 455].

Днями поминовения всех умерших родителей и родственников у татар в прошлом считались: 1) каждый четверг (т.е. в ночь на пятницу), 2) сьимэк, 3) пукрау - за два дня до покрова, 4) юле чыккан кен - в день выхода умерших, т.е. в четверг на страстной неделе. Не меньшая частотность данного обряда была у удмуртов: 1) около праздников покрова и пасхи, 2) перед косьбою, 3) перед посевом, 4)в случае болезни, если определят эту болезнь наказанием со стороны покойников, 5) в день испечения лепешек, 6) при отъезде в гости, 7) при пропаже чего-либо из семейного имущества, 8) при неудачной варке кумышки (типа самогонки) [Богаевский 1896: 42-43]. 2-6 случаи у удмуртов вызывают необходимость моления воршуду,

соответствующего чувашским *пӳлĕхçĕ* и *хĕртсурт*.

Такое обстоятельство ставит обряд *хывни* ближе к обрядам, обращенным к домашним духам, нежели к так называемым «поминкам». Подготовка к обряду у чувашей начинается с утра - в Буинском у. [ЧГИ. №147: 200], после полудня - в Оренбургском у., перед заходом солнца - в Чебоксарском [ЧГИ. №150: 362-363]. Но само жертвоприношение и поклонение проводились непременно после захода солнца и заканчивались далеко за полночь.

В этот день чуваши готовили пиво, варили кашу, яйца, пекли блины [ЦГВИА, ф.ВУА. №19026: 280; ЧГИ. №21:512; №31: 67]. Курицу или петуха резали на специальном месте, имеющем отношение к духам предков - у столба ворот со стороны петельного крюка. Если болела корова, то молоко этой коровы приносилось предкам со словами: «Нате, ваттисем (старики, т.е. предки), кушайте», ибо чуваши полагали, что духи предков проголодались и просят молока. «Моления эти вообще изобилуют яствами и пивом», - отмечал один из корреспондентов в 1905 году.

На обряд *хывни* приглашают *ратне*. Можно было ограничиться проведением обряда в *тĕп çурт*, т.е. в том доме, откуда выделились в самостоятельные ячейки потомки далекого родового предка. У удмуртов имел распространение обряд, согласно которому замужняя женщина время от времени приносила в жертву предкам дома своих родителей голову и ноги крупного животного [Богаевский 1896: 42-43; Ильин 1926: 67-68].

Чуваши, как известно, отдыхали в пятницу. По этому случаю они тщательно мылись в бане и переодевались в чистое. Баня была обязательным компонентом *хывни*, мыться ходили вечером первого дня обряда. Считали, что моются в этот день и духи предков - *ваттисем*. Аналогичное поведение можно было наблюдать у удмуртов. В этот день у чувашей в родовой дом собирались души всех умерших [ЧГИ. №151: 126]. Их всех можно было видеть за столом, посмотрев в дом через *тĕнĕ* «дымовое отверстие в стене в старых курных избах, расположенное, как правило, справа от двери» [ЧГИ. №28: 541]. Но поступить таким образом было рискованно, ибо увидевший своих предков непременно умрет.

В этот день чувашская семья надевает праздничные наряды. Молящийся старик под мышкой держит новую шапку, обращается он, как правило, к двери. Во время послемолитвенного жертвоприношения пивом и кашей он шапку из-под мышки убирает [ЧГИ. №160: 457].

На столе, переставленном ближе к двери, размещали всю обрядовую еду.

Свечу, которой пользовались чуваши вообще и во время *хывни*, в частности, не следует путать со свечой церковной. Свеча готовилась дома. Для этого в Буинском у., например, срывали с *сурпана* «женской головной повязки в форме узкого полотенца с вышитыми концами» кусочек шириной в один-два пальца, обмазывали с двух сторон плавленым воском и, катая по гладкой поверхности рукой, получали спиралевидную свечу. А в Чебоксарском у. воском обкатывали пеньковое волокно. Получившиеся длинные свечи резали на части. Слева от входной двери, над длинной скамейкой, к бревну предварительно прибивали луб, а на него прикрепляли свечи. Все они предназначались давно умершим родственникам, недавно умершему свечу ставили на край квашни. Основная ритуальная свеча горела на столе, прикрепленная к краю чашки. А на стене ставилось столько свеч, скольким умершим хотели принести жертвенной еды. В корреспонденции из Оренбургского у. сообщается, что число свеч на стене доходило до 12 [ЧГИ. №152: 125]. Умершим рано (до 20 лет) свеча не полагалась. После зажигания всех свеч обычно делали оговорку в адрес умерших в добрачном возрасте: «Тебе не ставлю, тебе по годам пора выходить замуж (жениться)» [ЧГИ. №160: 456]. Если свеча горела ясно и прямо - считали, что предки радуются, если свеча горела тускло - это означало, что духи плачут. Под свечами ставили посуду. Затем остатки свеч, застывшие подтеки и капли, а также прибитый к стене луб вместе с объедками пищи выбрасывали за дом [ЧГИ. №72: 91-92]. Учитывая значение свечи, в некоторых местах обряд *хывни* называли *çурта кунĕ* «день свечи».

Все присутствующие на молитве обращались лицом к основной атрибутике обряда (слегка приоткрытой двери, горящим свечам, столу с яствами).

В молитвенной речи приглашали духов предков за стол («Не голодай, будь сытым», «Ешьте-пейте блины, пиво»). Молились, чтобы предки-родственники не чинили живым вреда [ЧГИ. №33: 900].

В содержании молитвы улавливается страх перед предками, стремление поддерживать с ними нормальные отношения и одновременно не быть связанными с духами предков в повседневной жизни: «Мы вас время от времени будем вспоминать, вы нас не ко времени не вспоминайте, не ждите» [ЧГИ. №147: 202]. Просьбы чувашей, адресованные предкам, носили общечеловеческий харак-

тер. Удмурты, в частности, умоляли «охранять живых (конечно, исключительно родных); спасать их от наветов злых людей, от вражеского глаза» [Богаевский 1896: 44].

Жертвоприношение духам предков мясом, пивом и другой пищей, заключавшееся в откладывании части еды и пива в отдельную посуду, начинает глава рода. Ему вторят другие члены по старшинству. Жена хозяина дома повторяет обряд вслед за мужем. В качестве посуды служили корытце, ковш *алтăр*, ведро. Притом корытце перегородкой разделялось на две части: в один конец клали блины, в другой - наливали пиво. Жертвенную еду выбрасывали, а остатки пива выливали к заборному столбу [ЧГИ. №146: 204], за дом или за околицу [ЧГИ. №152: 126]. При этом говорили: *Умăнта пултăр* «Пусть будет пред тобой». Такая пища поедалась собаками, метафорически принимаемыми за духов. Аналогично поступали удмурты: содержимое корыта отдавали собакам.

Кĕр сăри - осеннее моление духам предков по случаю приготовления пива из зерна нового урожая (букв. «осеннее пиво»). Проводят в месяц *чӳк* [ЧГИ. №21: 172,533,537; №160: 223-224].

Как и во время других обрядов в честь духов предков, родственники на *кĕр сăри* собираются в ночь на пятницу. «Осенью до снегов и в один из четвергов вечером», - сообщается в корреспонденции из Стерлитамакского у. Уфимской губ. В Буинском у. Симбирской губ. *кĕр сăри* является одним из четырех основных установлений по случаю кормления духов предков. Здесь обряд проводился в месяц *юпа* после полнолуния в первый четверг вечером, т.е. накануне пятницы. Известный собиратель и исследователь семейных обрядов чувашей К.П.Прокопьев в одной из записей уточнял, что *кĕр сăри* проводится через неделю после основного обряда в честь умерших родственников, т.е. после *хывни*.

Приготовление к *кĕр сăри* в основном заключалось в варении пива *сăра* из нового урожая и приглашении лиц из узкого круга родственников *ĕрет*. Пиво было главным атрибутом данного обряда. На стол в этот день ставили цельносваренных курицу и петуха. К.П.Прокопьев замечал, что курицу режут только на *кĕр сăри*, в остальных обрядах она как обрядовая еда исключалась. Однако такое замечание не может быть распространено на все случаи и регионы XIX в. Видимо, мы имеем дело или с локальной особенностью или с архаикой.

Свечи в *кĕр сăри* ставили по краям чашки, в которую бросали блины кусочками, сопровождая действие словами: «Пусть будет

перед вами» - они и являются содержанием обряда.

Автан сăри (букв. - «петушиное пиво») - обряд кормления духов предков. Проводили в месяц *йĕтем* «гумно» в ночь на пятницу [ЧГИ. №21: 533,536,537]. Заранее готовили пиво. В процессе приготовления приносили жертвы духам предков: сначала суслом, затем только что процеженным пивом. В четверг готовили обрядовую еду, в том числе обязательно блины. Покупали немного вина *эрех*. Резали петуха *автан* на улице, там же оставляли перья и пух. На застолье приглашали родственников. Стол переставляли к двери. Сам хозяин сидел за столом и дожидался прихода духов умерших. Свечи ставили на чашку и квашню, куда бросали после совершения молитвы понемногу еды. Каждый при этом говорил: «Пусть будет перед вами, пусть будет молочное озеро, мы будем вас помнить, а вы не вспоминайте». Затем предназначенную предкам еду выбрасывали к забору. Для умерших не своей смертью выносили отдельно три блина и кружку пива или чистой воды. Вымытую на улице (во дворе) посуду оставляли в сенях. В дом вносили полное ведро воды из колодца. При этом произносили слова: «Пусть будет счастье в доме, пусть неполное будет полным». В заключение стол ставится обратно в *кĕреке* «передний угол в избе» и, еще раз совершая жертву, ели и пили. Потом все шли в другой дом данного рода. Праздник продолжался до утра, т.е. до восхода солнца в пятницу.

Калăм кун - обрядовое моление духам предков, проводимое в апреле-мае. Варили кашу - обычно в среду [ЧГИ. №160: 229]. В этот день существовало много примет и суеверий. Например, пришедшего в дом человека сажали на подушку, в руки давали яйцо. Считали, что если гость будет сидеть на подушке спокойно, то куры хорошо выведут цыплят.

Çимĕк - один из значительных обрядов ритуального кормления умерших. У чувашей разных уездов этот обряд единого дня проведения не имел. В Тетюшском и Чебоксарском у., например, его проводили перед троицей в четверг [ЧГИ. №21: 172]. Аналогично у татар [Матвеев 1899: 20]. В эту пору играли много свадеб. Выделившиеся из родового дома новообразовавшиеся семьи приходили на обряд в коренной дом. Девушки рано утром шли в лес и приносили травы, отваром которых семья мылась в бане [ЧГИ. №72: 92-93]. Выйдя из бани, надевали домотканые белые платья. После обеда проводили обрядовое кормление своих предков.

Готовили пиво, утром пекли блины. Первый блин полагается духам умерших, клали его к двери без чашки.

Духам подносили также готовое сусло и пиво при процеживании. В Ядринском у. за столом ели курицу [ЧГИ. №151: 248], а в Буинском у. курицу и кашу не варили, предков кормили и поили только пивом, блинами и молочным супом [ЧГИ. №31: 67]. Зато здесь в XVIII в. резали лошадь (ЦГВИА, ф.ВУА. №19026: 283). Есть различия и в использовании свечи. В Ядринском у. свеча ставилась в *çимĕк* на косяк двери, а в Буинском у. свеча у двери не ставилась. Тетюшские чуваши поступали несколько иначе: если они зажигали свечи в *кĕр сăри*, то в *çимĕк* не зажигали, и наоборот [ЧГИ. №21: 537]. Погостив в доме, отправлялись на кладбище, ехали в телеге, а те, кто имел тарантасы, - в тарантасах. Приехав, рассаживались кучно - строго по родам. На могилах оставляли много еды - пиво, блины, обязательно зеленый лук [ЧГИ. №21: 535-536]. Обрядовое празднование на кладбищах в *çимĕк* бывает так же, как и в сороковой день [РНБ.Q.IV.379: 21]. В молитвах чуваши желали своим родственникам, находящимся на том свете, сытной еды и молочных озер (ср. приготовление молочных супов в Буинском у.); они просили предков не вспоминать живых и не являться к ним без приглашения. В заключение стол, стул, ковш и чашку, бывшие в употреблении, выносили в овраг и разбивали.

Рассмотренные обрядовые действия и моления являются исключительно родовыми. Об этом говорит предоставление особых прав в проведнии обряда коренному дому и старшему из мужчин в роде. Женщина не могла молиться за семью и род. А только что пришедшая в дом молодая, в первое время еще чужая, могла быть не допущена к участию в родовых обрядах. Несмотря на участие более широкого круга лиц, в подобных ритуалах костяк составляют люди кровного родства, восходящие к одному деду-предку.

Удмурты просили своего воршуда при переезде не отставать от них. «Иди с нами, воршуд большого шалаша, иди с нами для нашего счастья! Даруй счастья, с которым мы жили в старой деревне», так молятся удмурты, уходя всем племенем (в составе нескольких семей, молящихся в одном и том же родовом шалаше) на жительство в новую местность» [Богаевский 1896: 82]. Татары благодарили своих домашних духов жертвами в случае, если в семье достаток.

Во всех обрядовых действиях и молениях в честь умерших предков у чувашей красной нитью проходит стремление живущих

пользоваться покровительством своих родовых предков и одновременно желание держать их подальше от себя. Основной формой проявления уважительного отношения к ним было обрядовое, вернее, символическое кормление предков-духов.

Семейные обряды

Благополучный исход любого дела, как малого, так и большого, чуваши связывали прежде всего с благорасположением к ним духов. В зависимости от категории обряда необходимо было обращаться к определенным духам. История изучения семейных обрядов показывает, что большинство работ ограничивается исследованием свадебных и похоронно-поминальных обрядов, в редких случаях - родильных. Между тем эти три аспекта не в состоянии исчерпать проблематику. В круг семейных обрядов логично включать многие другие стороны обрядовой деятельности отдельно взятой семьи. При индуктивном подходе такие аспекты подсказываются самим материалом чувашской обрядности. Например, моление кашей по случаю ярового сева *ака пăтти* проводилось каждой семьей в отдельности, как и многие другие ритуалы, связанные с хлебопашеством. Или обряды, связанные с переходом в новый дом. Таких обрядовых действий бесконечное множество, как сама жизнь, они составляют суть и плоть традиционных семейных обрядов. Игнорирование этого факта приводит к искажению атмосферы повседневной жизни чувашской семьи, придерживавшейся веками сложившихся обрядово-магических реалий.

Обрядовые действия в рамках семейной ячейки получили распространение, должно быть, в ту историческую эпоху, когда «отдельная семья сделалась силой», противостоящей роду [Энгельс т.21: 162]. В этот период семья становится не только основной экономической ячейкой, но и получает какую-то самостоятельность в отношении ритуально-магических установлений [Седловская 1976: 104].

Во всех обрядах действие и моление (шире - вербальный текст) составляют неотъемлемое единство слова и действия. Именно оно подлежит исследованию.

Тот факт, что некоторые обряды проводились всей деревней одновременно (или примерно в одно и то же время), но каждой семьей в отдельности, - относится к мезоструктурной обрядности.

Наличие факта одновременности не может служить поводом для включения их в макроструктуру: оно подчеркивает лишь единый стиль исполнителей (шире - этнического объединения) данного обряда. Принципиально важно проведение обрядовых действий от начала до конца с участием строго семейного круга лиц.

Обряды, рассматриваемые в рамках архаических основ мезообрядности, стоят несколько обособленно от других традиционно понимаемых в этнографической литературе форм семейных обрядов. Ритуалы, сопровождаемые архаическими молениями, более древние, они составляют круг высокого уровня: если родильные, свадебные и другие обряды в своей основе подчинены «хлопотам» вокруг отдельного человека (индивида) и возникают только «по поводу», которого может и не быть, то архаические обрядовые действия и моления в пределах семьи «сопутствуют» человеку постоянно. Они, прежде всего, связаны с желанием получать нужное количество урожая, сохранять и приумножать домашний скот, удерживать со всеми духами *ырăсем* хорошие отношения, а также, естественно, поддерживать благополучие в семье.

Обряды, посвященные духам природы

Çĕр - дух земли. Чуваши обращались к *çĕр* как к матери-прародительнице, посвящали ей молитвы, считали, что она, как праведный дух, услышав справедливое проклятие по отношению к людям плохого поведения, проглатывает их. По земле, только что освободившейся из-под снега, запрещается ударять рукой или палкой. Все растущее и плодящееся в природе обязано духу земли. Клятва с землей во рту - самая верная.

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

Çĕр амăшĕ - мать духа земли. В обрядовых молитвах ей приносили в жертву *пăтă* «кашу» [Ашмарин 1937а: 89].

Çĕр ашшĕ - отец духа земли. Вместе с *çĕр амăшĕ* составляет пару. В обрядовых действиях и молитвах к ним обращаются одновременно [Ашмарин 1937а: 89-90]. Просят, например, благополучие новорожденному; опустив покойника в могилу, отдают его в распоряжение

çĕр ашшĕ и *çĕр амăшĕ*.

Çĕр йыш Н.И.Ашмарин [1937а: 91] переводит как «властитель земли». В специальном обряде в жертву приносят гуся. Перед посевом в борозду в честь него закапывают яйцо, сваренное в хлебе.

Çĕр кăкри - грудь земли, обеспечивающая едой, главным образом хлебом. Солдат, покидая родной дом, просил у нее благословения.

Çĕр сыхчи - хранитель земли. В жертву приносится ягненок [Ашмарин 1937а: 96].

Çĕр тытки- скоба земли. В жертву приносится баран.

Çĕр тивлечĕ- доля (благо) земли. В жертву приносится ягненок [Ашмарин 1937а: 98].

Çĕр хаярĕ- напасть земли. Молитва: «Прими, çĕр хаярĕ, тебе приношу жертву, на тебя полагаюсь, ты не обижайся, не завидуй, дай возделанное убрать, прими» [Ашмарин 1937а: 99].

Шыв - дух воды, в его честь проводится обряд *шыв мимĕрĕ* (букв. «завариха воды»). Жертвенный кисель готовится из муки на масле; одновременно пекутся особой формы лепешки (обычно две), имеющие выступ *сăмса* «нос» и углубление *кăвапа* «пупок» [ЧГИ. №147: 220-221; №160: 228; №162: 181].

На заварихе, налитой в маленькую чашечку, делаются две лунки для масла. Вечером двое отправляются к воде (иногда просто в овраг), где проводят *чӳк* и усердно молятся: «Всей семьей, домашним скотом трех видов кисель приношу, прими. И когда сами переправляемся, и когда скот переправляется - не пугай, не страши, не насылай порчу, излечи, если испорчен». Лепешки или бросают в воду, предварительно отломив «нос» и «пупок», или жертвенная еда съедается тут же; при этом угощают оказавшихся вблизи людей. Иногда завариха и лепешка съедаются по возвращении.

В данном обряде явно присутствуют зачатки зооморфной символики: две лунки *куç* «глаза» на заварихе, нос и пупок у лепешки.

Шыв амăшĕ- матери духа воды - посвящался специальный обряд жертвоприношения. Вербальный текст в общих чертах сходен с молитвой духу воды, но сам процесс происходит у проруби [ЧГИ. №21: 6]. На заварихе делалась одна лунка для масла, в прорубь бросали три ложки заварихи, остальное приносили домой.

Вут - дух огня. Из гречихи делается завариха *мимĕр*, которая накладывается в глиняную чашку, деревянная не годится [ЧГИ. №21: 5-6]. После молитвы со словами: «Добрая вут ама «огонь-мать», прими; домашняя вут ама, к чужим не уходи; добрая вут ама, прими, чужую вут ама домой не пускай, добрая вут ама, прими», - завариха

съедается.

Дух *вут* воспринимался как живой персонаж женского пола. Чуваши полагали, что у *вут* имеются *куç* «глаза». Например, в пословице говорится: *Вут куçне шыв* «В глаза огню - воду». У осетин слово «очаг» состоит из двух частей, арт «огонь» и каст «глаза» [Абаев 1958: 70]. По представлениям древних римлян, дух огня имеет вечно бодрствующую душу [см.: Санду 1975: 81]. Обряды, посвященные огню, распространены были повсеместно. У бурятов и якутов хозяин огня рисовался седоволосым стариком, покровительствующим семье, защищающим от козней злых духов. А у хакасов дух огня «представлялся в образе старой женщины со множеством косичек; жертвы огню у них приносили обычно женщины» [Михайлов 1980: 164], что принимается исследователями как пережиток древнейшего культа богини огня (ср.: у кумандинцев от эне, у казахов от ана - в обоих языка «огонь-мать»).

Полагаем: обряды, посвященные духам природы, отражают наиболее архаическую ступень мышления. В них получали объяснения те явления, с которыми первобытному человеку приходилось иметь дело постоянно (земля, вода, огонь). Конечно, круг духов был гораздо шире, чем описанный здесь. «Думают, есть духи разных веществ: полей, болот, колодцев...», - сообщал корреспондент из Цивильского у. [ЧГИ. №150: 362]. Башкиры, например, почитали двенадцать духов - у дождя господь, у ветра господь, у воды господь и т.д. [Ковалевский 1956: 131].

Обряды, обращенные к духам плодородия

Çуратан пăтти - каша духу-созидателю (букв. «каша рождающему»). Появление на свет всего живого и растущего (рождение, приплод, урожай) зависело от этого духа. *Чӳк* проводили в каждом доме отдельно от коллективно-группового жертвоприношения [ЧГИ. №160: 254]. По случаю обряда пекли лепешку с неровными краями, варили кашу с добавлением масла. Все это в котле и миске выносилось во двор. При молитве с ложкой каши в руке смотрели вверх и призывали духа *çуратан пăтти*. Время проведения - лето, перед паровой пахотой.

Килĕш пăтти - каша духу семьи. Обряд проводили в год два раза: в честь наступления на новую травку и в честь наступления на первый снег [ЧГИ. №29: 504]. Осенью обряд следовал обычно через два дня после *карта пăтти*. Варили *пăтă*, готовили гречневую

лепешку *пашалу, йӑва, юсман*. Неровные края *пашалу* назывались «нос». В Тетюшском у. Казанской губ. [ЧГИ. №160: 270] готовили *юсман икерчӗ* «жертвенные пресные блины», их количество должно было соответствовать составу семьи. Имелись две формы проведения обряда: во дворе [ЧГИ. №29: 512] и в доме [ЧГИ. №147: 215-217]. В первом варианте обрядовая пища девять раз выносилась во двор. Во втором - стол устанавливался посреди комнаты на стыке половиц, на стол ставили котел каши и другую еду. При этом молящийся старик брал шапку и обращался к чуть приоткрытой двери. Во время молитвы он то и дело клал поклоны. Если дело происходило во дворе, то молящийся стоял лицом к востоку, а кланялся три раза, опираясь на дужку котла. В монологе он упоминал добрых духов, особенно местных. Конечно, начинал с *турӑ*: «Всей семьей, всем скотом, с кашей в котле тебе приносим дар, турӑ». Закончив молитву, молельщик надевал шапку; затем отламывали края лепешки, брали ложку каши. Эти отдельные части обрядовой еды в Чебоксарском у. на следующий день сжигали в печи, золу выбрасывали подальше от дома [ЧГИ. №72: 84]. В Буинском у. отдельные части («нос» и «пуповину» лепешки, ложку каши) бросали на сеновал.

Çын пуç пăтти - каша за каждого члена семьи. Обряд проводится аналогично *кил-йыш пăтти*, с тем отличием, что молитва проводится в честь каждого человека отдельно. Жертвоприношение длится столько дней, сколько человек в семье.

Суха пăтти - каша духу пашни [ЧГИ. №151: 238; №158: 35-36]. Перед выходом на пашню «семья парится в бане, надевает чистое белье». Шеи лошадей и лемех плуга намазывают маслом. Следят, чтобы при выезде «у ворот не проходил кто-либо, а тем более перешел дорогу». Выезжают в первый день после обеда. Сделав несколько оборотов в поле, пахари возвращаются домой. «На второй день пашут уже по обыкновению». По окончании варили кашу и молились, чтобы и в следующем году удалось со своим добрым животным выйти на пашню.

Ака пăтти - каша духу сева. В день выхода на сев шею лошади под хомутом мажут смесью из масла и хмеля, обсыпают лошадей горстью зерна и три раза обходят. Дают понемногу зерна. В пути в поле впереди идет человек с посохом с железным окончанием (*карлав*), он должен таким образом не допускать пересечения пути кем-либо [ЧГИ. №156: 285,287].

В начале сева соблюдают обряд закладывания куриного яйца под

борозду. Для этого специально подбирают яйцо маленького размера, называют его семенным или петушиным [ЧГИ. №158: 36; Ашмарин 1928: 80-82]. Естественно видеть здесь акт оплодотворения земли, желание получить обильный урожай. Необходимо добавить, что погонщик лошадей у чувашей насвистывал (или напевал словами) мелодию, соответствующую мотиву причитания невесты во время свадьбы. Псаломщик из Мензелинского у. Уфимской губ. А.Ф.Степанов нотировал образец такой мелодии с помощью цифр [ЧГИ. №158: 37].

По окончании посева садились за трапезу. На более раннем этапе обрядовую пищу, состоящую из каши, яйца, колобка, лепешки, хлеба, сыра и пива, ели в поле же [ЧГИ. №160:2 28], затем этот обряд был перенесен в дом. Сначала на лемех клали три ложки каши. Обряд сопровождался молением духу *ака*.

Просили от малого дать много урожая, чтобы новым хлебом можно было накормить зашедшего в дом голодного и обогреть замерзшего [ЧГИ. №31: 76]. Перед своим *ака* чуваш представлялся наивным и не знающим толка в деле. Первый ковш пива, называемый ковшом посева, давали ходившему за сохой (обычно пожилому); второй, ковш бороны, давали молодому; третий, посевной, пил самый пожилой, вывозивший посевное зерно [ЧГИ. №162: 79,180]. Обрядовое питье сопровождалось речами присутствующих, выпивать полагалось с одного раза, иначе могло последовать неисполнимое задание (на одной оглобле привезти 41 воз дров; из одного снопика льна изготовить 41 аршин холста; за один день скорчевать дремучий лес и посеять гречиху и т.д.). Удмурты, в отличие от чувашей, молитвы богу посева произносили перед выходом в поле. В их речах присутствовали, соответственно месту проживания, белки, куропатки [Максимов 1926: 74].

Парне тырри - обряд «дарственный хлеб». По окончании жатвы в загоне оставался несжатым последний сноп, его называли *парне тырри* [Ашмарин 1935а: 113]. Этот сноп должен быть большим, чтобы следующий год был урожайным [ЧГИ. №150: 570]. Данный клок хлеба дожинается старшим (дедом) из семьи; затем часть зарывается в землю, а остальная идет для вязки серпов [ЧГИ. №168: 353]. Но предварительно жнецы садились на этот сноп и приговаривали: «Загон, дай мне силу, дома дай мне сметану». Или: «Загон, дай силу, выпрями спину-поясницу. Дай с этого загона столько-то хлеба». На жнитво в этот день выезжали очень рано, и заканчивали до обеда. Еда у земледельца в тот день была обильней, чем обычно:

суп из петушины, каша, блины со сметаной и т.д. [ЧГИ. №29: 124; №158: 37-38].

По мнению С.А.Токарева [1983б: 3], в последнем снопе, в последней горстке колосьев прятался хлебный демон. «Поэтому срезание их серпом порождало суеверный страх, боязливое уважение к духу хлебного поля; отсюда - особые обряды с последним снопом». В одной болгарской жатвенной песне говорится об оставленном в поле ребенке. Исследователь [Мороз 1985] доказывает, что в инварианте песни просматриваются древние обряды стимулирования плодородия; ребенок предполагается как жертва божествам и как умирающий и воскрешающий бог, воплощенный в первом и последнем снопах.

В обряде закладывания косарем за пояс пучка сена и оставления в висячем положении необмолоченного снопа на овине [ЧГИ. №151: 42; №153: 57] мы видим вариации того же мотива.

Авăн пăтти - каша духу овина. Обряд проводился в месяц *чӳк*. Часть приготовленной каши бросается в овинный очаг на гумне [ЧГИ. №72: 83-84].

Сурăм чӳк - *чӳк* духу *сурăм*. Обряд совершается перед *чӳклеме* [ЧГИ. №21: 172]. Специально готовится *сăра*. Обрядовые действия выполняются стоя, с ковшом пива в руках. Молитву произносят трижды в честь старшего, среднего и младшего *сурăм*. В конце молитвословий все пьют [ЧГИ. №29: 119-121]. Просят за весь домашний скот, домашнюю птицу и собаку, за хлеб. «Пусть один конец стада будет в воде, а другой - за пряслом; помилуй, не насылай недуги, не родившегося роди, родившемуся дай здоровья, прими», - просили молящиеся.

Ата чӳк - обряд жертвоприношения духу *ата çинчи ырă амăшĕ* «мать доброго духа, находящегося на ата». Значение *ата* остается невыясненным. В жертву приносят пять *юсманов, пашалу, пăтă, йăвача*. В молении говорится: «По случаю нового урожая тебе приношу, мать доброго духа ата. Чӳк, прими. Дай сохранность хлебу, скоту моему. Чӳк, прими. Вместе с детьми, с домом тебе приносим. Чӳк, прими» [ЧГИ. №21: 4].

Обряды с целью ***обезопасить скот от болезней***. Как известно, благополучие скота беспокоило людей не меньше, чем собственное здоровье. В этих целях проводились профилактические действия магического характера. Как правило, после выгона скота в стадо [ЧНМ, учет.№4477, инв.№722: 25об.], надеясь на взаимность, чуваши прежде всего старались угождать духу животных *пихампару*.

Молились за здоровье и сохранность скота, просили дать возможность получить нужное количество приплода. «Сохрани скот в целостности, пусть плодятся; умножь к корове теленка, к лошади жеребенка, к овце ягненка; дай полный хлев коровы, овцы, ягнят полный дом: пусть один конец стада будет в хлеву, а другой - в воде», - умоляли духа скота крестьяне. Говорят, довольный *пихампар* даже заплетает гривы лошадям. На острове Сардиния (Италия) существовал обряд хождения вокруг костра с животными с тем, чтобы сделать их невосприимчивыми к болезням [Красновская 1977: 13]. Оба случая подчинены одной цели - избежать болезней скота. Аналогичные магии проводились и по отношению к людям.

Карта пăтти - жертва кашей духу скотного двора. Рассматриваем по сути два обряда: *карта пăтти* и *карташ пăтти*, понимая этимологию *карташ* «двор» как производное от *карта* «хлев, прясло»+ *ăш* «внутрь, нутро; то, что находится внутри за прялом». Слово встречается в кавказских языках, распространено у финно-угров. Основа - булгарское *кар* «оградить». Объединяем два обряда в силу чрезвычайной схожести. Молятся духу *карташ турри* «богу двора» и *карта йыш* «хозяину ограды». Иные, например, в Цивильском и Тетюшском у. Казанской губ., думают, что в хлеву есть *пихампар* [ЧГИ. №160: 270а; №162: 180]. Обряд имел значительное место в жизни чуваша земледельца-скотовода. Проводился раз в год в месяц *чӳк* (октябрь - ноябрь) в связи с переходом скота на зимние условия содержания.

В жертву приносили кашу в чугуне, лепешку с неровными краями, выступом («нос») и углублением («пуповина»). Обряд проводили во дворе, в сарае, под лабазом или в хлеву: ставили стол, на стол - чугун с кашей, ложки, лепешки. В Стерлитамакском у. Уфимской губ. пекли также *юсман* и *йăва* в определенном количестве [ЧГИ. №21: 4-5; №147: 213]. Независимо от места проведения зажигается небольшой огонь. Если действие происходило в теплом хлеву, то заранее стелили чистую солому, туда загоняли весь скот. В таком случае котел с полбенной или пшеничной кашей ставили прямо на солому, рядом - блюдо с лепешкой. Кашу заправляли только топленым маслом. Хозяин, сделав земной поклон, отламывал край лепешки, и положив в него ложку масленной каши, все это размещал на столе в виде жертвы богу покровителю скота [ЧГИ. №167: 79].

Молящиеся обращались лицом к востоку, взяв шапку под мышку, просили духов способствовать размножению скота так, чтобы один

конец стада был в хлеву, а другой - в воде. Участники обряда, сложив ноги, тут же садились вокруг котла и ели. Поев, кланялись, взявшись за дужки котла [ЧГИ. №29: 510]. Угощали скот обрядовой пищей и свежей соломой. Потушив огонь, уходили в дом и за столом семьей доедали остатки.

Обряд жертвоприношения духам домашнего скота проводился, естественно, всеми народами, занимавшимися скотоводством. У бурят, например, этот обряд назывался шэрээ, что значит «стол», «престол», «жертвенник», «навес на четырех столбах» или накрест сложенная куча дров для сжигания жертвенных продуктов, «шаманский ящик». «У бурят, как и у монголов, алтайцев и других народов, шэрээ могли представлять собой низенький стол с четырьмя ножками, на который ставили посуду с жертвенными продуктами, чаши для вина, огонь с арса (можжевельником), зажженый на железном листе» [Михайлов 1980: 185–186]. В таком описании нельзя не усмотреть аналогию с чувашским обрядом: стол с котлом, чаши, огонь посреди двора или хлева.

Принята жертва или нет, узнавали по разным признакам. У понравившихся лошадей (*тĕс килсен*), например, дух *карта* заплетает гриву так, что не распутать, а если жертва не принята (*тĕс килмесен*), скот начинает быстро худеть [ЧГИ. №150: 305; №154: 219]. Полагали также, если во время обряда дети передерутся, то дух скота не сохранит животных в целости [ЧГИ. №33: 913].

На случай падежа скота существовал обряд закапывания околевшего животного там, куда загоняется скотина [ЧГИ. №167: 80]. Все это делалось в великой тайне, никем из исполнителей обряда не разглашалось.

Покупной скот перед тем, как его впустить в хлев, подвергался обрядовым действиям [ЧГИ. №167: 213а] - обнеся кусок хлеба вокруг котла, давали животному, приговаривая: «Будь главой хлева, из своего дома никуда не уходи».

Выгон скота. Весной в день первого выгона скота из ворот в поле пользовались заранее приготовленным свежим прутиком [ЧГИ. №158: 78; №167: 244; №168: 336]. При этом произносили такую молитву: «Пусть мой скот, как эта распущенная ветка, будет плодовит и здоров, как эти весенние вербовые почки»; «О, турă, не оставь этих животных; сделай, чтобы они все лето были живы-здоровы; устрани, турă, все беды» [ЧГИ. №151: 268]. Возвращаясь, женщины вербовую ветку бросали за прясло или втыкали в хлебном

амбаре.

Основное содержание обрядовых действий и молений, обращенных к духам плодородия, - просьба дать возможность вырастить хороший урожай, приумножить скот, дать здоровье и благополучие как всей семье в целом, так и каждому в отдельности. Прослеживается примерная аналогия в механизме их проведения. Основным видом жертвы является растительная пища.

Обряды, адресованные домашним духам

Войти в дом - значит переступить порог мезоструктурной среды, отличающейся своими нравами, обычаями и стереотипом поведения. Обряды, посвященные домашним духам, в этом плане играют определяющую роль. Даже сам хозяин дома, «возвращаясь из гостей, вынимает кусочки хлеба или что-либо др. съестное из кожаного мешка - сумы, называемой хутаç, и бросает - перед или за печку и по углам, чтобы духи домашние не обиделись» [ЧГИ. №154: 264].

Пирĕшти - дух-покровитель. Имеется в каждом доме [Ашмарин 1935а: 225]. Полагают, что живет на печке. Основной его функцией считается охрана личности. Обряд духу *пирĕшти* проводят один раз в году, приносят в жертву *пăтă*.

В осенней молитве, в частности, говорится: «Чистый пирĕшти, ты, защищая нас, праведно молящихся, своими невидимыми крыльями во время сна, на переправе, в лесу на неизвестных тропах - сохрани и сбереги от всех ненужных дел. Мы, жалкие божеские души, умоляем тебя оберегать нас» [ЧГИ. №23: 223].

У каждого человека на плечах два *пирĕшти* [ЧГИ. №24: 585; №152: 135]. Видимо, они имеют разные назначения. Так, с сидящим на правом плече связывают добрые предзнаменования. В свадебной песне чувашей Оренбургского у. встречаем такие слова:

За горами уральскими
Растет, извиваясь-изгибаясь, кряж,
Сохранят ли нас, не сохранят ли
Пирĕшти, сидящие на двух плечах.

Пирĕшти не везде бывает со своим хозяином. По некоторым сведениям, он сильно кричит, если человек долго не возвращается.

Этот дух является еще и посредником между людьми и *турă*. *Пирĕшти*, как дух, находящийся на плечах, напоминает в этом плане

духа-божества *пихампара*.

Хĕртсурт - дух-смотритель за домашними делами. *Хĕртсурта* следует иметь в каждом доме, ибо он охраняет дом. Если в доме часто ссорятся - *хĕртсурт* покидает такой дом. Хозяйство, оставшееся без него, разоряется, распадается.

Хĕртсурт активно помогает в домашних делах. Особенно он любит прясть по ночам. Ночью, дождавшись, пока все уснут, дух спускается с печи и начинает прясть с помощью железного веретена. Услышав шум веретена, следует быстро вскочить и отнять его - у такого человека дело будет идти гладко. Если это не получится, следует сесть работать за прялку *хĕртсурта*. Без его помощи у женщин работа не спорится.

Источники утверждают, что *хĕртсурт* проживает на печи [ЧГИ. №150: 306; №167: 105-106]. Туда ему подается обрядовая пища. Один из корреспондентов делает специальную оговорку по этому вопросу: «С понятием о шестке соединяется понятие о постоянном жилище хĕртсурт, но весьма многие думают, что хĕртсурт живет не на шестке, а за печью» [ЧГИ. №156: 86].

Обряд проводится, как и большинство других, в месяц *чӳк*. Вечером перед обрядом вся семья, тщательно вымывшись в бане, надевает чистую одежду белого цвета [ЧГИ. №147: 217], что свидетельствует об особом почитании духа и поднимает его ранг. Первое жертвоприношение духу проводили после постройки печи в новом доме [ЧГИ. №144: 254; №173: 17-18]. В этой связи глава семьи приглашал родственников, а также соседей. Те приносили по одной курице; кто был не в состоянии, давали деньги на кашу. Это единственный случай, когда кашей, сваренной по поводу обряда *хĕртсурт*, угощали гостей. В последующих *чӳках*, проводимых ежегодно [ЧГИ. №67: 204-206; №72: 83; №151: 253; №154: 363] или раз в пять лет [ЧГИ. №31: 31-34], эта пища подавалась на стол только членам семьи. Вокруг чашки с кашей клали ровно столько ложек, сколько в семье человек, добавляя одну ложку самому духу [ЧГИ. №21: 6-7].

Обязательной и повсеместной обрядовой пищей является *пăтă* [ЧГИ. №150: 470]. Да и сам обряд преимущественно называют *хĕртсурт пăтти* «каша духу хĕртсурт». Крупа для каши готовится только просяная. Каша сдабривается топленым маслом из непочатой бочки. В обряде может присутствовать и *пашалу* - пресная лепешка с неровными краями и углублениями в середине (с «носом» и «пуповиной»). Каша может подаваться *хĕртсурту* и на *çăкăр сăмси*

«горбушке хлеба».

Перед тем, как начать молитву *кĕлĕ*, обрядовая каша в мисках ставится на шесток, молящийся берет шапку под мышку [ЧГИ. №147: 218].

В молитвенной речи *хĕртсурт* представлен как добрый дух *ырă*. Его просили покровительствовать дому, охранять от разорения, дать знать наперед о всех несчастьях, беречь от огня, мора, болезни [ЧГИ. №162: 178]. Умоляли, чтобы дети внешностью и умом были вполне достойными; дать в дальний угол дома сноху, а к двери - зятя; дать возможность дожить до седых волос, седой бороды и желтых зубов. Также просили не перекочевывать с привычного места, т.е. не покидать родной очаг.

Закончив молитву, выковыривали «нос» и «пуповину» жертвенной лепешки, клали в печурку.

Особо трепетный подход к данному обрядовому действию просматривается в способе подачи духу *пăтă*: на печку кладется подушка, на нее ставят чашку с кашей и ложкой, накрывают чистым полотенцем или скатертью.

Все эти действия происходили вечером, рано утром будили детей и прямо с постели садились кушать кашу, оставленную на ночь. Считали, что ночью *хĕртсурт* ел кашу, а они доедают оставшееся.

Кроме того, *хĕртсурта* угощали блюдом из молозива до употребления его самими и теленком, для чего собирали коровье молоко в первые три дня после отела. Молозиво по-чувашски *ĕне ырри*, где *ĕне* - корова, а *ырри* - производное от *ырă*. Думается, слово должно быть переведено на русский язык как «добрый дух коровы». Следовательно, обряд принимается нами как кормление одного из духов-покровителей коровы, т.е. *хĕртсурта*. Так выясняется еще одна функция рассматриваемого доброго духа - *ырă хĕртсурта* - как обращаются к нему в молитвах.

Хĕртсурт был первым, кого угощали принесенными гостинцами, до этого их не смели просить даже дети [ЧГИ. №168: 42-43]. Гостинцами могли быть блины, сырки, пирожки, калачи. Возвращающийся из гостей, открыв дверь в дом, в первую очередь приветствовал словами: «Тавсье, хĕртсурт» и клал гостинец на печку. Затем приветствовал каждого члена семьи по порядку, раздавая принесенное.

Хĕртсурта невозможно увидеть. Рассказы о его облике чрезвычайно редки. В Ядринском у. Казанской губ., говорится в записи 1900 года [ЧГИ. №24: 263], одна чувашка, собираясь ночью во двор,

увидела что-то белое на печке. Возвращаясь, она застала духа за работой. Тот сидел за прялкой и крутил свое железное веретено. Испуганная девушка кинулась в постель. Как раз в это время дух закрутил веретено и задел девушку, та заплакала. Как объясняют, *хĕртсурт* произошел от девушки. В одной рукописи Н.В.Никольского обряд назван *хĕр çорт пăтти*, что буквально означает «каша духу дома - девушке».

Никĕс пăтти - каша духу фундамента [ЧГИ. №144: 254; №150: 514; Ашмарин 1935а: 22-23]. Обряд проводится на начальном этапе строительства дома: или в *тур кĕтесси* «угол бога» (обыкновенно юго-восточный угол), или на столбе фундамента, или после первого венца, или после третьего венца закладывают серебряную монету и шерсть. Цель - жить в этом доме зажиточно и чтобы он был теплым. Затем посреди основания дома варится каша. Молятся, чтобы в новом доме семья жила дружно, всегда были гости и близкие, а фундамент сгнил на месте. Приглашают всех подряд. Те приносят деньги, подарки, гостинцы.

Видимо, обрядовые порядки многих народов не разрешали строить новый дом на месте старого. По народному представлению таджиков, «и дом отца, и кладбище считаются обиталищем духов предков, святых» [Мухиддинов 1985: 25]. Из-за страха осквернить такое место, старались землю под фундамент выбирать на новых площадках. Тем более, новая семья должна заводить своего духа.

Йĕрĕх чӳкĕ - жертвоприношение идолу *йĕрĕх*, который насылает на людей разные болезни и недуги. Распространенными приметами порчи являются появление на теле коросты и чирьев [ЧГИ. №6: 649; №151: 126,248; №154: 363], болезни глаз [ЧГИ. №160: 155], нарывы, иногда даже могут быть неизлечимые недуги. Видимо, такие болезни *йĕрĕх* насылал на людей в крайних случаях, в основе же этому идолу свойственна амбивалентность. Он должен быть в каждом доме, а идолы, находящиеся в родовых домах, являлись главными. В старину вместо приданого девушкам давали *йĕрĕх* [ЧГИ. №150: 471; №168: 163].

Основное требование *йĕрĕха* к семье, где он обитает, - это мирная (тихая) жизнь. В жертву варили кисель из муки (*нимĕр/мимĕр*), который мы склонны считать первичной формой обрядовой пищи данному идолу. Иногда пекли блин из мучного киселя, а также делали из теста чашку, заполняли ее крупой, водой и ставили в истопленную печь [ЧГИ. №21: 162], жарили колобок *йăва* на масле

[ЧГИ. №72: 74]. В записях второй половины XIX - начала XX веков просматривается частое принесение духу *йĕрĕх* кусочка плавленого свинца. Видимо, такая форма отражает более позднюю стадию данного обряда. Не зря во многих случаях свинец жертвуется вместе с киселем или блином. Встречаются свинцовые жертвы в форме *нохраток* «имитаций мелких серебряных монет» [ЧГИ. №144: 250]. Приносили и настоящие деньги, особенно серебряные. Если гнев *йĕрĕха* слишком велик, то требуется жертвоприношение барана.

Местом постоянного нахождения (проживания) *йĕрĕха* являются вспомогательные постройки в хозяйстве: *йĕрĕх кĕлечĕ* «клеть йĕрĕха», днище амбара, внутренняя часть или крыша сарая. Жертвенные вещи могут быть оставлены и у какого-нибудь бревна в домашнем хозяйстве [ЧГИ. №160: 459-460].

Йĕрĕх, как объясняют, произошел от старой девы-сиротки, следовательно, и идол имеет женский облик.

Нӳхреп кĕлли - молитва духу погреба. В жертву приносится *пăтă*, а матери духа *нӳхреп* - *юсман* [Ашмарин 1935а: 50].

Киремете чӳк - *чӳк* духу *киремет*. Обряд проводится, в основном, в месяце *чӳк*, можно и чуть пораньше - в месяц *юпа* [ЧГИ. №33: 397]. Однако его проводили и по особым случаям (например, болезнь одного из членов семьи). Наиболее благоприятные дни - вторник, среда, четверг, суббота. Все действия проводились после захода солнца в темноте, исключительно в семейном кругу, тайно от соседей и вообще от чужих. Если кто-либо из посторонних увидит обряд - *киремет* не примет жертву. Необходимо следить, чтобы перед обрядовыми действиями при доставке воды навстречу не попалась свинья [ЧГИ. №144: 363]. *Киремет* существовал в каждом доме. Марийцы, например, гордились тем, что имеют в доме своего киреметя [Васильев 1915: 6-7].

Обряд проводился или во дворе, или в доме [ЧГИ. №33: 913-914; №144: 364]. Готовили *сăра*, 3 *пашалу* (или по количеству почитаемых *киреметей*), 9 *юсманов, йăвă, пăтă* [ЧГИ. №29: 203; №144: 900; №151: 92-93].

Параллельно существовали обрядовые действия (проводимые в семейном же кругу) с принесением *кирметю* кровавой жертвы, в основном барана, но можно было также утку, жеребенка, быка. При отсутствии барана разрешалось принести ягненка, лишь бы у жертвы имелась душа, поэтому обряд иногда называли *киремете чунлă ту*, т.е. «сделай киреметя одухотворенным» [ЧГИ. №151: 247]. Животное обязательно должно быть белой масти, при другой

окраске спину обсыпали мукой. Впрочем, это требование имеет широкое распространение. Марийцы тоже семейному киреметю приносили белого барана [Васильев 1915: 24]. Как у чувашей, так и у многих других народов животное перед закалыванием обливалось водой. Действие происходило во дворе.

В жертвенный очаг годились не любые дрова: можно было класть дубовые или орешниковые поленья, но нельзя осиновые и березовые. Запрещалось зажигать огонь под котлом с жертвенным мясом спичкой, купленной в магазине, спичку готовили дома из серы.

Варили обычно в домашнем котле. Внутренние органы животного, в том числе очищенные кишки, были обязательным компонентом жертвенной еды.

Перед началом молитвы стол ставили посреди комнаты, а на стол стелили шкуру заколотого животного ногами вперед, т.е. преимущественно на восток [ЧГИ. №144: 363]. Молитву начинал *ватă* «старик в доме», он брал шапку под мышку, за ним те же действия повторяли остальные члены семьи [ЧГИ. №167: 159]. В монологе *ватă* упоминал *киреметей* дома и окрестности [ЧГИ. №162: 178]. После каждой части речи отламывали кусочки пищи и клали в чашки. «Мы тебе даем душу чун, сохрани нас в благополучии, не согни неожиданно. А пока с тобой прощаемя по-доброму», - говорил, в частности, *ватă* [ЧГИ. №144: 365]. Во время молитвы ни в коем случае нельзя креститься. Если молились пищей растительного происхождения, то края (хлеба или лепешки), отламывая, клали на *улчупи* «полку наподобие шкафчика, устраиваемого между двумя опорными столбами печки».

Во время еды за стол садились с западной стороны (*кай енчен*). Кости от съеденных животных клали на чашки, находящиеся там же, на столе.

Остатки *пăтă* уносились в клеть, где бросали по три ложки в каждый угол и намазывали входную дверь. Поедание мышами этой каши считалось хорошим предзнаменованием (в это время дыра для кошки в клеть закрывалась). Поэтому этот обряд по-другому называется *кĕлетри киремет пăтти* «каша киреметя, находящегося в клети». Рано утром втайне от посторонних глаз доедают всю оставшуюся часть еды, а кости кладут сушить на печку. Затем их сжигают, пепел собирают в миску, накрывают белым платком. Ночью относят на *киремет йĕтемми* «ток киреметя». В иных вариантах пепел относится в поле, вместо пепла к *киреметю* можно бросить *нухрат*.

Пока, не вдаваясь в полемику, отметим, что мы не разделяем мнения многих исследователей о происхождении кириметей от душ умерших личностей. Против такой позиции выступил в свое время и исследователь марийских обрядов В.М.Васильев [1915: 13]. Он также считал, что киремет у луговых марийцев (в плане духовной культуры имеющих много общего с соседними северо-западными чувашами) не был злым духом; это произошло в тот период, когда марийцы, испытавшие сильное влияние христианства, на многие традиционные верования, в том числе и на кириметей, «стали смотреть глазами русских, т.е. как на злых духов» [Васильев 1915: 7-8]. Те же перемены произошли и у чувашей.

Как показывают исследования [см.: Иванов 1970: 150], домашний обряд *кириметю* со временем терял каноническую четкость, в частности, его начали смешивать с другим домашним духом - *йĕрĕхом*. Впрочем, аналогичные ситуации создавались у татар, башкир, якутов. Отмечаются сходные обрядовые действия.

Мамаля - добрый дух, находящийся на полевом *киремете* [ЦГВИА, ф.ВУА. №19026: 264, 273]. Ему приносили жертвы от имени семьи или отдельных ее членов в разных жизненных ситуациях.

Рано утром готовят полбенную кашу, *юсман, йăвача*, три *пашалу*. На *пашалу* наносят обрядовый рисунок: с помощью скалки делается круглое углубление в середине, называемое «пуповина», и шесть ответвлений наподобие крыльев мельницы. В этой символике нетрудно уловить мироздание: лепешка напоминала небосвод с солнцем в середине [ЧГИ. №29: 507-509]. Молитву начинал старик в доме до восхода солнца, пока остальные члены семьи спали. Он был одет в незастегнутый кафтан из домотканого сукна, шапку брал под мышку, а сам обращался на восток. Молитва произносилась в коленопреклоненном положении. После молитвы отщипывались края *пашалу* в честь *мамаля*. Затем всей семьей начинали есть, помимо названной обрядовой пищи на стол ставили сладкий напиток *шерпет* из меда. Старик прежде всего совершал жертвоприношение: три однокопеечные монеты завязывал по трем углам платочка, брал по ложке каши, меда, три *юсмана* и малость колобков; все это он на телеге отвозил добрым духам в овраг или к деревцу. По дороге старик не должен был отвечать ни на какие вопросы. Возвращался домой до рассвета.

Помимо общих, имелись ***локальные духи*** типа *киремет*, которым

чувашские семьи также совершали *чӳки*. В Помаевской в. Буинского у., например, особым уважением пользовался дух *Чемен* [ЧГИ. №147: 222-230]. Ему приносили, в частности, гуся. Время проведения - месяц *чӳк*. Гуся обливали водой в доме, протирая ему крылья, дожидались пока он встряхнется, и обращались к духу: «Прими, Чемен, прими». Резали жертву во дворе в специальном уголке, где детям не разрешалось играть и испражняться. Общипывали гуся очень внимательно, перья собирали аккуратно. Если случайно продырявливали желчь, то тут же замаливали *юсманом*. Гуся варили целиком, на бульоне готовили кашу, также пекли *пашалу* с «носом» и «пуповиной». Стол, как всегда, ставили на середину. Молились как обычно. Во время молитвы каждый в руке держал по кусочку мяса. Просили духа не гневаться, принять жертву. Обращались в сторону приоткрытой двери. Пища съедалась с особым трепетом. Кости сушили (как и в обряде *киреметю*), сжигали, пепел относили в поле. Естественно, в день *чӳк* семья утром мылась в бане.

Обряды, посвященные домашним божествам

Ывăл-хĕр çуратакан турă. От *турă* зависели все явления природы. Существовал обряд выпрашивания ребенка [ЧГИ. №29: 206-208].

Покаяние

В системе обрядов, посвященных духам предков, несколько обособленно стоит одно обрядовое действо, называемое *каçару ыйтни* «покаяние, выпрашивание прощения»: провинившийся сын идет на четвереньках от порога к столу и развязывает лапти отцу, целует голую ногу, произнося при этом слова раскаяния [Виноградов 1897: 7]. Дело в том, что в чувашской семье глава ее и старики вообще пользовались исключительным авторитетом. Остальные члены семьи видели в нем патриарха, представителя рода и выразителя воли предков одновременно. Поэтому раскаяние перед старшим в семье приравнивалось к молению предкам.

Обряды, связанные с домашними животными

Закрывание на откорм. Обряд отражает желание скотовода качество, свойственное кому или чему-либо, перенести на скот, закрываемый на откорм. В частности, проводили следующее обрядовое

действо. Хозяин находил из соседей или близких человека упитанного, любящего поесть, и приглашал к себе. Стоя у прясла, хозяин спрашивал гостя: «Это животное зачем закрываешь?» Гость отвечал: «Хочу, чтобы, как я, было тучным». Затем полный человек три раза крутил отрезком веревки вокруг себя и загонял скот [ЧГИ. №25: 566-567].

Как видим, обрядовые действия, связанные с выгоном скота (см. в 1-й главе) и закрыванием его на откорм, не сопровождаются целевыми жертвенными приношениями каким-либо духам. В этом плане они находят отзвук в зороастрийских учениях. Поэтические строки древнеиранской священной книги «Авесты» подчеркивают недопустимость кровавых жертвоприношений, приводящих к хищническому убою скота. Гимны «Авесты» порицают жизнь кочевников, занимающихся грабежом и угоном скота. Согласно зороастрийскому учению, «именно с этих позиций все люди разделяются на три группы: на праведных, оседлых скотоводов-земледельцев, на их антиподов, кочевников-грабителей, и, наконец, на колеблющихся между одними и другими» [Брагинский 1973: 494].

Пукрав

В покровские праздники в чувашских семьях проводили обряды, целью которых была подготовка дома к холодам. Назывался он *пукрав ăшши хупни* «задержание покровского тепла». Во-первых, этот день чуваши считают началом зимних морозов и закрывают продухи в стене (т.е. отверстие под печкой, соединяющее подпол с наружностью). Над мхом, приготовленным для затыкания отверстия, читается молитва: «О, турă! Дай нам и в зимние морозы жить в тепле, пусть этот мох держит тепло». Затем кто-либо подходит и спрашивает: «Что велишь делать этому мху?» Хозяин отвечает: «Велю тепло держать». Полагали, что обряд, совершенный при свидетеле, надежнее [ЧГИ. №25: 565-566]. Тот же смысл вкладывался в обряд специального печения пирога. Смыкая края пирога, хозяйка говорила: «Закрываю покровское тепло» [ЧГИ. №153: 84]. В этот день также замазывали окна, поднимали уровень земли около фундамента [Ашмарин 1935а: 260].

Обряды очищения

Пилеш - рябина; в обрядовом контексте чуваши ей придавали предохранительное значение, верили в ее особое свойство против нечистой силы [ЧГИ. №151: 15; Ашмарин 1928: 141; 1935а: 209]. Прутик рябины вешали на шею телят; для предупреждения болезни и отпугивания *шуйттана* «шайтана» над дверью подвешивали рябину, татарник и железо; ударом рябинника выгоняли злых духов из строений. Считается, что особое свойство это дерево приобрело, когда *турă* спрятался на рябине, куда залез, спасаясь от погони. В таком объяснении улавливается мотив сказания о спасении Христа, однако не исключается и дохристианская основа.

Стрельба из ружья с целью отпугивания злых и нечистых сил [ЧГИ. №152: 88-89]. Чуваши данное магическое действие проводили во многих случаях: когда чем-то встревожен домашний скот; когда дома болел кто-либо. Таким образом они стремились предупредить недоброе воздействие злых духов *усалов*.

Обряд имел широкое географическое распространение. Тувинцы, например, принимали меры, чтобы дух непрошенного умершего ушел из юрты. Одно из действий – стрельба из ружья в потухающий костер, зажженный на указанном шаманом месте. Раньше тувинцы вместо ружья использовали лук [Дьяконова 1975: 51]. На Руси существовали и другие магические действия: злых духов, как обитателей подземного царства, привыкших к могильной тишине, пугали звуками металла, огнем, дымом, а также водой. Отсюда идут «пасхальные обычаи – звонить в колокола, стрелять из ружей (а иногда палили и из пушек), бегать с трещетками и хлопушками, зажигать лампады и свечи, устраивать иллюминацию снаружи церкви, ходить с горящими свечами по улицам, кадить ладаном, жечь смоляные бочки и т.п.» [Румянцев 1938: 122–123]. Как видим, акт стрельбы из ружья в приведенных примерах везде представляет собой пережиток более древнего обряда.

В семейных обрядах, в том числе и рассмотренных, участвуют лица только одной семьи - эта особенность имеет принципиальное значение. Необходимо констатировать, что архаические обрядовые действия и моления были далеки от канонических религиозных воззрений, можно сказать, в какой-то степени они - явления разных

уровней. В комплексе обрядовой архаики отсутствовали многие понятия, присущие классическим формам религии - христианству, исламу, буддизму. В этом плане чувашские архаические обряды, например, сопоставимы с мировоззрением древних шумеров, где понятию «религия» соответствовала магия, а понятию «грех» - «ритуальная нечистота» или «нарушение магического табу» [Дьяконов 1983: 148]. Мотивы архаических обрядовых действий и молений духам послужили основой для формирования других блоков семейных обрядов. В этом мы сможем убедиться дальше.

Обряды перехода

Родильные обряды

Дородовые обряды

Обряды с целью зачатия. Обрядовые обращения к духам имели значительное место и в родильных обрядах. О молении *турă* дать сына мы уже говорили в связи с рассмотрением обрядов духу *пирĕшти*. В жертву приносили блины и вино [ЧНМ, учет. №4477, инв. №722: 18]. В молитвах просили дать такому-то дому сына или дочь. «Дай полную скамейку детворы; пусть в дальнем углу будет сноха, а у двери - сын» [ЧНМ, учет. №4477, инв. №530: 39 об.-40].

Мордва ходила с той же целью к воде просить духа ведяву. В воду бросали лепешки, яйца и просили взамен детей. Один из текстов обращения к ведяве был записан в 1979 году:

Ведява, матушка,
Ведява, кормилица,
Ты всех моешь-очищаешь,
Вытираешь и прощаешь,
Даешь жизнь старым и молодым,
Земле-матушке.
То-ли во время сватовства-свадьбы,
То-ли от злого человека, от злого глаза,
Нет у Марии кого на руки взять,
Кто «мать-отец» скажет,
На кого на старости лет надеяться.
Прости Марию сестру,
Дай ей кого на руки взять,
Кто «мать-отец» скажет,

На старости лет на кого надеяться
[Беляева 1982: 53].

Марийцы молились духу юманаш, обитающему в воде, а иногда в лесу. «Его молили о даровании детей мужского пола. В жертву приносили черного барана» [Никольский 1920: 103].

В случаях, когда дети не жили, т.е. умирали после родов, чуваши избу переносили на другое место или сдвигали хотя бы незначительно. Считали, что земля не угодна духам [ЧГИ. №172: 16-17]. Небеременеющих женщин проводили между двумя ветками дерева.

Обряды, сохраняющие беременность. С этой целью чуваши проводили обряд жертвоприношения духу *пире* [Ашмарин 1935а:225].

Аналогичный дух пярей есть у татар; по поверью, он может похитить ребенка у беременной женщины. Поэтому те, укладываясь спать, клали под подушку нож (или любой железный предмет). Если женщина была дома одна, то рядом с нею в постели лежала мужская шапка, чтобы пярей не подумал, что женщина без мужа [Максимов 1876: 26].

Родильные

Чуваши в старину, как и многие другие народы, рожали в бане, в отдельной комнате или в зашторенной (отгороженной) части дома [ЧНИ.№167: 83; Беляева 1982: 56; Крупянская 1958: 91].

Обряды для облегчения родов. Во время родов специально приглашенная *эпи карчăк* «старуха-повитуха» или сама роженица постоянно молилась духам, особенно если роды проходили тяжело. В таких случаях предкам приносили кусочек хлеба и обращались к ним со словами: «Пусть и покойные благословят, пусть не мучают» [ЧГИ. №172: 15].

Киргизы в подобных случаях пользовались покровительством женского божества умай эне [Абрамзон 1949: 81]. Для облегчения мучений мордва развязывала «все узлы как на одежде роженицы, так и в доме» [Беляева 1982: 55], киргизы «в юрте открывают все сундуки и ящики, развязывают все мешки и приоткрывают дымоходное отверстие... развязывают завязки» [Абрамзон 1949: 99]. Киргизы же расплетали косы, мордва распускала волосы у рожающих первого ребенка. Обрядовые действия над волосами роженицы призваны облегчить роды, однако функции волос – с одной сторо-

ны, открывание в помещении дымоходов, сундуков, развязывание всех узлов - с другой, семантически не вполне совместимы. Во втором случае освобождается выход, а в первом выходу способствует магия волос, обладающих особой физической и эротической силой. Семантика волос в данном контексте совпадает у многих народностей. Аналогию у русских Вятской и Орловской губерний см.: [Гаген-Торн 1960: 147-148].

Принятие младенца. Чуваши принимали младенца сквозь большое железное кольцо [ЧНМ, учет. №4477, инв.530: 40 об.]. Такой обряд существовал в семьях, где дети часто умирали. Проводящие настоящее обрядовое действие надеялись доказать духам, уносящим души младенцев, что новорожденный появился не из утробы матери, у которой все дети умирали, а вышел из железного кольца. При этом учитывали и охранительную функцию железа.

Разбивание яйца. Весьма редкое описание обряда разбивания яйца лутошкой (т.е. липовой палкой без коры) над головой рожденного дано в рукописи XYIII в. Или же отрывали курице голову, сопровождая словами *çырлах* «будь довольным». «Чуваши веруют, что разбитием яйца и отрыванием курице головы удовлетворяют они нечистому духу, и он, приняв себе от них сия жертву, оставляет человека без вреда» [ЦГВИА, ф.ВУА. №19026: 264].

Поведение супруга. Обряд описан Н.В.Никольским [ЧГИ. №144: 93-94]. Супруг, стремясь помочь жене, хватался за веревку, привязанную к крючку, и изображал родовые муки, подобные тем, что испытывала жена, как бы доказывая свою причастность к появляющемуся на свет младенцу.

Родильные обряды заключают цепь действий, проливающих свет на архаические обрядовые действия и моления. Обряды родильного цикла являются, по сути, одновременно и продолжением, и рудиментом архаических обрядов. Именно эта основа является этнообъединяющим фактором в обряде.

На Новой Гвинее, где в наши дни можно наблюдать давно исчезнувшие в Евразии обряды, сохранились элементы родильных обрядов, проводимых в глубокой тайне [Путилов 1974: 32].

Послеродовые

Обряды обретения ребенка. Страх потерять ребенка, желание вырастить его здоровым побуждали родителей прибегать к разного рода обрядовым действиям. Имитация нахождения ребенка в воде - один из таких примеров. Знахарка кладет новорожденного в пустое ведро, идет к воде (на речку или к колодцу), дном ведра касается воды и, повесив ведро на коромысло, возвращается. Зайдя в дом, предлагает роженице якобы найденного ребенка [ЧНМ, учет. №4477, инв.530: 40]. Ту же основу мы видим в разъяснении чувашами малолетним детям, что их нашли в колодце [ЧГИ. №167: 141].

Другой мотив обрядового блока об обретении ребенка - нахождение в соре. Для этого разыгрывается следующая сцена. Мать, у которой до сих пор дети умирали, велит новорожденного выбросить. Бабушка уносит ребенка к порогу и кладет в сор. В это время как бы случайно входит отец и радостно заявляет, что он нашел ребенка. Передает младенца матери и говорит: «Ну, пусть живет тогда» [ЧГИ. №154: 256-257].

В обряде покупки только что родившегося ребенка уносят во двор и через окно предлагают купить роженице: «Ребенка продаю, не купите ли?». Мать открывает окно и говорит: «Покупаем». Она берет ребенка через открытое окно на руки, взамен отдает деньги [ЧНМ, учет. №4477, инв.530: 40 об.]. Таким образом они якобы обманывают смерть, демонстрируя, что ребенок не принадлежит той женщине, у которой умирали дети.

Киргизский вариант обряда покупки ребенка родителями детально изложен М.С.Абрамзоном [1949: 104-105]: в одной семье, до сих пор похоронившей девять малышей, проделали обряд покупки ребенка – новорожденного купил отец, отдав жеребенка, овцу и еще девять предметов.

Обмывание. Данному обряду также придавали магическое значение. Мыли в теплой воде, завернув в пеленку, укладывали в корыто и ставили в печь [ЧГИ. №31: 3]. Разумеется, смысл обряда заключается в желании «допечь», закалить ребенка. Помимо того, последующее доставание новрожденного из печи также заключает в себе смысл: печь, подобно утробе, наделяется свойством «родить». Возможно, деталь обряда была рассчитана на запутывание злых духов, пришедших за душой младенца.

Мордва придавала магическое значение и самому процессу обмывания. Они в воду клали серебряные деньги, соль, дубовые (если мальчик) и березовые листья [Беляева

1982: 57]. Качества этих предметов (богатство, сила, здоровье, красота) должны были перейти на ребенка.

Запрятывание плаценты. У чувашей зафиксировано несколько вариантов этого обряда. Один из них - запрятывание детского места и пуповины в подполе в землю [ЧГИ. №167: 139]. Однако обряд представлял собой более сложную систему и имел вариации. В одном из них детский послед помещали в лапти и прятали в конюшне под корыто. Несли лапти с плацентой туда скрытно, ибо если кто-либо увидит и перевернет лапоть, то дитя умрет. Не будут жить и последующие дети. Спрятав послед, исполнитель данного обряда возвращался домой, готовил соленую воду, пек сорок одну маленькую лепешку. Затем спускался в подпол молиться. Молился в подполе у того места, где родился ребенок. Лепешки приносил духам семейства *ие*. Просил не завидовать, не сглазить ребенка. Выйдя из подпола, исполнитель обряда на том месте, где родился малыш, лил через щель в подпол соленую воду. Обращался на этот раз к духам семейства *çĕр*, просил дать возможность расти ребенку подобно хмелю или листу растений [ЧГИ. №31: 3-5].

Мордва, как и чуваши, проводила обряд закапывания пуповины и детского места, полагая, что таким образом их не могут украсть бездетные женщины и нанести вред роженице [Беляева 1982: 56]. Исследователи аналогичного месопотамского материала склонны говорить о культе плаценты, появляющейся вместе с человеком [Дьяконов 1983: 146]. Таким образом, плаценту необходимо было хранить на месте родов и прятать от чужих глаз, чем и вызвано множество вариаций обрядовых действий и молитв в семье.

Очищение роженицы. Чуваши роженицу до определенного времени считали нечистой. Ее не допускали к приготовлению еды, запрещали посещать людные места, совершать моления, принимать участие в обрядах. Особо обращали внимание на запрет выполнения супружеских обязанностей. Увидевший женскую кровь мужчина, как полагали, теряет силу.

Аналогично поступали мордва [Беляева 1982: 57] и башкиры [Руденко 1925: 262]. Мордовки мыли роженицу не менее чем в трех банях, однако до сорока дней роженица все еще считалась нечистой. Видимо, обряд очищения роженицы имеет глубокие корни. Ареал распространения в древности был очень широк. Согласно толкованию «Третьей книги Моисеевой», при рождении девочки роженица должна очищать-

ся вдвое больше дней, чем обычно. Алтайцы же, помимо обмывания женщины, относили ее постель и подушку на гору и заваливали камнями [Шатинова 1980: 158].

Имянаречение

Чуваши стремятся не оставлять новорожденного без имени на долгое время. «Без имени нехорошо, в противном случае шайтан подберет имя»,- говорили они [ЧГИ. №31: 1].

Наречение сразу же ***после родов.*** Принимающее роды лицо, заворачивая младенца в пеленку, зубами разгрызает пуповину и, плюнув на новорожденного, произносит: «Пусть носит такое-то имя»[ЧГИ. №6: 611]. При совершении обряда нахождения в соре ребенка называют *Çӳппи* «Сор» [ЧГИ. №154: 257].

Ача чӳк- обряд жертвоприношения духам по случаю рождения новой души. Во многом схож с обрядом наречения имени, однако существовал и отдельно. Обряд в основе относится к типу родовых. Каждый род соблюдал свой порядок проведения. Специфика обрядовых действий объяснялась теми особенностями, каких придерживалась семья при проведении *килĕш пăтти* «жертвоприношение за каждого члена семьи» [ЧГИ. №29: 197]. Отсюда - *ача чӳк*, по-другому, обряд приобщения новой души к остальным членам семьи и рода.

Жертвенной пищей являются: сырки домашнего приготовления, непочатый хлеб (чаще пшеничный), каша, пресная лепешка, пиво *сăра* [ЧГИ. №24: 706]. Участники обряда с кусочками сыра и хлеба, как и во время *килĕш пăтти*, при молении обращаются лицом к приоткрытой двери [ЧГИ. №31: 6-7]. На молитве *ача чӳк* чуваши жертву приносили своему главному божеству *турă*. При этом они, в частности, говорили: «Тебе мягким сырком, мягким пшеничным хлебом молимся, у тебя ищем покровительства, помилуй. Прими от нас, наивных, молитву от души; как мы тебе мягким сырком, мягким пшеничным хлебом молимся, пусть и у ребенка речь (букв. - язык и рот) будет мягкой; пусть будет приветливым, старшего пусть зовет старшим братом, младшего пусть зовет младшим братом; встречая стариков, пусть сумеет достойно встретиться и достойно пройти». Затем каждый, отщипывая понемногу от своих кусочков сырка и хлеба, бросает в четыре угла дома. Сначала в угол, где находится *турă*, потом в угол печки, в передний угол около печки и в угол двери. Смысл таких действий - пожелание новорожденному увидеть весь свет. Помимо того, все участники, каждый по возможности,

кладут на блюдечко монетки.

Действия и моления во дворе условно можно назвать вторым актом обряда *ача чӳк*. Выйдя во двор, родители и родственники младенца приносят в жертву *пăтă* и *сăра*. Текст молитвы является как бы продолжением речи, произнесенной в доме. Просят *турă* сделать так, чтобы ребенок и на месте проживания (букв.- «на том месте, где он лежит»), и в тех местах, где он будет ходить уже взрослым, был в безопасности; пусть он живет до тех пор, пока не обует лапти задом наперед (т.е. до глубокой старости) и т.д. [ЧГИ. №31: 8-9].

Неотъемлемым компонентом данного обряда являются действия, имитирующие продажу ребенка. Боясь, что новорожденный не будет жить, мать надевает свое платье на многодетную женщину, а та принимает ребенка на свою пеленку. Обряд имеет и другое название - *ача тыттарни* «вручение младенца». Затем ребенок должен будет эту женщину называть старшей матерью, а ее мужа - старшим отцом [ЧГИ. №151: 53-54].

У иных народов обряды, соответствующие *ача чӳк*, имеют свою специфику, однако типологически они укладываются в одно русло. Киргизы, например, данный обряд называли садага, что значит «искупительная жертва, выкуп», и по этому случаю резали овцу или козу. Жертвенному животному срезали голову, вынув сразу его легкие, ударяли ими роженицу, а затем бросали их собаке. Шкуру закидывали на юрту и не употребляли в практических целях. Кровь и кости также отдавали собакам [Абрамзон 1949: 99].

Имеется еще один вариант названия обряда *ача чӳк*, это *ача сăри* «пиво в честь ребенка» [ЧГИ. №172: 15об.-16]. Разные названия одного и того же обряда, думается, отражают не столько их локальный характер, сколько их стадиальные типы, отличающиеся прежде всего тем, какая пища считалась главной жертвой, т.е. выкупом перед *турă*: *ача сăри* «пиво в честь ребенка», *ача чăкăчĕ* «сырок в честь ребенка», *ача пăтти* «каша в честь ребенка», *ача яшки* «суп в честь ребенка». Объединяет же их всех более широкое понятие *ача чӳк* «жертвоприношение по случаю рождения ребенка».

Сбор родни в честь наречения имени. До этого детей обыкновенно звали *Ятсăр*, т.е. «Безымянный»[ЧГИ. №172: 15об.]. Через неделю -две собирают родственников по мужской и женской линии на обряд *ача чăкăчĕ* «сырок в честь младенца». Собравшиеся совершают совместную молитву и едят специально приготовленный сырок. На стол также подается каша с мясом или маслом. Гости приносят кашу

или сырок [ЧГИ. №151: 16; №154: 220; №167: 84-85]. В молитве чуваши обращаются к *турă* дать новой душе счастье и здоровье, а также просили дать возможность возделывать обильный урожай, получить хороший приплод и чтобы детей была целая скамейка. Затем всем на руки раздавали по кусочку сыра и, помолившись стоя, приступали к еде [Ашмарин 1928: 119]. Обыкновенно имя давал кто-либо из стариков, который спрашивал у родителей: «Как назовем?» Те произносили заранее приготовленное имя, а старик, говоря: «Да будет так», закреплял имя за новорожденным [Сироткин, Иванов 1970: 85].

Выбор имени мог зависеть от дня рождения. Отсюда имена: Эрнук (мальчик) и Эрнепи (девочка), рожденные в пятницу; Тунюк «Понедельник», Улташ «Вторник». Чтобы увидеть в детях желаемые качества зверей, птиц, рыб, деревьев, давали имена *Упа* «Медведь», *Кашкăр* «Волк», *Корак* «Грач», *Чĕкеç* «Ласточка» *Юман* или *Юманкка* «Дуб», *Кăртĕш* «Ерш» [[ЧГИ. №31: 1-3; ЧНМ,учет.4477, инв.530: 40 об.-41; РНБ.Q.IV.379: 13]. Были и более сложные значения: *Тăхти* «пусть сохранится его имя», *Сатай* «пусть его имя распространится». Отмечена тенденция давать детям в одной семье легко произносимые и рифмованные имена: *Маюк*, *Матюк*, *Ваçук*. Избегали давать имена тех детей, которые умирали до этого [ЧГИ. №151: 241]. Мотивы те же, что у других народов. Так, у киргизов имя Сатыбалды значит, что ребенок купленный, оплаченный, обмененный на что-либо [Абрамзон 1949: 104-105].

Отказ от церковного имени. Если даже по какой-либо причине ребенка крестили в церкви, все равно чуваши меняли данное священником имя и давали свое. Полагали, что таким образом они обеспечивают жизнь малышу, запутывая духа, приходящего за душой младенца. Церковные имена чувашам были непривычны, произношение их было недоступно родителям. Так, в Ядринском у. в церкви новорожденному дали имя Гермоген. Непривычное имя родители забыли еще по дороге домой [ЧГИ. №144: 245]. Перемену имени производили у дерева, куда специально приносили ребенка [ЧГИ. №28: 401] или же проводили дома традиционный обряд с приглашением родственников. При этом выбирали утвердившиеся к христианским именам параллели: например, если Никифор - то *Тăхтаман*, если Василий - то *Юман* и т.д.

Обряды детства

Колыбельные

Колыбельному периоду жизни ребенка сопутствует ряд обрядовых действий. Есть возможность делить их, в основном, на два вида: обряды, связанные с изговлением колыбели, и обряды охранительного назначения.

Изготовление колыбели. Любимое дерево, из которого чуваши мастерят зыбку, это - липа. Она, прежде всего, заключает в себе женское начало. Используют липовый луб, очищая верхний черный слой. Выбирают дерево, имеющее продольное отверстие, образованное от росшего наискось сучка или от болезни дерева [Ашмарин 1928: 191-192]. Подобное дерево, считали, способствует деторождению, и дети в такой колыбели не умирают. Называли такой материал *ама хуп* (букв. - «луб женского пола»).

На Алтае объясняют, что в дереве присутствует дух агаштын эзы (= чуваш. йывăç хуçи). Поэтому необходимо хорошо умилостивить этого духа, чтобы ребенку было хорошо. Колыбель, в которой умер ребенок, уничтожали. В таких случаях родители для следующего ребенка просили у родственников «благополучную» колыбель [Тощакова 1978: 32-33].

Охранительные обряды. Ребенка, особенно в первый год, нельзя оставлять одного дома даже на короткое время, иначе *усал* «злой дух» может его украсть, а в колыбели оставить полено. Рассказывают, был случай, когда оставленный без присмотра ребенок начинал сильно плакать и проявлять беспокойство. Как объяснил знахарь, в зыбке лежит не ребенок, а полено. Действительно, знахарь взял ребенка, положил на порог и ударил топором. Оказалось, что это полено [ЧГИ. №167:8 6-87]. Поэтому, если у зыбки оставить некого, кладут железные вещи: нож, ножницы, косарь, сошник [ЧГИ. №31: 3; №156: 159; №167: 139]. Эти предметы, обладая охранительной силой, не допускают *усалов* к колыбели. Аналогичным свойством обладает и можжевельник.

Период, когда ребенок особенно бессилен перед злыми духами, у киргизов называется кырык кюн «сорок дней». Киргизы в колыбель клали нож, привешивали всевозможные амулеты [Абрамзон 1949: 119]. Чуваши в тех же случаях также пользовались амулетами, называемыми ама. Теленгиты клали в зыбку какое-либо животное, чаще всего щенка.

Считали, что таким образом преподносят жертву духу дерева, из которого изготовлена колыбель [Тощакова 1978: 35]. Если дух примет такую жертву, то ребенок будет расти здоровым. В случаях подкладывания ягненка или козленка, такое животное в пищу не употребляли, а их приплод составлял собственность ребенка. Щенка, побывавшего в колыбели, теленгиты запрещали бить и ругать. Он должен вырасти и стать сторожем стада.

Обряд с выпавшим зубом

В подбрасывании собаке выпавшего молочного зуба в мякише хлеба с пожеланием иметь такие же крепкие, как у собаки, зубы [Поле 88], усматривается перенос качества одного объекта на другой.

Свадебные обряды

Знакомство молодых происходит разными путями. Растущие в одной деревне и участвующие в сельскохозяйственных работах бок о бок, юноши и девушки имели возможность постоянно наблюдать друг за другом. Особенно много знакомств происходило на весенних массовых гуляниях. На таких играх девушки, успевшие приглядеть себе парня, а также сосватанные дарили своим избранникам собственноручно сшитые кисеты с положенными туда колобками [ЧГИ. №152: 150]. У девушек в обыкновении было дарить любимому вышитый носовой платок. Мотивы платка как символа знакомства с любимой сохранились в свадебных песнях: намеки на то, что в сундуке у золовки имеется платок; сват вывесил, мол, с намеком, платок на воротах; пляшущий на свадьбе юноша намекает, что у него нет платка, чтобы вытереть пот [ЧГИ. №5: 87; №7: 973; №33: 3-4].

Гуляя вместе по базару, юноша и девушка знакомились, в таких случаях жених угощал невесту орехами и пряниками [ЧГИ. №40: 238].

Принятие гостинцев понималось как проявление любовной симпатии. У русских в Ростовском у. было обыкновение дарить девушке кольцо и носовые платки (видимо, чтобы та вышила на них), она взамен дарила кисет, сшитый из лент [Мыльникова, Цинциус 1926: 21].

Умыкание. Напоминание, что новую родню надо искать в чужой среде, отдаленной не менее чем на семь колен [ЧГИ. №24: 503],

имеется в свадебных песнях. В одной песне, например, есть такие слова:

Через несколько полей приехали,
Украв девушку, вернулись обратно,
Жеребенка, не побывавшего на севе,
Сделали лошадью зятя,
Красавицу, которую не знал никто,
Своей золовкой сделали [ЧГИ. №23: 101].

Молодежные игры изобиловали символами кражи невесты. В молодежной игре *уяв* символическая угроза со стороны парня была явной:

Девушку увезем,
А дом разрушим [ЧГИ. №15: 2-3].

Песня сопровождала игру, имитирующую увод молодой: молодежь разбивалась на две группы, одна группа ходила и пела, а другая сидела; перед финалом песни подходили к сидящим и называли имя девушки, которую и брали в свой круг.

Умыкание происходило, в основном, в двух случаях: 1) из-за бедности, не позволяющей платить калым и провести соответствующую свадьбу; 2) из-за несогласия на брак родителей или самой девушки. Кража невесты происходила обычно ночью, когда девушки начинали расходиться с гуляний. Несколько проворных парней запрягали коня в телегу, подкрадывались поближе к месту гуляния и, завлекая примеченную в сторону, увозили. Затем закрывали ее в клеть у жениха или его родных [ЧГИ. №29: 129-130]. Часты были случаи несогласия родителей невесты ввиду нежелания отпустить из дома бесплатную работницу. Все приготовления к свадьбе начинались только с момента пленения девушки. Ее родителям, узнавшим о случившемся, оставалось лишь надеяться на перемирие и ожидать визита зятя [РНБ. Q. IV. 379: 16].

Чувашские парни свое право на девушку часто устанавливали путем совершения насильственного полового акта. Такой брак и брак умыканием вообще не осуждались [ЧГИ. №35: 94; №40: 238-239].

Следы умыкания девушки сохранились и в свадьбах через сватовство. Например, в Бугурусланском у. Самарской губ. чуваши, возвращаясь с молодой в дом жениха, сильно гнали лошадей, изображая, будто девушку украли, хотя все церемонии в доме тестя

проходили в спокойной обстановке [ЧГИ. №24: 574].

С.И.Руденко описал обряд прятания жены у башкир. После получения мужем права посещать молодую в доме ее отца подруги жены разыгрывают сцену прятания невесты. Муж должен найти ее, и, догнав на улице, схватить и пронести некоторое расстояние. Не сумевший справиться с задачей мужчина предается позору [Руденко 1925: 248-249]. Болгарская научная литература изображает брак как кражу, как грабеж, толкуя умыкание как след отражения старинной формы брака [Иванова 1981: 42-43].

Сватовство. Традиционное время для сватовства у чувашей - весна. С пробуждением природы особенно много молодежных увеселений. В масленицу в деревнях посылали сватов к повзрослевшим девушкам. Согласно свадебным песням, выбор невесты зависит от того, куда попадет стрела, выпущенная женихом. На свадьбе бугульминских чувашей, например, пели:

Стрельнул из лука ввысь,
Не зная, куда упадет стрела;
Оказывается, упала в деревню Уртюк,
Просил-просил - не вернула.
Сказала, что сама придет [ЧГИ. №23: 97].

В песне чувашей Хвалынского у. Саратовской губ., исполняемой в момент объединения мужского и женского поездов, также получали отражение детали, возможно, когда-то реально проводимого обряда стрельбы из лука перед сватовством:

Стрельнул из лука ввысь,
Стрела устремилась в эту сторону,
Пришли в поисках стрелы [ЧГИ. №29: 19].

Сваты приходили в дом отца девушки обязательно в нечетном количестве: 5, 7, 9, 11 человек. Ибо, объясняют информаторы, пока еще ни жених, ни невеста не составляют пары [ЧГИ. №21: 539]. Цель сватов - уйти из этого дома в парном количестве, т.е. нечет превратить в чет. Принесение гостинцев в нечетном количестве подчинено той же цели. Лишь *йăвача* «поджаренные небольшие шарики из пресного теста» приносятся в большом количестве без счета, что символизирует пожелание иметь много детей. Также хозяева соблюдают правила нечетности при сватовстве. Таджики, например, подают выпечку в девять стопок на подносе. На стол

ставят также большие лепешки нон и пирожки с мясом по девять штук в каждой кучке [Лобачева 1985: 116-117].

Функция платочка во взаимоотношениях молодых затронута в связи со знакомством. Платочек носовой, платок головной, небольшие покрывальца присутствовали и во время сватовства. Преподнося жениху ковш с пивом в доме невесты, чуваши покрывали сосуд платочком *сăра тутри* [Никитин, Крюкова 1960: 39].

У русских Ветлужского края сваха украдкой от родителей выпрашивала у невесты задаток в виде платка или пояса, которые гордо несла к жениху. Достойным женихам девушки Валдайского у. сами предлагали подобные задатки. Платки или полотенца невеста могла дать при родителях свату [Мыльникова, Цинциус 1926: 26,39]. Кеты обвязывали платком котел. У них же жених бросал невесте платок, и если она не возвращала – предложение считалось принятым [Алексеенко 1980: 51]. Платки-символы и другие замещающие их предметы являлись подарками от души; знак чистоты, верности и душевности выражался в цветовой символике. У татар, которые дарили жениху белый платок, белое полотенце, белую скатерть и белый кисет, обряд дарения назывался аклашыу (от слова ак «белый») [Матвеев 1896: 9]. Анализ материалов показывает, что не всегда четко прослеживается правило: кто кому дарит. Главное – что дарится. Любовная символика передается и через дарение кольца или браслета. Платок, часы, кольцо, полотенце часто обнаруживают взаимозаменяемость. В Новгородском у., к примеру, после осмотра дома жениха давалась в задаток какая-нибудь ценная вещь невесты – часы, браслеты, пальто, хорошее платье [Мыльникова, Цинциус 1926: 39].

Важно - дарение предмета происходит в определенной ситуации с определенным смыслом, дарение означает согласие сторон на брак.

Сват у чувашей, войдя в дом, сразу же проходил и садился под матицу [ЧГИ. №154: 224], что не было принято в обычных случаях.

У русских сваты садились на лавку вдоль половиц и, расставив ноги, захватывали не менее двух половиц; для этого они надевали сапоги от разных пар. Такое расположение сразу же давало знать – в дом явился сват [Балашов и др. 1985: 27; Мыльникова, Цинциус 1926: 34]. Сват вытворял и другие «странности» в доме невесты: клал шапку на воро-

нец (в Архангельской губ.), выгребал угли из печи (в Болгарии), брякал печной заслонкой (Вологодская обл.) и т.д. [Балашов и др. 1985: 27; Байбурин 1981: 226]. У татар сват, чтобы дело ладилось, развязывал завязки наволочки [Матвеев 1896: 5]. В знак согласия у чувашей сват и отец девушки менялись шапками [ЧГИ. N29: 1-2]. Согласный с предложением свата отец невесты у русских наполнял бутылку рожью [Байбурин 1981: 226]. Сват у таджиков отламывал кусочек из середины поднесенной лепешки, давая тем самым понять цель посещения [Лобачева 1985: 116]. Все моменты поведения во время сватовства должны быть, естественно, известны участникам обряда. Знаки могла подавать и сама невеста. Кетская девушка, например, не убирала вытянутую ногу, через которую переступал юноша. Кеты же проводили обряд с котлом. В стоящий около двери котел женихова сторона бросала подарки, если невестина сторона согласна, то подарки оставались в котле, если нет – то котел опрокидывали, не вынимая вещей [Алексеенко 1980: 51]. Формы согласия и отказа были, конечно, разные. В Олонецкой губ. русские сватам в знак отказа выливали в сани чашку квасной гущи, и это называлось «с гущей возвратились» [Байбурин 1981: 226].

Обрядовым молениям духам, принадлежащим семье невесты, придается важное значение. Сват у чувашей, войдя в дом, прежде всего должен произнести молитву, обращаясь к *турă* [ЧГИ. №29: 1]. Чужой человек в доме, если он пришел с добрыми помыслами, должен вызвать расположение к себе духов, соблюдать этикет.

Подробное описание моления и жертвоприношения сватом духам рода невесты у телеутов сделано А.Ефимовой [1926: 227-232]. Принимая первую чашку, отец невесты передает ее родственнику, знающему молитву. Тот, брызгая вином из ложки, обращается к духам: к родовому, а затем другим ульгенам. Кропит углы и стены дома, люльку, печку, дверь, полки, у которых имеются свои духи. Повернувшись к печке, в частности, просит у духов огня благословения на благополучие для жениха и невесты и разрешения на новый брак. Буряты также во время сватовства исполняли обряд моления покровителям – «хозяевам местности» и духам умерших предков [Басаева 1980: 7]. То же значение просматривается в коленопреклонении свата перед отцом невесты

[Вербицкий 1893: 81].

В своей хитроумной речи сват избегал прямого называния персонажей, особенно это касалось жениха и невесты. Вот типичный диалог между сватом и отцом невесты в начале сватовства.

Сват:

- Я слышал, что у вас есть телка двухгодовалая на продажу.

Отец девушки, не смекнув или притворившись, говорит:

- Ведь о продаже скота мы ни с кем не говорили.

Сват:

- Может, ваша дочь знает?

Тут и раскрывается цель прихода гостя [см., к примеру - ЧГИ. №1: 129].

Слово-символ несет на себе основную нагрузку в разговоре свата в доме невесты у многих народов. У русских: «Есть у нас барашек бегун, а ищем мы ему ярочку»; «Есть у нас соболь красный, а еще нужно ему куницу – красную девицу» [Мыльникова, Цинциус 1926: 34].

В условном языке остяцкого свата невеста – красивороги́й, дикий олень (если сватовство происходит зимой), дорогая большая рыба (если летом). Сват говорит, что след оленя ведет в этот дом, а дорогую рыбу он хочет купить [Старцев 1926: 220].

Пӑлчав - обмен гостинцами и подарками между родителями молодых, означающий окончательный сговор. Этимология слова, видимо, возводится к монгольсокому bolja «определенный срок» [Rona-Tas 1986: 221-223]. В таком же значении оно встречается в тунгусском, персидском, грузинском и во многих тюркских языках. В состав едущих в дом отца невесты со стороны жениха входили сват, родители и 4-5 родственников. Ехали на повозке, даже если дома́ стоят рядом. С собой брали небольшую бочку пива и четверть меду [ЧГИ. №29: 24; №152: 151]. По этому случаю и другая сторона собирала родню. Собравшись, сначала все молятся *турӑ*, желают девушке и парню долгих лет жизни, иметь детей. Сват перечисляет содержание подарков со стороны жениха. Затем мужская сторона просит показать невесту. Одетая в нарядную одежду девушка в перчатках и с кольцом выходит к гостям. Прежде всего она подносит кружки родителям жениха и вместе со снохами и подругами кланяется им. Те в пустые кружки кладут деньги. Невеста в правые руки свекра и свекрови кладет подарки белого цвета. Выходя из дома, те вытирают лица подаренной белой тканью. Все благословляют де-

вушку. В частности, говорят: «Живите до старости, пока не побелеете, как эти белые подарки; не бросайте друг друга; подчиняйтесь старшим». Затем следуют песни, основным лейтмотивом которых является мысль о стремлении иметь новую родню.

Обряд первой официальной встречи и обмен подарками и гостинцами у некоторых народов запечатлен в более архаическом варианте. У нганасан обряд, соответствующий чувашскому пăлчав, имеет богатое содержание и разнообразную форму. Здесь основную обрядовую нагрузку несут сами молодые, а остальные покидают чум. Невеста выступала в роли хозяйки чума. После мнимой борьбы невеста расплетала себе волосы, а потом – косу жениха. Особо подчеркивали принадлежность домашнего очага (огня) женщине. Мужчина даже в своем доме не имел права дотрагиваться до огня, т.к. очаг принадлежал не ему, а его жене. А жена, в свою очередь, унаследовала огонь от матери. Поэтому при закуривании мужчине огонь подавала жена. Следовательно, если невеста подносила уголек из костра, то этот факт трактовался как согласие жить вместе и разделить огонь. Затем жених выпрашивал у невесты мяса. К этому времени старики возвращались обратно. Присаживаясь есть, никто не смел начинать первым. Начинала невеста. После жених выводил невесту их чума [Симченко 1980: 46–47].

Обрядовые мотивы «культ огня», «совместная еда», «расплетание косы» у чувашей сохранились в других контекстах, а в обряде *пăлчав* выражены слабо.

Туй мунчи. За три дня до начала свадьбы варится пиво. К жениху собирается вся родня и моется в специально затопленной по этому случаю бане *туй мунчи*. Умывшись и переодевшись, старики садятся за стол, а молодежь, стоя перед ними, просит благословения начать свадьбу [ЧГИ. №29: 7].

Одевание жениха. Жениха одевали вечером в клети, где имелись стол и стулья, еда и питье. Одет был жених в новое и чистое белье. Постригала и одевала его золовка [ЧГИ. №1: 134; №40: 239; ЦГВИА, ф.ВУА. №19026: 269].

В качестве верхней одежды служит кафтан или халат. Кафтан подпоясывается зеленым или синим большим хорошим кушаком. Сзади на поясе поверх кафтана привешивают род короткого платка или полотенца, подаренного во время сватовства невестой - так, чтобы вышитые или вытканные на концах красивыми узорами части

свисали около карманов. Называется он *кĕрӳ тутри* или *кĕрӳ сурпанĕ* «платок или сурпан зятя» [ЧГИ. №24: 542-543].

Имеются варианты, когда за пазуху или в карман клали дополнительный платок с отвисающими наружу концами.

Шейные украшения также были неизменными атрибутами обрядовой одежды молодежи. В разные времена в разных местах шейные украшения имели разнообразный вид. Один из них - *сухал* (букв. «борода») - набор пришитых к материи монет, носимый обычно девушками. Такой наряд можно было видеть еще в конце XIX в. в Белебеевском у. Уфимской губ. В семидесятых годах прошлого века чуваши с. Винтерево Симбирской губ. на шею жениха надевали сетку, вязаную из красной бумаги, концы которой свисали на спине [РГО, р.53, оп.1. №57: 5 об.]. В Бугурусланском у. Самарской губ. жених надевал *миçиххи* «ожерелье из бус и монет».

На спину прикрепляли *çулăк*, представляющий собой сложенный в треугольник небольшой вышитый платок белого цвета с шелковыми бахромками. *Çулăк* пришивали за два конца к плечам, а третий конец - на спине [ЧГИ. №1: 130; №21: 542-543; №29: 129-130; РГО, р.53, оп.1. №57: 5 об.].

На голову надевали большую шапку из овчины или меха; около лба на шапке вешали монету (кое-кто не одну, а три), видимо, большой стоимости [ЧГИ. №1: 135; №24: 570; РГО, р.53, оп.1. №57: 5 об.].

На руки жениха надевали большие кожаные рукавицы или перчатки. Помимо того, молодой всегда держал нагайку *саламат*.

Чрезвычайную редкость и ценность представляют относительно ранние источники с упоминанием о прикреплении к мизинцу правой руки небольшого платочка. Платок готовился специально к свадьбе. В одних случаях вышивали на платке разные узоры из красной бумаги и прикрепляли по концам кисти, в других вышивали шелком с бахромой. Удивляет и то, что этот небольшой платочек, привязываемый к мизинцу, называют *çулăк*, т.е. так же, как и платок, прикрепляемый на спину [ЦГВИА, ф.ВУА. №19026: 269; РГО, р.53, оп.1. №57: 5 об.; Никитин, Крюкова 1960: 38].

На ноги жених надевал сапоги.

Всю экипировку с перечисленной атрибутикой жених не снимал ни в доме, ни за столом на всем протяжении свадьбы. В таком наряде он находился даже в жаркую погоду. Здесь, разумеется, сыграла роль традиция. Представление о женихе всегда было неразрывно связано с его зримой обрядовой одеждой. На Руси с начала января до

масленицы проводились праздники, называемые свадебными неделями [Степанов 1899: 84]. На те же недели приходились традиционные чувашские свадьбы. Естественно, жених одет был по сезону. Однако в прочее время года жених на свадьбе одевался по-прежнему, сохраняя установившуюся семантику обрядовой одежды.

Коленопреклонение жениха. В основной (низовой) форме чувашской свадьбы, когда мужская и женская свадьбы проводятся сначала отдельно, присутствует обряд коленопреклонения жениха перед родителями и стариками рода. Происходит это в начале мужской свадьбы перед отправлением в клеть для имитирования микросвадьбы. Жених, руководитель свадьбы и младший дружка преклоняют колена у ног стариков. За ними располагаются другие участники свадьбы. Старики дарят жениху, младшему члену рода, определенное количество скота и другое имущество. За жениха речь держит старший дружка [ЧГИ. №1: 136; №29: 131-132].

Выезд свадебного поезда. Перед выездом мужской свадьбы проводят обрядовые действия, направленные на обеспечение благополучного следования в пути. Например, резали петуха и бросали на землю. Если петух бился - считали, что поездка будет счастливая. Выезжая за ворота, участники свадебного поезда молились на четыре стороны [ЧГИ. №40: 236]. Цель таких действий - задабривание и оберег. Удмурты, предохраняясь от порчи, при выходе из дома касались печки и дверного косяка, кроме того, каждый клал в карман дольку чеснока или маленькую луковицу в качестве оберега [Христолюбова 1975: 41].

Следование в дом тестя. Как известно, чуваши невест брали из других родов. И за этим строго следили. Чаще всего их привозили из других деревень. У удмуртов на этот счет имеется пословица, которая гласит: дым из печных труб жениха и невесты не должен смешиваться [Христолюбова 1975: 38].

Основные персонажи чувашской свадьбы - жених, старший и младший дружки, сват - отправлялись во главе поезда верхом. Поезжане же использовали повозки [ЧГИ. №151: 118]. Явление это повсеместно типично. Именно так поступали в Китае [Бичурин 1848:79], так ехали сибирские татары [Томилов 1980: 32].

По дороге, особенно на перекрестках, поезд останавливался, бросали кусочки хлеба, сыра, взятые с собой, а также монетки [ЧГИ. №40: 236]. Существовал архаический обряд *хаяр укçи пăрахни* - обряд задабривания злых духов принесением денег [ЧГИ. №29: 17-18]. На развилке или перекрестке все поезжане во главе со старшим дружкой

собирались в кучу и совершали три круга по ходу солнца. Затем все поворачивались лицом к солнцу и начинали молиться. При этом злого духа *хаяр* в молитве именовали *ырă*, т.е.добрым духом. Помолившись, закапывали в землю кусочек хлеба и 1-2 копейки.

На подходе к деревне невесты противоположная сторона чинит разные препятствия. Сибирские татары, к примеру, перегораживали дорогу поезду жердями либо веревками. Пробиваться через них силой не было принято, ибо это говорило бы о бедности или жадности жениха [Томилов 1980: 32].

У ворот тестя. Мужской поезд, подъезжая к дому тестя, подавал знаки, в частности, шумовые, чтобы не застать родню невесты врасплох. Чуваши Козьмодемьянского у. Казанской губ. подавали знаки звоном колокольчиков [Комиссаров 1911: 431], а сибирские татары при подъезде к дому невесты стреляли из ружей [Томилов 1980: 32].

В том же Козьмодемьянском у. чуваши, услышав звон колокольчиков мужского поезда, поспешно запирали невесту в клеть, т.к. она не должна была видеть приближения жениха со свитой. А в Белебеевском у. Уфимской губ., наоборот, невесту выносили навстречу жениху. У ворот жених и невеста обменивались кольцами и целовались [ЧГИ. №29: 134]. В таком различном подходе к одному и тому же явлению легко можно увидеть так называемые локальные варианты. Однако за подобными различиями следует усмотреть отражение стадиального развития мотива встречи мужского поезда. Возможно, запирание невесты является более ранней ступенью, чем выход ее к жениху, который можно трактовать как стремление соблюдать этикет.

Следующий эпизод мотива «у ворот тестя» - получение выкупа за открывание ворот - также имеет варианты. В Хвалынском у. Саратовской губ. девушки поспешно запирали ворота, препятствуя въезду женихова поезда во двор отца невесты. Младший брат молодой сидел на воротах. Начинался песенный спор-диалог между мужским поездом и девушками, находящимися за внутренней стороной ворот. Затем мальчику на воротах давали деньги и ворота открывались [ЧГИ. №29: 20-21]. В Козьмодемьянском у. открывание ворот происходило в более упрощенной форме: услышав звон колокольчиков, младшие сестры и братья невесты, а также и подруги быстро выбегали во двор и распахивали ворота, за что получали деньги [Комиссаров 1911: 431]. Сравнительный материал по татарам Уфимской губ. также содержит мотив откупа за открывание ворот

жениху [Матвеев 1896: 19].

Удар нагайкой по воротам и стрельба из ружья при въезде во двор предполагали отпугивание нежелательных духов с пути [Ашмарин 1935а: 17; Матвеев 1896: 20]. Естественно, при этом напуганные лошади срывались, и жених должен был показать свое проворство, укрощая их.

Соблюдался установленный порядок выстраивания во дворе. Татары в Уфимской губ., например, становились в ряд перед крыльцом дома. Мужчины становились справа, женщины – слева, жених посередине, оставляя по левую сторону от себя место для невесты.

Невестина баня. *Под невестиной баней понимается не та баня, в которой моются периодически в чисто практических целях. Имеется в виду баня, специально затопленная для проведения магических действий. Исследователи называют ее символической [Балашов и др. 1985: 105–106; Мыльникова, Цинциус 1926: 67]. Устраивалась она утром венчального дня, т.е. на другой день после бани, затопленной для мытья. На Вологодчине невеста надевала в бане на потное тело рубашку и штаны, приготовленные в подарок будущему мужу. Жених надевал ее на следующий день после свадебной ночи, отправляясь в гости к теще. Парили невесту в 2–3 веника сразу, при этом в такт приговаривали частушки, преимущественно эротического плана. Невесту не спускали с полки до тех пор, пока она не назовет имени жениха. Чем больше молчала, тем больше рос ее авторитет перед подругами. Затем трижды обливали ключевой водой, принесенной из трех мест, чтобы смыть всю девичью шалость, а также оградить невесту от нечистой силы.*

Одевание невесты. В последовательности одевания невесты в свадебные одежды, видимо, нет принципиальных отличий. Имеются отклонения локального характера в ситуациях одевания. Так, в Белебеевском у. весь процесс одевания заканчивался до приезда мужского поезда: снятие девичьего головного убора с заостренным верхом, обшитого бусами и серебряными монетами - *тухйи*; целование *тухйи* по кругу в знак прощания с девичеством; завязывание женской головной повязки в форме узкого полотенца с вышитыми концами - *сурпана*; одевание вместо *тухйи* женского головного убора *хушпу*, также украшенного монетами и бусами - все это происходило в кругу родных девушки [ЧГИ. №29: 133]. По традиции

к церемонии одевания и причесывания невесты допускалась невестка девушки, заслуживающая примера в быту и имеющая детей. У бурят, наоборот, невесту одевали женщины со стороны жениха, счастливые в своей семейной жизни [Басаева 1980: 9]. На невесте было также нагрудное украшение *шёлкеме*, общее как для девушек, так и для замужних [ЧГИ. №168: 43-44].

При накладывании покрывала молодая три раза скидывала его, но ее все равно покрывали. После этого она под покрывалом начинала причитать, вначале с помощью невестки [ЧГИ. №6: 585; №29: 133].

Следует отметить, что женская одежда у чувашей была своего рода паспортом. По набору одежды можно было узнать, кто она - девушка или женщина, из каких мест - из верховых или низовых. Появляться не «в своем» наряде не было принято. Чувашские женщины даже в жаркую погоду не снимали свои традиционные наряды. Иногда дело доходило до трагедии. Так, в 60-х годах прошлого века в Ядринском у. Казанской губ. молодая на следующий день после свадьбы вместе с народом вышла на сенокос. Так как за ее работой наблюдали все, она работала с особым усердием. Будучи в полном наряде, она не выдержала жары и умерла [ЧГИ. №153: 135-136].

Паршав. Девушка со своими подругами к началу свадьбы в доме отца находится вне дома: в клети или в чулане. Жених и младший дружка со старшим дружкой направляются в этот чулан вытаскивать стул из-под невесты. Девушки пытаются остановить их, мешают открыть дверь. Начинается песня-диалог на предмет выкупа. Получив деньги, девушки открывают дверь. После вытаскивания стула (обряд называется *паршав*, этимология этого слова остается неизвестной) жених и невеста, обменявшись кружками, пьют вино [ЧГИ. №29: 28-29].

Выкуп невесты. Невеста, как взрослая дочь, в доме представляла рабочую силу. Уход ее, разумеется, был нежелателен для отца. Жених, претендующий на руку взрослой девушки, должен был в какой-то форме возместить ущерб, на поздних этапах - хотя бы символически. В связи с этим возникали разнообразные обрядовые действия. Например, жених пытается заглянуть невесте под покрывало, но подруга молодой обнимает голову девушки и препятствует этому. Молодой откупается деньгами или кольцом [ЧГИ. №5: 88об.]. В эпизоде под названием «платок шурина» будущий шурин садится на сундук с приданым невесты, привезенный в дом жениха, и не

сходит с него. Только по получении подарка от зятя, т.е. «платы» за сундук, он уходит [Ашмарин 1935а: 283].

Кеты выкупали волосы своей жены и место, где она спала раньше, шкурками белок [Алексеенко 1980: 53]. Башкирский обычай не принимать зятя в своем доме до окончательной выплаты калыма (длилось примерно до года) представляет собой относительно древнюю форму обряда [Руденко 1925: 249]. У эвенков жену можно было отработать в хозяйстве тестя или отдать женщину (потенциальную жену) его родне. Калым, отработка, обмен – все эти три формы «широко бытовали у тунгусов вплоть до начала 1930-х годов» [Туголуков 1980: 55].

Во всех вариантах получалось, что жених откупался перед экзогамной группой. И это, как отметил В.Я.Пропп, являлось испытанием жениха «представителями не того родового объединения, к которому принадлежал юноша, а другой группой... из которой посвящаемый возьмет себе жену» [1946: 92].

Коленопреклонение невесты. Покидая родной дом, невеста совершала обряд коленопреклонения родителям и родне. При этом она причитала, просила благословения. В песне невесты чистопольских чувашей, в частности, есть слова: «Отец мой, мать моя, благослови молоком из двух грудей» [Ашмарин 1935а: 175].

Приданое невесты. Как правило, основная часть приданого находится в клети. Поэтому девушки, сопровождающие невесту, преграждают вход туда. Жених откупается, дав девушкам мелкие деньги [ЧГИ. №173: 30]. Кроме того, невеста раздает небольшие подарки (полотенца, платки, рубашки) находящимся в доме участникам свадьбы, в том числе и детям [Комиссаров 1911: 432]. Особое значение имеют наволочки для подушек, входящие в принадлежность приданого невесты. Наволочку надевали в момент угощения жениха в доме невесты, а подушку подкладывали на стул, на который он садился. Как отмечали искусствоведы, основным элементом узора наволочки являются ромбы, а вписанные в эти ромбы розетки напоминают собой нагрудную нашивку рубахи *кĕскĕ* [Никитин, Крюкова 1960: 21-22, 39], другое название которой - *чĕчĕ карти*, т.е. «ограда грудей». Узор является отличительным признаком рубахи замужней женщины. Розетки как бы подчеркивали зрелость женщины, в них можно усмотреть стремление усилить плодовитость женщины. Жених, садящийся на наволочку невесты, и узор *кĕскĕ* на наволочке создают контекст, не требующий особых

5*

комментариев. Добавим, что узоры *кĕскĕ* были неотъемлемыми элементами подушки, завершающей собой убранство брачной постели молодых.

Следование в дом свекра. Невесту чуваши выносили обычно на руках [Милькович 1888: 11; Михайлов 1891: 107] или выводили просто под руку [Комиссаров 1911: 362]. Нганасаны помогали ей садиться [Симченко 1980: 47]. У чувашей делал это *хăйматлăх* «приглашенный родственник, посаженный отец» [Михайлов 1891: 107; Комиссаров 1911: 362], а у нганасан - жених [Симченко 1980: 47].

У крыльца невесту и жениха встречала сидящая верхом женщина. Невесту сажали верхом на седло; все главные лица свадьбы также садились на лошадей [ЧГИ. №151: 118; Комиссаров 1911: 362-363].

Аналогично на Алтае под невесту подводили особую оседланную лошадь [Вербицкий 1893: 81]. В Китае невесту сажали на носилки [Бичурин 1848: 80], у нганасан – в упряжку жениха [Симченко 1980: 47]. Чуваши также пользовались кибиткой, запряженной парою лошадей и телегой [Милькович 1888: 11; Михайлов 1891: 107], что мы склонны считать исторически поздней формой.

Невестина кибитка закрывалась холстом; если невеста была верхом, то сидела под покрывалом и по ходу кланялась в разные стороны, а ее лошадь вел *хăйматлăх* за особый повод, сделанный из полотенца [Милькович 1888: 11; Комиссаров 1911: 363]. В обоих случаях невеста не видела дороги перед собой.

На Алтае по сторонам невесты ехали дружки, держа перед нею укрепленную к березке занавеску, до самой новой юрты [Вербицкий 1893: 81]; китайцы перед носилками несли два фонаря, а зять ехал на лошади впереди [Бичурин 1848: 80].

Почти вся деревня сопровождала поезд до ворот на околице. При выезде из деревни молодой муж три раза ударял молодую нагайкой. Строго соблюдали условие - непременно заехать на хлебное поле [Комиссаров 1911: 363].

В поле или на перекрестке по дороге совершали обряд умилостивления злого духа - *хаяр пăрахни* [ЧГИ. №5: 89]. По форме и содержанию он равнозначен обряду *хаяр укçи*, совершаемый по пути к тестю, о чем уже говорили. Выезжая за околицу, делают три круга по ходу солнца, затем старший дружка сходит на землю и три раза низко кланяется. Бросая жертвенную монету, он просит злого духа *хаяр* и остальных нежелательных духов не приставать к свадебному поезду, не чинить зло. «Отстань, как эта монета», - говорится в

заключение. Более архаический вариант данного обряда зафиксирован у телеутов, которые совершали кропление горному или степному духу. При этом на березку или тальник вешали ленточки (если место безлесное, березку везли с собой) и произносили довольно длинную молитву [Ефимова 1926: 239-240].

Видимо, по пути следования невесты в дом свекра строили символический мост (если его в реальности не было) или он подразумевается. В плаче невесты, в частности, упоминается медный мост на пути следования поезда и молодая горюет:

> Как мне перейти,
> Самой несчастливой оказалась я [ЧГИ. №183: 164].

Несомненно, правы исследователи, считающие, что движение свадьбы, независимо от расстояния, на котором живет молодой от невесты, представляет собой долгий путь [Иванова 1984: 156].

У ворот свекра. Навстречу прибывшему поезду к воротам выносится сырое яйцо и передается жениху. Молодой крутит яйцо по ходу солнца над головой невесты и бросает в сторону востока [ЧГИ. №1: 156]. В иных вариантах яйцом по три раза касаются лбов жениха и невесты. Затем бросают [ЧГИ. №156: 295]. На то, что яйцо должно быть сырое, указывают и источники XVIII века [ЦГВИА. ф.ВУА. №19026: 264]. В этой же рукописи уточняется, что во время обряда играет музыка, а яйцо разбивают лутошкой [Л. 273]. Данный элемент обряда с яйцом представлял собой канонический мотив свадьбы. Присутствовал он в качестве обязательного и в самом сжатом варианте свадебных церемоний, проводимых бедняками по нужде [ЧГИ. №1: 128]. Отрывание и выкидывание за ворота головы курицы во время встречи свадебного поезда [ЦГВИА. ф.ВУА. №19026: 273] мы считаем проявлением стадиальной разновидности обряда с яйцом.

Стремясь отпугнуть злых духов во дворе, три раза стреляли из ружья, а при входе в ворота, желая молодым блага, обсыпали мукой [ЧГИ. №5: 89].

На Русском севере обряд встречи у ворот представлен в более сложной форме. Здесь яйцо выносится в решете, а обсыпают овсом, хмелем, ячменем, используют также две булки и икону [Мыльникова, Цинциус 1926: 132].

Во дворе. Лошадь, на которой привезли невесту, останавливают лицом к востоку [Комиссаров 1911: 363]. На повозку поднимается одна девочка и, приподняв ногу невесты, подглядывает. Это назы-

вается *йăран тăпăлтарни* «теребить грядку». В Хвалынском у. жениха и невесту, находящихся на одной телеге, покрывали одной кошмой.

Невесту с повозки спускали на постланный войлок. При этом она правой ногой наступала на серебряную монету, брошенную на войлок, и брала ее себе [ЧГИ. №29: 135; Комиссаров 1911: 363].

Во дворе проводится обряд, называемый *таянчăк тыттарни* [ЧГИ. №7: 156-157; №21: 558], что буквально означает «вручение подпоры». Семантику термина поможет прояснить сравнительный материал. У татар к телеге, на которой привезли невесту, подводят овцу или корову [Татарско-русский словарь 1966: 525]. У чувашей подводят лошадь. У башкир сохранилось более четкое объяснение: слезая с подводы, молодая опирается на животное [Максютова 1975: 39].

Обряд вообще и данный в частности имеет стадиальные, этнические и узко локальные варианты. Во время подведения лошади невеста и жених стоят в обнимку или жених сам подводит из конюшни лошадь, надев узду, но повод лошади неизменно берется через полу халата, притом правую. В таком виде он три раза передает повод невесте. Притом информаторы подчеркивают, что лошадь должна быть кобылой [ЧГИ. №1: 156-157; №21: 559; №29: 33,135; №156: 295]. Невеста принимает повод также через правую полу кафтана, и молодые вместе с лошадью делают три круга по ходу солнца, каждый раз падая ниц в сторону востока. Данное действие жених может совершить и без невесты. После лошадь с поводом на спине отправляют под лабаз.

Действительно, скот для семьи вообще и для невесты (претенденткн на домохозяйку), в частности, является опорой в жизни. В этом плане опора на животное при слезании с повозки принимает и буквальное, и символическое значение. Скотина, подведенная к повозке, в дальнейшем принадлежит молодой хозяйке. У татар молодая жена должна сойти с телеги и, помимо всего, покрыть животное платком, после чего оно принадлежит ей.

Остальные участники свадьбы создают фон обряду: обсыпают молодых мукой, поют свадебные песни.

Внесение невесты в дом. В дом свекра молодую, закрытую покрывалом, вносили на руках [ЧГИ. №21: 558]. Невесту снимал с телеги и нес в дом жених [ЧГИ. №29: 33] в сопровождении свата и поезжан [ЦГВИА, ф.ВУА. №19026: 273-274]. Такая форма входа невесты в дом объясняется запретом в первый раз ступать на голую

землю. Как уже было сказано, под ноги невесты стелили войлок.

Татары на землю бросали подушку или стелили ковер [Ахмаров 1907: 27–28]. В нганасанской свадьбе жених, не доезжая до чума, останавливал упряжку и нес невесту к жилищу [Симченко 1980: 47–48].

В запрете ступать на землю при входе в дом мы просматриваем завуалированный смысл: действие рассчитано на закрепление прав молодой в новом доме; следов, что она пришла в дом извне, - нет; будут только следы, выходящие из дома во двор.

Во всех случаях невеста выражала нежелание войти в дом. И во время приема свадьбы родными жених вносил молодую на руках, а та изображала сопротивление, цеплялась за дверь [ЧГИ. №173: 30].

Нганасанка при этом вырывалась и кричала: «Кто меня защитит? Здесь нет моих родных!». Разумеется, такое поведение невесты подчеркивает в ней чужачку.

Поклонение духам дома свекра. Войдя в дом, молодая клала на печку *сурпан* - головную повязку в виде вышитого полотенца, головное украшение в форме ленты *масмак* и семь копеек денег [ЧГИ. №146: 704]. Сажали ее в передний угол напротив печи, а жениха отводили в клеть [ЦГВИА, ф.ВУА. №19026 :274; ЧГИ. №21: 558; №173: 30]. Смысл расположения невесты и принесения ею подарков раскрывается через семантику печки в обрядовой жизни чувашей, о чем уже говорилось. На печке живет *хĕртсурт* - дух-покровитель дома-очага вообще и женских забот в особенности. От расположения *хĕртсурта* по отношению к домашнему очагу (печке), от взаимоотношений женщины-хозяйки дома и *хĕртсурта* зависела дальнейшая жизнь всей семьи в целом. Примет новую женщину в дом - значит все будет идти нормальным руслом, в противном случае перед семьей возникали большие опасности, вплоть до разорения и развода.

Стадиально более ранние формы поклонения духам дома свекра сохранились в сравнительном материале. По случаю вхождения в дом невесты в качестве нового лица удмурты проводили богослужение. Во время обряда в середине куалы разводился огонь. Затем предводитель, одетый в белый или серый кафтан, брал понемногу мяса, вина, пива и супу и поливал огонь, прося благословения бога [Максимов 1926: 73]. У бурят исполнение обряда отличалось торжественностью. За очагом располагались свекр со свекровью и старшие родственники жениха. «Посаженная мать подавала невесте

заранее сваренный и мелко накрошенный жир, и та, кланяясь, бросала несколько кусочков в огонь, затем трижды с силой, обеими руками кидала жир в обнаженную грудь свекра, который сидел, приготовившись, за очагом. Всем остальным низко кланялась» [Басаева 1980: 10]. Затем поклонялась духу-хозяину очага. Невеста, поклонившись очагу и обведя чашу с растопленным маслом над очагом три раза, лила масло в огонь. «Исполнение главных обрядов поклонения невесты считалось обязательным при любом брачном сочетании (даже если свадьба как таковая не справлялась), так как брак считался оформленным и мог быть «счастливым» только после церемонии принятия невесты под покровительство родовых божеств и духов семьи мужа, приобщения к его родовому очагу и поклонения представителям рода мужа в лице его родителей и старших родственников» [Басаева 1980: 10].

Хотя у чувашей обряд поклонения духам дома свекра запечатлен в весьма рудиментарной форме, он может быть, как видим, реконструирован.

Обмен кольцами. Во время нахождения за столом жених идет под покрывало невесты, и они меняются кольцами, целуются [ЧГИ. №5: 88об.; №151: 59]. Разумеется, кольцо - вещь символическая. Обмен кольцами есть выражение преданности и верности. Однако, видимо, были и другие корни, более архаические. Например, по мнению одних, «жених надевал на палец невесты железное кольцо, чтобы магически привязать, приковать ее к себе, как рабыню приковали железной цепью» [Румянцев 1938а: 49]. Не без основания этимологию чувашского *çĕрĕ* «кольцо» связывают с монгольским дэрю, означающим кольцо, продеваемое через носовую перегородку упряжных быков [Егоров 1964: 212]

Пуç сырни - обрядовое одевание женского головного убора, главными элементами которого являются *сурпан* и *хушпу*. Во время обряда молодых угощают сливочным маслом и хлебом, чтобы жених и невеста жили душа в душу [ЧГИ. №5: 88об.]. В основе *пуç сырни* лежит убирание волос, чтобы их не было видно - в этом было главное внешнее отличие замужней женщины от незамужней. «Чуваши считали, что замужняя женщина, выйдя без головного убора, навлекает несчастье. В прежнее время чуваши даже скотину рано утром выгоняли в головном уборе *хушпу*» [Гаген-Торн 1960: 143].

Поэтому же телеуты придавали особое значение обряду

заплетания волос в косы у невесты. Заплетенные волосы смазывали жиром и прятали впереди за воротник рубахи. При этом читали специальную молитву [Ефимова 1926: 241]. На Руси снятие головного убора с женщины приравнивалось к наложению позора на брак, из-за такого оскорбления возникали судебные дела. Самовольное снятие головного убора женщиной значило нарушение супружеских отношений [Гаген-Торн 1960: 143-144].

Инке салми. К началу данного обряда участники свадьбы разбиваются на две части: мужская свадьба, т.е. участники со стороны жениха, рассаживается за столом, поставленным у двери, а родные со стороны невесты усаживаются за стол в переднем углу у печи [ЧГИ. №152: 165]. По этому случаю варят суп *салма яшки*, основным компонентом его являются три большие *салмы*, сваренные в молоке из пшеничной или полбенной муки. Суп готовят девушки, если в семье жениха нет девушки, то приглашают из соседей [ЧГИ. №21: 558,562]. Блюдо имеет и другое название - *касмăк яшки*, не поддающееся точному переводу. *Касмăк* имеет два значения: кадка и цепь собаки; *яшка* - суп [ЧГИ. №29: 135].

Молодых ставят рядом спинами к печи или сажают за стол. В обоих случаях накрывают войлоком [ЦГВИА, ф.ВУА. №19026: 275]. Тут начинает плясать в кругу один подросток. В одной руке он держит небольшие трехрожковые вилы, а в другой - платок [ЧГИ. №146: 704]. За стол сажают старика, известного своим острословием. Мальчик делает круг и подходит к старику. Старик накалывает на конец вилы одну *салму* и учит мальчика говорить непристойные слова. Мальчик подходит к молодой и говорит, несколько переиначивая подсказку старика.

Слова его частушки разные:

Мост лубяной, мост лубяной,
Дай пройти, мост лубяной;
И сына дай и дочь дай.

Или же подросток призывает показать невесте свою красу:

Пусть видит народ - завидует,
Пусть видит мышь - и засвистит,
Пусть видит хомяк - и заохает...
Сноха свата - сноха красивая,
Пусть угостит нас салмой [ЧГИ. №23: 101; №29: 136].

Таким образом подросток три раза подходит к невесте с *салмой* на вилах и тычет ей в губы. Каждый раз говорит:

Золовка, будешь ли кушать салму,
Если даже захочешь, я не дам [ЧГИ. №1: 158].

Мальчик после третьего раза черпает ложкой бульон из чашки и плещет на молодых [ЦГВИА, ф.ВУА. №19026: 275].

В самых разных формах обряд существовал у многих народов. У нганасан молодые, оставленные в чуме одни, ведут следующий диалог. Он: «Может быть, ты мне от этого очага дашь есть?» На что невеста отвечала: «Ладно, дам тебе есть», – и доставала мясо дикого оленя, что означало согласие невесты жить вместе [Симченко 1980: 47]. У русских сходный обряд назывался «кормление молодых». «Наиболее важной частью свадебного обряда у оленных чукоч является помазание жениха и невесты в шатре жениха» [Богораз 1934: 130].

Салму подносили для того, чтобы молодые хлеб и соль ели вместе, жили в согласии, объясняют информаторы смысл обряда [ЧГИ. №21: 563]. Обряд *инке салми* проводился даже у крайне бедных чувашей, прибегающих к сжатой форме свадьбы [ЧГИ. №1: 128]. Однако просматривается более глубокая символика обряда, имеющего другой вариант названия - *хĕр салми* «салма девушки». По способу приготовления уточняется прилагательным: *лупашка салма* «салма с углублением». Получается путем отрывания теста-заготовки в виде узкого цилиндра *унаç* на кусочки, напоминающие ракушки; углубления на тесте образуются при отрывании кусочка от *унаç* движениями указательного пальца к себе. Более того, согласно сообщению Н.И.Егорова, в урмарском говоре *салма* имеет, наряду с другими, значение девичьей атрибутики. Добавим здесь же, что иногда под покрывалом вместе с молодыми сидит кто-либо из пожилых, сквернословя [ЧГИ. №151: 59].

Таким образом раскрывается один из семантических планов обряда *инке салми*, где *салма* - знак девственности, символически отбираемый мальчиком в пользу жениха.

В свою очередь, обливание супом молодых выражает их совместную еду, в результате которой возникают родственные отношения. Кормление молодых и кормление под покрывалом друг друга нашло отражение в пословицах: «Жена должна плевать с мужем из одного рта», «Муж и жена должны плевать из одного рта», т.е. жить в согласии [Ашмарин 1928: 305].

У тувинцев данный обряд имеет несколько иное проявление, однако типологически возводимое к чувашскому инке салми. У них на пепел очага клали часть шкуры с головы овцы, которую новобрачные должны были, схватив зубами с противоположных сторон, тянуть в разные стороны. Назначение – познакомить молодых, чтобы они «обменялись дыханием». Отсюда и название обряда – тыныш алыштырары, т.е. обмен дыханием [Вайнштейн 1980: 29].

Снятое с помощью деревянных вил покрывало невесты и *салма* прятались мальчиком в сусеке.

Аналогично поступали таджики [Лобачева 1985: 121].

Спрятанное покрывало невеста должна найти сама, если не найдет, то должна выкупить у спрятавшего его подростка за кольцо [ЧГИ. №29: 137]. Высвобожденной из-под покрывала невесте давали кружку пива, чтобы та угощала участников свадьбы, а сноха жениха выбегала в клеть стелить постель молодым. После снятия покрывала невеста считалась замужней [ЧГИ. №167: 220].

Аналогично у татар: после снятия покрывала невеста «вступает в отправление обязанностей женщины-хозяйки дома» [Матвеев 1896: 33].

Согласно источнику середины XYIII века, обряд завершался надеванием мальчиком на голову невесты шапки жениха [ЦГВИА, ф.ВУА. №19026: 275].

Подарки невесты. Помимо подарков, которые жених использует при одевании, невеста готовит специальные подарки родне мужа. Вручает она их после обрядового снятия покрывала. Подарки невесты представляли собой собственноручно вышитые полотенца, покрывала, рубашки и платки. Также дарила отрезы из цельного куска холста [Ашмарин 1935а: 112]. Жениху подносила рубашку: дружка подносил невесте ковш пива с опущенными туда женихом медными деньгами, в обмен она надевала на жениха рубашку при всех [Милькович 1888: 11]. При этом молодые до трех раз менялись платочками, прикрепленными к их рукам.

Брачная ночь. В клеть, куда закрывают молодых, невеста входит в шапке жениха [ЧГИ. №1: 159; №211: 57].

Туда же вносят еду и питье, где происходит кормление молодых отдельно от участников свадьбы. Специально починают домашний сырок с намеком молодым на хорошие супружеские отношения в первую ночь: «Пусть будет крепок, как сырок». В данном предложении, кроме того, слово «сырок» в чувашском произношении ассо-

циируется с penis [ЧГИ. №1: 159; №151: 59; ср.: Мыльникова, Цинциус 1926: 136].

В клети участники свадьбы, пришедшие проводить молодых, пляшут тремя парами [ЧГИ. №29: 137]. Затем жениха сажают на брачную постель особого убранства, завершением которой является наволочка, украшенная узором *кĕскĕ* (см. блок «Приданое невесты»). Невесте велят раздевать жениха при людях. Она снимает с молодого, сидящего на постели, халат, сапоги, пояс.

Обыкновенно, в одном из сапог бывает серебряная монета, выпадающая при разувании. Невеста должна угадать, в каком из сапог находится монета. Выпавшее серебро молодая берет себе [ЦГВИА, ф.ВУА. №19026: 274].

Информаторы на Русском севере объясняют, что муж кладет в сапог деньги с тем, чтобы она ему поклонилась. В качестве нижнего белья молодой надевал на себя в ту ночь невестины дары: те самые рубаху и штаны, которые она имела на себе в бане [Балашов и др. 1985: 295, 298].

Информаторы чуваши из скромности избегают рассказа о том, укладывают ли невесту в постель с женихом. Об этом можно судить только используя сравнительный материал. У соседних удмуртов, например, это выглядело так: лежащего в постели жениха спрашивали: «Кто нужен?». Тот отвечал: «Девушка нужна». Ему подкладывали другую девушку, которой он два раза отказывал. В третий раз к постели приводили невесту [Багин 1897: 19–20; Христолюбова 1975: 45]. У русских золовка, постелив постель, вместо невесты ложилась сама. Невеста должна была выкупить себе место лентой [Балашов и др. 1985: 295]. Если принять во внимание, что свадебные обряды чувашей, русских и удмуртов схожи во многих деталях, то вполне допустимо существование чувашского варианта мотива подмены невесты в постели.

Оставив молодых одних, люди уходят. Во время нахождения в клети, особенно при уходе, участники данного свадебного обряда бросают в адрес новобрачных слова, в том числе: «Ложитесь вдвоем, вставайте втроем». Более открыто говорит старуха, находящаяся среди них. Например: «Пусть покой будет уместным, пусть стыковка будет правильной». Дверь в клеть закрывается - снаружи или изнутри.

У удмуртов поступали также: погасив огонь, все с шумом, выкрикивая слова с намеком, бросались к двери [Багин 1897:

11-20].

Невеста раздевалась после, когда оставалась наедине с женихом. В ряде мест Русского севера молодая старалась лечь в постель прежде мужа [Балашов и др. 1985: 295], видимо, с целью утвердить свое главенствующее положение. Однако молодой, в свою очередь, изображал превосходство: он бросал молодую через себя.

Во время нахождения молодых в клети старший дружка три раза стучался в дверь и спрашивал: «Все ли?». На третий раз он шел вместе с братом и снохой жениха. Тогда молодые вставали и открывали дверь, после чего их одевали и вели умываться.

Возвращающихся из клети в дом молодых утром спрашивали: «Сделали дело?» На что они отвечали: «Сделали» [ЧГИ. №5: 90].

После брачного ложа молодых обсыпали мукой в знак пожелания доброй, изобильной и богатой жизни [РНБ. Q. IV. 379: 15 об.].

В Индии у племени добис и в настоящее время девушку «обручают» прежде всего с деревом и только потом с женихом. Древние славяне жениха и невесту «водили вокруг ели, дуба, вербы или ракитового куста, чтобы растительные духи дали им свою производительную силу» [Румянцев 1938а: 49]. Реликты такого обряда сохранились в осыпании хмелем, орехами, зернами и т.д.

Девичья честь. Целомудрие девушки у чувашей считалось залогом благополучия в жизни вообще. В зимний молодежный праздник *сурхури*, например, пели:

Овечий дух, овечий дух!
Овцы ягнились бы,
Женщины рожали бы детей,
Девушки были бы девственны
[Комиссаров 1911: 392].

Девушки, не соблюдающие общепринятых традиций, осмеивались в глазах общества, порой довольно грубо:

Среди девушек этой деревни
Непочатой - ни одной...
У колеса с двенадцатью спицами
Спицы начали шататься.
У девушек этой деревни
Промежности расширены
и т.д. [ЧГИ. №14: 48-49]

Поэтому честь девушки и честь родителей были понятиями одного круга:

По деревне не разгуливалась,
Честь отца не осрамила [ЧГИ. №24: 385].

Видимо, когда-то не было строгих понятий «девственна», «недевственна». Просто были «незамужние» и «замужние». Именно такие наблюдения сделаны в свое время В.Г.Богоразом среди чукчей [1934: 114-116]. В чукотском языке вообще нет слова «девушка». Существует только одно слово - «женщина»: термин «особо живущая женщина» употребляется для каждой женщины, не имеющей в данное время мужа (для девушки, вдовы или разведенной); для понятия «целомудрие» чукотский язык используют описательную форму («еще не бывшая в употреблении»).

В Уржумском у. Вятской губ. проверяли девушку на честность следующим образом: измеряли ниткой голову с затылка на лоб, концы нитки брали в зубы и образовавшуюся петлю надевали девушке на голову; если сквозь петлю голова проходит, - распутничает [Магницкий 1883: 53].

В добрачной жизни чувашской девушки имелись особые установления. Парни в Ядринском у. о поведении девушки говорили: «До брака не грех. Только в браке - грех». В этом же уезде бывали случаи добрачных связей, однако они происходили по взаимной любви, вопреки запрету родителей на брак. Как правило, родители такой пары, узнав о случившемся, спешили сыграть свадьбу [ЧГИ. №144: 175,242]. Вообще чувашская традиция на этот счет однозначна: пока не выполнен установленный отцами и дедами брачный ритуал и пока на голову молодой не возложен *сурпан*, молодые не должны вступать в супружеские отношения [ЧГИ. №40: 238]. Аналогично у удмуртов. После сватовства, до свадьбы, жених и невеста встречались регулярно в клети, где ночевала девушка. Здесь они угощали друг друга гостинцами, но жених в это время никогда не являлся в дом родителей невесты [Багин 1897: 5].

Существовал ряд обрядов, направленных на указание намеком на девственность или недевственность невесты. Хотя вопрос этот весьма щепетильный, публику необходимо было поставить в известность о том, что произошло в брачную ночь между молодыми. Делалось это, как правило, символическим образом. В документе XYIII в. о чувашах писалось: «Если к несчастию найдут молодую не такову как об ней думали, то тогда же свахе ее позади над исподним

платьем... прорезывают... большую дыру, а у сродников молодой как гужи у лошадиной упряжи, так у телег тяжи и оглобли все изрубят» [ЦГВИА, ф.ВУА. №19026: 274-275].

Русские у молодого утром спрашивали: «Лед ломал или грязь топтал?» [Мыльникова, Цинциус 1926: 148]. Смысл такого вопроса, разумеется, понятен всем.

Существовал ряд вещей, призванных служить знаком в данном обряде. Не сохранившая до замужества целомудрие девушка у чувашей подвергалась принародному наказанию во время поднесения пива старейшине из поезда невесты. У этого ковша на дне делали дырочку, поэтому подносили, зажав ее пальцем. «Но как скоро гость возьмет стакан в свои руки, то начинает напиток из дырочки течь, тем самым производит в гостях великий смех, а для невесты - стыд» [ЦГВИА, ф.ВУА. №19026: 275].

Русские молодым в стакане подавали чай или вино с тем же смыслом. Если молодые пили и целовались, то дружка подшучивал: «Ну, значит, все благополучно, а мы уж думали, не врозь ли вы спали. Чего доброва, люди молодые, глупые, ишшо, пожалуй, и не догадаются, что надо што-то делать» [Мыльникова, Цинциус 1926: 148]. Соседние мордва [Федянович 1982: 43-44] и русские [Мыльникова, Цинциус 1926: 148] в честь целомудрия девушки разбивали горшки у кровати или у дверей молодых, что знаменовало потерю девственности невесты в эту ночь, и плясали на них. Если девушка оказывалась не девственной, то свахе или отцу невесты на шею одевали хомут [Томилов 1980: 33; Федянович 1982: 44]. Те же предметы могли встречаться в комплексе, как это бывало в поцелуйном обряде у русских [Мыльникова, Цинциус 1926: 148-149].

Молодая три раза обходила и целовала участников свадьбы. Она подносила мужу стакан вина и кланялась особо. Муж, если молодая до брака была невинной, подносил тестю на подносе ее ночную рубашку со всеми признаками первой ночи, чем особенно гордились родители молодой. В противном случае муж надевал на шею тестя хомут. В случае благополучной ночи молодой муж выпивал вино и с размаху разбивал стакан об пол в знак разбитой им самим девственности молодой.

Формы опозоривания были и другие. Сибирские татары, например, ворота дома невесты мазали дегтем [Томилов 1980: 33].

Аналогичные явления можно было наблюдать среди чувашей Буинского уезда Симбирской губ. [Автор].

Обзор материалов показывает, что обряды, связанные с проверкой девственности невесты, не везде имели широкое распространение. У мордвы, как пишет Т.П.Федянович, по-видимому, данный обряд представляет собой позднее заимствование у русских [1982: 44]. У крещеных татар вопрос девственности невесты вообще составлял тайну для других. Русская девушка в Ветлужском крае рубашку, которая была надета на ней в первую брачную ночь, сохраняла всю жизнь, однако никому не показывала ее, кроме мужа [Мыльникова, Цинциус 1926: 147].

Правы те исследователи, которые считают девственность сакральным центром невесты, женской территорией, которую молодой требует и которой завладевает через половой акт. «Нечистая» невеста возвращается родителям, а женихова сторона получает компенсацию: наиболее часто - обрабатываемую землю, которая становится владением его рода в отличие от приданого, которое до конца жизни остается личной собственностью невесты [Иванова 1984: 159].

Поддерживание добрых традиций при заключении брака, в частности, соблюдение обряда «Девичья честь», благоприятствовало семейному счастью.

Шыв çулĕ. После обрядов «Брачная ночь» и «Девичья честь» молодая становилась *çĕнĕ çын* (букв. «новый человек»), т.е. новым членом семьи. Утром она должна была сходить за водой. Ходила, как показывает сравнительный материал, не к колодцу, а к реке или ближайшему ключу. Видимо, учитывался культурный характер колодца, где, естественно, духи отсутствовали. В составе сопровождающих ее были одна женщина, маленькая девочка, молодежь, девушки (варианты: девушки и парни; все участники свадьбы). Обыкновенно, она несла ведра на коромысле [ЧГИ. №5: 90; №151: 59; Матвеев 1896: 33; Руденко 1925: 251; Христолюбова 1975: 46].

У воды маленькая девочка или сопровождающая женщина два или три раза черпали воду, каждый раз *çĕнĕ çын* нарочно ее проливала, затем молодая давала колечко девочке и со словами «Я и сама могу» черпала воду. Разумеется, *çĕнĕ çын* откупалась колечком за воду [ЧГИ. №21: 563].

У башкир молодая несла к роднику с собой серебряную монету, привязанную к нитке, и бросала в воду как бы

жертву водяному духу [Руденко 1925: 251]. Удмурты также бросали в реку монету [Христолюбова 1975: 46].

У чувашей, когда молодая первый раз шла за водой, она должна была сказать так: «Воду беру для *турă*, не для самих, эта вода не для нас». Если она скажет для *турă*, то дух, находящийся в воде (*шыв турри*), не будет препятствовать. Если она не скажет так, то дух воды нашлет порчу [ЧГИ. №151: 324].

У удмуртов старшая из женщин, руководящая шествием к реке, кропила водой голову молодой, и все присутствующие начинали брызгаться водой, стараясь больше всех искупать молодую [Христолюбова 1975: 46].

По дороге молодежь не давала спокойно идти, все время норовила пролить воду. Если молодая не успеет приветствовать их, те могут пролить.

У крещеных татар молодушка в пути не должна была ни с кем разговаривать; возбранялось ей также смеяться, хотя окружающие старались ее вызвать на это. Удмурты наблюдали за молодой, несущей воду на коромысле: как она несет, не расплескает ли [Христолюбова 1975: 46]. У чувашей молодую у ворот встречал муж, которому она делала поклон. У крещеных татар существовала несколько иная форма: молодая сама на речку не ходила, а оставалась у ворот, принесенные два ведра воды одной девушкой она выкупала за платок, а ведра на коромысле несла домой [Матвеев 1896: 33].

Дома она эту воду подносила всем присутствующим. Те клали ей в чашку деньги. Подношение воды показывает, что она породнилась с новыми людьми. У удмуртов молодая брызгала водой тех, кто не ходил к реке.

Чуваши данный обряд называли *шыв çулĕ пуçлани* «прокладывание дороги к воде» [ЧГИ. №29: 137], а татары - «показывание дороги к воде» [Матвеев 1896: 33].

На принесенной воде молодая жена варит *çĕн çын салми* «салму нового человека». Все рассаживаются за стол. Затем стоя молятся *турă*; в это время старший дружка стоит рядом с молодыми. После моления муж и жена три раза берут *салму*, не касаясь ложкой края чашки. Поев *çĕн çын салми*, участники свадьбы расходятся. У татар данное блюдо называется килэн токмачы «молодушкина лапша». У чувашей же в иных местах обряд известен как *çĕн çын яшки* «суп нового человека». Данное обрядовое действие включает и *туй пӳлек*

чӳк «жертвоприношение по случаю свадьбы», где используют хлеб и сырки, собранные дружками. Еда разламывается на кусочки и раздается каждому в руки. Получившие куски люди встают на ноги и начинается жертвоприношение. Затем едят. Обряд проводят подряд три раза. Оставшееся доедают молодые, другим давать нельзя, но можно кормить лошадь [ЧГИ. №5: 90-91; №28: 901; №29: 137-138; Матвеев 1896: 33].

Основной целью обряда *çĕн çын салми* все же является разжигание собственного огня молодой. Молодая после свадьбы каждый день просыпается раньше всех и возобновляет огонь в очаге, разгребая вчерашние угли под пеплом. Таким образом она берет в свои руки право и обязанность следить за домашним очагом. При этом она не должна показываться с неприкрытым телом как у очага, так и перед свекром и свекровью. Этим подчеркивается особое почитание огня и его чистоты.Также запрещается плевать на огонь, тушить его грязной водой и ссориться у очага. Чуваши брызгают ложкой самогона-первача в горящий очаг [Автор]. Этим они проверяют не только крепость вина (что, разумеется, вторично), но, прежде всего, отдают дань духам огня, а также предкам этого дома.

Заведение собственного огня молодой женой, почитание семейного очага в различной форме известно во всех концах земного шара. Нганасанская молодушка ездила к родителям, чтобы привезти «живой огонь» от своего очага, и, разжигая новый огонь, называла принесенный огонь матерью своей матери. Буряты также разжигали новый огонь только из очага предков. Молодая жена-якутка, сварив свой первый чай, угощала очаг, разбрызгивая чаем; затем первую чашку подносила мужу, матери и родственникам мужа. Чукотская невестка обрызгивала очаг жертвенной кровью, брала горсть золы и терла между ладонями, говоря: «Живи хорошо со мной». У древних потухший огонь и угасшая семья были понятия однозначные [Афанасьев 1868: 27; Басаева 1980: 10; Богораз 1934: 131; Дьяконова 1980: 24; Симченко 1980: 49].

Данное представление у чувашей сохранилось в проклятии типа «Пусть из твоей трубы перестанет дым идти».

Развод. Среди чувашей разводы были очень редки. Не уходили даже от заболевших мужей, что часто удивляло корреспондентов с мест. Разводы вообще не одобрялись чувашским этикетом и считались явлением безнравственным [ЧГИ. №21: 565-566]. Традиционная форма развода состояла в разрезании женской головной повязки

сурпан, после чего жена уходила от мужа и оба становились свободными [ЧГИ. №150: 354].

У казанских татар разводы случались только при нарушении супружеской верности женой, что относилось к числу нетерпимых оскорблений в отношении мужа. Для восстановления своей чести муж всегда давал развод, удерживая калым и все вещи, добытые совместным трудом, а сам женился на другой [Ахмаров 1907: 33].

Шилёк. До сих пор мы рассматривали классические формы чувашских обрядовых действий. Их суть заключается в проведении свадебных церемоний отдельно родными со стороны невесты и отдельно в доме свекра. Однако существует более упрощенная форма брачного обряда, когда свадьба от начала до конца длится три дня. Ареалом ее распространения являются Ядринский, Козьмодемьянский, Чебоксарский и Цивильский уезды Казанской губ., т.е. северо-западный угол Чувашской Республики, где чуваши и марийцы живут в тесном контакте.

В день свадьбы у невесты начинаются приготовления. Во двор выносится стол, пристраиваются скамейки из досок. На стол ставят ведро пива, хлеб и прикрепляют ветку без листьев, которая называется *шилёк*. Иногда ветку заменяют три липы, вбитые в землю. Отсюда название всего обряда. Затем начинают обрядовые действия с невестой: в клети на нее надевают шапку, она дважды сбрасывает ее. После под покрывалом ведут в дом. Совершив коленопреклонение родителям невесты, мужская и женская части свадьбы, объединившись, уходят по домам родственников девушки. При этом запряженные лошади подводятся к *шилёку*. Вернувшись обратно, вся свадьба заезжает во двор. Повозка с женихом останавливается у стола, а остальные привязывают лошадей под сараем. Здесь жених сходит на постланный войлок, деньги с войлока берет себе. После этого вся свадьба совершает три круга вокруг стола. Проделав остальные традиционные действия (открывание бочки, моление *турă*), свадебный поезд начинает собираться. Погрузив приданое невесты, поезд выезжает по направлению к родным жениха [ЧГИ. №28: 889-901; №146: 703-704; №151: 144].

* * *

Опыт работы с материалами по домашней обрядности чувашей позволил увидеть следующую морфологию (схема 2 и таблица 4):

Схема 2. Система домашней обрядности чувашей (фрагмент верхних уровней)



. . . - другие элементы данного блока

Таблица 4

Система домашней обрядности чувашей

Домашняя обрядность		
Родовые обряды	Семейные обряды	
	Архаические основы	Обряды перехода
1	2	3
Обряды, посвященные духам плодородия Чӳклеме Сăра чӳк Карта пăтти Вăкăр чӳк Лаша чӳк Обряды, адресованные духам предков Хывни Кĕр сăри Автан сăри Калăм кун (Мункун) Çимĕк (Ĕçкĕ)	Обряды, посвященные духам природы Çĕр Шыв (Çĕр-шыв) Вут (Уйăх) (Хĕвел) (Çăлтăр) (Çил) (Юман йывăç) Обряды, обращенные к духам плодородия Çуратан пăтти Килĕш пăтти Çын пуç пăтти Суха пăтти Ака пăтти Парне тырри Авăн пăтти Сурăм чӳк Ата чӳк Во избежание болезней скота Карта пăтти (Ĕне ырри) Выгон скота	Переход в новый дом Родильные обряды Дородовые Родильные Послеродовые Имянаречение Обряды детства Колыбельные Выпавший зуб Свадебные обряды Знакомство Умыкание Сватовство Пăлчав Туй мунчи Одевание жениха Коленопреклонение жениха Выезд поезда Следование к тестю У ворот тестя Невестина баня Одевание невесты Паршав Выкуп невесты Коленопреклонение невесты Приданое невесты К свекру

Таблица 4 (продолжение)

1	2	3
	Обряды, адресованные домашним духам	У ворот свекра
		Во дворе
		Внесение невесты
	Пирĕшти	Поклонение духам
	Хĕртсурт пăтти	Обмен кольцами
	Йĕрĕх чӳкĕ	Инке салми
	(Ăййă)	Подарки невесты
	Нӳхреп кĕлли	Брачная ночь
	(Тӳркĕлли)	Девичья честь
	Киремете чӳк	Шыв çулĕ
	Мамаля	Çĕн çын салми
	(Инкек)	Развод
	(Вупкăн)	Шилĕк
	(Локальные духи)	(Обряды проводов в солдаты)
	Обряды, посвященные домашним божествам	(В приемный пункт)
		(Прощание с домом)
	Ывăл-хĕр çуратакан турă	(Прощание с деревней)
	(Ывăл-хĕр çуратакан ама)	(Связь с солдатом)
	(Çурт çуратакан турă)	(Обряды проводов в иной мир)
	(Çурт çуратакан ама)	(Круг участников)
		(Благословение)
	(Çуртри аслă кĕлĕ)	(Отделение души)
	Покаяние	(Снятие одежды)
	Закрывание скота	(Хождение за водой)
	Пукрав	(Обмывание)
	Обряды очищения	(Одевание)
	(Очищение водой)	(Укладывание)
	(Перепрыгивание через огонь)	(Чун пăтти)
		(Рытье могилы)

Таблица 4 (окончание)

1	2	3
	Рябина (Очищение дома) Стрельба (Банные обряды)	(Бдение) (Хăймалу) (Прощание в доме) (Прощание во дворе) (Прощание на улице) (Прощание на околице) (Предание земле) (Возвращение) (Очищение) (Встреча возвращающихся) (Виççĕш) (Çиччĕш) (Тăххăрĕш) (Çирĕмĕш) (Эрне каç) (Юпа) (Особенности проводов в иной мир ребенка)

Еще ряд замечаний общего порядка о домашней обрядности. Они несколько отходят от рассматриваемой проблематики, однако весьма актуальны и требуют дальнейших разработок. Земледельческий образ жизни в обрядах плодородия у чувашей выступает наиболее отчетливо. Большое место занимают обряды, посвященные духам природы. Наблюдается тесная связь с духами предков, частое к ним обращение с целью достижения взаимопонимания и взаимных услуг. Тема имеет мировое распространение. Например, высказывания исследователей домашней обрядности испаноязычных мапуче

вполне применительны к чувашам: «В каждой семье почитали только своих предков, поскольку было маловероятным, что чужие духи окажут помощь и поддержку. На первом месте находился дух отца, который и после смерти продолжал оставаться защитником семьи» [Боркес, Адрисола 1987: 153]. В обрядах, направленных на благополучие домашнего скота, обнаруживаются общие черты с религией Заратустры. Обрядовая архаика семейного блока перекликается с шумерской идеологией. «Вполне понятно, что эти общие черты и сходные явления не могут быть объяснены распространением их от одного народа путем заимствования. Поиски в историко-генетическом плане приводят нас так или иначе не к одному какому-либо локальному региону, а к обширной территории» [Михайлов 1980: 201-202].

Глава 3. Индивидуальная обрядность

«Тот, кто не ступал на борт корабля, не боится моря, кто не сражался в строю - войны, домосед не боится воров, нищий - доносчика, честный человек - зависти, галат - землетрясения, а эфиоп - грома; но тот, кто боится богов, всего боится: земли, моря, воздуха, неба, темноты, света, предзнаменования, молчания, сновидения» [Плутарх 1979: 235]. Более близкое знакомство с религиозно-обрядовой практикой чувашей в свете магических действий и молений, проводимых отдельной личностью или в помощь ей, производит аналогичное впечатление. Однако известно: чтобы понять человека, придумывающего различные объяснения явлениям природы, своим снам, по-своему толкующего внезапное появление на его дворе кусочка чужой тряпки, а затем прибегающего к действенным (с его точки зрения) мерам по устранению, умилостивлению и даже изгнанию нежелательных явлений, необходимо напрячь на время мысли и фантазию, чтобы переместиться в локус собеседника.

Рассматриваемые обрядовые действия у чувашей подразделены нами для удобства анализа на обряды от болезней и обряды в других случаях (спорадические). Обряды от болезней в свою очередь подразделяются на две группы: 1) обряды от духов, насылающих болезни, 2) обрядовое лечение от конкретных видов болезней.

Обряды от болезней

Все людские болезни - следствие нарушения общепринятых норм поведения. Они - результат игнорирования правил в соотношении «живые - духи», в основе которого, как известно, лежат взаимные услуги. За попытку обойти мораль непременно следует адекватный ответ. Узнав исходные причины болезни, руководители обрядов среди чувашей советовали совершать те или иные действия и обращаться к духам.

В Тора и других книгах Священного писания Господь также строго предупреждает своих единоверцев, чтобы те послушались и исполняли все заповеди Его. Возгнушающихся ждет неминуемое наказание: «Пошлю на вас ужас, чах-

лость и горячку, от которых истомятся глаза и измучится душа» [Лев 26: 16]. В другом месте Он также обещает на непослушного послать не менее тяжкие недуги: «Поразит тебя Господь чахлостию, горячкою, лихорадкою, воспалением, засухою, палящим ветром и ржавщиною; и они будут преследовать тебя, доколе не погибнешь» [Втор 28: 22 и др.]. Избегающих предписания всевышнего ждут ужасные страдания – короста, чесотка, сумасшествие, слепота и оцепенение сердца. Поэтому заболевший, разумеется, спешил входить к своим духам и божествам с просьбами, приносил им соответствующие дары.

Казалось бы, логика исключает одновременное исследование обрядов от духов, насылающих болезни, и подразделение болезней на виды: скажем, достаточно остановиться на болезнях, насылаемых *йĕрĕхом*, и обрядовом лечении их. Однако как быть, если в источниках дается материал об обрядах, связанных с профилактикой и лечением чирьев, а духа, виновного в этом, ни прямо, ни ретроспективно указать невозможно. В предлагаемой схеме, как нам представляется, удалось избежать такого противоречия.

Обряды от духов, насылающих болезни

Всякое недомогание считалось вмешательством духов природы и духов-божеств в жизнь человека. Как полагал страдающий недугом, «и ел он не то, и пил он не то, и по дороге ходил, где божество не велит» [Плутарх 1979: 238-239]. Поэтому индивид каждый раз спешил входить с духами в те или иные отношения. «В процессе создания аппарата магии и отправления обрядов человек закреплял разнообразные знания. Не имея возможности осмыслить тот или иной результат своих действий, от старался повторить действие в том порядке и в той обстановке, которые принесли ему удачу» [Мириманов 1986: 243]. Так складывалась система взаимоотношений «субъект - дух» посредством обрядовых действий на основе взаимных услуг. Разумеется, речь не идет о рационально-медицинском диагнозе и лечении, а берется уровень спиритуалистического контакта. Проследим основной состав таких обрядов.

От çĕр тавраш - от «духа земли» [Поле 90: 190-191]. Причину болезни разгадывает знахарка. В молитве обращаются к *çĕр ашшĕ* «отцу земли» и *çĕр амăш* «матери земли» одновременно. Затем льют воду по ножу за ворот заболевшему. Обряд проводится на перекрес-

тке дорог.

От шыври - от духа, находящегося в воде. Вода, согласно традиционным верованиям чувашей, населена духами [ЧГИ. №206: 60]. Она является жилищем *шыври*, т.е. недобрых водяных духов и нечистей [ЧГИ. №151: 126]. Такие духи могут обитать не только в реках, но и на лугах, залитых пойменной водой [ЧГИ. №154: 364]. Поэтому, разумеется, отрицательное воздействие от *шыври* происходит непосредственно у воды [ЧГИ. №33: 102; №176: 231].

Вследствие непредусмотренных контактов с духами природы, а также нарушения норм поведения в определенных местностях, человек может получить нежелательные стрессы. Если отклонение от народного этикета произошло у воды, то чаще всего начинается заикание [Автор]; следствием отрицательного воздействия духов *шыври* может быть *ĕслĕк* «частый кашель».

Причина недуга, возникшего в результате опосредованного контакта с *шыври*, долго оставалась неясной. Разгадать ее - дело непростое. Как объясняли «знающие люди» (старшие члены семьи, знахарки и гадалки), одна из распространенных причин - подверженность людей внезапному испугу у воды [ЧГИ. №154: 364]. Также нельзя у воды падать. Согласно объяснениям женщин, если намочишь ноги, то *шыври тытать* (букв. - «обитающий в воде схватит»). Те же последствия ждут человека, если он, будучи сильно потный, пьет лежа воду из родника. Также нельзя без надобности и без предварительной подготовки заходить в воду, ссориться с кем-либо у воды. Ключом к разгадке причины может быть сон, где увидишь *майру* «русскую женщину». В таких случаях чуваши отправлялись к кому-либо из известных толкователей сна и узнавали, что больного схватила вода. Согласно толкованию *юмăҫа* «знахаря» и умеющего разгадывать сны, больной (в данном случае - ребенок) испугался при переходе через воду и его «схватил водяной» [ЧГИ. №153: 82].

Рассматриваемые духи, как часть природы, носят, в основном, название *шыври* «находящиеся в воде». Но есть и другие варианты: *вутăш* «находящийся внутри воды», «водяной», еще более обобщенное - *усал* «злой дух», а также *шыври шуйттан* «черт в воде». Знахари в таких случаях указывали также на *кĕлĕ* как на воздействующего духа [ЧГИ. №33: 102].

Разумеется, не каждый пострадавший от *шыври* мог принять надлежащие меры для выздоровления. В таких случаях непременно надо обращаться за советом к старикам.

Самым благоприятным временем для умилостивительного жер-

твоприношения духу *шыври* является раннее утро. Из дома следует отправляться настолько рано, чтобы не только люди дома, но и птицы были в гнездах, т.е. в «тихое время». В отличие от других обрядовых действий, весь процесс жертвоприношения (приготовление жертвенной пищи, отправление на место, совершение возлияний и угощение, возвращение) в данном случае совершается самим пострадавшим непосредственно и совершенно без участия кого-либо. Все действия совершались в одиночестве, в полной тайне, чтобы никто (люди, птицы) не увидел ни одной части совершаемого обряда [Поле 88].

Для жертвоприношения принято идти на место происшествия, т.е. к воде [ЧГИ. №176: 225; №177: 678], точнее - в овраг с водой; туда, где намочил ноги, другими словами, жертва приносилась духу воды.

Жертвы духам в обряде от *шыври* (*шыв тытни*) можно подразделить, хотя бы условно, на типы: 1) растительного и 2) животного происхождения, а также 3) свечи и 4) монеты [Поле 88; ЧГИ. №151: 60; Ашмарин 1934: 257-258; Даль 1981: 220]. К жертвам животного происхождения относятся: рыбьи головы, когти чижика, яйца (в том числе утиные) и куклы-фигурки в виде животных и птиц. Иначе говоря, злых духов «можно не только запугать или умилостивить, но и разжалобить, вызвать сочувствие к больному, а с этой целью не возбранялось их и обмануть» [Вайнштейн 1991: 253].

Именно так поступали, к примеру, шаманы в центре Азии. Русские в честь водяных топили в воде лошадь, говоря: «Вот тебе, дедушка, гостинце».

Среди жертв растительного происхождения встречаются крупа, мука, хлеб (горбушка и кусочки черного и белого каравая), баранки, сахар. Наибольший и особый интерес представляет *кук хуранĕ* - круглое печенье величиной с ладонь, с маленькой ямочкой посредине, куда помещают крупу, масло и кусочек олова.

Особого вербального текста в обряде не существует, только говорят, что жертва приносится воде, т.е. духу воды с тем, чтобы больному стало лучше.

Иногда, вернувшись с места жертвоприношения, часть крупы и муки завязывали в платок, надеясь, что такое действие будет положительно влиять на здоровье больного.

От вихря. Чуваши понятию *çавраçил* «вихрь» придают два значения: 1) вихрь и 2) находящийся внутри вихря дух. В одном источнике так и написано: «Если в поле разыграется çавраçил (вихрь), то внутри обязательно находится çавраçил (дух)» [ЧГИ. №151: 125].

Оказавшийся внутри вихря непременно заболеет и умрет. Помимо этого бытовало множество вариантов-объяснений о нахождении внутри столба пыли духов с отрицательными свойствами. Среди них - *усал/осал* «злой дух» [ЧГИ. №156: 171], вихрь для *усала* является средством передвижения. Этот дух обладает таким большим носом, что дует и, говорят, поднимает столб пыли [ЧГИ. №179: 37]. По другим версиям вихрь - это *шуйттан* [ЧГИ. №174: 285] или группа *шуйттанов* [ЧГИ. №151 :24]. Объясняют, что вихрь образует *шуйттан*, а сам находится внутри [ЧГИ. №184: 379]. Иногда в вихре может находиться близкий к *шуйттану*, но чуждый для чувашской мифологии персонаж - дьявол [ЧГИ. №150: 361].

Вариации толкований о духе, находящемся внутри вихря, объяснимы, на наш взгляд, не столько локальными особенностями, а представляют собой плод фантазии человека, стадиально изменяющегося в силу социально-бытовых перемен. Так, на поздних этапах мифических духов заменили более реальные персонажи. Верящие в магию вихря теперь объясняли, что вихрь - это умерший неестественной смертью (висельник, утопленник, самоубийца), он служит лошадью для *шуйттана* [ЧГИ. №206 :57]; вихрем, говорят, правят колдуны и знахари [ЧГИ. №207: 54]. Иногда внутри вихря находится даже девушка. Чтобы увидеть ее, следует посмотреть в глазок от сучка, но делать это надо осторожно, т.к. если девушка сама заметит, может так ударить, что можно испустить дух или потерять дар речи [ЧГИ. №184: 121]. Сюда же относим толкование, будто на вихре разъезжает хромой татарин.

Как бы то ни было, чуваши ужасно боятся соприкосновения с этим столбом, дабы не захворать [ЧГИ. №154: 318], ибо полагают, что внутри столба пыли обязательно находятся нечистые духи. Такое предположение, как и должно быть, вызывает защитную реакцию. Можно предупредить надвигающийся вихрь словами: *Ури*! *Ури*! *Ури*! «Ноги, ноги, ноги (вижу)!», от чего разоблаченный дух меняет направление [Поле 88]. Увидя приближение вихря, плевали несколько раз со словами: «Турă, помилуй». В приближающийся вихрь необходимо кинуть ножом или топором, чтобы он не налетел на человека и не искалечил, не измял, вообще не причинил какого-нибудь зла [ЧГИ. №172: 2]. При этом следует говорить: «Наткнись на кончик ножа, наткнись на кончик ножа, зарежься ножом» [ЧГИ. №151: 247]. Брошенный нож пропадает [ЧГИ. №206: 188], т.к. втыкается в сидящий там объект и уносится. Можно даже увидеть, как из вихря сочится кровь.

От молнии. Как стихия, молния несет в себе, согласно традиционному представлению (в том числе и чувашей), не только очищающую, но и уничтожающую силу.

Учитывая это, в Италии, например, в день св. Антония (весной) парни прыгали через костер, а потухающую головню приносили домой и использовали в качестве защиты от молнии [Красновская 1977: 13].

От грома. Во время грозы чуваши спешат взять в руки рябиновый прутик, т.к. рябина отпугивает *шуйттана*, убегающего от преследования грома-божества. Убегая, тот пристает к человеку, и можно пострадать вместе с *шуйттаном* от грома [ЧГИ. №156: 171]. По этой же причине отгоняют черную кошку, пытающуюся спрятаться от грома под гривой лошади [ЧГИ. №174: 95].

От лесного духа ***вăрман турри.*** Наводящие страх на человека такие явления природы, как вода, сильные ветры, молния и гром, воспринимались его сознанием за реальные персонажи. Они находились «в постоянном взаимодействии с человеком, ежечасно определяя особенности его душевного и психического состояния» [Иванов 1987а: 413]. Не составлял исключение образ «низшей мифологии» чувашский лесной дух *вăрман турри*, который, принимая причудливую внешность, ночью пугал людей. Чтобы угодить ему, необходимо было принести *чӳк* в лесной овраг [ЧГИ. №184: 122]. Как пример о духах природы, обрядовые представления о лесном духе у чувашей имели более прочные корни, чем образы божеств со схожей иерархией.

А от воздействия другого лесного духа-божества ***пир турри*** невозможно избавиться даже *чӳком*. Поэтому о внезапно скончавшемся говорят, что к нему пристал *пир турри* [ЧГИ. №184: 122-123]. Зафиксированное словосочетание *пир çапнă* [Ашмарин 1935а: 219] содержит в себе название этого духа, что значит «паралич», буквально «ударил пир», т.е. наказан духом *пир*. Мы согласны видеть здесь персидскую основу [Восканян 1986: 678; Чунакова 1991: 162]: на языке пехлева pir значит «старый», а в персидском слово встречается в составе pirmard и pirzan «старик», «старуха», т.е. «близкий к смерти». Поэтому чуваши считают данный случай безнадежным и на редкость не прибегают ни к каким спасительным обрядам. Слово в значении «старик, святой, повелитель» вошло в некоторые наречия тюркских языков, например - в крымский диалект караимского языка [Радлов 1911: 1331].

От арçури. *Арçури* «леший» происходит от душ стариков, убитых

односельчанами в лесу из-за непригодности к жизни (дряхлости, слепоты, хромоты, неспособности работать и т.д.); от душ путников, заблудившихся и замерзших в лесу; от душ подброшенных девушками в лес незаконнорожденных детей. *Арҫури* в лесу кричит точно так же, как кричали старики и дети при смерти [ЧГИ. №176: 229; №184: 122].

Для избавления от *арҫури* и от возможных отрицательных воздействий с его стороны чуваши совершали утвердившиеся обрядовые действия и моления. Совершить *чӳк* должен непременно тот человек, к кому пристало несчастье.

Учитывая охранительное свойство рябины, многие чуваши от *арҫури* избавлялись, вешая на себя крест из рябинового прутика [Ашмарин 1935а: 209].

Спасаться от леших можно молитвой или наговором, после чего они отступают от человека с руганью и смехом. Можно избавиться от них, поменяв обувь на ногах [ЧГИ. №177: 516-519].

К особой группе относится обряд наказания *арҫури* прищемлением его в дереве, бревне и т.д. [ЧГИ. №24: 261-262].

От вупкӑна. Синонимами и прилагательными к слову *вупкӑн* являются «жадный», «прожорливый», «падкий». Данный дух входит в ряд *усалов* «злых». Обычно пристает к человеку в дороге, особенно - ночью. В целях излечивания следует разломать кусочек хлеба на сорок одну мелкую часть и, покружив ими вокруг головы больного, выкинуть. Действие сопровождается речью, в которой упоминают этих ненасытных духов [ЧГИ. №168: 350]. От болезней, насылаемых духом *вупкӑн*, лечат также народными средствами; например, дают пить отвар травы [ЧГИ. №204: 250].

От усала. *Усал* «злой дух» отстает от человека, если повесить на шею самодельный крест из рябины [ЧГИ. №151: 238;Ашмарин 1935а: 209-210]. Те же действия распространяются и на домашний скот. Боль в голове также объясняли как следствие вмещения в человека *усала.* Тогда освобожденным от листьев свежим прутиком рябины сильно ударяли по спине, приговаривая: «Усал, выходи!» [ЧГИ. №154: 8]. Магической силой рябина обладает потому, объясняют чуваши, что в мифические времена *турӑ* спасся от злоумышленников, взобравшись на рябиновое дерево. Потому чувашские крестьяне с целью изгнания *усала* из строений, ударяют по последним веткой рябины [Ашмарин 1935а: 209].

От шуйттана. Для предупреждения болезни и изгнания *шуйттана* «черта» на дверь кладут рябину, татарник и железо [Ашмарин 1928:

141].

От вупăра. *Вупăр* - это *усал сывлăш* (букв. - «злой воздух», т.е. злой дух) [ЧГИ. №206: 250]. Однако - это обобщенное понятие, имеющее конкретные проявления. Он, как оборотень, приходит к человеку в виде рыбы [ЧГИ. №204: 139], кошки [ЧГИ. №24: 590], медведя или человека. Пристает только к одиноким и холостым (к парням - нет) [ЧГИ. №151: 125], особенно когда человек спит не на привычном месте (например, в клети) [ЧГИ. №180: 411].

Вупăр «упырь» всем телом наваливается на спящего человека и давит его, от чего застывают руки и пальцы у попавшего в такую ситуацию, пропадает голос и невозможно позвать на помощь. *Вупăр* также высасывает кровь.

Существует несколько вариантов обрядовых действий с целью защиты от *вупăра*. Где бы не лежал человек, рядом надо положить самодельный рябиновый крест: если в доме, то по вечерам на двери и окна вешали рябиновые кресты, вешали также на животных, чтобы не навредил *вупăр* [Поле 88]. В пристающего *вупăра* можно бросить железный предмет, например, ножницы [Поле 88], сердечник [ЧГИ. №180: 412]. Замечено, что *вупăр* также боится горячей золы, поэтому ее насыпают у двери, преграждая ему выход, и - ловят. *Вупăр* исчезает и от понюхивания запаха пота между пальцами ног.

Как уже отмечалось, почувствовав, что на человека наваливается *вупăр/вопăр*, следует тут же перекрестить все щели в доме. Тогда он превратится во что-либо (например, в кусок сукна), которое можно обнаружить при свете. Такую вещь нужно прижечь, а рано утром на человеке-оборотне, бродившем ночью, можно увидеть следы наказания (например, почерневшие от прижигания губы) [ЧГИ. №24: 259-260].

Чуваши не совершают *вупăру чӳк* [ЧГИ. №184: 122]. Марийцы также своему вуверу (упырю) не приносят никаких жертв [Васильев 1915:18].

От киреметя. Как объясняли в народе, *киремет* - это *усал* «злой дух», живущий, как помещик, отдельно от людей [ЧГИ. №176: 219, 575]. В иных источниках *киремет* признается даже старшим (по возрасту?), чем *турă* [ЧГИ. №28: 449]. По представлениям других, *киремет* - дух, не сумевший взять у человека душу и повесившийся на осине [ЧГИ. №154: 362].

Киремет - злой: если кто-либо рассердит его, то он насылает судороги.

Во избежание отрицательных воздействий, по отношению к

данному духу следует придерживаться ряда запретов. Он насылает на людей болезни в случаях, если в их поведении проявляются недобрые, в плане традиционной этики, выходки, в том числе и по незнанию. Нельзя у дерева *киремет* сквернословить. Ребенок тяжело заболеет, если оправится у священного дерева [ЧГИ. №179: 37].

В большинстве случаев советниками, посредниками между больными и *киреметем* являются знахари и смотрители урочищ [ЧГИ. №31: 25].

Киремет - священное место для жертвоприношений и молений - располагается в стороне от поселений и дорог. По данным М.П.Петрова за 1881 г. (Буинский у. Симбирской губ.), насылающие на людей жестокие болезни *киремети* располагались: в овраге около леса, на границах угодий, в лесных зарослях, в глубоком овраге между двумя деревнями, на краю крутого берега. Ими являлись одинокие деревья [ЧГИ. №31: 27-29], горки на лугу и у берегов речек [ЧГИ. №172: 5]; курганы типа *улăп тăпри*, образовавшиеся от вытряхивания земли из лаптей мифическими великанами [ЧГИ. №206: 250], также служат обиталищем *киреметей*. По данным 1905 г., в Курмышском у. Симбирской губ. под *киреметищем* понимались ивняк, лес, отдельно растущее дерево.

Одна из знатоков и исполнителей народных обрядов чувашей Е.Г.Карабашева из Базарно-Карабулакского района Саратовской области на вопрос: «Что же приносят в жертву, если человек захворал от киреметя?» - дала следующее объяснение. Надо взять три свежие щепки, положить туда масла, немного муки и соли. Все это следует отнести на *киреметище*. На вопрос: «Вешают ли на киреметное дерево полотенце?» - она ответила отрицательно. Видимо, это одна из локальных особенностей саратовских чувашей [Поле 88]. По подсказкам знахарей также совершали *чӳк* кашей и *юсманом*: готовили *юсман* на пять чашек, затем варили кашу, все это несли на место и приносили в жертву духам. В другом варианте для угощения *киреметя* в небольшой кадке готовили пиво, варили кашу на масле, пекли *юсман*. На жертвенник также клали сколько-нибудь денег (обычно после моления). Иногда деньги передавались смотрителю, который клал их на доску над входной дверью урочища [ЧГИ. №151: 324].

Кроме денег (в малом количестве) приносили имитации мелких серебряных монет *нухрат*, муку, крупу, солод. Все эти вещи, а также и другие необходимые в практике предметы завязывались в платок и относились на жертвенник.

В особо серьезных случаях с целью выздоровления от недуга в жертву приносили домашних животных, соблюдая установившуюся последовательность (утка, гусь, баран, бык, лошадь) и правила (непременное обливание жертвы водой с последующим ее встряхиванием) [ЧГИ. №207: 16-17, 26]. Приношение *киреметю* гуся и утки считалось обязательным, в противном случае боялись, что он доведет до смерти. Тексты молений в таких случаях, в основном, канонические в смысле изложения просьб. Вот слова молитвы обряда кашей и *юсманом*: «Э, пёсмелле, благодарю, кланяюсь, довольствуйся, не насылай на меня хворь. Зная свою наивность, пришел к тебе с поклоном, помилуй, не бросай. Возможно, около тебя было сказано лишнее слово, играли-смеялись, не гневись. Прими радушно мою молитву, приношу кашу в котле, юсман в чашке, на тебя полагаюсь, прими радушно мою наивную молитву, ошибся из-за своей наивности, помилуй, пусть будет уместен мой чӳк». После данной молитвы полагается три раза кланяться [ЧГИ. №31: 26-27]. Следует заметить, что во время моления *киреметю* упоминать *турă* нельзя.

Чтобы освободиться от недуга, исходящего от *киреметя*, иногда достаточно было отнести предмет (например, содранное с дерева лыко, сорванные орехи) обратно, приложив к нему угощение [ЧГИ. №176: 576].

От йĕрĕха. *Йĕрĕх* - это *усал* «злой дух», как объясняют сами информаторы [ЧГИ. №176: 221]. Если моление происходит на территории хозяйства отдельной семьи, то обращаются к *йĕрĕхам*, живущим в клети, погребе, лачуге, огороде или же жертва приносится чурбану [ЧГИ. №160: 459-460]. За пределами домашнего хозяйства обиталищами данного духа принято считать засохшие деревья (особенно ветла и вяз) с дуплами, овраги, мосты или просто укромное место на лугу [ЧГИ. №156:156; №206: 258]. Хотя и редко, но можно увидеть *йĕрĕха* в виде курицы, выбегающей на дорогу. Тогда она бежит впереди лошади почти под ногами. Забегает даже во двор преследующего. В таких случаях следует прогнать курицу нагайкой (например, до дерева с дуплом) [ЧГИ. №179: 222-223]. Любопытно, что в западносемитской мифологии бога луны называют Йарихом (йрх - луна, согласно закону консонантизма возможны разночтения: и *йарих*, и *йĕрĕх*), в Угарите Йарих - супруг богини луны [Шифман 1987: 596]. Между мифическим божеством Йарих и духом *йĕрĕх* явно проглядывают функциональные и семантические соответствия: *йĕрĕх*, как и бог луны Йарих, наделен такими «лунными»

качествами, как «полутемно-полусветло». Как видно из примеров, такими качествами обладают объекты: клеть, погреб, лачуга, дупло, овраг, мост и даже курица со слабым зрением, которая опять-таки ищет дупло.

Основные болезни, насылаемые *йĕрĕхом*, можно назвать кожными. Это - сыпь, чесотка, чирьи, короста, гнойные язвы, порча глаз. Поэтому все эти болезни в народе известны под названием *йĕрĕх чирĕ* [ЧГИ. №6: 649; №33: 99; №160: 155; №179: 222]. Боль в пояснице также связывают с *йĕрĕхом* [Поле 88].

В группе жертвенных даров, несмотря на многообразие, существует строгий перечень. Самый главный, определенный атрибут - это кусочек свинца [ЧГИ. №179: 45-46]. Для этого на железный предмет (например, на сковороду) капали плавленый свинец, старались, чтобы у застывающей капли свинца получилось отверстие, символически означающее «глаз». С этой целью чуваши мазали маслом сковороду, куда падал расплавленный свинец. В противном случае отверстие просверливалось. Через отверстие в кусочке свинца, а также лоскуток шелка, тесто величиной с 3-х копеечную монету, другие мелкие предметы продевали нитку и все вместе вешали в клети, погребе или лачуге на гвоздь. Излюбленной пищей *йĕрĕха* считались завариха, кисель, блин. Свинец, а также перечисленные вещи и еду относили в кузовок из вяза, хранящийся в клети. На местах *йĕрĕхов* также можно видеть остатки солода, хмеля, угля [Поле 88]. Там же оставались догоревшие свечи, прикрепленные на дощечке.

Если и после таких дарений болезнь усугублялась, то требовался дар более серьезный, например, резали барана.

Жертвоприношение непременно сопровождалось молением. Вот одно из типичных: «Помилуй, *йĕрĕх*. Тебе приносим завариху, не делай нам худо, в завариху положили масло. Довольствуйся, *йĕрĕх*. Не насылай на детей коросту и чирей. Вот тебе даем подарок, украшенный шелком, дарим сурпан, вешаем его на дупло того вяза, бери сам, коль по нраву. Смилуйся. Не насылай больше коросту и чирей. Смилуйся.»

От тӳркĕлли. Внешне данный дух представляет собой вырезанную из дерева скульптуру, похожую на человека или более конкретно - девушку-куклу. Место расположения куклы неизменно в клети [ЧГИ. №179: 37].

В повседневной жизни человека *тӳркĕлли* играл важную роль. Это видно хотя бы из того, что, вернувшись из гостей, хозяин обязатель-

6*

но приветствует его: «Будь здоров, тӳркĕлли» [ЧГИ. №206: 258].

По характеру насылания болезней этот дух сродни *йĕрĕху*. От него исходят короста, чирьи и другие аналогичные болезни. Причины отрицательных воздействий также схожи: нельзя около *тӳркĕлли* оправляться, унижать его.

Что касается жертв, то *тӳркĕлли* можно удовлетворить деньгами или имитациями мелких серебряных монет *нухрат*. Деньги в клеть кладут через лаз для кошки.

От ийе. *Ийе* - дух бани, имеющий облик человека, всегда нагой, т.к. в бане ему нет надобности одеваться; на ощупь он как легкие [ЧГИ. №72: 74; №150: 512; №174: 552-553]. В полночь *ийе/ийа* показывается в виде маленького человека, свиньи или какого-либо другого животного. Этот злой дух обладает способностью завлечь к себе.

Ийе насылает на людей болезни, а оставшегося в бане последним запаривает до смерти, бросает в печку, сажает на каменку, может защекотать, чего чуваши особенно боятся [ЧГИ. №150: 512; №172: 2об.]. Если человек встретится с *ийе*, то не исключено, что станет бешеным. *Ийе* может человека измять, сжевать, если застанет спящим на меже (т.е. на непропаханной, неокультуренной полосе между загонами) [Поле 88] и в конце загона [ЧГИ. №154: 217]. У человека перестают слушаться руки и ноги; *ийе* также может вытащить кишки человека и намотать их на столбы в бане [ЧГИ. №174: 553; №177: 121].

Имеется ряд предохранительных мер, благодаря которым можно избежать встречи с *ийе* или его отрицательных воздействий на здоровье. Входя в баню, например, следует сказать: «Сĕмĕлле-пĕсмĕлле» [ЧГИ. №150: 512-513]. *Ийе*, видимо, может пристать к человеку чаще всего с веником. Об этом говорят факты проведения обрядовых действий с веником. Учитывая, что рябина считалась оберегом вообще, в веники втыкают рябиновые прутики перед тем как начинать париться.

Чуваши, поддав пару, ударяют веником по каменке три раза, чтобы нечистый дух удалился, а некоторые старики оставляют веники, сложив их один на другой крестообразно, в противном случе ими может попариться *ийе*.

Если уж *ийе* пристал, то эффективным считался обряд «избивания» больного прутиком шиповника. При этом учитывали наличие шипов на данном кустарнике, что должно было отпугнуть *ийе*. Заметим, чуваши называют шиповник *йĕплĕ хулă*, что буквально

означает «прут с иголками».

Применительно к этому обряду используется выражение *хăр хыв*, означаемое «отлить облик». Для этого на огне плавят кусочек свинца: если больной испугался собаки - то отливается фигурка собаки, если человека - то человека [Поле 88].

Чӳк банному *ийе* не совершают, ему не кланяются, отмечали информаторы. Это верно и неверно. Действительно, обрядовая пища для *ийе* не готовится. Зато ему приносят фигурки из теста в форме человека, лошади, коровы, теленка, птиц, зверей и т.п. [ЧГИ. №154: 362; №177: 121], что не может не говорить о достаточно высоком ранге духа *ийе*. Ведь данные изображения - символы-заменители кровавых, т.е.самых дорогих жертв.

От хытăма. *Хытăм* - от глагола *хыт* «застыть, засохнуть, затвердеть». От его отрицательного воздействия во время сна застывают кости, от него худеют и чахнут дети и скот [ЧГИ. №33: 100; №154: 363].

Жертвы ему бывают растительные и кровавые. В первом варианте готовится или солод, или хмель, или мука. Жертву завязывают в платок и кладут под камень на семь лет. Во втором варианте режут барана или телку. Приглашают родственников и угощают. Кости закапывают на перекрестке дорог. Если кто-нибудь из малышей споткнется и упадет на этом месте, у него заболит желудок или выпадет прямая кишка.

От сакайĕнчи. *Сакайĕнчи* - дух, находящийся в подполе или под скамейкой [ЧГИ. №150: 472; №154: 363], стаскивает спящего на пол.

Будучи недовольным, дух этот роняет сонных с постели, заставляет плакать детей. Угождают следующим образом: из теста готовят двенадцать маленьких онгонов в форме чашек, придавливая пальцем. Слегка поджаренные онгоны ставятся в подполе на каждый угол по три. В других случаях готовится сорок один мелкий кусочек хлеба, и все они выбрасываются в окно.

От мора. *Мур* «мор» - существо с душой. В деревню въезжает как барин на повозке, запряженной несколькими лошадьми [ЧГИ. №184: 119].

Чтобы избавиться от действующего на людей по отдельности мора, следует из теста изготовить фигурку человека и отнести в сторону кладбища. Это, разумеется, своеобразный откуп, замена души символической фигуркой.

От вĕреҫĕленя. *Вĕреҫĕлен* «огненный/горячий змей» образуется от незаконнорожденных детей. Он летает, в полете похож на длинный

шлейф огня. Бывают змеи мужского и женского пола. Склоняют людей противоположного пола к сожительству, могут замучить до смерти [ЧГИ. №154: 366].

Для ограждения доступа *вĕреҫĕленя* к человеку чуваши принимали ряд мер. Так, если предполагали зависимость недуга от данного духа, нижнее белье, одежду, постель больного пачкали куриным пометом. Под подушку клали шиповник, чтобы огненный змей не смог подойти. Дом страдающей девушки «огораживали железом», т.е. прочерчивали землю вокруг дома железным предметом. Чтобы огенный змей не мог подойти, в углы дома с внешней стороны втыкали березовые щепки, а ночью стреляли из ружья [ЧГИ. №159: 73-74].

В более сложных ситуациях приглашают знахаря. Для совершения обряда исцеления он берет ковш воды и ножницы. Шепчет над водой, а ножницами помешивает. Потом проводит ножницами по голой ноге больного, натирает заговоренной водой. В конце вода дается хворающему для питья [ЧГИ. №184: 327-328].

Рассмотренные обрядовые действия, моления и жертвоприношения отражают, по сути, своеобразное мировосприятие человека. Недуги исходят от духов, во множестве населяющих небесную сферу, постройки, поля, землю, воду и т.п. Стремясь избавиться от болезней, человек вел себя по-разному: умолял и приносил дары, угрожал и обманывал духов. Так появилась система различных обрядов.

Лечебные обряды

Второй подгруппой обрядов, наряду с действиями и молениями для избавления от болезней, исходящих от духов, являются обряды, направленные на исцеление от конкретных болезней.

В отличие от мер, предпринимаемых согласно народной медицине, лечебные обряды рассчитаны на магическое воздействие на раны, опухоли и другие заболевания. Здесь «сакральное... искажается по сравнению с обыденным, мирским» [Абрамян 1983: 26].

Лечение больного. Захворавший, как полагали, нечист, и, естественно, его стремились изолировать от здоровых. Больных и престарелых чуваши в прошлом помещали отдельно от семьи (в бане, на печи или в *тĕпел кукри* «дальний угол у печи») за занавеску. В начале X в. русы, жившие в Волжской Булгарии, для тяжелобольного

разбивали «палатку в стороне от себя», оставив ему «некоторое количество хлеба и воды» и не приближались к нему: «если он выздоровеет и встанет, то возвратится к ним, а если он умрет, то они его сожгут» [Ковалевский 1956: 143].

Неизменным наставником и советчиком в организации данного обряда был знахарь *юмăç*, к которому обращались тут же [ЧГИ. №31: 68; №160: 155; №176: 157-158]. Он определял истоки хвори, учил, какому *киреметю* и сколько дать. Все советы *юмăça* чуваши исполняли беспрекословно, несмотря на бремя в виде жертвенных даров духу.

В большинстве случаев местом для жертвоприношения чуваши выбирали *киремети*. А киргизы «индивидуальное моление по случаю болезней или других несчастий» проводили на мазаре «кладбище» [Абрамзон 1971: 294]. Типологически, как известно, *киремет* и мазар близки друг другу в силу их связи с духами предков.

Адресатами жертвенных даров и молений являлись духи предков, ибо чуваши думали, «что чем-нибудь рассердили родного умершего и он их покинул за то и причинил болезнь» [ИВАН, р. II, оп.4. №23: 3 об.]. Киргизы, как уже было сказано, на моление от болезни, как правило, приглашали родственников, т.е. опять налицо все признаки обращения к духам предков. Удмурты также обращались по данному поводу к своим умершим родичам [Гаврилов 1880: 185].

Среди даров имелись жертвы растительного и животного происхождения, и деньги. Синкретический вид даров, т.е. приношение в одном конкретном случае разных подарков духам, видимо, является наиболее архаичной формой, ибо в ней яснее проглядывает предназначение «кому что». В обряде от хвори, проведенном в 1911 г. в одном из селений Цивильского у. Казанской губ., например, приводится довольно длинный перечень даров с указанием духов-получателей. Котел каши - богу *турă*, гусь - божеству *турă çулĕ*, *юсман - таса сулу, киреметю* и т.д. [ЧГИ. №206: 194-195].

Как можно заметить, при выборе вида жертвы по большей части прибегали к продуктам растительного происхождения. Понимающие толк в обряде от болезней спешили отрезать горбушку хлеба, держали ее на кончике ножа на огне, затем этой гарью тыкали в щеку больному [ЧГИ. №204: 222]. В другой разновидности данной лечебной магии готовился 41 кусочек хлеба, повертев их вокруг головы, выбрасывали вон. Также «пекут очень тонкие лепешки из хорошей муки, у кого есть, из пшеничной, ломают их на куски» [ИВАН, р. II, оп.4. №23:3 об.]. В этих целях использовали муку, крупу, совершали

чӳк пивом и блинами, вином (как правило, покупным).

Задабривая духа, насылающего хвори, чуваши резали домашний скот и птицу. В первую очередь - «гуся, если и им не довольствуется, то - барана» [ЧГИ. №207: 26]. В случае отсутствия в личном хозяйстве барана, шли просить у сельчан. Жертву режут в доме; как и в других случаях *чӳка*, его предварительно обливают; если встряхнется - жертва принята духами, если нет, то баран бракуется. Баранину следует съесть за ночь, кости собакам не отдают, а выбрасывают в поле. Вслед за бараном наступает очередь гуся и утки.

Киргизы, надеясь вылечить больного, «резали то или иное домашнее животное» [Абрамзон 1971: 294]. «Если заболеет кто-либо из семейства какою-нибудь болезнею», то удмурты тут же дают обещание «съесть при удобном случае в честь матерей, начальниц этих болезней барана или гуся» [Гаврилов 1880: 165]. Обряд по этому случаю у них назывался курбоном; ср.: у чувашей – хӑрпан – название божества, у киргизов курбан/курман, у таджиков курбон – «жертва».

Монета как жертва в обряде «Лечение больного» присутствует в комплексе с растительными продуктами. Например, монеты на сумму 7 копеек вместе с хлебной жертвой после совершения с их помощью магических действий над хворым выбрасывают за территорию проживания семьи; на *нухрат* «имитацию монет из жести» кладут муку и крупу, все это, а также посуду и другие необходимые человеку принадлежности относят в нужное место.

Комплекс очищения от отрицательного воздействия духов включает и питье больным заговоренной воды. Молитву произносят над ковшом с водой, куда молящийся также плюет, а затем выпивает воду [ЧГИ. №5: 56 об.]. Согласно одному источнику XI в., построенному на библейском сюжете, Яфет, чтобы не забыть нужное ему слово, «написал его на камне и повесил себе на шею... если тот камень бросали в воду и эту воду давали больному, ему становилось лучше» [Бартольд 1973: 41-42].

Вербальный текст обряда лечения, как и всякие моления, полнее раскрывает содержание и цель мероприятия. Он является дополнительным материалом и совместно с магическими действиями составляет текст в широком понимании. Многие словосочетания, в течение веков оставшиеся неизменными, для современного человека уже непонятны. Для раскрытия их смысла нужны работы семантико-семиотического уровня. Вот и этот текст требует взгляда не с позиции настоящего, а из глубины веков: «Пусть вражий глаз уйдет,

наше дыхание, плевок пусть будут по душе богу. Дай свои блага, (турă)» [ЧГИ. №5: 57]. Страдающий недугом прежде всего стремился угодить духу: «Киремет, киремет, ты меня не трожь уж, вот я тебя пою-кормлю, поправь меня, хворого» [ЧГИ. №176: 219]. Тексты включают в себя магические числа, наиболее излюбленным из коих является 77. Вот один пример, построенный на фольклорном принципе сужения: 77 гор - 77 быков - 77 бочек - 77 сундуков - 77 уток - 77 яиц - 77 цыплят, «когда тех цыплят поймают и задушат, пусть только тогда болезнь его погубит». Известный пример, заранее рассчитанный на невозможность выполнения. Присутствует в таких текстах и мифический седой старик, прибывающий из-за 77 морей. «Не я наговариваю, а он заговаривает, плюет. Пусть поправляется (такой-то), выздоравливает. Не я наговариваю, а он заговаривает, плюет» [ЧГИ. №206: 234]. Весь оборот следует выговорить на одном дыхании.

Все действия лишь тогда имеют силу, когда они будут совершены тайно от глаз людских, лучше всего ночью, сообщают информаторы [ЧГИ. №160: 255].

Домашний скот для крестьянина так же дорог, как собственная жизнь, ибо благосостояние прямо связано с наличием доброго животного во дворе. Все это естественным образом отразилось в микрообрядности. Хотя основной корпус материала, имеющего отношение к домашним животным, рассматривается в системе мезообрядности, здесь отметим, что чуваши не делали каких-либо различий по отношению к себе и к своему скоту. Не зря в молении о здоровье домашних просили: «Дай, боже, нашему скоту доброго здоровья» [ЧГИ. №5: 57]. Удмурты одинаково применяли данный обряд в случаях болезни и члена семейства и скотины [Гаврилов 1880: 185].

Анализ материала по обряду от хвори без указания характера болезни выявляет аналогии у чувашей, таджиков, киргизов, удмуртов, а также русов и библейских сюжетов. Делать какие-либо выводы пока рано, однако межэтнические связи явные, что вынуждает с ними считаться. Возникает задача: какова эта связь – генетическая, плод культурных контактов или представляет собой результат аналогии социально-экономического уровня развития, типология мышления.

От испуга. Неуравновешенное состояние, возникшее вследствие сильного испуга, лечили путем окуривания ладаном. В молении от

испуга, в частности, говорилось: «Если испугался, упав на землю, если прогневал... простите меня, довольствуйтесь. Свое возьмите себе, мое отдайте мне. Мне на благо» [Поле 88]. Если моление происходит с выходом на место происшествия, то оно совершается без свидетелей. Покидая место моления, нельзя оборачиваться назад и чтобы никто не видел.

Хорошее описание аналогичного обряда «уход души» сохранилось у удмуртов. Чтобы узнать, испугавшись какого животного улетела душа, льют расплавленный свинец в воду и по образовавшейся фигуре заключают, какое животное «виновато». Затем выдергивают шерсть этого животного и жгут ее, причем больной вбирает в себя запах этой шерсти [Михеев 1926: 41]. Они же применяли заклинание, в котором требовали, чтобы душа вернулась туда же, откуда ушла, и так же, как ушла (через трубу, окно).

От порчи. Порча насылается человеком на человека в целях нанесения ущерба здоровью. Для порчи достаточно завладеть частью личной вещи того человека, на кого она будет направлена. Отрезают кусочек одежды, белья, волос, испачкают предмет чем-либо (например, кровью) и приносят обратно. Порча передается через еду, питье, например, кружку пива. Человек, соприкоснувшись (непосредственно или опосредованно) с заговоренной вещью, заболевает [ЧГИ. №204: 152]. Избегая этого, обращались к профилактической магии.

У русских Вологодской области невеста «опоясывалась мережечным поясом или сеткой, под пятку клала кончик своей косы, огниво и можжевеловые ягоды, брала в рот серебряную монету, втыкала в платье безухую иголку» [Калинина 1985: 218].

У чувашей имелись молитвословия, призванные снять порчу. В таких случаях они обращались к духам, полагая, что с их помощью в деле наверняка будет прок. Например, в обращении к водным духам говорилось: «Водяной ёййе, водяная красотка, водяной сехмет. Попив-поев, отстань от меня. Мое отдай мне, мое отдай мне» [Поле 88].

От желтухи. Как убеждают знахари, - это самая трудноизлечимая болезнь. Наиболее эффективным способом чуваши считают использование в целях лечения птицы *саркайăк* «иволги». Разумеется, имеется в виду лечение обрядово-магическим способом. В рукописи 1910 г. говорится: «Хворые обливаются семь раз по утрам

на пороге до восхода солнца водой, в которой предварительно выкупали ту же птицу семь раз. От этой болезни помогает будто и желтая курица» [ЧГИ. №177: 708]. (В приведенном источнике *саркайăк* ошибочно переведен как «соловей».) Иногда вместо купания предлагается съесть перо иволги [ЧГИ. №204: 333]. И в наше время можно встретиться с чрезвычайной популярностью среди народа врачевателей желтухи. В одном из чувашских селений Саратовской области автору удалось познакомиться со знахаркой, практикующей лечение желтухи. По ее объяснению, желтуха в своем развитии проходит три этапа: 1) *çутă сарă* «светло-желтый», 2) *сарă сарă* «желто-желтый», 3) *хура сарă* «черно-желтый» [Поле 88]. В первых двух случаях она использует кровь желтой курицы, а когда человек от желтухи чернеет, т.е. в особо критический период, больному дается кровь черной курицы прямо в теплом виде струей в рот. Затем все кости и перья птицы следует сжечь. По словам знахарки, ее старания приводили к хорошим результатам; она даже назвала несколько конкретных клиентов, которые и ныне здравствуют.

Вся лечебная магия от данной хвори построена, как видим, на принципе подобия по цвету: желтый и в особых случаях черный цвета по цвету кожи больного.

От горячки. При заболевании горячкой необходимо приносить дары разным имеющимся в окрестностях священным местностям. Среди подарков - пиво, монеты. Если болезнь принимает более серьезный характер, требуется принести в жертву живность в порядке нисходящей иерархии. Например, в Цивильском у. Казанской губ. приносили: жеребенка - теленка - гуся - утку [ЧГИ. №204: 277-278]. С этой целью озеру *Çут кӳль* следует давать лошадь, т.к. там утонули во время сева двенадцать человек. Им теперь нужна лошадь для продолжения их прежней работы. С тех пор озеру приносят в жертву или старую лошадь, или жеребенка и плюс лагун пива. Все эти примеры говорят о том, что горячка у человека пройдет лишь в том случае, когда правильно будет подобрана жертва духам природы.

От лихорадки. *Сивчир* «холодная болезнь», «лихорадка», говорят, проживает в роднике или болоте [ЧГИ. №184: 113]; по представлению чувашей, имеет душу.

Во многих случаях основным орудием для изгнания *сивчира* является очищенная от свежей коры палка. Используется она поразному, в зависимости от варианта обряда. В такой палке делается

углубление, эта ямочка заполняется срезанными больным у самого себя ногтями. Заговоренная палка с ногтями бросается на перекрестке дороги. Знатоки убеждают, что это верный способ, ибо нечистота от больного отстает в прямом смысле [Поле 88]. В другом варианте хворый садится на палку «верхом», как это делают дети, пробежится по улице до околицы, где кидает ее прочь; говорят, кто возьмет эту палку, к тому лихорадка и пристанет [ЧГИ. №181: 202]. Третий вариант - пролезание через рябину, выросшую на пне, или сквозь расколотую рябину в лесу, вследствие чего лихорадка должна отстать [Ашмарин 1935а: 209, 210]. Если полагают, что болезнь исходит от далеко находящегося родника, то поступают так: кладут очищенный от коры прутик на межу и переходят по ней на другую сторону, где на ветру развевают муку. При исполнении еще одного варианта больной одевается как бы в дальнюю дорогу и с этой палкой отправляется в путь. Пройдя саженей сто, «путник» будто вдруг останавливается и говорит: «Сивчир, постой-ка здесь, держи эту палку, я забыл взять хлеб, подержи палку, пока я схожу за хлебом». Больной отправляется не в свой дом, а к кому-нибудь, где долго засиживается. Обманутый *сивчир* идет искать своего «хозяина», однако, не найдя, уходит совсем [ЧГИ. №206: 49].

Если узнают, откуда исходит болезнь, то можно отнести на это место горбушку хлеба и яйцо.

Учитывая дрожь при лихорадке, некоторые ездили на телеге через межи. Важно, чтобы ездока трясло [ЧГИ. №167: 458].

Вербальный текст, как и в прочих случаях, выражает цель проводимого обряда словесно. При заполнении ямочки на палке ногтями, например, говорят: «Если исходит от гнева мужчины, если пришла ветром, если пристала, где прилег, - свое возьмите себе, мне отдайте мое» [Поле 88].

Если и после предпринятых мер болезнь не проходит, то идут в лес и с помощью рябиновой палки очерчивают «железную ограду», куда и ложатся перед очередным приступом.

Тайна проведения обряда соблюдается и в данном случае. При совершении действий важно, чтобы никто их не видел, поэтому вставать надо на рассвете [Поле 88].

От боли в животе. Причину возникающей боли определяет *юмăç*, который в таких случаях указывает на местные урочища *киремет*. Наиболее опасной признают болезнь желудка *тум-хаяр* - «быстро сводящая в могилу» хворь [ЧГИ. №172: 3об]. В жертву приносят гуся. Жертвоприношение сопровождается довольно пространной молит-

вой [ЧГИ. №24: 496-497]. В тексте присутствует мифическая старуха *асапатман*, высказывется желание, чтобы болезнь ушла так же, как рассеивается дым, и т.д.

От боли в пояснице. Причиной может быть осквернение общественного урочища *йĕрĕх*, который теперь требует жертвы [Поле 88]. Одним из магических способов лечения является следующий: больного кладут поперек, а рядом - соломинку, которая перерубается пополам [ЧГИ. №168: 371], что имитирует уничтожение болезни.

От чахотки. Одна из причин приобретения этой болезни - частое купание в воде. Чтобы излечиться, готовят две куклы: мужского и женского пола. Кладут их в имитацию гроба и пускают по воде [ЧГИ. №144: 191-192].

От бородавок. Нам известны два способа удаления бородавок: 1) путем уменьшения цифр при счете, 2) путем переноса их на другого. В первом случае бородавку «считают» (перебирают подросшие частицы?): «Раз считаю бородавку, два считаю бородавку, три считаю бородавку, четыре, пять, шесть... десять - пусть все десять разойдутся по десяти дорогам. Пусть уходят» [Поле 88]. Так же считают в обратном порядке: десять, девять, восемь, семь... В результате бородавка уменьшается. Во втором случае берут (в одну руку) горох и считают бородавку, - говорится в рукописном источнике, датируемом 1908 годом. После чего горохом угощают кого-либо, к кому и перейдет бородавка [ЧГИ. №168: 370].

От чирьев. Причину болезни определяет *юмăç*, ею чаще всего оказываются священные урочища *йĕрĕх* или *киремет*, осквернение (намеренно или нет) больным [ЧГИ. №6: 649; №160: 481], а также злой глаз.

В качестве даров пекут блины, плавят немного свинца и все это относят на указанное место. Можно принести в дар в виде одной или двух копеек и блин из пшеничной муки. В более серьезных случаях режут барана.

Тексты молений, произносимые во время обрядовых действий, направлены на предотварщение, на создание явно «непригодных» для чирьев условий. «Когда на засохший репей выскочит чирей - пусть тогда выйдет. Когда на сухое полено выскочит чирей - пусть тогда выйдет. Когда на камень выскочит чирей - пусть тогда выйдет» [ЧГИ. №167: 137].

У удмуртов чирей также лечится заговором. В частности, в их молении говорится: «Когда сумеешь обратить медведя в лошадь, черную змею в нагайку, ездить, тогда...» и т.д.

[Михеев 1926: 45–46].

От болезни глаз. В поисках причины болезни шли в нетопленную баню и лили на камни воду. Если камни шипят, то причину хвори надо искать в бане и все магические очистительные действия проводились там [Поле 88]. В одном из источников описывается конкретный случай о том, как слепой знахарь пошел вместе с больным за деревню через большой сухой овраг. В жертву богу они взяли с собой несколько лоскутков белой ткани. На месте знахарь воткнул в землю две палочки, на них поперек положил другую палочку и на эту палочку повесил белые лоскутки [ЧГИ. №172: 5-6]. При этом он говорил, что не знает причину несчастья, а приносят сорок один лоскуток, да чтобы божки их сами разделили меж собой.

От слабого зрения. Ухудшение зрения чуваши называют *чăх куç* «куриные глаза» [ЧГИ. №207: 31] или *чĕп куç* «цыплячьи глаза» [ЧГИ. №204:331], что соответствует русскому «куриная слепота», т.е. авитаминозу. Как и само название болезни, обрядовые действия связывают с курами. Иные ночь просиживали под куриным шестом, другие после заката солнца надевали на себя хомут и шли в курятник, где в таком виде мыли лицо. Причины такого поведения понятны: человек, сравнивая свое зрение с куриным, желал освободиться от дефекта.

От ячменя на глазу. Когда появляется ячмень на глазу, то следует считать и бросать семена ячменя. При этом зерно держат перед лицом и имитируют действие, будто им тычут в глаз. Счет в тексте после каждого оборота речи убавляется и доводится до конца (9, 7, 5, 3, 1): «Один, два, три... десять. Пусть порвется в десяти местах и заживет, тьфу!» и т.д. [ЧГИ. №151: 340].

От ресниц под веками. От этой болезни можно вообще ослепнуть. Идут к знахарю. Тот проводит обряд угощения духов покойников. Из муки и масла, принесенных клиентом, пекут мелкие блинчики и ими кормят курицу [Поле 88].

От ломоты рук или ног. От своего и от имени умерших предков проводят кормление урочища *йĕрĕх* блинами [Поле 88].

От шишки. Лечатся заговором. «В медной сорокаведерной бочке яйцо имеется, когда на этом яйце выскочит мытная опухоль, пусть только тогда появится шишка». «Далее - в «золотой» и «серебряной». После каждого оборота речи знахарь плюется [ЧГИ. №167: 136-137].

От раны. Структура обрядовых действий и текст при лечении от раны примерно укладывается в один тип [ЧГИ. №149: 11-13; №151: 115; №168: 371; №179: 115-116; №184: 336-338]. Это - поднесение к

ране того предмета, которым нанесено ранение (нож, топор, коса), и произнесение текста такого содержания, которое невозможно было бы исполнить в реальности: «Среди семидесяти и семи морей остров имеется. На этом острове медный столб имеется, когда этот нож (или другой предмет) порежет этот столб до крови, пусть тогда выйдет из этой руки (или ноги) кровь». И далее: железный столб - серебряный столб. В конце каждого оборота следует плюнуть, а весь текст произносится три раза. Кончается замечанием, что молится и плюет по поводу раны не он, а старик сам в локоть, а борода в два локтя, находящийся на краю 77 морей. Таким образом, возникновение новой раны якобы невозможно, а имеющаяся должна быстро зажить.

От рецидива. Боязнь рецидива у выздоравливающего человека (*вĕрĕл*) понуждала к принятию ряда охранительных мер. В это время запрещалось носить рубашку белого цвета, если и надевали, то обязательно чем-нибудь пачкали (например, к подолу привязывали золу [ЧГИ. №168: 371] или куриный помет [Автор]). В другом варианте обряда от рецидива давали пить воду, перемешанную с пометом разных птиц, грязью, взятой с овинного столба, столба ворот, с порога, с обратной стороны корыта, щиколотки лошади, в воду пускали гнездо ласточки [ЧГИ. №168: 370], т.е. происходила имитация сотворения нового человека, свободного от прежних, пришедших в негодность, качеств.

Анализ материалов раскрывает наиболее типичные способы магических приемов лечения больного. Захворавшего, как нечистого, спешили изолировать от общества, семьи; приносили соответствующие дары-жертвы урочищам; проводили процесс очищения с применением заговорных формул («Пусть болезнь уйдет так же, как рассеивается дым»). В заговорах ссылались на обреченные на неисполнимость ситуации («...когда из речного камня потечет кровь»).

Большое место в действиях и словесных текстах занимала идея создания нового человека вместо «неправильного». Несмотря на частое прибегание к тайне в совершении чувашских обрядов, на наш взгляд, это не может явиться характеристикой их архаической основы. Согласно наблюдениям исследователей, «несвященность, нетайность некоторых церемоний являются даже более архаическими чертами, чем торжественность и строгая секретность других» [Абрамян 1983: 13]. Возможно, таинство совершения обрядов, в

частности, лечебных, есть результат стадиального развития форм религий.

Обряды в других случаях

Кроме обрядовых действий, связанных со стремлением избавиться от всевозможных болезней и недугов, индивид совершал обряды по спорадически возникающим причинам.

Кăвак хуппи - редкое световое явление на небе, его можно наблюдать рано утром непосредственно перед зарей, однако оно быстро исчезает. Сияет зеленым и голубым цветами, похоже на молнию. Его не все могут видеть. Кто увидит - тот счастлив: что сам вымолвит в этот момент, то и получит. Говорят, например: «Дай мне хорошую жизнь», «Дай мне, боже, дитя». И обязательно исполнится [Поле 88]. Тем не менее многие в это время теряются и не успевают попросить [Поле 90]. Самым удачливым *кăвак хуппи* может показаться до трех раз в течение жизни [ЧГИ. №31: 36-38]. Чуваши даже называют конкретные примеры. Один из зажиточных крестьян Чистопольского у. Казанской губ. причину своего богатства связывал именно с этим явлением природы, во время которого он попросил у *турă* денег [ЧГИ. №177: 142-143].

У родника. Полагали, в роднике находится *усал*. Боясь, что злой дух схватит человека при употреблении воды из источника, говорили: «Не я пил, старый мужик со старухой пили», и оставляли у родника кусочек пищи [ЧГИ. №204: 326].

Поведение, регулируемое народным этикетом, исключает какие-либо отклонения от общепринятых норм. Поэтому вполне понятны случаи, когда само требование дать ***клятву*** воспринималось как сильное оскорбление [Логашова 1976: 95-104]. Однако, в жизни встречаются чрезвычайные ситуации, когда условия договора или необходимость убеждения в невинности вынуждают прибегать к клятвам, что у чувашей называется *ăнтăхни*. В них широко используются обрядовые элементы, обладающие знаковой нагрузкой, понятной всему этносу. В действиях содержание клятвы передается через определенные предметы.

Клятва «Грызть землю» среди всех форм представляется нам наиболее архаичной (в пользу этого говорит и предельная несложность действий). Дающий клятву заявлял своему истцу: «Если я брал твою вещь, то пусть меня тут же проглотит земля». Он ложился, откусывал землю и передавал этот кусок обвинителю [ЧГИ. №168:

336]. Людям, подозреваемым в краже, чуваши давали хлебать из ложки соленую воду. Виновный обыкновенно не решался пить. Соль, согласно правилам жертвования, должна применяться при всех жертвах, как кровавых, так и бескровных [Лев 2: 13]. Толкователи Библии в этом усматривают две причины: соль как символ нравственного очищения и соль как тип прочности, постоянства. При этом указывается на и доселе существующие у арабов формы заключения союза, когда обе стороны вкушают соли [Толковая Библия. Лев 2: 13], что, видимо, принимается за рудимент.

Принятие хлеба с кончика ножа - следующий вариант клятвы [ЧГИ. №204: 247].

Наиболее отпирающихся заставляли перешагнуть через прутик, очищенный от коры. Если обвиняемый делал это и притом на кладбище (т.е. при самых строгих свидетелях), то с него отпадали всякие подозрения [ЧГИ. №184: 118].

Для уличения вора вынуждали пролезть сквозь хомут, на семантическом уровне читаемый как vagina. Пролезание в хомут приравнивали к пребыванию наказуемого в ином мире.

Как утверждают источники, рукопожатие через могилу принималось за наиболее твердую клятву. «Гораздо страшнее клятва через могилу», - говорили информаторы [Виноградов 1897: 3].

Домашний скот, занимающий в жизни крестьянина высокое положение, получил соответствующее отражение в клятвенных обещаниях и убеждениях. Протянув руку над домашним животным, хозяин одновременно рисковал потерять четырехногого друга, ибо в случае ложной клятвы такой скот умирал. Лошадь в подобных случаях у чувашей выступала как наиболее веский залог [ЧГИ. №184: 377].

Аналогично в Библии Господь напоминает Иеремии о форме заключения завета между Богом и предками Иеремии: «рассекши тельца надвое и пройдя между рассеченными частями его» [Иер 34: 18]. «Всеми этими символическими действиями лица, вступившие в союз, свидетельствовали перед Богом и людьми, что они готовы пролить друг за друга кровь, что обязываются представлять собою как бы две равные половины одного и того же живого целого и что нарушителя этого союза ожидает казнь от Бога, наподобие рассечения трупа животного» [Толковая Библия. Быт 15: 9-10]. Примечательно: «еврейское название завета «берит», происходящее от глагола, означающего «резать, рассекать,

разрубить», ясно указывает на тесную связь его с вышеописанным обрядом» [Толковая Библия. Быт 15: 18].

Подача руки через затылок означала закладывание собственной жизни, ибо реально виновный после подобной клятвы умирал. К такому приему прибегали, когда другие формы клятвы не считались убедительными.

Клятва ребенком также считалась весомой. В одном из источников сказано: «В важных случаях, когда грозит ему опасность, он божится своим ребенком следующим образом: если ты мне не веришь, вот тебе ребенок, и если я говорю неправду, завтра же не видеть мне своего ребенка, и при этом берет он ребенка на руки» [ЧГИ. №179:23].

Обращает на себя внимание эпизод, проходящий красной нитью через многие варианты обряда, это - рукопожатие: подают руку через скот, затылок, могилу, а также через ребенка. Видимо, положение руки на что-либо и рукопожатие в изложенных формах имеют единые функциональные корни. Например, еще в ветхозаветном сюжете Авраам велит управляющему домом, чтобы тот положил руку под стегно его и клялся ему [Быт 24: 2-3].

В вербальных текстах обрядов произносили имена духов природы, чьими именами клялись чуваши: солнца, луны, земли, хлеба [ЧГИ. №184: 376; №204: 247]. «Так не говорил: солнце есть, луна есть... Если сделал так, пусть на мою долю солнце не выйдет», - молились чуваши [ЧГИ. №206: 183].

Моление просителя. Основу составляет пространный монолог, где проситель желает хозяину всяческих благ: сыновей, дочерей, снох из поколнения в поколение; скота трех видов на три прясла, и чтобы он умножался; чтобы рядом с домом вырастал дом, богатство прибавлялось к богатству; да чтобы удавалось товар продать подороже, а покупать подешевле и т.д. [ЧГИ. №154: 113].

Обряды ***после ссоры***. Проигравший в какой-либо ссоре или оставшийся в обиде чуваш не терял надежды, что правда восторжествует. «Пусть отомстит бог, сведет счеты, - говорил он. - Пусть бог все взвесит.» В то же время человек боялся быть наказанным за высказанные им столь «тяжелые слова» в адрес своего соперника. Поэтому он опять обращается к своему божеству *турă*: «Прости, не насылай беду, хвори». В таких случаях божествам и духам требовались дары: *турă* - барана, *киреметю* - гуся. Все это выполнялось чувашами в специальном *чӳ̆ке* [ЧГИ. №204: 137-138].

Турă был для чуваша верховным во всех отношениях, в том числе

он представлялся справедливым судьей. Если чуваша наказывали необоснованно, то он крепко надеялся на божью правду и говорил: «За несправедливое обвинение тебе отомстит турă, если не на этом свете, то - на том» [ЧГИ. №151: 21]. Оповестителями и посредниками в таких случаях были *пирĕшти*, а также ласточка [ЧГИ. №150: 515].

Сбор зубов. Было обыкновением припрятывать выпавший зуб в трещине бревна в доме. Затем умершему хозяину зубы вкладывают в рот [ЧГИ. №179: 121]. В этом, разумеется, усматривается представление о целостности человека, о возможности вести полноценную жизнь на том свете только при наличии всех частей тела.

Обряды ***при одевании***. Надевая какую-нибудь новую вещь (шапку, рукавицы, рубашку, обувь), чуваши произносили краткие моления, в которых высказывали желание, с одной стороны - носить обнову подольше, а с другой - чтобы одевающийся жил дольше. Например, при надевании рубашки на сына мать говорит: «Пусть рубашка износится, а голова (у малыша) останется здоровой» [Автор]. Обуваясь в новые лапти, произносили в речитативе следующие пожелания:

Чтобы у завистника на эти лапти вытекли глаза,
У презирающего лопнуло сердце.
Пусть идущий остановится и засмотрится,
Скачущий на коне слезет и посмотрит.
Пусть эти лапти
Служат сто лет.
Пусть носятся до износа,
После износа валяются три года [ЧГИ. №154: 368].

Сбор в дорогу. Выходя за околицу, путник бросал на обочину дороги кусочек хлеба от горбушки или же мелкую монету главному из духов *хаяр* с тем, чтобы обеспечить себе в дороге защиту от злых духов. Поднимать гостинец с земли никому нельзя, ибо в жизни такого человека будут беды [ЧГИ. №154: 218-219].

Аналогично: сознавая важность отправления в дальний путь, библейский персонаж «Иаков приносит торжественную жертву на месте, освященном историческими воспоминаниями, и спрашивает благословения Иеговы» [Толковая Библия. Быт 46: 1-4].

В дороге. Заблудившемуся в дороге следует переобуться: левый сапог - на правую ногу, и - наоборот [Поле 88; ЧГИ. №178: 95].

От неприятеля. В жизненных ситуациях индивид вступал в конфликтные отношения с другими людьми, в результате следовали обиды, вражда. Обиженный старался мстить или же переслать навалившуюся на него беду недругу. Характер мести и способы наказания поддаются классификации.

Первый вид - парциальный (partial) [Кагаров 1928: 253], т.е. использование части вместо целого. Например, использовали волосы своего неприятеля. Взятый незаметно клок волос топили в источнике [ЧГИ. №206: 259], русские его просто сжигали [Кагаров 1928: 253]; имеются варианты - сжигание и выпивание пепла с водой [ЧГИ. №204: 327]. Иногда достаточно бросить тесьму от ворота рубашки неприятеля в родник, чтобы тот умирал в мучениях. Русские прибегали к такому приему, как втыкание гвоздя в след врага [Кагаров 1928: 293].

Второй способ можно назвать контагиозным. Он основан на принципе контакта какой-либо вещи с адресатом. Например, опускали заговоренный кусочек хлеба в суп. Попав в непосредственное соприкосновение с противником, заговоренная еда начинала приносить муки, вследствие чего наступала смерть. Естественно, насылать порчу было ремеслом «умельцев» - *юмӑҫей, тухатмӑшей* и *вӗрекен*, к которым обращались по необходимости [ЧГИ. №179: 225]. Идеей контагиозного способа является внесение заразного начала (опосредованно или непосредственно) во врага. Марийцы в этом плане заговаривали монеты, бусы, перья, яйца, кости и др. вещи. Мститель несет вещь с наговором к врагу и кладет куда-нибудь в щель, отверстие, стараясь остаться незамеченным. Также верят, что после этого хозяин дома, независимо от того, увидит ли он предмет с порчей или нет, занеможет от болезни, задуманной его врагом. Марийцы нередко предмет с порчей бросали просто на дорогу, и взявший его в руки или даже перешагнувший рискует заболеть чем-либо [Васильев 1915: 26].

Третий вид - имитация желаемого. Например, бросая вещь в овраг, говорили, чтоб хозяин предмета высох, как овраг. Тот же результат ожидался, когда бросали кусочек от одежды к засохшему дереву. В особых случаях сжигали волчье сухожилие, чтобы подобным образом скорчился противник. Верили, что в этом случае человек умрет через неделю [ЧГИ. №204: 232].

Четвертый - дефиксионные обряды, когда уничтожалось изображение предполагаемого недруга в целом. С этой целью русские, например, поражали изображение человека, которое клали в ма-

ленький гробик и закапывали в землю. «По мере его истлевания будет разрушаться и здоровье врага» [Кагаров 1928: 251].

В тех случаях, когда потерпевший прибегал к активным действиям, он полностью полагался на справедливость духов и божеств. Это - пятый способ мести. Некоторые шли на кладбище и откусывали землю. Через неделю насылающий болезни человек умирал. В качестве заступника воспринимался и *киремет*. «Ах, киремет. Такой-то человек отнял у меня чуть ли не половину земли и пропахал. Ой, киремет! Заступись, накажи его, я тебе когда-нибудь совершу чӳк». Обиженный до предела человек надеялся, что его враг все равно будет наказан. Последняя надежда - это обратиться к *турă*: «Я не смог отомстить, турă отомстит», - говорил чуваш. Подобные действия и обращения к духам и божествам делались в чувашский *калăм*, в эту ночь *тухатмăши* «колдуны» собирались и наводили порчу. Таким образом, духи предков на кладбище, *киремет, турă* одинаково воспринимались чувашами заступниками незаслуженно обиженных. Пожалуй, обращения к духам и божествам в целях наказания неприятеля являлись наиболее частой формой.

В зависимости от характера обряда и способа его совершения тексты молений и заговоров к ним бывают и краткие, и пространные. Образцы таких вариантов уже приводились. Тексты большего объема сходны с заговорами от сглаза, ран и других болезней. В молении от суда и врага, в частности, в начале обращались к мифическим старухе и старику с медными зубами, золотыми волосами, серебряными ногами, медными руками, которые прибывают из-за Волги. Считается, что не потерпевший заговаривает, а эти старики. Далее излагается ситуация, заведомо невыполнимая: когда 77 разных кузнецов соберутся в одно место, поставят одну медную кузницу, на медной наковальне с помощью медных молотков скуют медную лестницу, поднимутся к большому богу и пожмут ему руку - пусть только тогда этого (имя) враг подомнет под себя, - говорил заговаривающий. Далее - серебряная и золотая лестницы. По произнесении вышеуказанного заговора берут воду в ковше или кусочек хлеба, дуют по три раза и дают пить [ЧГИ. №154: 369].

Наказание вора. В рассказе, записанном в Тетюшском у. Казанской губ., говорится, как один крестьянин, побыв с другими мужиками в бане, потерял деньги. Найтӗ помогла женщина-тухатмăш. Она вместе с пострадавшим пошла на кладбище, где они согнули ветку березы, а домой принесли горсть земли. После совершения такого обряда один из тех, кто мылся в бане с потерпев-

шим, внезапно заболел, засох, потерял дар речи. Таким образом вор был обнаружен [ЧГИ. №160: 473-475].

Приворожение. Обряды симпатической магии делятся на обряды притягивающие и отталкивающие.

Тексты заговоров, приемы приворожения всегда основываются на тех или иных явлениях природы, свойствах растительного мира, поведении животных, на уподоблениях. «Как из чела печки, извиваясь, выходит дым, пусть эти Мари и Иван извиваются (друг об друга)», - читаем в одном из материалов [ЧГИ. №154: 368]. А также другие сравнения: «Как пристает репейник, пусть так же, приставая друг к другу, живут (имена)»; «Посреди моря семь берез имеется, как у тех берез щебечут листья, пусть так дружно щебечут друг с другом (имена девушки и парня)» [ЧГИ. №179: 115]; «Как хмель растет, извиваясь вокруг шеста, так пусть Мари и Иван извиваются друг об друга» [ЧГИ. №154: 369] и др. А у русских, «если влюбленная девушка угощает нравящегося ей парня булкой, полежавшей некоторое время у нее за пазухой» [Кагаров 1928: 253], то можно надеяться на вероятный успех в интимном сближении.

В вербальных текстах обращают на себя внимание многоступенчатые заговоры. В них перечисляются один объект за другим и создается цепь по принципу сужения действий и приближения их к двум молодым. Например: «В семидесяти семи мирах семьдесят и семь морей, как посреди семидесяти и семи морей золотая и серебряная пара лягушек неразлучны, так и пусть (имена), как эти золотая и серебряная лягушки, радуют друг друга» [ЧГИ. №147: 5]. Такие образования можно назвать кумулятивными: высокая гора - высокая клеть - медная клеть - красивый парень - красивая девушка и парень - золотое веретено в руках девушки - пряслице - и т.д. - в итоге радость, - пусть так же живут и радуются эти молодые.

Тут напрашивается сравнение с индийскими любовными гимнами из «Атхарваведы», которые являются примером возведения интимных чувств в ранг искусства [Атхарваведа 1989: 172-182, 224].

При исполнении обряда могли пользоваться упоминаемым в тексте объектом в реальности. В одном источнике говорится об использовании лягушки во время произнесения заговора для привораживания девушек [ЧГИ. №150: 513-514]. В особом заговоре *пуç çавăрни* «вскружение головы» (он исполняется с целью возвращения нужных чувств у мужа к жене и наоборот) слова произносятся над ковшом с водой. Как и в прочих заговорах, нужно отметить

троекратное или семикратное [ЧГИ. №204: 266] повторение заговора. Обряды любовной магии представляют большую трудность для записи. В силу исключительной интимности и субъективности содержания записать обряд во время исполнения практически невозможно. Если кто и расскажет, то обязательно потом кается [ЧГИ. №184: 339-340], ибо это считается просто неприличным.

Приемы ***отворожения*** построены в обратном порядке по отношению к привораживающим. Здесь все рассчитано на неисполнимость, на невозможность ситуации. «Когда семьдесят и семь верований из семидесяти и семи миров сойдутся в одно, тогда (имена парня и девушки) сядут вместе кушать. В семидесяти и семи землях семьдесят и семь ответвлений оврага, когда они сойдут в один овраг, (имена) тогда встретятся и сядут за совместную еду. В семидесяти и семи странах семьдесят и семь бешеных медведей, когда те медведи станут есть из одной посудины, (имена) тогда сядут вместе кушать». «Когда лесной медведь и домашняя корова, стоя рядом, будут есть из одной колоды, пусть только тогда будут питаться с одного стола». Параллели из природы и домашней реальности приводятся до семи или трех раз и произносится все присловие «в один дух». Обряды отворожения принимаются информаторами за серьезное дело, а исполнение их доверяется только *юмăçам* «знахарям» [Поле 88]. Примечательно: в подавляющем большинстве приведенных примеров несовместная еда молодых приравнивается к их несовместимости в интимной жизни.

Рыбацкие. Полагают, что при удачной ловле рыбакам способствуют духи *шыври* «водяные». Согласно объяснениям, если рыбак совершит моление и *чӳк* с хлебом (*хывать*), то можно надеяться на успешный лов [ЧГИ. №177: 655]. Приводится даже достоверный факт о принесении одним рыбаком в жертву *пулăсен туррине* «богу рыб» ежегодно по курице [ЧГИ. №173: 25].

У некоторых народов рыбак возводился в достаточно высокий ранг. В Колхиде в I–IV вв. согласно местным верованиям рыбачество связывали с магией, о чем свидетельствует обнаруженная археологами итифаллическая фигурка рыболова [Кошеленко 1985: 59].

Чувашские обрядовые действия и моления нелечебного характера направлены на пожелание благополучия в жизни и имеют целью избавиться от подозрений, избежать несчастий в дороге и т.п. Все они вполне понятны и носят общечеловеческий характер.

Об этом свидетельствует и такой древний источник, как «Ветхий завет». 4, 5, 6 и 7 главы Левита полностью посвящены подробным советам для совершения жертв от греха и провинностей. Например, согласно изречениям Бога, за один из совершенных (по знанию или незнанию) грехов надо принести в жертву овцу или козу. Если кто совершит преступление, то в жертву предлагается выбрать из стада овцу без порока. В Левите же можно найти на эту тему другие подробности.

* * *

Результат анализа материалов по индивидуальной обрядности можно представить в обобщенном (схема 3) и более детальном (таблица 5) виде.

Схема 3. Система индивидуальной обрядности чувашей (фрагмент верхних уровней)



. . . - другие элементы данного блока

Таблица 5

Система индивидуальной обрядности чувашей

Обряды от болезней		Обряды на другие случаи
Обряды от духов, насылающих болезни	Лечебные обряды	
От çĕр тавраш	Лечение больного	Кăвак хуппи
От шыври	От испуга	У родника
От вихря	От порчи	(Перед едой)
От молнии	От желтухи	Клятва
От грома	От горячки	(Наставление)
От вăрман турри	От лихорадки	(Прошение прощения)
От пир турри	(От ăншăрт)	Обряды просителя
От вупкăна	(От собачей старости)	После ссоры
От арçури	(От плача)	Сбор зубов
От усала	От боли в животе	(Сбор волос)
От шуйтана	(От болезни костей)	(Сбор ногтей)
От вупăра	От боли в пояснице	(Наложение повязки)
От киреметя	От чахотки	При одевании
От йĕрĕха	От бородавок	Сбор в дорогу
От тӳркĕлли	От чирьев	В дороге
От ийе	От болезни глаз	От неприятеля
От хытăма	От слабого зрения	Наказание вора
От сак айĕнчи	От ячменя	(Обряд убийцы)
От мора	От ресниц под веками	Приворожение
От огненного змея	От ломоты	Отворожение
	(От нарыва)	(Как стать невидимым)
	От шишки	Рыбацкие
	(От занозы)	(Торговые)
	От раны и ушиба	(Сенокосные)
	(От укуса змеи)	
	От рецидива	

Обрядовые действия и моления чувашей, совершаемые в рамках микроуровня, выражают общечеловеческие концепции, отражающие

своеобразное миропонимание исполнителей, идею создания нового человека вместо пришедшего в «негодность» (т.е. заболевшего); они, без исключения, нацелены на достижение благополучия в жизни. В работе о народной медицине и об обрядах, связанных с ней, Н.И.Никольский писал: «Магические действия являются пережитками из первобытно-родовой эпохи чувашской истории. В научном отношении - это ценнейший материал, т.к. он раскрывает перед нами такую эпоху чувашской истории, от которой мы не имеем совершенно памятников» [ЧГИ. №284: 2]. Сравнения с данными этнографии марийцев, удмуртов, таджиков, русских, киргизов, индейцев и др. народов, а также параллели с ветхозаветными главами выявили типологию. Работа над шумерскими материалами привела одного из исследователей к мнению, что верования (а значит и обряды, совершаемые конкретными людьми соответственно их убеждениям) были необходимы «для сохранения каждым человеком своего места в этом мироустройстве» [Дьяконов 1983: 146]. Все это полностью относится и к чувашам.

Часть вторая. Кроссжанровые связи

История проблемы относительно молода. Имеем в виду, конечно, работы, отличающиеся системностью изложения и отвечающие требованиям большой науки. Достаточно назвать труды А.Н.Веселовского, В.М.Жирмунского, В.Я.Проппа и Б.Н.Путилова. Если говорить о зачатках, отдельных высказываниях и основах, то начало изучения проблемы отодвигается вглубь истории.

Фольклор как неотъемлемая часть духовной культуры должен, разумеется, изучаться в единой системе последней. Множество прямых аналогий и единство развития, обнаруживаемые в мифологии, сказках, обрядах и обрядовом фольклоре, песнях и загадках народов Европы, Азии, Африки, Океании, справедливо оцениваются как одно из наглядных проявлений единства человечества, общих закономерностей развития культуры. Фольклор как выражение уровня мировосприятия этноса претерпевает в своем историческом процессе такие изменения, что имеющиеся в распоряжении науки вербальные тексты оказываются недостаточными для целостного представления о предшествующих типологических состояниях соответствующих жанров. И здесь мы начинаем сознавать силу методологии ретроспективного анализа фольклорных жанров путем привлечения различных компонентов как духовной, так и материальной культуры. Современная наука располагает достаточно аргументированными образцами исследования вербальных текстов в их единстве и взаимодействии с этнографическими комплексами, особенно - с обрядами.

«Внимание исследователей должно быть направлено в первую очередь на обнаружение и изучение этнографических связей, игравших структурообразующую, сюжетообразующую, жанроопределяющую роль» [Путилов 1977: 9]. Независимое существование аналогичных социальных, бытовых институтов и представлений у разных, отдаленных друг от друга как хронологически, так и географически народов в силу соответствующих социально-экономических условий порождает сходные структуры в нарративных произведениях. «Жанр - это прежде всего определенная социально-бытовая функция, бытовое назначение» [Чистов 1970: 7]. Фольклорные тексты - это полиэлементные комплексы, «обеспечивающие аудио-визуальный механизм трансмиссии духовной культуры» [Чистов 1978: 67].

Но важно выяснить - в каких соотношениях находятся повествовательные жанры и обряды, каковы их отношения с реальной жизнью народа. Поэтому вполне обоснованны исследования, в которых понятие «сюжет» употребляется применительно к обряду, выявляются функции и семантика вещей и образов, говорится о явлениях природы как о текстах, а знание определяется как умение читать такие тексты [Лотман 1970; Путилов 1980; Новик 1984].

В сложных связях с этнографическими реалиями состоит сказка. Исследователю приходится иметь дело в первую очередь не с прямыми отражениями, а с перекодировками и переосмыслениями. «Установить сказочную форму... можно... почти с математической точностью», но гораздо «сложнее обстоит дело с установлением того быта, который вызвал сказку к жизни, который ее создал», - это высказывание звучит и по сей день актуально [Волков 1924: VI]. «В сказке есть образы и ситуации, которые явно ни к какой непосредственной действительности не восходят. К числу таких образов относятся, например, крылатый змей или крылатый конь, избушка на курьих ножках, Кощей и т.д. ... И тем не менее и они историчны, но историчны они не сами по себе, а исторично их возникновение, и оно-то и должно быть объяснено» [Пропп 1946: 19]. Исследование взаимоотношений фантастических и реалистических элементов в ткани сказки представляется наиболее проблематичным: «Все разнообразие сказок, все их типы стоят в прямой зависимости от соотношения этих двух основных элементов сказки» [Дмитриев 1967: 10]. Именно этим объясняется долговечность сказки, бытующей и в наши дни. Естественно, в такой ситуации «изучение только текстов, взятых вне связи с хозяйственной, общественной и идеологической жизнью народов, - порочный прием» [Пропп 1976: 27].

Существуют два основных направления в выявлении типологии этнографических связей сказки. Представители одного склонны искать в сказках субстраты, «основы» и следы структурной перекодировки этнографической действительности. Согласно принципам второго направления, фольклор (в частности, миф, сказка и эпос) и социально-бытовые институты находятся не в отношениях «вторичности» и «первичности», а в равном положении, они синхронны и представляют равное выражение одной субстанции. Оба подхода имеют основания в реальном фольклорном материале и являются дополнительными по отношению друг к другу. В.Я.Пропп, как известно, сначала дал формальное («Морфология сказки»), а потом историческое описание («Исторические корни волшебной сказки»).

Так он получил исследование цельного характера на уровне жанра, где умело сочетаются методы структурно-типологический и историко-типологический.

В работах, где исходной и центральной задачей ставится исследование мотивов и их блоков в рамках одной жанровой разновидности, существенным результатом является то, что открывается возможность обнаружить логические законы порождения сюжетов. Именно игнорирование структурно-типологического метода вызвало существующие и повторяющиеся в многочисленных указателях сказочных сюжетов неудачи и неувязки. Совершенно правы ученые, высказывающие мнение о необходимости первичного решения вопросов морфологии, структуры сказки, предваряющих ее научную классификацию [Пропп 1969: 26; 1976: 47, 242; 1984: 196; Ольденбург 1930: 3]. Структурное изучение нарратива полезно и тем, что обещает увидеть не только реальные основы жанра в целом, но также установить границы инструментария, доступные традиционному рассказчику, и выстроить последовательный ряд персонажей, являющихся составной частью фантастической жизни этноса [Lee 1982: 23]. Как видим, границы между структурным и историческим изучением мотивов достаточно зыбки и условны.

С точки зрения структуры и семантики текста сюжеты чувашских сказок о *паттăрах* «богатырях» представляется возможным рассматривать как единую цепь блоков-мотивов. Сцепление мотивов создает героическую биографию *паттăра*. Все действия - от чудесного происхождения до свадьбы - отражают пространственно-временные перемещения богатыря, рост его социального статуса и качественных характеристик. Такая схема позволяет выделить три основных этапа сюжета: первый - подготовка к подвигу, второй - героический подвиг-единоборство, третий - свадьба. Они в свою очередь распадаются на сюжетообразующие блоки и мотивы. Такие наборы блоков нами названы исходными (или начальными), медиальными (или срединными) и финальными (или завершающими). В состав исходных включены следующие основные блоки: чудесное происхождение, богатырское детство, обретение богатырского коня, обретение богатырской силы и обретение магических покровителей. Если действия первого корпуса блоков происходят в родном локусе героя, то действия медиальных блоков разворачиваются на том свете или на чужой территории - согласно пониманию эпической сказки и обряда. В числе медиальных блоков анализируются отправление в иной мир, возникновение эпической коллизии, выбор локуса

поединка, поединок с эпическим врагом, возвращение с того света. Идентификация *паттāра* и его женитьба на суженой составляют финальные блоки.

Ряд вопросов, имеющих отношение ко второй части этой книги, получили отражение в публикациях автора этих строк. В них освещались вопросы историографического, терминологического, структурно-типологического и источниковедческого порядка. Все они вынесены за пределы данной работы.

Глава 4. Исходные блоки

Чудесное происхождение

Чудесное превращение. Бездетный старик пошел в лес, срубил осину и вытесал себе красивого мальчика - так начинается одна из чувашских сказок [ЧГИ. №160: 192-208]. Затем эта деревянная кукла превращается в ребенка. У чувашей осина входит в ряд священных деревьев, с которыми они связывают свое счастье. В данном тексте осина занимает функцию женского начала: старик соприкасается с осиной и мастерит символ желаемого счастья - фигуру сына. Желание превращается в реальность. Следы признака осины как женского начала сохранились и в народных песнях: старая осина символизирует мать, а молодая - старшую сестру. Осинник, по народному поверью, считается почетным местом, там обитают добрые духи. Такое место имелось, например, на реке Свияге [Ашмарин 1929б: 36]. В совместном контексте становится понятной причина обращения старика к осине - его соприкосновение с деревом, взятым из священного леса, способствует появлению ребенка.

В сказке «Паттыр и орлы» [ЧГИ. №12б: 58-67] способ обрести счастье подсказывает *пихампар*, который явился к старухе во сне. Бедный старик со старухой по совету *пихампара* пошли к дубу *киремет*, принесли ему в жертву последнего ягненка, взяли с собой кусочек коры сакрального дерева и дома заквасили в квашне. Наутро вылупился из коры сын-богатырь, ростом с пальчик. Дуб - символ мужчины, поэтому он в данном случае как бы способствует появлению наследника.

Дополнением, служащим своеобразным «ключом» к данному мотиву, могут служить социально-бытовые нормы чувашей и других народов. Согласно документам первой половины XIX века даже официально христианизированная часть чувашей в церковь ходила редко, по воскресным дням работала, а праздновала в пятницу. «Доселе они сохранили древние идолопоклоннические обряды; при каждой деревне есть свой киремет, т.е. рощица, гора или овраг, где, по их понятиям, обитает божество, которому они поклоняются и приносят жертвы, убивая на месте какое-нибудь домашнее животное или зарывая в землю деньги, завернутые в холстину» [ЦГИА, ф.515, оп.15. №465: 2 об.]. Департаменты уделов в своих резолюциях

писали, что все предпринимаемые властями суровые меры к истреблению чувашских *киреметей* не приводят к желаемой цели. Явление языческого духа *пихампара* во сне и предсказание, сделанное им, отражают то реальное отношение, в каком состоял чуваш со своими богами. Эти отношения являлись одним из регуляторов поведения людей в критических ситуациях. Сравнительный материал сохранился у зулусов [Леви-Брюль 1937: 137]: сообщение гадателя о том, что болезнь ребенка вызвана гневом предков, отец ребенка воспринимает с негодованием. По его мнению, покойники «нарушили обычно соблюдаемое молчаливое согласие между ними и живыми. Когда они хотят чего-нибудь, чего им по упущению не дали, то вполне естественно, чтобы перед тем как прямо наказывать, они преупредили виновных и во сне дали знать заинтересованному лицу о своих претензиях». В данном случае указывается на необходимость удовлетворения требований духа. То, что жертвоприношению придавали магическое значение, указывают сами тексты: зачатие происходит не от любой части жертвенного животного, необходимо на чюках-молениях приносить в дар *кирметю* внутренности - легкие или печень быка или ягненка. «Моление, которое заключалось в принесении на жертву телят, овец и разной домашней птицы, с испрошением от бога плодородия земли, приплода домашних животных и птиц, а также о приумножении новорожденных младенцев», провели, к примеру, в 60-х годах прошлого века совместно чуваши и марийцы Чебоксарского уезда [ЦГИА, ф.796, оп.141. №529: 4].

Интересно заметить, что в названной сказке предсказание о необходимости принесения в жертву *киреметю* внутренностей животного с просьбой подарить ребенка было сделано у окна. Тут напрашивается сравнение с обрядом передачи новорожденного у окна с целью избежания возможной смерти ребенка. Описание данного обряда находим в рукописях священника Алексея Рекеева: знахарка принимает младенца, уходит с ним во двор, подходит к окну и предлагает роженице купить у нее ребенка, та покупает [ЧНМ. №4477, инв.722]. Таким образом, женщина, у которой до этого умирали дети, получает как бы чужого ребенка, что должно обеспечить ему благополучие. Вдобавок, чтобы обмануть смерть, детям давали имена типа *Кашкăр* «Волк», *Çӳпи* «Соринка», *Упаньк-ка* «Медвежонок», *Юман* «Дуб».

Также тесто может превратиться в мальчика, как это произошло в сказке «Паттыр Иван-тесто» [Автор]. В иных текстах совет дает

юмăç «знахарка»: надо из теста приготовить ребенка, покрыть его белым платком и подождать, пока он не начнет шагать [Meszaros 1912: 363-370]. Заметим, что чувашское слово *юмăç* исторически связывается со словом *юн* «кровь» (принимается во внимание чередование звуков *м/н*) и воспринимается как лицо, приносившее богам или духам в жертву какую-нибудь живность [Федотов 1962: 248].

В сказке «Глиняный мальчик» [Поле 83] рассказывается о том, что у девяностотрехлетних старухи и старика не было детей. Пока старик работал в поле, старуха вылепила из глины мальчика, поставила на печку. Кукла-мальчик ожил. Старуха стала придумывать, как доказать старику, что она сама родила. К тому же у нее не шло молоко. Она поступила так: зарезала петуха и кровью напачкала нужные места. Так и пришлось старику поверить. Как считал В.Я.Пропп, мотив сотворения человека из глины мог возникнуть у народа, уже знающего гончарное искусство, а мотив возникновения из куска дерева известен народам, стоящим на самой низкой ступени развития [1976: 235]. В египетской мифологии отец богов Хнуму вылепил людей из глины на своем гончарном станке [Фрезер 1931: 3].

В текстах явно отразились атрибуты местного верования: *пихампар* - бог, покровитель домашнего скота и плодородия; знахарка - лицо, к которому очень часто обращались в старину за советом, как им быть в жизни в тех или иных случаях; *киремет* олицетворяет духов и усопших предков и требует жертву; дуб - дерево священное и т.д. Тексты также показывают, что ко времени формирования мотива чуваши уже были умелыми земледельцами и пекли хлеб, они были уже обзаведены хозяйством и вели оседлый образ жизни (базар, клеть, корова, тесто). Интересно заметить, что некоторые растения, способствовавшие чудесному происхождению (травы, дуб, осина), использовались чувашами в старину и в качестве лечебных средств. Например, при лихорадке рекомендовали пить отвар осиновой коры; если у лошади появлялись аскариды, то давали настой из коры осины или же в измельченном виде добавляли в корм [Ашмарин 1929б: 36].

Чудесное зачатие. В большинстве случаев в сказках зачатию способствует употребление женщиной пищи, приготовленной из волшебной рыбы [Meszaros 1912: 340-345]. У одного хозяина не было детей. Пошел он к знахарке. «У вас есть озеро, где водятся рыбы, - говорит знахарка. - Поймаете рыбу, - говорит, - с золотой чешуей. Как съест твоя жена эту рыбу, сразу же родит! - говорит». Сварили,

мясо съела хозяйка, хвост отдали поварихе, голову - кобыле. Через год и хозяйка родила, и повариха родила, и кобыла ожеребилась. И здесь ребенок является давней мечтой супружеской пары. Даже случайное пробование жертвенной ухи приводит к партеногенезу [ЧГИ. №176: 81, 85, 93-96]. Появляющийся таким образом мальчик иногда имеет зооантропоморфную внешность, в сказке «Пурап-патыр» [Автор] он - получеловек-полубычок. При рождении такого *паттăра,* как и в эпосе (в частности, в былинах), вздрагивает земля. Подъезжает змей к мосту, и вдруг его лошадь спотыкается. Он ругает коня. «Не хотелось бы спотыкаться, да сила Пурап-паттыра заставляет», - заявляет лошадь под змеем. И тут змей спрашивает: «Какой Пурап? - говорит. - Он еще на свет не появился, - говорит. - Знай: при рождении Пурапа земля должна вздрогнуть, а пока земля не вздрагивала».

В письменном источнике о Волжской Булгарии имеется легенда, согласно которой люди из числа йаджудж и маджудж ели огромную рыбу из моря, отрезая ее кусочками, притом каждый брал только столько, сколько ему нужно, ибо рыба могла пойти в воду и люди остались бы голодными [Ковалевский 1956: 139]. Аналогичный мотив наблюдаем в башкирской сказке. Ханша пошла на берег и стала жаловаться на свою горькую судьбу. Тут всплыла рыба и подарила три рыбки, которые обладали магическими действиями. Эти три рыбки были сварены и съедены: туловище съела ханша, а голову - стряпуха. И вскоре ханша родила трех дочерей, а стряпуха - сына [Башкирские сказки 1986]. Во всех случаях женщины приобщаются к обрядовой ухе и получают магическое перенесение свойства рыбы как самого плодовитого животного в природе. Возникновение и распространение такого мотива, по мнению В.Я.Проппа, восходит к тем первобытным временам, когда законы биологии не вполне были известны и люди мыслили аналогиями [1984: 202]. Рыбу ели, полагая, что она также способствует возвращению умершего в новом качестве - в виде новорожденного [см.: Пропп 1976: 228-229]. Рыбе уделяли исключительное место в сюжетах искусства палеолита и изображали ее в виде фаллоса [Топоров 1988а: 391]. Широкий круг материалов по этому вопросу разобран Е.С.Хартлендом, а также А.Н.Веселовским и В.Я.Проппом. Заметим, что бездетные старухи обращались к *юмăç* и строго придерживались их наставлений, что вполне оправдывает историческое возведение слова к персидскому амуз «учитель» [Малов 1882: 115].

Чудесному зачатию способствует и золотой голубь, который был

употреблен также по совету знахаря [ЦГА ЧР, ф.334, оп.1. №12: 111].

В сказке «Сын царицы Иван и сын ее служанки» [ЧГИ. №239: 585-601] повествование начинается, как и в большинстве случаев, именно с мотива чудесного зачатия. Из текста видно, что *паттăр*, призванный победить непобежденное веками зло в лице змея, имеет прямую связь с предками: женщина беременеет от взгляда на голову мертвого богатыря, покоящегося на дне озера. Эту связь хорошо показал В.Я.Пропп в статье о чудесном происхождении героя [1976]. Предки как бы дают ту магическую силу, которая необходима герою в его поединке с мифическими чудовищами.

Причина зачатия - трава, такой пример встречаем в тексте, записанном в 1936 году [ЧГИ. №1: 162-169]. Другие причины, содействующие чудесному зачатию: желание женщины иметь сына [ЧГИ. №143: 98-107]; крошка, попавшая в воду [ЧГУ. 1972, т.Трифоновой С.]; капли слез и крови, выпитые с водой [ЧГИ, кн.пост. №8, инв.3825, т.44: 68-78].

В русских волшебно-героических сказках женщина пьет воду, «состав, чтобы им зачать детей» [Никифоров 1936, тексты 1 и 13]. На наш взгляд, более правильно объяснила эпический мотив чудесного зачатия героя О.М.Фрейденберг. Она считала: «Женщина, по аналогии с землей, связывается со смертью и с умершими; она - гроб, в котором человек умирает и возрождается» [1936: 83]. Тогда становится ясной разность причин, содействующих зачатию: все средства подбираются по принципу плодородия, попадают в утробу женщины и вызывают один и тот же результат - появление нового человека.

В мотивах о ***чудесных родителях*** из всех примеров наибольший интерес представляют случаи, когда отцом становится медведь [ЧГИ. №232: 209, 251-254; АРАН, оп.3. №25: 55-62]. В сказке «Иван-паттыр» младшая из трех сестер идет искать пропавшую корову и ее затаскивает медведь в свою берлогу. У нее рождается сын. У мальчика одна сторона тела была медвежьей шкурой, а другая сторона - как у людей. В другом случае медведь затаскивает в свою берлогу попа. У них рождается сын, который затем становится *паттăром*.

Культ медведя хорошо отражен в чувашских обрядовых действиях, проводимых по случаю Старого Нового года. В эти дни девушки одеваются в старую мужскую одежду, парни - в девичью; иной нарядится медведем [Ашмарин 1928: 307]. В дни обрядового хождения по деревне молодые наряжаются в стариков и старух и беспре-

7*

пятственно входят в любой дом. Неизменными атрибутами их «нарядов» являются шуба, вывернутая наизнанку, мохнатая шапка-ушанка и палка-посох. Некоторые, чтобы их речь походила на речь беззубого, кладут в рот что-либо. Лица участников обряда раскрашиваются сажей или акварелью. В домах, куда они входят гурьбой, пляшут, выделывают разные странные шутки, целуются, изображают непристойные сцены. Хозяева угощают их заранее приготовленными колобками *йăвача* или горохом. В самых разных вариантах такую массовую обрядовую игру молодежи можно наблюдать и в сегодняшние дни.

Аналогичные сравнения даются в исследованиях материалов и других народов. Например, у башкир в сказках «батыр ведет свое происхождение не от людей, отцом иногда является лесной зверь», у них существовал «обрядовый праздник медвежьей свадьбы (айыу туйы байрамы), когда люди в честь медведя плясали, одевшись в медвежьи шкуры» [Мингажетдинов 1969: 61, 64-65].

Конечно, сказка и обряд - две разные интерпретации, но культ медведя и связь этого персонажа с плодородием в них проступает довольно отчетливо. Думается, исторические корни этого явления как в фольклоре, так и в этнографии глубоки. И было бы опрометчиво указывать на позднее взаимовлияние. Скорее всего здесь имеет место независимое, параллельное возникновение.

Божий дар. Когда-то в одной деревне жили престарелые старуха и старик. У них не было детей, поэтому они усердно молились богу *турă*, чтобы он ниспослал им ребенка. *Турă* услышал их молитву и подарил им сына [ЧГИ. №236: 271-311]. Чувашские тексты иллюстрируют также пример, где новорожденный является богом, имеющим отца и мать [Смелов 1880: 534-536].

Находясь в дубраве, Авраам увидел Господа в лице трех старцев, к которым он обратился ласково, угостил пресным хлебом, мясом нежного и хорошего теленка. В благодарность преклонных лет Авраам и Сарра на следующий год получили сына Исаака [Быт 18: 1-19; 21: 2-7].

Герой башкирской сказки «Янгызак-батыр» также был вымолен у аллаха сквозь слезы [Башкирские сказки 1986]. В якутском эпосе герой - из рода айыы, т.е. родственник бога. В узбекском эпосе «Рустамхан» старый хан по совету сановников усердно молился и получил благословение дервишей, а вскоре его средняя жена Хураим забеременела.

Иными словами, сын – будущий народный герой – может быть и божьим даром. Однако необходимо учесть, что «бог или святой, к которому обращалась с молитвой бездетная мать, первона чально должен был мыслиться как племенной тотем, являющийся подлинным отцом чудесного ребенка» [Жирмунский 1979: 24].

Согласно чувашской легенде, бог стал давать первой женщине ребенка с неба. «Он должен был сверху бросить ребенка для того, чтобы он сам встал на землю и пошел ходить. Мать, видя падение ребенка, сжалившись, подставила подол» [Рекеев 1896: 2]. У древних майя беременность считали результатом посещения женщины богом - «мистическим отцом» [Кнорозов 1975: 246]. Указывая на божественное или тотемное происхождение младенца, необходимо оговориться, что в обеих версиях имеются в виду не реальные образы отцов, хотя бы в лице бога или сакрального предка, а речь идет о мифическом прародителе, отдаленном от живых в недоступное прошлое. Как отмечал Л.Леви-Брюль, порождение предком не принимается в физиологическом смысле и для мифического мышления вопрос не встает в подобной форме [1937: 298].

Притом указывают на происхождение чувашского *тор(ă)/тур(ă)* «бог» от халдейского тор «бык», «вол» [Малов 1882: 147-148]. Такое положение подтверждается обрядовыми контекстами: быка, как дорогую жертву, приносили одинаково и умершим, и творцу вселенной [Милькович 1888; Я., Арнольдов 1867: 95]. Получаем семантическую связь «бог - предок - бык».

Еще одно замечание. В 1945 году на Чукотском побережье обнаружен рисунок художника из народа, где изображено существо в виде женщины, живущей на луне и дающей людям пищу. «Пища – звери, выдаиваемые из соска матерью зверей, сначала падают в море в распоряжение хозяина моря» [Лавров 1947: 133]. На самом деле на рисунке, воспроизводимом в статье, с луны вниз падают рыбы, что в свою очередь дает схему «хозяин зверей, живущих на небе (бог, предок, бык) – рыба – хозяин моря» и прокладывает мост между мотивами божественного происхождения и чудесного зачатия, обнаруживает условность их разграничения.

Немотивированное происхождение. Имеются тексты, где причина происхождения сына не оговорена. В сказке «Огненный змей и Васьилли-паттыр» [Paasonen 1949: 279-290] действие разворчивается следующим образом. «Жил Путан - сын Путана. У него не было

детей, имел одну кобылу, жену. Жена стала беременной, кобыла - жеребой. Жена родила сына, кобыла принесла жеребенка». Путан-отец был стар и вскоре умер. А детей у него до глубокой старости не было. Налицо чудесное происхождение. Причина, способствовавшая этому, остается открытой. То же самое и в сказке «Иван», где престарелая старуха подарила старику сына [ЧГИ. №267: 173-182]. В случаях, когда малыш является сыном одинокого старика [ЧГИ. №30: 677-692; №209: 530-533; Paasonen 1949: 124-143; Meszaros 1912: 356-359; и др.], мать не упоминается.

Отсутствие отца новорожденного в богатырских сюжетах сказки объяснялось в нескольких аспектах. К самой древней, пожалуй, можно отнести веру в возвращение умершего в новом качестве. Согласно М.Е.Дитриху, «новорожденный - это ре-умерший» [см.: Фрейденберг 1936: 369], а майя «телу умершего придавали позу еще не родившегося ребенка, исходя из представления о том, что умерший предок воплощается в новорожденном» [Кнорозов 1975: 249]. Естественным представляется несовместимость сосуществования и умершего, и новорожденного, поэтому роды - это как раз тот пограничный период, когда умерший только «ушел», а новорожденный еще не появился. Рождение и смерть составляют взаимоисключающую и взаимовызывающую пару.

Следующая версия, объясняющая отсутствие отца во время родов - нечистота роженицы. Полагали, что мужчина, увидев женскую кровь, теряет силу. Даже после случайного появления недавно разрешившейся роженицы в кругу людей следовало подвергаться особым очистительным обрядам [Краулей 1905: 52-53; Зеленин 1911: 237]. По той же причине чуваши запрещали присутствовать женщинам на молениях.

Видимо, тексты отражают и тот исторический этап, когда мужчина, стремясь подчеркнуто выразить свое главенство в семье (по тогдашним понятиям), хотел приписать себе и роды. Следы кувады (когда муж с той же целью при родах жены изображал мучение) лет сто назад в Чувашии можно было наблюдать еще в реальности [ЧГИ. №144: 93-94]. Данное явление имело место в истории практически всех народов и отражено в этнографической литературе [Веселовский 1940: 538-539; Деникер 1902: 303].

* * *

Блок эпических мотивов «Чудесное происхождение» выдвигает на арену главного героя. Выделение мотивов в отдельные группы

весьма условно, ибо трудно разграничить способы, содействующие появлению на свет героя. Например, нартский пастух Соджук пас отару на берегу Адила (чуваш. *Атăл*) - Волги и увидел на другом берегу прекрасную Сатанай, которая полоскала белье. Пастух загорелся любовью и упал на камень. А эту страсть почувствовала Сатанай на другом берегу и упала на песок. Так зачал камень. По истечении времени из камня (гранита) извлекли мальчика [Дебет Златоликий 1973: 53-54]. Что здесь? Чудесное зачатие или же превращение предмета (камня) в мальчика? Трудно даже определить. Здесь прежде всего надо объяснить - что первично? Но налицо переходный мотив. Можно предположить, что и в то время, когда выяснились причинно-следственные стороны появления младенца, люди продолжали сохранять табу по отношению к факту деторождения. Миф, сказка и эпос активно включают блок мотивов чудесного происхождения. И это, как было отмечено, связано с древними представлениями о партеногенезе. Психологическое непонимание явления зачатия порождало в массах самые неправдоподобные истории. Эти рассказы, писал Е.Хартленд, были практически универсальны в своих распространениях, и в большинстве случаев в них серьезно верили [Hartland 1910: 282].

Более развернуто представлена связь людей с предками (т.е. духами) в эпических текстах. По туркменскому обычаю, человеку, не имеющему сына, на тое за пояс всовывали кость, под хвост лошади привязывали колючку [Хурлукга и Хемра 1971: 207]. Поэтому отсутствие сына-наследника вообще было равносильно бесполезности в обществе. Такого человека, кем бы он ни был - владыкой, прислугой, - не считали достойным даже малейшего почета, его все и везде отвергали. К тому же чуваши верили, что покойных родителей в «загробном мире» содержат живые дети [см.: Димитриев 1959: 454]. Данный блок мотивов таким образом возвеличивает значение героя сказки еще до проявления им активных действий, ибо он должен обладать самыми незаурядными качествами, чтобы стать подлинным заступником народа, который наверняка смог бы осуществить веками, казалось бы, неосуществимое - победить коварного и сильного врага, принести волю и счастье родному народу. Поэтому герой-паттăр имеет прямую связь с богами-духами, всемогущими и всеми почитаемыми силами потустороннего мира. В таком случае, действительно, сравнение с отцом принизило бы его [Веселовский 1940: 538].

Эпические мотивы о чудесном происхождении используют особо

почитаемые в жизни верующего предметы. В мотивах о чудесном превращении, например, ими являются: осина, растущая в священном лесу; кора дуба из урочища *киремет*; тесто. Если обрядовые элементы в рассматриваемых примерах служат не более чем констатацией бытовой жизни и отодвинуты на второй план, то нарративный мотив получает в сюжете дальнейшее развитие, выдвигая свою задачу разъяснения причины чудесного превращения предмета в ребенка на первый план. Связь эпического текста с аналогичными бытовыми «субстратами» типична, как было показано, для фольклора многих народов (древних египтян, майя, башкир, якутов, узбеков, народов Дагестана, финнов, русских). Однако реальная действительность (рождение малыша), этнографическая основа (обрядовая атрибутика, связанная с появлением нового человека) и эпический мотив (чудесное происхождение) неравнозначны. Можно говорить лишь о типологической связи между обядом и сказкой: первый (материализованный) текст реализуется посредством действий, а второй (вербальный) - через устный рассказ (учитывающий народную фантазию и вымысел), преломляющий действительность в призме эстетического мышления и чаяний.

Богатырское детство

Стремительный рост передается через временной отсчет: новорожденный может расти по минутам [ЧГИ. №57: 147-269], не по дням, а по часам [ЧГИ. №68: 297-314; Отд.Ш. №67: 33-41; Кн.пост. №8, инв.3825, т.13: 17-26; Т.16: 28-37; Т.43: 60-64; Автор], он за день становится как двенадцатилетний [Поле 83]. Так в сказке «Пураппаттыр» [Автор] один из чудесных братьев рос значительно «стремительнее и мощнее». Иногда сказка просто ограничивается констатацией того, что малыш рос «очень быстро» [Автор; ЧГИ, отд.Ш. №683: 39-50; №525: 51-56].

Мотив стремительного роста героя эпического повествования имеет мировое распространение. К примеру, в мифе африканского племени басуто у женщины рождается сын, и, пока она отворачивается, чтобы приготовить соломенную подстилку, он вырастает взрослым [Седов 1988: 386].

Но во всех текстах, где присутствует мотив быстрого роста, возникает оппозиция реального времени и роста героя: время принимает резко статическое положение, а рост будущего *паттăра* набирает стремительный темп.

Раннее ***проявление физической силы***. Недавно рожденный малыш избивает своего родителя - медведя [АРАН, оп.3. №25: 55-62], в пяти-шестилетнем возрасте по силе равняется своим родителям [ЧГИ, отд.Ш. №683: 39-50], поднимает все подряд, что попадает под руку [ЧГИ. №73: 221-234]. А в сказке «Антей-паттыр» [ЧГИ. №160: 192-208] мальчик, изготовленный из осины, получается весьма красивым молодцом. Еще в раннем детстве он обладает богатырской силой: стóит ему дотронуться до голов своих сверстников, как у них ломается шея, дотронется до рук - выворачиваются руки. В текстах то и дело подчеркивается мощь новорожденного *паттăра* и его преимущество перед братьями: «Пурап очень силен. Обоих братьев себе подчиняет он». Кроме того, силовые качества могут быть переданы через сравнения: очень крепок, как железо; или - выше и крепче, чем Петр Первый [ЧГИ, отд.Ш. №525: 51-56; Поле 83].

Большинство исследователей незаурядную физическую силу малыша связывают с его необычным происхождением от лесных зверей и чудовищ - пери, медведя, дева [Яшин 1965: 45; Мингажетдинов 1971: 305-308]. По их мнению, такой факт в сказке объясняется наделением малыша силой человека, помноженной на огромную физическую мощь мифического родителя. Подобные мотивы отражают наиболее древние представления народов, когда их верования ещё не были подвергнуты несвойственным влияниям (христианским, исламским, буддийским).

Проявление незаурядного ума. Данный мотив представлен в следующих эпизодах: малыш входит во взрослую беседу с родителями [ЧГИ. №150: 161-173; Meszaros 1912: 363-370; ЧГИ. №68: 297-314; №1: 162-169; и др.], в полгода идет в школу [ЧГИ. №159: 352-360, 393], вскоре начинает понимать горе людей [Автор], он оказался очень умным, и к нему за советом приходят люди [Автор].

Проявление богатырского аппетита. Три близнеца с рождения оказались очень сильными, сначала они съедали по одному караваю, затем - по два, а через некоторое время начали съедать по три [ЧГИ. №151: 166-174]. «И вот растет Иван меньшой брат не по дням, а по часам. Чувствуется в нем сила богатырская, отвага молодецкая. Съедает он за один присест три каравая хлеба и выпивает полную бочку воды. Все, что было у родителей в запасе, съел Иван в течение недели» [ЧГИ. №68: 297-314]. Мальчик, появившийся из глины, тут же требует накормить его: «Мама-а-а, я ожил! - кричит. - Я голоóден! - говорит» [Поле 83]. Мать, не имеющая грудного молока, поит его (коровьим) молоком. Сын выпил чашку молока. Дала ему

кусочек хлеба, он взял и весь хлеб съел. Даже мать пришла в ужас.

* * *

На самом деле богатырское детство не укладывается только в мотивы стремительного роста и проявления неимоверной физической силы в раннем возрасте. Правильней было бы отнести сюда и те поступки, которые совершает младенец после отлучки из дома: ведь он еще не в полном смысле мужчина, а выполняет трудные задачи, непосильные даже богатырям. В специальной статье, посвященной героическому детству эпического героя, отмечается уникальность данного блока мотивов, не имеющего «типологических аналогов ни в одной из форм повествовательного фольклора» [Неклюдов 1974: 129]. По мнению автора статьи, это своего рода инкубационнный период, когда происходит становление и накопление характерологических черт персонажа. Действительно, здесь важно акцентировать типологическую связь в сравнении физической силы и незаурядного ума малыша с силой мифических зверей, перенесение их магии и мощи на обыкновенного ребенка и подчинение этих качеств эпическому сюжету.

Обретение богатырского коня

Подземный конь. В одной из сказок, записанной в Бижбулякском районе Башкортостана, юноша хоронит старика по его просьбе таким образом: голову закапывает в одном месте, туловище - в другом, ноги - в третьем. Затем соответственно в этих местах он выкапывает коня, сокола, собаку [ЧГИ, отд.Ш. №67: 33-41]. Эти фантастические мотивы находят неожиданные параллели в способах захоронения у чувашей в прошлом и связанных с ним представлениях: вместе с покойником закапывали коня или его привязывали на могиле; душа умершего якобы вылетала в небо (сокол); собаки представлялись заместителями предков (поедание сакральной еды собаками равносильно выражению довольства усопшими). В данном случае этнографические связи эпического мотива сказки носят несколько «перевернутый» характер: в обрядах конь сопровождает покойника в тот мир (закалывается на могиле), т.е. живые отдают мертвому живого коня, а в сказке покойник, находящийся на том свете, дарит живым сакрального коня. Суть в том, утверждал В.Я.Пропп, что лошадь, подаренная из-за могилы, есть богатырское животное [1946: 156]. Если в обряде хоронения у чувашей коню

придается сакральный смысл, то в сказке этот персонаж осмысливается в эпическом плане. Но при этом необязательно взаимопроникновение. Допустимо и правомерно, что обряд и сказка вполне независимо вкладывали свое понимание в реальное действие.

Связь богатырского коня с потусторонним миром духов довольно ясно выражена и в других случаях: по приказу царя юноша отправляется на поиски пропавшего коня и освобождает его от змея, живущего под землей [ЦГА ЧР, ф.334, оп.1. №12: 102], *паттăр* выкапывает из-под земли коня деда своей жены [ЧГИ. №145: 355, 370-380], старик дарит юноше коня, содержавшегося в лесном погребе [ЧГИ. №239: 413-444], по совету знахарки глубокую дыру в земле наполняют зерном и водой, откуда выходит богатырский конь [ЧГИ, кн.пост. №8, инв.3825, т.2: 1-34]. В последнем примере видны следы специфического отражения моления на святом месте.

Конь на привязи. Дома у лесного старика, который усыновил мальчика, содержится очень худой конь; старик со старухой, уходя в гости, Ивану - сыну приемному - велят не кормить коня, а только бить железным посохом; конь отпускается юношей на волю и поправляется [Поле 83].

В XVIII в., как свидетельствуют письменные памятники [Миллер 1791: 79; Милькович 1888: 15], чуваши иногда, по завещанию умершего, ставили на его могиле небольшое строение *чартак*, в котором оставляли привязанную лошадь, где она и умирала с голоду. Кроме того, среди чувашей и черемисов существовал обряд стрельбы из лука, проводившийся в честь умершего: молодые люди с определенного расстояния должны были попасть стрелой в кольцо; кто попадал первым - тому доставался конь умершего; новый обладатель коня должен был три раза съездить вскачь на могилу и назад.

Конечно, поминальные действия и сказочные мотивы мало в чем схожи. Тем не менее, старик в лесном доме, содержащий на привязи худого коня, и умерший, также «держащий» у себя на привязи собственного коня, - не случайное совпадение. Такие примеры - суть одного корня, получившие в дальнейшем конкретные назначения в своих текстах.

Два брата по совету седобородого старика идут в один дом, там за первой дверью висят узды, а за второй стоят кони [ЧГИ. №30: 692-705]. В рассматриваемом мотиве подчеркивается предназначение юноше как будущему *паттăру* специального коня, способного помочь ему преодолеть трудные препятствия, ожидающие впереди. Этим подчеркивается незаурядность как коня, так и его предназна-

ченного хозяина.

Дареный конь. Будущему *паттăру* конь может быть подарен. Во многих случаях дар вручается за определенные услуги. За хорошую службу старуха-колдунья дарит своего коня [АРАН, ф.77, оп.3. №25: 87-101]; в пути юноша хоронит трех покойников, те дарят ему узды, от встряхивания которых появляются кони [ЧГИ. №3, инв.111], в лесу слепой старик-богатырь дарит коня, содержавшегося в медно-свинцовой конюшне [ЧГИ. №236: 271-311], за спасение от беды лесная старуха дарит коня, оставшегося от мужа [ЧГИ. №354: 102-139]. В данном случае важно не то, от кого юноша получает коня, а способ обретения его.

Испытание коня. Данный мотив в чувашских текстах известен только в одной версии: жеребенок выбирается наложением ладони [Смелов 1880: 534-536; ЧГИ. №30: 652-659; Кн.пост. №8, инв.3825, т.7: 4-81; Поле 83]. Несмотря на краткость изложения образца испытания жеребенка, можно представить этот эпизод в едином фольклорно-этнографическом контексте.

Во-первых, любое обрядовое действие сопровождается словесно (речь, молитва, внутренний монолог). Во-вторых, ожидается реакция со стороны объекта, к которому обращаются. Так, в конце XIX века корреспонденты из сельских мест сообщали: «Перед закалыванием животных их обливают водою и при этом каждый молится о том, что ему нужно. Потом выбираются особенно знающие чувашские молитвы, которые и молятся за всех. Если животное отряхнет с себя воду, то его заколют» [Никанор 1910: 19-20]. В другом источнике XVШ века [Милькович 1888: 30] говорится: «Обмывают всего онаго жеребенка и его копыта чистою водою, что продолжают до тех пор, пока жеребенок отряхнется: они считают это знаком, что их молитва будет принята. Потом, связав жеребенка, закалывают». Если же, несмотря на все старания, животное не отряхнется, то оно, полагали, богу не понравилось. Такое животное отвергается, и «они отпихивают его ногою». В фольклорном тексте испытание жеребенка сопровождается наложением ладони. Выдержит - значит достойный вырастает *паттăру* конь. Эпическая сказка этим ограничивается. Ее больше интересует физическое качество жеребенка. В обряде те же действия (обмывание рукой) имеют иные значения: жеребенок - символ чистой и дорогой жертвы; реакция животного (отряхивание) на касание рукой при мытье и обливание водой - добрый знак со стороны бога, которому животное приносится.

Сравнительный материал разных времен и регионов умещается в

тот же типологически равноценный контекст с незначительными этновременными отклонениями. Так, в «Третьей книге Моисея» указывается, что при жертвоприношении крупного рогатого скота необходимо предварительно положить руку на животное: и возложит руку свою на голову жертвы своей, и заколет ее у дверей скинии собрания. В туркменском героическом эпосе дед дарит батыру жеребенка, но его необходимо кормить и поить под землей, да чтобы лучи солнца не проникали туда, зрелость также проверяется положением руки на жеребенка [Гер-оглы 1983: 411-413].

Пойманный конь. Конь может быть пойман на могиле отца [ЧГИ. №26: 381-418], может ловиться арканом из табуна во время водопоя [ЧГИ. №101: 167-175], в поле [Автор]. Притом кони всегда просят отпустить их на определенное время и, в знак готовности прийти в нужный час, дарят волосы от гривы и хвоста, рассказывают о месте нахождения пропавшей младшей сестры. Конь может быть первоначально заменен журавлем, который дает свое перышко, при сжигании пера появляется конь (журавль-конь) [ЧГИ, кн.пост. №10, инв.4506, т.13: 63-67].

Этнографическое объяснение мотива дано В.Я.Проппом: «Посев, на который прилетает птица, некогда был посевом, специально назначенным для мертвецов-предков. Он должен был, привлекая слетающихся мертвецов, отвлекать их от людского поля... На заре земледелия должен был иметься страх за свое поле перед мертвецами, обитающими в лесу (духами-хозяевами лесов, полей, вод. - А.С.), особенно при подсечном хозяйстве, когда лес уничтожался», чтобы засеять [1946: 146]. Перед нами частичная перекодировка реального поля и мифических предков. Если в этнографическом плане засеянное поле важно прежде всего сакральностью, то для сказки поле - это место, где можно поймать журавля, а позже и богатырского коня.

Жеребенок, появившийся на свет ***одновременно с паттăром.*** Чувашские тексты представляют данный мотив единообразно [ЧГИ. №57: 147-269; №30: 652-659; №150: 161-173; №210: 5-17, 139; КГУ. №4784: 6-10; Paasonen 1949: 279-290], отмечая тем самым изначальную связь младенца и жеребенка. Отсюда следует ожидать их совместные действия в сюжете, их взаимную преданность. Аналогично в башкирской сказке [Бессонов 1941: 71-75], где два батыра, два жеребенка, два щенка и два соколенка появились на свет одновременно. Он появляется в тот же день, что и герой, ибо не может быть богатыря без коня и сабли. В сказке «Огненный змей и Васьилли-паттыр» у крестьянина одновременно жена родит сына,

кобыла приносит жеребенка. Несколько пространнее описывается этот эпизод в богатырском эпосе. «Была у Хураим одна кобылица. Она ожеребилась в тот день, когда родился Рустам. Хураим сказала: «Это конь моего сына», - и приказала отвести жеребенка на конюшню, приставить конюха, чтобы присматривать за ним... Она присмотрела также двух борзых и велела за ними ухаживать» [Рустамхан 1972: 200].

Есть случаи, когда мотивы обретения богатырского коня ***не*** совсем ***четко выражены***, хотя и в этих текстах *паттăр* пользуется услугами коня. Например, сказка говорит, что юноша отправляется в путь, но как: пешком или на коне - этого она не объясняет. А чувашский глагол *кайрĕ* не выдает нюанса способа отправления. Однако затем выясняются некоторые детали относительно коня: «привязывают коней за чугунный столб» [ЧГИ. №30: 519-527, 403-412], вскочил на коня и поскакал [Meszaros 1912: 306-315], за душой бессмертного человека (за золотым яйцом) отправляется на ветрокрылом коне [ЧГИ, кн.пост. №8, инв.3825, т.2: 85-91]. Особый случай представляет сказка «Солнце» [ЧГИ, кн.пост. №8, инв.3825, т.10: 39-44], где три сына колхозника воюют против врагов: первый - на колхозном коне, второй - на морском корабле, третий - на самолете. Хотя текст явно осовременен, сказитель выдерживает каноны традиционной сказки.

Сюда же относим эпизоды, где объектом эпической коллизии является конь (см. блок «Возникновение эпической коллизии»), и тексты, где конь змея после боя сам подходит к *паттăру* и клянется в верности только ему (см. блок «Поединок с эпическим врагом»). В иных сюжетах прямо говориться, что конь был украден змеем. Таким образом, выявляется еще один мотив - обретение коня через поединок.

Даже при беглом сравнении можно заключить, что конь в эпических сюжетах о героическом сватовстве и в свадебном обряде выполняет одни и те же функции. Здесь укажем только на одну интересную, в этнографической литературе малозамеченную деталь. В сказке конь подковывается алмазной подковой; *паттăр*, достигнув места жительства невесты, привязывает коня за чугунный столб. А в речи старшего дружки чувашской свадьбы наличествуют четыре четырехгранных серебряных столба перед кузницей, за которые привязывают коней свадебного поезда и подковывают, а затем отправляются в дом невесты [Илюхин 1979: 24]. Эти детали и в сказке, и в обряде семантически значимы: они включены в мотивы

брачной поездки, добывания невесты.

* * *

В данном блоке мотивов можно выделить несколько типов этнографических связей сказок. Первый - более или менее прямое соответствие: если в обряде новый обладатель коня должен три раза съездить на могилу хозяина коня, то в сказке юноша, три раза посетивший могилу отца, получает в дар богатырского коня из-под земли. Второй - частичное переосмысление в пользу эпического мотива: собственно обрядовое жертвоприношение духам ограничивается принесением дара и молитвой-обращением с просьбой сохранить и приумножить домашний скот; в сказке дыру в земле заполняют зерном и получают богатырского коня. Третий обнаруживается в описании способа захоронения в обряде и сказке: в обряде на могиле оставляется привязанный конь хозяина; в сказке тело хоронится по частям в трех разных местах, захоранивающие получают в дар богатырского коня, сокола, гончую собаку. Это - тип «обратной» связи. Выявленные типологические связи характерны тем, что при всем различии типов в обряде и сказке реализуются - в соответствующих кодах - предписываемые традицией отношения между умершим и его наследником. Связь между обрядом и вербальным текстом в рассмотренных сравнительных материалах у чувашей, башкир, туркменов, узбеков, марийцев и русских обнаруживает ту же типологическую закономерность. Мы имеем дело здесь с «типологически общими результатами» в силу «обращения к одним и тем же сферам быта - к одинаковым или сходным социальным институтам, отношениям, традиционным бытовым ситуациям» [Путилов 1976: 215]. Следует обратить внимание и на выполнение конем одних и тех же функций в эпических сюжетах о героическом сватовстве и в свадебном обряде.

Обретение богатырской силы

Вода. Перед поединком юноша в чувашских эпических сказках трижды пьет воду. В это время он может находиться в подземном мире, на труднодоступной горе, а вода может быть в кадке или бочке [Meszaros 1912: 363-370; ЧГИ. №204: 72-91, 103-105; кн.пост. №8, инв.3825, т.2: 85-91]. В иных случаях указывается, что вода принадлежит антагонисту-змею [ЧГИ. №151: 166-174; кн.пост. №8, инв.3825, т.10: 32-51]. Юноша пьет эту воду по совету своего коня, а затем

засыпает крепким сном на двенадцать суток [ЧГИ. №57: 147-269]. Купание в котле с кипящей водой, принадлежащем старику в сарае, также придает богатырскую силу [КГУ. №4784: 6-10]. Вода, способная придать богатырскую силу, в сказке «Спасение Йываном матери и сестер» хранилась под горой, которую ударом копыта опрокидывает волшебный конь [ЧГИ. №1, инв.43]. Конь, как и *паттăр*, тоже желает испить воду перед походом [ЧГИ. №239: 413-414]: «Ну, Иван, дай мне три ведра воды, сам выпей две кружки, - сказал». После этого конь, набравшись волшебной силы, поднимается вместе с седоком в воздух.

Исключительное почитание воды отразилось в верованиях, о чем свидетельствует даже беглое перечисление атрибутов дохристианской религии чувашей: водное страшилище; беда, исходящая от воды; моление у воды; бог воды; мать бога воды; добрый дух, который ходит перед богом воды; мать водной напасти; водяной - божество шестого разряда; мать воды; отец воды; старшая вода; младшая вода и другие божества [Ашмарин 1950: 175-185]. Все они выполняли свои функции, и, чтобы угодить им, необходимо было проводить определенные моления, жертвоприношения. Если человек заболел, испив воды из урочища *шыв тумхаярĕ*, непременно надо вернуться на это место и сказать: «Не я пил эту воду».

Исследователи отмечают семантическую специфику понятия воды [Дьяконов 1977: 13; Аверинцев 1987]. В мифах народов мира вода имеет значение плодотворящего мужского семени, заставляющего землю «рожать», шумерское слово а (ia) означает не только «воду», но и семя, а также «родитель» и «наследник». В таком контексте сравнительный материал помогает выяснять магическую функцию воды, упортебляемой молодым *паттăром*: он пьет ее, чтобы стать зрелым мужчиной, что первостепенно для сказок о сватовстве.

Молоко. В сказке «Глупый Иван» львица предупреждает Ивана, что он идет на верную смерть. Но чуя, что юношу это не остановит, она кормит его своим молоком, придающим богатырскую силу [ЧГИ. №207: 484-486,524]. В другом варианте этого мотива чудесная лесная птица ши-шунк махнула шляпой юноши - там появилось молоко, выпив которое юноша становится богатырем [ЧГИ, кн.пост. №8, инв.3825, т.7: 4-81]. Здесь улавливается связь человека с лесными животными, в первую очередь физически сильными. Во-вторых, связь с лесными духами. Однако, считаем, наибольшее воздействие юноша получает именно от молока, принявшего на себя

в более позднюю историческую пору магические свойства воды. Значительную роль сыграло также ассоциирование магического молока с материнским. И это не просто молоко, а молоко духов-покровителей, обитателей и хозяев лесов. Кормить молоком - значит принять за кровного родственника, полагаем, что тотем таким образом берет юношу под свою защиту и поручается за него.

Пиво - следующий вид жидкости, способный вызвать у юноши силу, достаточную для поединка с извечным противником. Великий бог с урочища *Хĕрлĕ çыр* поит пивом, юноша выпивает два с половиной ведра [Смелов 1880: 534-536], в лесном доме старик с седой бородой дает братьям-близнецам по три ведра пива [ЧГИ. №159: 352-360, 393], две калеки дают ведро пива, средняя дочь лесной старухи дает два с половиной ведра медового пива [ЧГИ. №354: 102-139].

Во всех мотивах обретения богатырской силы путем употребления пива, полученного от стариков-странников или от других лиц, обитающих в лесу, просматривается этнографическая связь с добрыми духами. Все эти духи имеют место в дохристианском верования чувашей. Например, во время *сăра чӳк* «моления с пивом» приносят в жертву по ковшу пива следующим личностям: 1) богу, 2) матери божьей, 3) доброму духу, лежащему в Свияге, 4) отцу и матери солнца, 5) отцу и матери ветра, 6) дающему сладости, 7) *пихампару*, 8) красному берегу [Ашмарин 1936а: 273]. Пиво играет ту же роль, что и вода и молоко. Примеры имеются в обряде. Так, в поминальном обряде *автан сăри* «петушиное пиво», проводимом в ночь на пятницу (конец недели и день отдыха у чувашей), пиво варится в изобилии. «По окончании обряда то, что принесено в жертву, выносится за ворота и здесь выбрасывается и выливается. Туда же выносят три маленьких блина и ковш пива или воды для принесения жертвы безродным покойникам» [Ашмарин 1928: 62].

Вино. Сила юноши прибавляется от выпитого вина. Употребление происходит в лесном доме: в подсеке в одном доме из сорокалитровой бочки пьется *эрех* «вино» [ЧГИ. №30: 677-692], в лесном доме старик-богатырь дает рюмку самогонки [ЧГИ. №236: 271-311].

Исследователи признают вино за символ крови жертвенного животного, которое приносит плодородие и избавление от смерти [Веселовский 1940: 577; Фрейденберг 1936: 82]. Л.Леви-Брюль, со ссылкой на Вальда Спенсера, приводит один из таких примеров: у австралийского племени какаду знахарь, подготавливая сына себе на смену, нати-

рает кровью рассеченного мифического змея «голову, руки и плечи сына, приговаривая: «Будь сильной, спина! Будьте сильными, руки! Будьте сильными, мышцы! Будьте зоркими, глаза!» Затем дает вкусить этой крови [1937: 208]. Естественно, современному человеку причины и основы и фольклорного мотива, и обряда непонятны. Однако люди, совершавшие эти магические обряды и слагавшие данные сюжеты, глубоко верили в положительные эффекты совершаемых ими действий, все это было составной частью их жизни. Следуя такой логике, сказочный паттăр, выпивший вина, становится практически бессмертным.

* * *

Остальные мотивы и их варианты, встречающиеся в текстах сказок о *паттăрах*, отражают варианты поздних трансформаций упомянутых мотивов (капля [ЧГИ. №73: 221-234], жидкость [АРАН, ф.77, оп.3. №25: 87-101], лекарство [АРАН, ф.77, оп.3. №25: 55-62]). Сказители, сами не понимая символических значений вербального знака, стали подменять их новыми: книга [ЧГИ, отд.Ш. №525: 51-56], психическое состояние [Автор], одежда [Поле 83], ягоды [ЧГИ. №143: 98-107]. Иногда легко спутать мотивы о «Богатырском детстве» и «Обретении богатырской силы». Например, в сказке, повествующей о царевиче [ЧГИ, кн.пост. №8, инв.3825, т.7: 4-81], малыш и мать брошены в море в засмоленной бочке. Здесь он съедает полхлеба и питается грудным молоком. Казалось бы, такое явление лучше рассмотреть в составе «Богатырского детства». Но вернее смотреть на это как на обретение богатырской силы. Основным критерием при этом являются показатели времени и пространства.

Хотя очень «неуловима» в сказке взаимосвязь этих представлений. Но явно одно - малыш находится вне дома, вдалеке, в другом мире, неизвестном простым людям. Значит, произошло огромное перемещение в пространстве, следовательно, и во времени. В противовес этому все эпизоды героического детства происходят там же, где герой родился. Таким образом, определяя мотиву место в сюжетной схеме, нужно всегда представлять его в контексте и в сравнении с другими.

Все перечисленные средства, придающие сказочному юноше огромную физическую силу, оказываются вполне взаимозаменяемыми. Отличие - в их стадиальной семантической обусловленности. В сказках вода, молоко и пиво одинаково делают юношу физически

неимоверно сильным, а вино, кроме того, бессмертным. В обрядах эти же средства обладают специфическими возможностями: они служат основными атрибутами при жертвоприношении во время зимнего моления; натирание тела вином придает шаманские знания и способности; употребление молока обеспечивает юноше покровительство лесных духов и т.д.; вода превращает юношу в зрелого мужчину, а вино - символ крови жертвенного животного - приносит плодородие и избавление от смерти. Сопоставление материала позволяет говорить о семантической изоморфности обряда и сказки, однако, видимо, не следует искать «прямой» связи между ними: мы склонны выводить эту связь из самой жизненной ситуации, откуда «питались» обрядовый и сказочный тексты, особенно на первых порах сюжетосложения. Действительность служит для них одинаковой базой. Сходство и различие между ними подтверждает тезис, согласно которому «в зависимости... от конкретного хода текста (в нашем понимании независимо: как вербального, так и невербального. - А.С.) изображение может меняться от предельного приближения к реальности до бесконечного удаления от нее» [Путилов 1976: 218]. В данном случае не приходится сомневаться в параллельном и синхронном возникновении типологически единых сюжетов в обрядовых и фольклорных текстах. Неправомерно здесь рассматривать обряд в качестве субстратной основы для эпической сказки и автор естественно не разделяет убеждение В.Я.Проппа об обусловленности генезиса сказочного мотива обретения богатырской силы этнографическими (обрядовыми) реалиями.

Обретение магических покровителей

Дарители. Среди дарителей наибольшую активность проявляют старухи. Местом их проживания являются леса, одинокие дома, они встречают юношу у костра. Их покровительство выражается через конкретные вещи, которыми одаривается молодой путник: ягоды, придающие силу, лекарство от ран [ЧГИ, отд.Ш. №67: 33-41], волшебные скатерть, сундук и шляпа [Поле 83], конь, сабля и доспехи, оставшиеся от мужа [ЧГИ. №354: 102-139], рубашка из семидесяти семи цветов и волшебный платок [Автор], молочный суп [Автор].

Следующая группа дарителей - это старики. Сам образ старика, который встречается обязательно в пути, в лесу, на том свете, явно неживой персонаж. Можно предположить, что он олицетворяет

некое святое место чувашей. Старик-даритель в сказках выполняет те же функции, что и *юмăç*, он возникает перед юношей тогда, когда путник оказывается далеко от места жилья людей, в уединении. Сравнение обстановки обитания старика и священной рощи *киремет* вызывает ассоциативную связь. «Киремет он здорово обманывал, явившись в образе седобородого старика, людям он говорил: если вы меня помянете так-то, так-то, то не стану посылать на вас беду, говорил; болезни не буду посылать, говорил, не трону ваших домашних животных, говорил; если не помянете, то пошлю на вас несчастье, говорил» [Ашмарин 1934: 236]. «Эпитеты «выртакан», «выртан» (т.е. лежащий, что отчетливо напоминает беспомощного и дряхлого старика, возникающего на пути юноши. - А.С.), встречающиеся в названиях духов, по-видимому, также свидетельствуют о том, что культ киреметей возник у чуваш из почитания умерших» [Ашмарин 1934: 237]. Однако надо учесть, что первоначально *киремет* был местом произнесения молитв с целью предотвращения бедствий, якобы исходящих от духов, т.е. от стихии.

Иногда сказка и обряд используют одних и тех же духов в своих сюжетах. Великий бог *Хĕрлĕ çыр*, «бог, обитающий на Красном берегу,» - один из сказочных дарителей [Смелов 1880: 534-536], он же в обрядах и верованиях - дух-оплодотворитель земли, требующий себе в жертву лошадь [Ашмарин 1984: 4]. В сказке старцы требуют вежливого с ними обращения, а чувашский *киремет*, если проезжающий не скажет приветствия, заломает его [Магнитский 1881: 255], в сказке старуху из лесного дома обманывает юноша, который оставляет в постели вместо себя подушку, можно также обхитрить и старого *киреметя*, положив к урочищу фигуру животного из теста.

Исследования сказок других народов подтверждают типологичность духов-дарителей, присутствующих в эпических сюжетах. В хакасских сказках, например, «в качестве дарителя выступает лесной старик, лесной охотник со всеми чертами родового предка, хозяина леса» [Трояков 1977: 141].

Единство обрядового и вербального текста во многих случаях способствует получению более полного персонажа, сюжета, семантики и т.д. В одной из сказок [АРАН, ф.77, оп.3. №25: 69-73] Ваççили взял меч и отправился разыскивать своего отца. Через много дней он увидел реку, а на берегу - разложенный костер. Там, свернувшись вокруг огня, лежит старик с седой бородой. Семантически равный эпизод присутствует в чувашском поминальном обряде, где все

присутствующие делают по три поклона и садятся около скартерти вблизи пылающего костра [ГМЭ, ф.1, оп.2. №496: 6]. Или: «Сначала около костра поминают покойника кушаньями и напитками... потом совершают троекратное обхождение вокруг костра» [Прокопьев 1903: 34].

Важное смысловое значение имеет обрядовое кормление дарителей. В сказке «Иван и его лошадь» [Автор] в пути встречается седобородый старик, которого юноша угощает лепешкой-юсманом, за что получает волшебную коробку. Пример угощения старика хлебом есть в тексте об Иване простаке [ЧГИ. №239: 413-444]. Здесь юноша несколько раз угощает седобородого старика хлебом, в благодарность получает богатырского коня, саблю и воду, придавшую силу. *Юсман* - лепешка из пресного теста - употребляется чувашами при жертвоприношениях, а также частично на поминках. Возвращаясь от знахаря, чуваш идет еще к *киреметю*, которого угощает кашей и *юсманом* [Ашмарин 1934: 235]. Поминая пропавших без вести и не вернувшихся с войны, чуваши на перекрестке дорог оставляют остатки еды [Автор]. Так же поступает путник, если останавливается в дороге перекусить. «Пришедши на кладбище, могильщики прежде всего приносят здесь жертву обладателям земли и кладбищенскому начальнику, именно: отламывают и бросают на землю кусочки хлеба и чигита (сыра), произнося слова: «Отец земли! мать земли! начальник сего кладбища! пусть (наша жертва) будет перед вами! у нас помер такой-то, дайте ему уголок земли» [Прокопьев 1903: 14]. Годными для жертвоприношения и кормления предков считаются хлеб, лепешка, *юсман* и другая пища [Ашмарин 1984: 11], они же фигурируют в качестве основных гостинцев в сказках. Такое обрядовое кормление, точнее, приношение остатков на кладбище или собакам, ничем не отличается от угощения *киреметя* жертвенными лепешками и фигурками из теста. Плюс ко всему - и там, и здесь (в поминании и угощении) присутствуют молитвы сходного содержания (просьба не трогать живых, удовольствоваться принесенным даром).

Дарителя, выполняющего те же функции, что и магический старик в сказках о *паттăрах*, находим в чувашской свадьбе. Им является лицо, подводящее молодым в подарок лошадь: он одевается нарочно в изорванный кафтан и подпоясывается лыком [Магнитский 1880: 176].

Дарителями в сказках выступают и девушки: девушка-змея за спасение от беды дарит шелковую рубашку [Автор], девушки в

лесном доме дарят непробиваемую одежду, саблю и ключ [Поле 83], старшая дочь лесной старухи дарит волшебный платок, средняя поит медовым пивом, придающим силу, а младшая дарит рубашку, изготовленную из семидесяти семи цветов [ЧГИ. №354: 102-139], сестры *паттăра* дарят волшебные предметы [Meszaros 1912: 306-315].

Среди дарителей значительную часть занимают лесные звери, что делает лес еще более магическим. В качестве волшебных дарителей выступает почти весь животный мир леса: змеи [Автор], птицы [ЧГИ, кн.пост. №10. №4506, т.16: 73-76], лисы [ЧГИ. №151: 336-339], львы [ЧГИ. №26: 90-117; №151: 336-339; №204: 484-486, 524], зайцы [ЧГИ. №33: 402-409; №150: 161-173; Кн.пост. №8, инв.3825, т.45: 91-96; Т.16: 28-37], волки, медведи [ЧГИ. №33: 402-409; №26: 90-117; №151: 336-339; Автор; Поле 83], лягушки [ЧГИ. №73: 221-234]. Они дарят юноше волшебное кольцо, ковер, поят собственным молоком, отдают своих детенышей, поят жидкостью, придающей силу.

Дарители принимают самую причудливую форму, среди них - калеки, знахари, слепые богатыри, головы без туловищ, раненые великаны [ЧГИ. №101: 167-175; №146: 141, 145-150; №178: 153, 163-166, 171; №236: 271-311; Meszaros 1912: 306-315; АРАН, ф.77, оп.3. №25: 87-101].

В действительности мотивы обретения магических дарителей своеобразно отражают контакты героя с добрыми духами, которые, по представлениям чувашей, наделены сверхъестественными свойствами. В старину чуваш даже своего главного бога представлял нищим глубоким стариком [Ашмарин 1937б: 156]. У чуваша на каждый случай свой бог: бог, предохраняющий от огня; бог скота; бог домашнего хозяйства; бог, дающий душу; бог, открывающий дверь; позже он икону назовет богом, живущим в углу. Можно утверждать самое, на первый взгляд, невероятное - даже под лесными зверями могут быть предположены религиозно-обрядовые объекты, ибо *тухатмăши* «колдуны» могут пробормотать что-то себе под нос и исчезнуть, приняв вид собаки, волка, медведя и прочих животных; колдуньи невидимы, их замечают только собаки [Ашмарин 1937б: 201].

Отметим: характер контактов юноши и дарителей как в сказке о *паттăрах*, так и в обряде строится по принципу оказания взаимообразных услуг.

Помощники. В числе помощников юноши фигурируют люди, птицы, звери, домашние животные, старуха-мошкара, орлица, змея,

сокол, коршун, воробей, пчела, зверята, лев, обезьяна, волк, собаки, медведь, рыбы, рак, три мальчика, люди-волшебники [ЧГИ. №160: 192-208; №236: 271-311; Автор; Поле 83; и др.].

В сказке «Помещик и крестьянский сын», записанной в Моргаушском районе [Автор], встречается такая деталь. Ввиду того, что ягненок помогает парню выполнять все трудные задачи, помещик велит зарезать ягненка, из костей которого вырастает дерево. Однако дерево обретает те же семантические функции, что и ягненок, и продолжает помогать. По-другому, ягненок был принесен в жертву дереву *киреметя*, поэтому герой обращается к нему за помощью. Такой помощник сопутствует, принимая то вид внезапно появляющегося ягненка, то дерева, то цветка. Он всегда выручает *паттăра* в трудных ситуациях, обладает даром человеческой речи. Ягненку чуваши придавали функцию охранительной магии. Существовал ритуал прикрепления к детям только что появившихся ягнят, которые затем считаются собственностью каждого из них. Родители совершенно одинаково относятся и к своему ребенку, и к этому ягненку. Если заболеет один из них, то так же одинаково заботливо ухаживают за обоими, допуская между их телами и душами невидимую связь [Автор]. Следы такого обряда обнаружены у тувинцев [Дьяконова 1975: 20]: при раскопках кургана Кок-Ховаг II был найден у ног девочки скелет ягненка. Как объясняет исследователь, «ягненок был положен целиком, конечно, не в качестве погребальной пищи, так как мясную пищу для покойника, как это хорошо известно, клали всегда в виде определенных кусков вареного мяса». Ягненок составлял личную собственность умершей и следовал за ней в иной мир.

Тот факт, что среди активных помощников *паттăра* много животных, говорит о начальном периоде приручения животных. В качестве примера можно привести эпизоды, когда юноша, встречая в пути того или иного зверя, пристреливается, т.е. охотится, но зверь просит пощадить и предлагает свои услуги (дает свое молоко, просится в спутники). Такие формы взаимообщений зверей и человека намного архаичнее взаимоотношений, встречающихся в бытовых сказках и даже в сказках о животных. В последних случаях звери выступают на равных с человеком. Герой чувашских эпических сказок может превращаться в коня, в других животных, а также орла [АРАН, ф.77, оп.3. №25: 69-73]. Иначе говоря, на всем протяжении сюжета он действует сам, а не его помощники, как это обычно в сказке. Пассивность героя в некоторых эпизодах, когда

вместо него основные боевые качества проявляют его волшебные помощники, лишь внешняя: здесь *паттăр* свои функции переносит на помощников, вернее, выражает через них

О том, что помощники и герой сказки есть функционально одно и то же лицо, писал В.Я.Пропп [1946: 150]. Он же определял некоторые типы помощников как хозяев стихии, в числе которых в русской сказке выступают Мороз-Трескун, Усыня, Горыня и Дубыня [Пропп 1946: 167].

Помощников имеют и знахари-шаманы. Якутский и нганасанский материалы о призывании духов-помощников во время камлания описаны в литературе [Алексеев 1984: 79; Попов 1984: 109]. Они бывают, как и в эпических сюжетах сказки, зооморфными, являются на место проведения обряда в образе животных, птиц и рыб.

Советчики. Наиболее распространенный вариант мотива - это получение совета от старика-волшебника. Эти старики, как правило, седобородые, они встречаются в пути, на том свете, в лесу, у костра, у горы, являются также во сне. Как выясняется позже, старик иногда оказывается богом. Так, седобородый старик, которого встречают молодые путники, оказался *турă* [ЧГИ. №30: 692-705]. Он указывает юношам дом, где можно добыть богатырского коня и богатырское оружие. Старик-советчик подсказывает способ вернуться на белый свет [Meszaros 1912: 356-359], советует не заходить в дом без крыши, где юношу ожидает несчастье, а сам исчезает [ЧГИ. №183: 239-246]; он также учит, как освободить девушку [ЧГИ, кн.пост. №8, инв.3825, т.2: 61-64], указывает дорогу к змею и подсказывает, как одолеть его [АРАН, ф.77, оп.3. №25: 69-73]. В сказке о бессмертной душе старик указывает дорогу к пропавшей матери [ЧГИ, кн.пост. №8, инв.3825, т.2: 85-91]. Чтобы подняться на гору, говорит старик-волшебник, надо ковать два медвежьих когтя, взять с собой два каравая. Юноша делает все так, как подсказал старик. Льву, стерегущему дорогу в горы, дает два хлеба, сам с помощью медвежьих когтей поднимается вверх. Кормление хлебом льва, стерегущего гору, можно понимать как принесение жертвы хозяину горы. В этом и в других случаях старик-советчик выступает как хозяин горы. Он показывает вход на тот свет [ЧГИ, кн.пост. №8, инв.3826, т.10: 32-51], указывает местонахождение пропавших царевен, но предварительно испытывает силу юноши (инициация).

Следующие типы советчиков - девушки. Обычно они являются или сестрами героя, или старшими сестрами невесты, юноша застает их в одном доме. Главным образом эти девушки указывают дорогу

к цели [Paasonen 1949: 124-143; ЧГИ. №5: 80-87; №151: 166-174; №160: 192-208; и др.].

Среди советчиков также птицы (орлы, сороки), животные (заяц, конь), старухи, конюхи, зятья. Так или иначе все магические советчики носят на себе печать составляющих часть природы. Например, в сказке «Мамылтык» [ЧГИ. №230: 169, 214-219] однажды начался дождь. *Мамылтăк* стал затаскивать телеги под сарай. Тут приплескалась-приплыла рыба. Она сделала три круга по двору и превратилась в человека. За этого рыбу-человека юноша выдает свою среднюю сестру. Здесь для этнолога суть в том, что зять юноши явно связан с водной стихией. Волк-зять, рыба-зять и ястреб-зять, в знак гарантии последующей встречи и обязательства помочь, отдают часть своего тела - волос, чешую, перо. Действительно, в критический для юноши момент они дают советы, выполняя которые можно дойти до цели.

Хозяева дома на окраине деревни или города - следующий мотив. Дом, где временно останавливается юноша, стоит в стороне от всех остальных домов, и проживает в нем одинокая старуха или одинокий старик. Этот дом находится вдалеке от родного места сказочного героя. *Паттăр* делает остановку в подобном доме или же до отправления на тот свет или же после возвращения с того света. Выясняется, что данная изба расположена на стыке того и этого миров. В обыденном понимании это святое место, куда приходили они на поклон в особых случаях. Такими местами являлись священные рощи, мазары-кладбища. Описание дома и его хозяина в сказке чрезвычайно скупо. Тем не менее можно составить общее представление. Постоянными эпитетами, характеризующими этот дом, являются «низкий», «обветшалый», «лесной» [ЧГИ. №5: 80-87; №26: 90-117; Отд.Ш. №67: 33-41; Кн.пост. №8, инв.3825, т.45: 91-96; Кн.пост. №10, инв.4506, т.21: 42-57; Поле 83]. Хозяйка дома, в большинстве случаев одинокая старуха-вдова, крайне отличается от обычных людей прежде всего бедностью, изолированностью от полнокровной жизни. Она не имеет корма для лошади юноши, о чем предупреждает заранее [ЧГИ. №30: 692-705], у нее нет ни капли воды [Meszaros 1912: 363-370; ЧГИ, кн.пост. №10, инв.4506, т.21: 42-57], поэтому тесто месит на плевках и соплях [ЧГИ. №151: 336-339; №204: 72-91, 103-105; №126: 58-67; №1: 260-268; ЧГУ. 1970, т.26: 30-51; ЧГИ, кн.пост. №8, инв.3825, т.21: 37-44; Кн.пост. №8, инв.3825, т.10: 32-51; Автор]; иногда она вообще ничем не занята, поскольку не имеет и муки [ЧГИ, отд.Ш. №683: 39-50]. Поэтому не удивитель-

но, что одинокая престарелая старуха даже не человек в обыденном понимании. В сказке «Иван Суволов» [ЧГИ. №5: 5-6] выясняется, что она - мать бога. Старушка, по сути, проживает на той черте, где кончается мир живых и начинается мир покойных, являясь смотрительницей этой границы. К примеру, текст «Возвращение Йывана из семислойной страны» [ЧГИ. №1:260-268]. На том свете Йӑван доходит до одной деревни. Заходит в один дом - никого, заходит в другой - никого. Так он обошел все дома от края до края, но не нашел ни одного человека. «Что они, все померли, что ли?» - подумал он. Наконец на самом краю деревни находит одну престарелую старуху. Как видим, не только в доме на окраине, но и во всей деревне нет жизни, поэтому правомочно считать, что юноша оказался не в обыкновенной деревне, а в местечке обитания духов. Хозяйка лесного дома соответствует Яге из русской сказки. «Яга - мать не людей, она - мать и хозяйка зверей, притом зверей лесных» [Пропп 1946:62]. Дом одинокой старухи является местом, откуда юноша неоднократно отправляется на поединки со змеем. Думается, этот локус как раз есть разница, разделяющая два мира: мир, где живет царь со своим народом, и мир, где властвует хтонический змей

Остановка у хозяйки дома на окраине деревни - частый эпизод в героическом эпосе, особенно в нартском. Здесь Сосрук становится названным сыном старушки [Дебет Златоликий 1973:72]. И в сказках о *паттӑрах*, и в эпосе старуха-хозяйка в основе - положительный образ. Если учесть, что юноша - сирота, а старуха одинока, что юноша просится на ночлег и обещает не имеющему сына стать сыном, а старуха охотно пускает его домой и кормит всем, чем располагает, то в этнографическом плане между ними устанавливаются родственные связи, т.е. происходит церемония усыновления. В таких случаях обе стороны особо дорожат друг другом. Поэтому все просьбы кормилицы выполняются безотлагательно.

Исцелители. Обреченного на неподвижность или убитого юношу исцеляют или возвращают к жизни волшебные персонажи - птицы, животные, девушки, звери, боги. Целительным средством являются мертвая и живая вода [Meszaros 1912: 306-315; ЧГИ. №1, инв.43; Автор]. В случаях, когда убитый юноша превращается в коня, в яблоню, а затем в утку [ЧГИ. №354: 102-139; Поле 83], кусок разрубленного коня закапывается, щепка от срубленной яблони пускается в озеро.

Воспитатели. Подросток или новорожденный часто оказывается вне родного дома. Его выгоняет из дома мать [ЧГИ, кн.пост. №8,

инв.3825, т.45: 91-96], отбирает богатырь, который узнает о появлении на свет младенца, призванного погубить его [ЧГИ, отд.Ш. №67: 33-41]. Так юнец оказывается на воспитании; в роли воспитателей фигурируют лесники, учителя, помещики [ЧГИ. №30: 692-706; №101: 167-175]. Должно быть, здесь мы располагаем случаем наставничества.

Этот мотив имеет явно реальную почву, однако он подчинен основному содержанию повествования. Так, в чувашской свадьбе в роли воспитателя выступает старший дружка, следящий за традиционным ходом свадьбы, а главное - он показывает жениху правильную с обрядовой точки зрения манеру поведения. В то же время, как верно замечено, сказочный «наставник обычно находится в потустороннем (загробном) мире. В саламалик старик-наставник находится в реальном земном мире и обладает более реальными чертами» [Егоров 1982: 117]. В сказочном тексте важен не мотив наставничества, а мотив удаления из дома, отделения от семьи, воспитания на стороне. Наставники - не только порождения обычая, но и производное от движения сюжета, при котором почти обязательно «удаление».

Испытатели. В пути встречается слепой старик, который решил попробовать силу юноши: юноша дает ему вместо руки железную палку, а обнять - железную шапку, после чего старик благословляет его быть *паттăром* [Смелов 1880: 534-536]. На том свете слепой старик веет зерно и, желая испытать силу юноши, борется с ним [Meszaros 1912: 356-359]. В сказке, записанной в Аликовском районе, старик, встречающийся на пути, называет себя хозяином горы и подсказывает вход на тот свет, где находятся пропавшие царевны, но предварительно он испытывает силу юноши [ЧГИ, кн.пост. №8, инв.3826, т.10: 32-61]. Исследователи, приводя параллели из эпических сюжетов, отмечают, что «горы раскрываются только перед стариками и старухами», и в этом мотиве видят «представление о нерасторжимости понятий рождения и смерти, при котором смерть рассматривается как процесс переработки неуничтожаемого человеческого «материала» для новых рождений» [Кызласов 1982: 89, 87].

В чувашской сказке старик встречает юношу словами: «Айда, поди, Арăслан Ласăрч. Я тебя начал ждать еще до твоего рождения» [ЧГИ. №73: 221-234]. Здесь *паттăр* предстает как продолжатель дела стариков. Поэтому он получает от них все: мудрые слова, богатырскую силу, магические знания, волшебно-богатырские снаряжения, богатырского и умного коня. В то же время юноша проходит у

стариков испытание (его обнимают, пожимают руку), доказывает свою зрелость и преимущество в силе. Довольные своим преемником старики благословляют молодого человека на подвиги. Так прослеживается преемственная связь богатырского племени - предков с потомками. Поэтому такое явление действительно можно сформулировать как смену старого и обессилевшего богатыря юным и могучим *паттăром*.

Обереги. В качестве магических покровителей выступают также обереги. В сказке «Рождение от рыбы» [ЧГИ. №207: 472-473, 524] *паттăр* в поисках пропавшего брата-близнеца оказывается у одноглазого *усала* «злого духа». Пользуясь наивностью *усала*, он ослепляет его единственный глаз, залив туда пуд раскаленного свинца. *Усал* в ярости бросается искать *паттăра* и его брата. Однако пастухи, работающие у *усала*, не выдают их, когда они, одетые в бычьи шкуры, выходят вместе со стадом из дверей. В другом случае оберегом выступает девушка, спасенная от нечистых сил [ЧГИ. №1, инв.43]. Здесь завистливые братья отрубают голову спящему *паттăру* и забирают с собой девушку, однако та покрывает лицо юноши магическим белым платком, в силу чего труп становится невредимым.

Функции оберега в чувашской свадьбе выполняет старший дружка. Он читает заговор во время обряда *пăсташ тасатни* (букв. «очищение от порчи»), три раза ударяет плеткой ворота, в которые проезжает свадебная процессия; едет впереди свадебного поезда; первым из поезжан входит в дом невесты; первым усаживается за стол, пробует все кушанья и напитки и т.д. В его поведении мы усматриваем прежде всего не приоритет над женихом, носителем переметной сумы и обладателем подушки жениха, а стремление оберегать весь свадебный поезд и, естественно, молодого от возможной порчи, неприятных неожиданностей в пути, в чужом доме. Те же наблюдения приводят исследователи русских материалов [Байбурин, Левинтон 1972: 70], они устанавливают соответствия «жених - герой сказки», «дружка - помощник», связанные с оберегательными действиями дружки (избивание невесты в сказке - функции coition в свадьбе).

* * *

Из всех покровителей явно выделяется образ старика. Он одновременно выступает во всех мотивах рассматриваемого блока. Как

уже было отмечено, местом его обитания являются леса, священные местечки, он представляется седобородым глубоким стариком, является в облике нищего, часто слепого, называет себя великим богом или хозяином горы, воплощает в себе основные качества урочища *киремет*. В этом плане он генетически напоминает и арҫури-лешего, якобы произошедшего от человека. Не зря сказочный герой, собравшись в дальнюю дорогу, помимо всего берет с собой обрядовую пищу - *юсман* и пресную лепешку *пашалу* [ЧГИ, кн.пост. №8, инв.3825, т.10: 39-44; Автор], поскольку он уверен, что непременно встретит где-нибудь в лесу или в овраге мифического старика, которого он должен угостить, т.е. проделать обряд жертвоприношения. Поэтому образы старика-покровителя и бога-покровителя в чувашских сказках едва не сливаются, во всяком случае, нельзя указать, где кончается функция одного и начинается функция другого.

Здесь мы сознательно опустили одного, пожалуй, самого основного покровителя юноши - коня. Конь сопровождает *паттăра* на всем протяжении сюжета. В конце он ударом копыта разбивает раскаленную баню и выручает своего хозяина от верной гибели [ЧГИ. №30: 608-622]. Коня эпической сказки называют универсальным чудесным помощником. Вмешательство коня «исключает необходимость в каких-либо других покровителях, дарителях, советчиках. С этим связано своеобразное опосредованное отображение в сказках о волшебном коне пережитков древнего культа коня - священного покровителя - и рожденных этим культом... обрядов, обычаев и поверий» [Матвеева 1984: 3].

Стариков и старух, как лесных, так и подземных, из рук или по совету которых герой получает оружие или богатырскую силу, можно было бы выделить в отдельный блок дарителей. Однако, согласно тем принципам, по которым мотивы-функции составляют единую динамическую сюжетику народной сказки, дарители восходят к более широкой категории - покровителей. Поэтому считаем логичным не выделять дарителей в отдельный блок сюжетообразующих мотивов-функций.

Сравнительный анализ сказочных мотивов о магических покровителях с чувашскими обрядами позволяет выделить ряды семантических пар: старик-даритель в сказках о *паттăрах* - обитатель урочища *киремет* в образе седобородого старика; великий бог *Хĕрлĕ çыр* в сказке - дух-оплодотворитель земли *Хĕрлĕ çыр*, требующий в жертву одну лошадь в обрядах; сказочный старик-даритель, требу-

ющий вежливого обращения, - обрядовый *киремет*, наносящий вред проезжающим, если те не приветствуют его; старик с седой бородой, свернувшийся вокруг костра, в текстах о *паттăрах* - умерший старик, которому посвящено троекратное обхождение вокруг костра в обряде; угощение старика-дарителя *юсманом* или *пашалу* в сказках - приношение *кирему* в жертву тех же видов обрядовой пищи; старик, дарящий коня в сказочном тексте, - старик-даритель на свадьбе, одетый нарочно в порванный кафтан и подпоясанный лыком, подводящий молодым в подарок лошадь; помощники в богатырских сказках - помощники у знахарей и шаманов; воспитатель сказочного героя - старший дружка и т.д. Аналогичные пары отмечены у башкир, хакассов, якутов, русских и нганасан. Основы ярко выраженной типологии этнографических связей богатырской сказки в данных рядах видятся нами в одинаковости субстратного фонда. И сказка, и обряд в качестве магических покровителей привлекают духов - хозяев лесов, гор, заброшенных домов, подземного мира. Оставаясь в сходных структурных рамках, чувашские тексты сохраняли свой этнический облик, поскольку мышление и сказителей, и исполнителей обрядовых действий базировалось на собственном народном материнском лоне.

Глава 5. Медиальные блоки

Отправление в иной мир

Лесной дом. Среди сюжетов, связанных с отправлением героя в иной мир, прибытие в лесной дом занимает особое место [к примеру - ЧГИ. №1: 260-268]. Этот дом находится в засохшем безжизненном лесу; хотя сказка и говорит об отправлении юноши из этого дома в лес на охоту, сама охота не описывается. Это и понятно, здесь нет жизни, соответственно нет и зверей. Дом большой, это даже не дом, а некое пространство. В доме никого нет, там нет движения, вообще ничего живого. Поэтому можно полагать, что юноши оказались не в обычном лесном доме, а в потустороннем мире, во владении духов умерших предков. Дальнейший ход действий в сказке подтверждает это: сюда является хозяин лесного дома *чике старик* «старик сам в локоть».

Этот дом находится где-то на востоке. В сказке «Рубашка, изготовленная изо всех цветов на свете» [ЧГИ. №354: 102-139] солдат «помчался прямо в сторону востока». В другом случае «Арăслан доскакал в царство Аравы» [ЧГИ. №73: 221-234].

Сказочный дом расположен у какой-либо естественной преграды: у воды [ЧГИ, кн.пост.№8, инв.3825, т.21: 45-49], у железного моста [ЧГИ, кн.пост.№8, инв.3825, т.13: 17-26]. Местонахождение этой воды-речки и железного моста через нее, да и самого дома указывается весьма абстрактно. Сказка просто-напросто констатирует, что сюда до сих пор никто не доходил [Paasonen 1949: 124-143]. Об этом мифическом локусе можно лишь догадаться: «У одного человека было трое сыновей. Однажды все трое отправились на охоту. Ходили-ходили, затем они увидели на одной расчищенной поляне один большой дом, зашли. В доме никого нет» [ЧГИ. №1: 260-268]. Думается, семантика этой поляны связана с ее обрядовым назначением. Люди явились к этому дому на специально расчищенной поляне совершить свои моления.

Во двор можно попасть лишь перепрыгнув через забор на лошади [ЧГИ. №159: 352-360,393; №239: 585-601; №12б: 58-67], косвенно это указывает на наличие реального ограждения вокруг дома-святилища, хотя оно могло быть чисто символическим. Суть и назначение ограды вокруг лесного дома - изолировать данное место от непосвященных [Милькович 1888: 28; ЦГИА, ф.796, оп.141. №529: 2;

Инфантьев 1911: 155; Каховский 1965: 443].

Есть тексты, где говорится, что при входе во двор конь привязывается к чугунному столбу (мировое дерево). Во всех таких случаях конь как бы исчезает, т.е. он приносится в жертву дому. В пользу этого говорит и тот факт, что потом о коне юноши уже не повествуется. В древней Индии такая коновязь обозначалась двусоставным термином aśvayūpa, где aśva конь, а yūpa (чуваш. *юпа*) - столб, т.е. «столп, (к которому) привязывают лошадь, (предназначенную для жертвы)» [Иванов 1974: 100].

Столб-коновязь как вариант мирового дерева - довольно распространенное явление в мифологии. Так, в представлении алтайцев, миры Курбустана и Эрлика соединяет девятигранная серебряная коновязь [Сагалаев 1984: 55].

Если юноше опять нужен конь, то ему дарится другой, более достойный. Девушки из медного и серебряного домов дают юноше взамен его коня своих коней с пятью, а затем и семью крыльями, на последнем можно перелететь через высокие ограды волшебного сада к девушке в золотом доме [Paasonen 1949: 124-143]; или юноша отправляется из отцовского дома на коне, которого потом три раза обменивает на коней лесных стариков [ЧГИ. №73: 221-234].

Семантика ограды связана с тем, что происходящее внутри находится под секретом. Поэтому такое место ограждается высокими досками [ЧГИ, кн.пост.№10, инв.4506, т.16: 73-76] или даже фантастически: дом ограждается высокой железной стеной, куда можно войти, лишь пробив ее ломом [ЧГИ. №126: 58-67]. Лесной дом, куда так необходимо явиться и войти юношам, представляет собой целый комплекс сооружений: «Вот видят впереди на вершине высокой-высокой горы деревню из девяти домов под одной крышей» [ЧГИ. №118: 49-58]. Такой дом даже внешне отчетливо напоминает большой дом, где проходили инициации парни, готовившиеся к самостоятельной жизни. Такими же эпитетами описывается дом тестя в речи старшего дружка *саламалик*:

Дом тестя - словно город:
Посмотришь - голова закружится.
Вокруг строений
Заборы в семь рядов.
Вокруг этой ограды
Семь кругов делали,
Так и не сумели войти.
Это наш тесть

Сквозь семь заборов
Семь ворот прорубил...
Наши молодцы те ворота
Семь дней бодали головой,
Семь дней толкали задом,
Семь дней упирались плечами,
Все равно не смогли открыть.
Совсем из сил выбились,
Не смогли найти место для входа.
Как только произнес свою речь,
Ворота сами распахнулись
[Илюхин 1979: 25-26].

Конечно, дом тестя в реальности был гораздо скромнее, чем в речи старшего дружки. Однако дом родителя невесты для всего мужского поезда - это символически чуждый микромир, чьи традиции следует соблюдать. В таком котексте совершенно верным нахожу следующее замечание: «Совпадение между обрядом посвящения и пребывания в мужском доме и тем, что делается в лесной избушке и «большом доме», поразительно. Сказка здесь может оказаться весьма ценным историческим материалом» [Пропп 1946: 129]. Разница сказки и обряда в данном случае в том, что эпический герой применяет силу в преодолении ограды лесного дома, а в *саламалик* соблюдаются традиционные правила общения и физической силе противопоставляется сила магического слова.

Что касается характеристики самого сказочного дома, точнее, постройки в урочище, то можно отметить следующие черты. Он может быть большим [ЧГИ. №1: 260-268], высоким [ЧГИ. №236: 271-311] и маленьким [ЧГИ. №12б: 58-67], а также великолепным [АРАН, ф.77, оп.3. №25: 55-62], каменным [ЧГИ. №236: 271-311]. Бывают медные, серебряные и золотые [Paasonen 1949: 124-143]. Все эти эпитеты, конечно, имеют свою семантику. А вот то, что эти дома без крыши [ЧГИ. №183: 239-246], без дверей, без окон [ЧГИ. №1: 162-169], уже абсолютно лишает их обычной семантики и имеет принципиальное значение. Выходит, этот дом - не дом. Естественно, он не имеет внутреннего освещения: заходит туда юноша - темно, зажег он свечу и увидел царевну [ЧГИ. №33: 402-409].

Обитателей этого дома можно разделить на две группы. К первой относятся старухи [ЧГИ. №30: 652-659; №5: 80-87; №145: 355-367; №151: 336-339 и др.], калеки [Meszaros 1912: 306-315], ковшеглазый, слепой богатырь [ЧГИ. №236: 271-311] и, наконец, *усал* [ЧГИ.

№207: 473-477,524] - все персонажи мифические. Для убедительности добавим к этому портрет старухи: длинноволосая, косоглазая [Автор], клыкастая, непричесанная старуха-колдунья [Автор]. Они - истинные хозяева лесного дома, а точнее - духи. Те, кто живет в этом доме временно, относятся ко второй группе. До сих пор они, как выясняется в тексте, жили как все люди в своих домах, у своих родителей. Основная их характеристика - они все повзрослевшие девушки или же молодые женщины, просящиеся к юношам в жены. Родственные отношения в таких случаях, как известно, не всегда были четки и не имели определенного значения. В брачные отношения могли входить девушки [ЧГИ. №183: 239-246; №1: 162-169], женщины [Автор] и собственные сестры *паттăра* [ЧГИ, кн.пост. №8, инв.3825, т.44: 68-78; Meszaros 1912: 306-315].

Временные жилицы-девушки в этом доме заняты рукоделием, а сама хозяйка-колдунья варит в печке человеческое мясо [ЧГИ. №207: 472-473,524].

Имеются и другие разновидности лесного дома, однако во всех случаях они предназначены для прохождения суровых испытаний молодыми людьми. Так, юноше приходится заходить в дупло, где находится похищенная змеем царевна, и сражаться [ЧГИ, кн.пост. №8, инв.3825, т.2: 61-64], его зрелость испытывает дряхлый (или слепой) старик, сидящий на пне, обычно сгорбившийся, седовласый [ЧГИ. №239: 585-601; Смелов 1880: 534-536; Автор; Поле 83].

Таким образом, лесной дом в корне отличается от дома старухи и стариков-покровителей, расположенного на окраине города или деревни. Если полагать, что дом на окраине локализуется на стыке двух миров, то, входя в лесной дом, юноша уже оказывается в ином локусе. На это же указывают ограждения, преодолеть которые может лишь юноша богатырского склада. Этот дом не имеет ни крыши, ни дверей, ни окон. Здесь темно, и живут в нем слепые люди. Выходит, лесной дом, находящийся на сказочно далеком расстоянии от родного дома, есть темное царство, потусторонний мир, каким он представляется молодым, готовящимся здесь к супружеской жизни.

Следующий, по степени архаичности, формой отправления на тот свет является ***переправа***. В рассматриваемых текстах все переправы естественные. Вода: рыбаки перевозят юношу через водную преграду [ЧГИ. №26: 90-117]; отправившись на восток, солдат переплывает воду с помощью дареного платка [ЧГИ. №354: 102-139]; убежав из плена *усалов*, юноша переходит через воду [ЧГИ, кн.пост. №8, инв.3825, т.7: 4-81]. В этих случаях неизвестно, что представляет

собой вода - реку, океан? Есть более конкретные указания. Так, три брата переходят через большую реку, предварительно построив мост [ЧГИ. №151: 166-174]. Море как преграда встречается в наибольшем числе вариантов: собираясь жениться повторно, *паттăр* добирается до острова, находящегося в середине моря [ЧГИ. №101: 167-175]; за целебными пирогами, которые пекутся в мельнице *усала*, юноша с помощью зверей переправляется через семь морей [ЧГИ. №151: 336-339], по предсказанию старика во сне переправляется через семь морей [ЧГИ, отд.III. №525: 51-56]. Иногда преграды бывают более сложные - в поисках счастья юноша переправляется через семь морей и семь гор [ЧГИ, кн.пост. №10, инв.4506, т.6: 72-80]. Чтобы попасть в другой мир, необходимо отвоевывать мост, перекинутый через водное препятствие [ЧГИ. №5: 5-6], построить этот мост самим [ЧГИ. №151: 166-174] или просто проехать по уже имеющемуся [ЧГИ, кн.пост. №8, инв.3825, т.16: 28-37]. Даже охранять отцовский сад от потравы юноша идет к мосту [ЧГИ, кн.пост. №10, инв.4506, т.18: 69-73]. Иногда сказка не оговаривает способа попадания в неизвестное царство - это происходит чудесным образом [ЧГИ. №73: 151-171] или с помощью волшебно появившихся богатырей [Автор].

Однако все виды переправы типологически выполняют одну и ту же функцию, они обозначают мифический рубеж между «этим» и «тем» мирами. Еще один пример из сказки «Васьсьили и Иван» [АРАН, ф.77, оп.3. №25: 69-73]. «Тогда Ваççили взял саблю и пошел искать отца. Идет два, три, четыре дня. Дошел до воды и увидел костер. У огня лежит седобородый старый человек, свернувшись кругом вокруг костра». Этот старик, во-первых, напоминает сказочного и глиптического змея, закусившего свой хвост, во-вторых, он символизирует границу между экзогамными племенами.

Чувашский свадебный обряд запечатлел в качестве символа переправы на пути свадебного поезда глубокий овраг.

> Огляделись - и увидели:
> Перед нами, оказывается,
> Очень глубокий овраг имеется, - сообщается в монологе старшего дружки [Илюхин 1979: 21].

Переход через мост в похоронном и свадебном обрядах чувашей также символизирует переправу из мира живых в мир мертвых, из своего локуса в чужой. В Мариинско-Посадском районе, например, при переходе через мост гроб с покойником качают взад-вперед и

при этом просят древнего предка, родоначальника деревни, пропустить процессию благополучно [Автор]. О строении специального обрядового моста в случае ее отсутствия на пути к кладбищу свидетельствует источник XVIII века [РГО, р.53, оп.1. №72].

Водная преграда, возникающая в сказке между молодыми людьми, выражает ту черту, переход которой равносильно их соединению. Возьмем сказку «Месть», записанную нами в 1983 г. Повзрослевшая девушка мечтает выйти замуж, она скучает без парня. С такими мыслями она отправляется в огород, где течет речка (сказитель называл ее то речкой, то озером). Здесь девушка замечает парня на другом берегу. Она приглашает его переправиться к ней на лодке. Тот переправляется, и между ними начинаются любовные отношения. Н.И.Егоров наличие водной преграды на пути следования свадебного поезда объясняет существованием естественных водных рубежей между родовыми территориями [1982: 124], что, конечно, не всегда было обязательным. Такой водной преграды вполне могло и не быть, однако условная граница существовала непременно. Остается уточнить: преграда выражает не только границу между двумя мирами, она включает вообще более широкую оппозицию «свой - чужой».

Царский сад. Мотив появления юноши в царском саду в чувашских текстах о *паттăрах* однозначен. Как правило, сад до предела запущенный, он не плодоносит, деревья сохнут, что символизирует его безжизненность. Однако нас больше интересует поведение самого юноши, нанимающегося туда в охранники. Появление героя в царском саду осуществляется в нескольких вариантах: слуга-юноша, принятый на кухню помощником, наделал много неприятностей, и царь переводит его охранником в сад [ЧГИ. №57: 147-269]; юноша сам просится в садовники, сначала он уничтожает все деревья, затем обновляет, и сад начинает давать обильный урожай [Поле 83; ЧГИ. №210: 5-17].

Мотив первоначальной отработки на кухне должен быть рассмотрен как предварительное испытание. Однако юноша не стремится выполнять свои обязанности носильщика дров так, как требует царский повар. Сначала он носит дрова в малом количестве, за что выслушивает упреки. После юноша-слуга приносит два воза дров в одной охапке и срывает косяки дверей. Но царь оказывается щедрым по отношению к новому слуге и переводит его охранником в сад. И здесь герой проявляет свое «неправильное» поведение: он срубает все деревья, от чего приходит в ужас в первую очередь старый

охранник. Тем не менее у юноши определенная цель: он уничтожает старый сад и приводит его в порядок по своему усмотрению, чем остается довольна вся царская семья. Возможно, таким способом юноша-жених отстаивает свое личное «Я».

Этнографической основой сказочного мотива на кухне является обычай отработки жениха у тестя в течение определенного времени. Объясняется это нежеланием родителей невесты отпускать взрослую дочь как бесплатную работницу, вследствие чего жених как бы откупался за свою будущую жену. Ведь и библейский Иаков служил Лавану 14 лет за его младшую дочь Рахиль [Быт 29: 18–30]. Естественно, при этом молодые должны были проявить умение работать, справляться с домашними заботами, в том числе выполнять супружеские обязанности. Ссылаясь на зарубежные источники, В.Я.Пропп писал: «В Америке новопоступившие (в коммуну юноши. – А.С.) в течение двух лет должны были нести рабскую службу, в некоторых местах Азии низший ранг новопоступивших назывался «носителями дров» и исполнял эти обязанности в течение трех лет» [1946: 105]. Как сообщил нам Кон Ву, во Вьетнаме и ныне (правда, очень редко и только у малочисленных народностей) встречается обычай досвадебной отработки парня-жениха в доме девушки. Длится этот срок обычно 2 года. Он постоянно в работе. В это время он живет с девушкой как с женой. Если девушка беременеет – это хорошая примета, если нет – то свадьба отменяется. Родители невесты тоже наблюдают за женихом. Если он понравился им – они соглашаются выдать девушку, а если жених не понравился (плохо работает), то попросят его уйти из дома.

Не меньший интерес представляет контекстная ситуация мотива. Во-первых, юноша появляется как безликий персонаж, его цель - не показывать свое истинное лицо: по совету жеребенка он надевает на голову свиной пузырь, в таком виде нанимается охранником, а на все вопросы отвечает: «Не знаю» [ЧГИ. №267: 173-182]. В одной сказке [ЧГИ, отд.III. №67: 33-41] *паттăр* предварительно шьет себе из желудка быка сплошную одежду - «рукавицы-чулки, пиджак, шаровары, шапка» готовятся как единый сплошной костюм. Во-вторых, юноша выдерживает свой секрет до определенного срока. Однажды царевна увидела купающегося садовника и влюбилась в него, на вопрос «Ты не возмешь ли меня замуж?» он ответил: «Я сам

сюда специально явился, чтобы взять тебя замуж, но пока время не подошло». Естественно, речь идет о свадьбе. Значит, до дня свадьбы он не имеет права раскрывать себя. Так проясняются основные семантические назначения мотива о юноше в царском саду: из этого сада он ходит на трудные поединки со змеем и остается неузнанным до свадьбы. Такое явление В.Я.Пропп назвал переосмыслением: «Систематическое изучение данного обычая и сказочного мотива показывает их несомненную связь: совпадение получается полное, не только по внешним формам, но и по внутреннему содержанию... с одним, однако, исключением: в сказке в шкуру зашивает себя живой, а в обряде зашивают мертвеца. Такое несоответствие представляет собой очень простой случай переосмысления: обычай зашивания в шкуру обеспечивал умершему попадание в царство мертвых, а в сказке оно обеспечивает ему попадание в тридесятое царство» [1946: 13]. А вообще лес в контексте «сказки» и «обряда» отмечается как загробный мир по отношению к земному [Лотман 1973: 18].

Надевание сказочным героем, нанимающимся в слуги, на голову свиного пузыря (вероятно, на первом этапе - бычьего пузыря) объясняется его возрастным статусом. Отправляясь из своего шалаша на поединок со змеем, юноша сбрасывает пузырь. И здесь обнаруживается: на голове появились «желтые-прежелтые волосы» [ЧГИ. №267: 173-182].

То же самое в башкирской сказке о батыре: «Из-под шапки пастушка выбилась прядь волос» [Башкирские сказки 1986]. Код сказок о богатырях и код свадебного обряда, должно быть, в данном случае совпадают. «На Соломоновых островах могут жениться только те члены мужских союзов, кто обладает длинными волосами, и над ними в отрочестве, т.е. во время полового созревания, носил особого вида головной убор, имевший вид конуса. Волосы врастают в эту шляпу, так что ее невозможно снять... Позже шляпы снимаются вместе с волосами. Таким образом, эта шляпа - знак будущего жениха. Неверман считает, что рост волос способствует увеличению потенции» [Пропп 1946: 122].

Итак, юноша проходит инициацию как молодой человек, готовящийся стать главой семьи. Обо все этом хорошо знает противник *паттăра* - змей. Он прекрасно понимает: не сад охранять, а девушку себе смотреть явился Иван - «Как может появиться здесь Иван-паттăр! Наверное, гуляет он сейчас с девушками в саду царя Ехрема!»

[ЧГИ. №73: 151-171].

Формы инициации молодых людей - как юношей, так и девушек - были столь жестокие, что не все испытуемые выдерживали церемонию до конца. Прошедший обряд юноша приравнивался ко взрослым и на него распространялись все права члена рода. Естественно, такой человек представлялся качественно новым, социально полноценным.

Долгая дорога. Проникновение молодого человека на территорию чужого рода было сопряжено с определенным риском, однако оно диктовалось законами экзогамии. Реальные трудности такого порядка фольклорные тексты «понимают» по-своему. По ним выходит, что дойти туда нелегко, и находится это царство очень далеко. В ту страну ведет дорога смерти, пойти по ней отважится не каждый [ЧГИ. №26: 90-117]. Для чувашских сказок о *паттăрах* характерна остановка трех братьев у столба на развилке дороги [ЧГИ, кн.пост. №8, инв.3825, т.45: 91-96]. Как правило, по самому опасному пути отправляется младший из братьев. С двух сторон на столбе написано белым, с третьей - красным цветом. Несмотря на опасность, эта дорога многообещающая: она ведет к царевне [ЧГИ. №21: 475-481], на царский трон [ЧГИ, кн.пост. №10, инв.4506, т.21: 42-57]. Насколько была долгой эта дорога - сказка подробно не говорит, сообщает кратко («шел-шел» или «ехал-ехал»), что вообще характерно для сказки. В поздних вариантах юноша летит туда на войлоке [ЧГИ, кн.пост. №8, инв.3825, т.16: 28-37], следует за клубком [ЧГИ, кн.пост. №8, инв.3825, т.43: 60-64], а также на самолете, корабле и коне [ЧГИ, кн.пост. №8, инв.3825, т.10: 39-44].

Несмотря на разницу сказки и обряда, столб на перепутье в фольклоре и этнографии имеет одно и то же семантическое назначение. Примером может служить текст «Сын хозяина» [ЧГИ. №3, инв.111]. И здесь Иван встречает три столба: золотой, серебряный, медный. У столбов лежат три мертвеца, которые умоляют похоронить их надлежащим образом, за что обещают отблагодарить. Юноша магическим способом (ударяет по столбам соответствующими монетами) превращает столбы в гробы, затем кладет туда трупы и, закрыв на замок, сталкивает в воду. Получив за благородный поступок три узды, он шагает дальше.

Мужской поезд чувашской свадьбы также проделывает долгую и сложную дорогу, прежде чем останавливается у ворот дома невесты: преодолевает шестьдесят верст через лес и семьдесят верст через степь, притом дорога была везде кривой, сообщает старший дружка,

встречались горы, что птице не перелететь [Золотов 1928: 73-74; Илюхин 1979: 11-12]. Несмотря на экзогамный характер сватовства, в реальности путь от свата к свату был не таким уж длинным, как это передают эпическая сказка и свадебный обряд. Нам приходится учитывать условность, сознательное преувеличение трудности и долготы этого расстояния. Перепутье как вход в другой мир широко распространено не только в волшебно-героических сказках, но и в эпосе. Едет Рустам и видит - дорога разделилась на три тропы, повествуется в узбекском эпосе.

Таким образом, отправление в долгую дорогу символизирует вход в иной мир, в страну смерти, в царство мифических духов. Решимость юноши непременно пройти эту дорогу и дойти до цели является еще одним штрихом к героической биографии *паттăра*.

Вход в нижний мир - более отчетливая форма отправления на тот свет. В страну, находящуюся ниже мира обычных людей, можно попасть через расщелину [ЦГА ЧР, ф.334, оп.1. №12: 111; ЧГИ. №150: 161-173; №151: 166-174; №160: 192-208; и др.], пропасть [Paasonen 1949: 124-143], глубокую яму [Автор], которые находятся в лесу, на горе, на дне оврага, между заборами, а также спустившись на дно воды [АРАН, ф.77, оп.3. №25: 69-73]. Юноша может спускаться вниз по обычной веревке, по веревке, свитой из бычьей шкуры, по цепи, по шелковому канату или спускаться на коне, его может закинуть туда также бык. Сюда же отношу ожидание змея под мостом [ЧГИ. №145: 355,370-380; №183: 239-246]. Нижний мир значительно отличается от среднего. Хотя «здесь, как и на земле, сияет солнце», он представляет собой «совершенно новое подземное государство [ЧГИ. №12б: 58-67]. Нижний мир, незнакомый юноше, в сказке называется «темно-желтой страной» [Paasonen 1949: 124-143], там обитают и хозяйничают мифические персонажи - *чике старики*, рогатые *усалы*, медные медведи.

Одинаково описывается и дыра-расщелина, через которую можно попасть в обиталище духов. В гиляцких сказках, названных Л.Я.Штернбергом образцами эпической народной словесности, герой находит свою жену, а также брата с женой, спустившись в «большую дыру». «Дыра эта – спуск в подземное царство», – объяснили сказители. «Гиляк, переселившись туда, ведет тот же образ жизни, что и на земле» [Штернберг 1908: 11,20]. В нижний мир, согласно якутской легенде, можно провалиться «случайно». Анализ фольклорных и этнографических источников о нижнем мире в предс-

тавлении народов Сибири привел современного исследователя Н.А.Алексеева к такому выводу: «Наличие особых черт в представлениях тюркоязычных народов Сибири о нижнем мире и его обитателях связано с тем, что они до знакомства с христианством и буддизмом считали подземную страну не адом, а местом, куда переселялись умершие и продолжали там жить. Это была обычная часть вселенной, только менее благоустроенная или, точнее, с необычными для человека условиями» [1984: 65].

Сказанное вполне согласуется и с чувашскими материалами. Добавим к этому важную деталь из чувашской этнографии, ставшую нормой традиции: «Затем могильщик, которому завещено рыть могилу, вынимает лопатой клинообразный ком земли со словами: «Дверь покойника такого-то» [ЧГИ. №40: 257]. Ритуал позволяет видеть более глубокие основы ранних форм религии.

Из всех вариантов попадания в нижний мир забрасывание юноши быком вниз на семь слоев представляется наиболее архаичным. В сказке это происходит так: отправив спасенных девушек вверх, юноша готовиться подняться сам, однако спутники отрезают веревку, и он срывается обратно на дно расщелины. Во сне к нему является старик и говорит, протягивая платок: «Посмотри через этот платок. Там ты увидишь быка, который с ревом помчится на тебя. Если ты сумеешь схватить его за правый рог, то он закинет тебя на белый свет. Коль схватишь за левый - отправит он тебя на семь слоев ниже» [ЧГИ. №1: 260-268]. Не сумел *паттăр* схватить быка за правый рог и оказался еще на семь слоев глубже.

Весьма близкую функцию выполняет бык в чувашском наговоре от вредного глаза. «С востока шествует красный бык. Рогом одним он вспаривает вглубь на сорок аршин. Если красный тот бык сумеет добраться и пырнуть, пусть при том лишь падает вредный глаз на сего человека». При повторах говорят «с юга», «с запада» и соответственно «пестрый бык», «черный бык» [Иванов 1957: 291]. В сказке и наговоре бык является существом, умеющим нанести большой вред. Спуск в глубокую яму по веревке, свитой из бычьей шкуры [ЧГИ. №160: 192-208], должно быть, семантически передает те же действия: фольклорно-этнографические материалы и других народов (в частности, якутский эпос) изображают быка как нечистое хтоническое животное и указывают на его связь с нижним миром [Габышева 1984: 30]. В балкаро-карачаевском эпосе роль отправителя принадлежит барану черной масти, в отличие от оппозиционного

животного - белого барана [Дебет Златоликий 1973: 71-72].

Убежище обитальца потустороннего мира - *чике старика* - во-первых, обычно завалено большим камнем. Отсюда можно предположить, что он живет в горном ущелье и представляет собой горного духа или хозяина горы. Во-вторых, согласно чувашским верованиям, покойник до поминок посещает свой дом и своих родных, внешне он похож на низкого седого старика в белой одежде [Никанор 1910: 35]. В таком старике, приходящем в свой дом смело, узнаем сказочного *чике старика хур сухала* - «старика сам в локоть, борода в два локтя». Он похож на покойника не только тем, что, вырвавшись из рук *паттăра*, спускается в подземелье и лежит там за несколькими дверями в мрачной комнате. Бык, которого варят в котле братья или спутники *паттăра*, принадлежит именно *чике старику*. Вспомним эти эпизоды. В тексте об Антей-паттăре [ЧГИ. №160: 192-208] три богатыря останавливаются в трехэтажном лесном доме, двор которого был полон скота. Сюда приходит *чике старик* и везет на своей бороде целый стог сена, сено раздает животным, а сам заходит в дом. Здесь он обнаруживает, что один из быков варится в котле, за что сильно сердится и избивает богатыря. Так же ведет себя *чике старик* в сказке «Туй-Тупала» [ЧГИ. №204: 72-91,103-105]. Он приказывает встретить его как самого почетного человека: велит снять с лошади, внести в дом, посадить на скамейку, налить суп. Отметим, что пассивность в движениях старика, вероятно, объясняется его неживой природой, а то, что он силен, - указывает на его связь с миром усопших предков. Примеры, характеризующие *чике старика* как владельца лесного дома, имеются в сказках «Иван-паттыр» [ЧГИ. №232: 209,251-254], «Паттыр и орлы» [ЧГИ. №12б: 58-67], «Возвращение Йывана из семислойной страны» [ЧГИ. №1: 260-268], «Длиннобородый» [ЧГУ. 1970, т.26: 30-51] и др. Видимо, бык, принадлежащий духу, являющемуся одновременно хозяином горы и лесного дома, кодируется как жертвенное животное. Реконструируя тексты, связанные с подобным быком, можно понять, что силен тот, кто съест быка. Спутники *паттăра* не смогли съесть такое количество мяса и были избиты *чике стариком*. *Паттăр* съел быка и избил самого старика, а затем отобрал у него девушек, находящихся в темнице. Немаловажно и то обстоятельство, что преследование мифического старика проводится по следу его крови, оставшейся от оторванной бороды. Хотелось бы высказать гипотезу, что след крови - не от самого старика (ибо он, прежде всего, мертвец, посещающий свое прежнее жилье), а от быка, ставшего жертвенным животным.

Так, в «Судане у шиллуков церемония по вызыванию дождя происходила в особом святилище, где вождь приносил в жертву быка. Животное убивали не сразу. Истекая кровью, бык должен был совершить путь от святилища до реки и обратно» [Андрианов 1978: 67]. Трансформация такого обряда зафиксирована и у чувашей: во время общественных молений от засухи старики обливали быка холодной водой; если животное вследствие этого встряхивалось, то оно считалось угодным для принесения в жертву.

Если учесть, что мост является рубежом двух миров, встречу змея под мостом можно трактовать как эпизод, связанный с отправлением в нижний мир.

Мотив отрезания братьями (-спутниками) веревки или сваливания спящего юноши в пропасть вполне соответствует сказочной логике, ибо в таких сложноструктурных текстах герой еще не завершил свои функции. Ему, как герою-освободителю, нужно раздобыть воду для одинокой старухи, для чего предстоит сразиться со змеем-хранителем, спасти птенцов орлицы от угрозы змея. Только после этого он может готовиться выйти на белый свет.

В сказках разных народов имеются аналогичные чувашским паттăрам герои, прославившиеся подвигами, совершенными в подземном мире. У тобольских татар главный герой называется Йир Тюшлюк (подземный герой) и получил это прозвание за походы свои в подземном царстве [Радлов 1872: XIV]. Как считают эпосоведы, герой спускается в нижний мир не для того, чтобы получить какие-либо блага или выполнить завет родителей, а ищет себе невесту [см.: Гринцер 1974: 249], хотя сказка рисует эпизод по-своему. Герой белорусской сказки, например, говорит своему брату-исполину: «Не, брат, тут мы дзевак себе не найдзем па нашей силе, а нада ици, спускацца на тэй свет» [Бараг 1963: 29].

В одних случаях *паттăр* будто бы в подземной стране случайно становится спасителем девушки, а в других - он бросается вдогонку чудовищу, похитившему его жену. С этнографической точки зрения прослеживается явная связь девушки (или жены) с другим, чаще всего семантически противоположным, миром («этот - тот»).

Верхний мир, в отличие от нижнего, в чувашских сказках называется «иным царством». Так, юноша поднимается на стеклянную гору на лошади и оказывается в другом мире. Подниматься на такую гору нелегко, поэтому лошадь подковывается алмазной подковой [ЧГИ.

№1, инв.43]. Чтобы добраться до верхнего мира, необходимо подняться на большую гору, говорится в сказке «О бессмертной душе» [ЧГИ, кн.пост. №8, инв.3825, т.2: 85-91]. Для этого предварительно куются медвежьи когти. Отождествление гор с верхним иным миром позволяет видеть в них магическую функцию.

То, что юноша отправляется верх (к луне), не меняет сути. По сравнению с текстами, где герой отправляется горизонтально и вниз, в данном случае он проходит еще через расщелину [Автор].

Значительный интерес для этнологов представляют случаи отправления *паттăра* после героических деяний на небо [[ЧГИ. №118: 49-58; Смелов 1880: 534-536]. Обычно после этого *паттăр* принимает на себя функции и облик бога. Вероятно, мы располагаем только трансформированными вариантами текстов. В старину, объясняют чувашские мифы, небо было так близко, что его свободно можно было доставать с крыш домов. Оно представлялось чистым, святым, его куски употреблялись в лечебных целях. Однако его чистота была осквернена чувашкой. Однажды одна неряшливая женщина вытерла экскременты своего ребенка пеленкой и сунула ее «в небо сушить. Видя такой дерзкий поступок, бог быстро, с шумом поднял небо так высоко, что люди уже не могут касаться его» [Рекеев 1896: 2]. В иных вариантах повествуется, что в мифические времена небо было на высоте лабаза. Залезать на лабаз детям запрещалось, туда могли подняться взрослые члены семьи только по хозяйственной необходимости. Лабаз, передаваемый еще термином *сайхах*, относился к тем местам в домашних постройках, на которые налагалось табу. За всем этим кроется сакральное значение *сайхаха*.

Для сравнения: по представлениям майя, воины и другие достойные люди после смерти отправлялись на небо [Кнорозов 1975: 250], а в индейском фольклоре герой, умирая, превращается в звезду [Мелетинский 1958: 52].

Учитывая такое обстоятельство, можно понять, почему после героических деяний *паттăр* улетает на небо - вверх, и превращается в бога, т.е. становится духом. Современные сказители отправляют своих героев на радугу, на луну [Автор; ЧГИ, кн.пост. №8, инв.3825, т.2: 1-3], куда они добираются с помощью волшебных коробок со множеством кнопок. С одной стороны, не только действия, но и сам *паттăр* отождествляется с почитаемыми духами-богами, с другой - герой-жених ищет себе невесту. В текстах с мотивами отправления в верхний мир сюжет героического сватовства обрывается в начале же и не получает развития, что говорит о более позднем наслоении

мотивов, способных породить новые варианты.

Магический сон - своеобразный опосредованный элемент, определяемый как один из мотивов отправления на тот свет. Перед единоборством юноша засыпает крепким сном [ЧГИ. №30: 692-705; №33: 880-881], доезжает до развилки дорог и ложится спать [Paasonen 1949: 279-290]. В сказке «О храбром казаке» [ЧГИ. №177: 203,215-223] юноша уходит от жены-волшебницы и собирается обвенчаться в церкви с девушкой, спасенной от военных, но по дороге он нарушает запрет и засыпает. Сон застает юношу в двух случаях: 1)перед поединком и 2)перед отправлением на тот свет. Ко второй группе мотивов относятся сюжеты о коварных спутниках, сталкивающих спящего юношу в пропасть. Тем не менее нетрудно заметить, что следствием сна является прибытие юноши на тот свет. Поэтому в первых случаях, проснувшись, он видит перед собой разъяренного змея. В одной сказке юноша [ЧГИ, кн.пост. №8, инв.3825, т.2: 1-34], прибыв к сестре, вышедшей замуж за духа-калеку, засыпает у ее крыльца, только затем оказывается в доме. В противовес ему о зятекалеке говорится: «Тот с ходу прыгает, преодолевает сон и входит в дом». Если иметь в виду семантический эквивалент «сон - смерть» [Фрейденберг 1936: 83; Лотман 1973: 21; 1973 а: 86-87], то понятно - юноша засыпает и оказывается в ином мире, а калеке этого делать не приходится, ибо он сам обитатель потустороннего мира.

Такая ситуация в эвенкийской волшебно-героической сказке «Путоной-Эдекун и Мэнгултэ-Эден» [Романова, Мыреева 1971: 35-38]. Здесь герой по совету коня влезет в его ухо, где имеется серебряная кровать, и засыпает. «Конь же его с головой, подобной скале, тотчас пошел. Так шел и шел. Наконец-то он догнал девятиглавого Девультэ». Как видим, сон помог оказаться в том мире, где обитает мифический враг героя и находится суженая девушка.

Извод - это уже физический способ отправления в иной мир. Герой придавливается камнем или превращается в каменный столб [ЧГУ. 1970, т.26: 30-51; ЧГИ. №30: 403-412, 519-529; Кн.пост. №8, инв.3825, т.21: 45-49], в пень [ЧГИ, кн.пост. №8, инв.3825, т.45: 91-96]; рассказывая про свои деяния, погружается в землю [ЧГИ. №30: 273-279; №33: 938-947; Кн.пост. №8, инв.3825, т.21: 45-49]; затаскивается в озеро [Paasonen 1949: 124-143] или убивается - его разрубают на куски, пожирают; убивают и отправляют на корабле в море [Paasonen 1949: 279-290]; умерщвляют, пустив ему в рот змеиную желчь [ЧГИ. №151: 336-339], и т.д. Исполнителями такой зловещей

миссии являются родители девушки [ЧГИ. №30: 403-412,519-527], жены и матери змеев [ЧГИ. №30: 273-279; №33: 938-947; Кн.пост. №8, инв.3825, т.21: 45-49], колдунья [ЧГИ, кн.пост. №8, инв.3825, т.45: 91-96], фаворит сестры [Автор] и другие мифические персонажи.

В сказке «Месть» [Поле 83] коварная сестра умерщвляет своего младшего брата с женой во время сна, воткнув в их бока клыки своего покойного фаворита. Царь велит изготовить железные гробы. Сыновья-близнецы остаются сиротами. По приказу царя гробы были подвешены на цепях в лесу. Естественно, мы имеем случай прямого соответствия способа захоронения путем оставления покойного на деревьях.

Паттăр заклят женами и матерями убитых змеев, и, чтобы не быть наказанным, не должен рассказывать про свои деяния. Фольклор народов нашей страны располагает подобными вербальными текстами. Кто обо всем увиденном расскажет, тот по колена будет каменный, - утверждает русская сказка, поэтому возвращающийся с места инициации должен хранить глубокое молчание обо всем, что он видел и слышал [Пропп 1946: 124].

Чувашская сказка сохранила самые старинные формы прощания с умершим. Одним из таких обрядов является трупосожжение. Однако переосмысление здесь непрямое. Так, в сказке «Огненный змей и Василли-паттыр» [Paasonen 1949: 279-290] юношу убивают и отправляют на корабле в море. Казалось бы, здесь нельзя усматривать способ захоронения. Однако убийцей *паттăра* является огненный змей - фаворит матери юноши. В таком случае как нельзя кстати вспоминанается обряд прощания со знатным членом семьи в Волжской Булгарии, достаточно хорошо описанный Ибн-Фадланом. Сюда же относится текст с эпизодом затаскивания *паттăра* в озеро [ЧГИ. №159: 352-360,393]; опять-таки исполняет эту функцию красноголовое (символ огня) чудовище, похожее на свинью, другими словами, дух воды, не имеющий определенную внешность. Если же *паттăр* побежден змеем, то последний разрубает своего соперника и обязательно сжигает [Meszaros 1912: 306-315]. Аналогичную миссию выполняет старуха у горящего огня, превращая *паттăра* в пень, с той только разницей, что пень понимается здесь как намогильный столб-юпа. На поминках с таким столбом обращались как с живым человеком. «К назначенному дню из чурбана приготовляется изображение человека с грубо вырезанными глазами, носом, ртом и пр., приносят его в комнату, надевают на этот чурбан то

платье, которое покойный носил при жизни и кладут в постель последнего» [Никифоров 1905: 13]. Затем все предаются веселью и пляске, думая, что этим способствуют хорошей жизни умершего на том свете. После всего этого столб ставится у изголовья покойника.

Сопоставляя мотивы «рождения из камня» и «превращение в камень» в восточнославянских и южнославянских песнях, Ф.К.Бадаланова приходит, как нам кажется, к правильному выводу: «Реализуется модель, аналогичная модели азиатского эпоса, – герой рождается из камня и превращается в камень. Налицо круговое, циклически-замкнутое перевоплощение эпического персонажа: камень – богатырь, богатырь – камень» [Бадаланова 1984: 9]. Иначе – герой, порожденный мифическими духами, отправляется к ним же.

Паттăр может быть изведен и после того, как он обрел моногамную семью. В сказке «Дети богача» [ЧГИ. №26: 90-117] в первую брачную ночь молодоженов закрывают в клеть. В это время на окно садится сорока и начинает своим стрекотанием беспокоить молодых. Жених бросается вдогонку птице и погибает. В другой сказке *паттăр* после свадьбы отправляется на охоту, где белая птица прикосновением крыла превращает его в камень. В обоих случаях магические птицы мстят за истребление змеев, претендовавших на девушек. Обращение к этнографической стороне вопроса позволяет находить здесь преломление формы обрядов. «Насытив гостей допьяна, молодая, в сопровождении свахи, отправляется в клеть, где приготовлена брачная постель», - писал в 80-е годы прошлого века один из известных исследователей чувашской этнографии [Магницкий 1881: 206]. Думается, клеть является одним из сохранившихся атрибутов большого дома, где находились определенное время повзрослевшие девушки. Поэтому там проводится только первая ночь, постельные принадлежности к которой готовятся старыми людьми рода. Поэтому в сказке молодой покидает свою жену, ибо девушка, вернувшись из большого дома, могла выходить замуж. Таким образом, под клетью подразумевается место досвадебной встречи в несколько измененной форме, ибо первые встречи как девушки с мужчиной, так и юноши с женщиной происходили вне жилого дома.

Следовательно, мотивы извода юноши как способа отправления на тот свет наиболее открыто передают реальные формы инициации. Ужасы действительных истязаний молодых людей дошли до

нас, преломляясь через сказочные мотивы и обрядовые действия. «Обряд сопровождался телесными истязаниями и повреждениями (отрубанием пальца, выбиванием некоторых зубов и др.). Другая форма временной смерти выражалась в том, что мальчика символически сжигали, варили, жарили, изрубали на куски» [Пропп 1946: 44]. Так обстоит дело в обряде. В сказке же говорится, что юношу придавили камнем, сожрали, разрубили, отрубили ему голову. Объяснение - одно, коды - разные.

* * *

Хотя в некоторых случаях явное указание на отправление в иной мир и отсутствует, примечательно, что все действия юноши-паттăра происходят в сказочной отдаленности от дома. Юноша отправляется в лес, поле, заходит в один дом, на поединок со змеем приходит к морю (к воде, озеру). Мотивы отправления в иной мир обнаруживают себя в богатырской сказке с тем главным отличием, что в сказке юноша подвергается испытаниям *чике стариком* в лесном доме, а в обряде - старшим членом рода в большом доме. Переправившись на другую сторону воды или оврага, сказочный герой оказывается на чужой территории, в локусе невесты: в обряде этому соответствует попадание в мир духов. Связь между обрядом и сказкой не прямая, а опосредованная, они представляют собой разные формы передачи традиционного мировосприятия. Сказка может отражать непосредственные социально-бытовые отношения. Так, в мотиве службы юноши в царском саду находим связь с обычаем отработки жениха у тестя в течение определенного времени. Этнографические параллели сказки в рамках данного блока мотивов прослеживаются по материалам многих народов Евразии и Америки.

Возникновение эпической коллизии

Лошадь, как обычно, принадлежит царю. Искать пропавшую или похищенную лошадь направляется герой сказки [ЦГА ЧР, ф.334, оп.1. №12: 102; ЧГИ, №30: 652-659; Meszaros 1912: 356-359; ЧГИ, кн.пост. №8, инв.3825, т.13: 17-26]. Юноша уходит на поиски чужой лошади в чужие края. В сказке «Медный медведь» он спускается в берлогу медведя-похитителя, там встречает трех девушек, в поединке убивает медведя и спасает девушек, затем женится. Получается

парадокс: юноша ушел искать похищенную лошадь, а вернулся с девушкой, о царской лошади будто и речи не было. Иначе говоря, перед нами выражение образа невесты через лошадь. На такое парное сочетание персонажей обратил внимание еще Н.Я.Марр, он же привел строки из М.Ю.Лермонтова:

Отворите мне темницу,
Дайте мне сиянье дня,
Черноглазую девицу,
Черногривого коня [Марр 1935: 308].

Чувашский свадебный обряд начинается такой сценой: сват приходит в дом приглянувшейся девушки и начинает перед ее родителями путанный разговор о какой-то пропавшей телке, жеребенке; будто ему показалось, что молодая телка зашла в их ворота; будто колесо от телеги покатилось во двор этого хозяина и т.д. [например, Тукташ 1949: 67-68]. Тем не менее обе стороны прекрасно понимают, что речь идет о взрослой девушке из этой семьи.

Анализ болгарской свадебной песни приводит к мнению о равнозначности понятий «конь» и «девушка»:

«Имела мать коня и девушку,
Коня отвела на базар, девушку обручила,
Коня продала, девушку выдала замуж.

В этом смысле конь – семантический эквивалент невесты, символ женской семантики» [Иванова 1984: 201].

Исследователи безоговорочно употребляют термин «конь», несмотря на разные ситуации появления и поведения этого персонажа в обряде и сказке. Исключения составляют иноэтические названия (тулпар, аргамак). Близкое знакомство с чувашскими сказками о *паттăрах* опровергает такое безразличное отношение к термину. За редкими исключениями (*урхамах* - неприученная горячая лошадь, *кĕсре* - кобыла, *тиха* - жеребенок), тексты передают этот персонаж через термин *лаша*. Принципиальная разница в том, что *лаша* - это прежде всего лошадь, которая жеребится, т.е. женского пола. Понятие конь преимущественно передается терминами *ут, ăйăр*. Более подробные анализы термина лаша имеются в этимологических словарях [Севортян 1974: 136-137; Егоров 1964: 126].Традиционный термин «конь», кстати, употребляется еще и с целью поэтизации

образа сказочной лошади, хотя этнографическая основа термина несколько иная.

Таким образом, возникает типовая ситуация: сказочный мотив поисков лошади предстает как «материализация» свадебной метаморфозы.

Звезды, луна, солнце являются обьектом конфликта во многих текстах [ЧГИ. № 118: 49-58; Кн. пост. №8, инв.3825, т. 21: 45-49; Т. 10: 39-44; Автор]. Их похитил, проглотил или держит под замком змей. Чтобы небесные светила принадлежали всем, юноша отправляется в бой. Таким образом возникает эпическая коллизия. Казалось бы, названные небесные обьекты не состоят в какой-либо связи с образом девушки. Однако первоначальная семантика может быть утеряна или не дошла до нас в той достаточно открытой форме, какую она имела. Все же следы есть: вспомним хотя бы чувашскую легенду (и множество вариантов у других народов), обьясняющую нахождение на луне девушки с коромыслом.

Питьевая вода. Конфликт создается из-за того, что змей не допускает народ к питьевой воде [ЧГИ. №151: 39-339; №176: 81, 85, 93-96; №204: 72-91, 103-105; Meszaros 1912: 363-370; и др.]. В сказке «Близнецы» [ЧГИ, кн. пост. №10, инв.4506, т.21: 42-47] змея заменяет *шывры* («водяной»). В контексте, однако, выясняется, что главной причиной назревающего боя явилась девушка. В сказке «Иван и его сестренка» переплетены два конфликта: первый - юноша узнает, что питьевая вода строго охраняется змеем, второй - змей требует у царя девушек на съедение. Герою предстоит сражаться со змеем за воду и за девушку. Однако сказка выдает два конфликта раздельно и получается осложненный сюжет. Должно быть, первоначальная пара «девушка - вода» потеряла свой смысл и сказитель не представляет их единства. Такая же ситуация возникает в повествовании «Рождение паттыра». И здесь приходится герою разрешать двуединый конфликт: сначала он освобождает девушку из плена подземного *чике старика*, а затем сражается со змеем, не дающим питьевую воду народу. Одна коллизия неизменно сопутствует другой и составляет пару. Текст «Подземный мир» рассказывает о том, как были одинаковы зачаты и одновременно рождены три мальчика и три девочки. Однажды девушки пропали во время прогулки в саду. Искать их пошли трое юношей. Оказавшись в подземном городе, они узнали, что змей захватил питьевую воду и старуха месит тесто на соплях. Юноши в данном случае два конфликта разрешают одновременно: убивают змея и из золото-

серебристого дома выводят девушек. Опять бинарный код «вода - девушка» = «раздобыл воду - раздобыл жену».

Вареное мясо (= суп) в котле. Герой и его спутник во время охоты заходят в двухэтажный дом, который, как выясняется, принадлежит *усалам* «злым духам» [ЧГИ. №207: 472-473, 524]. В то время в доме была одна старуха. Охотники просят накормить, та отказывается. Тогда они избивают старуху и открывают печку, где в огромном чугуне варились «человеческие руки-ноги, головы». В результате - конфликтная ситуация. В других вариантах одинокий дом, где останавливаются юноша и его спутники, принадлежит *чике старику* [ЧГИ. №160: 192-208; №204: 72-91, 102-105; №232: 209, 251-254; Meszaros 1912: 363-370; и др.]. Принадлежность дома *чике старику* явная: он заходит к богатырям в лесную избушку смело и знает, что в котле варится бык.

« - Что ты варишь? - спрашивает старик.

- Проголодался, как волк, и вот варю сразу двенадцать стариков, - отвечает Иван.

- Врешь! - закричал старик сам в локоть на Ивана. - Не двенадцать стариков, а моих быков ты варишь! Смерть тебе за это!» [ЧГИ. №126: 58-67].

Кстати, иногда сказка точно передает интерьер чувашского дома: «Справа от двери в пивном котле варится трехгодовалый бык» [ЧГИ. №183: 239-246]. Действительно, в традиционной комнате печка располагается справа по входу, в комплекс которой входит и *хуранай* - дополнительный очаг с вмазанным большим котлом.

Чике старик является как раз в то время, когда суп в котле уже готов. Например, в сказке «Антей-паттыр» *чике старик* на своей бороде длиной в два локтя приволок целый воз сена, раздал домашним животным. Увидел в доме человека и начал бить его. Бил-бил, все мясо съел, испражнился в котел и ушел. Кроме того, старик приказывает ухаживать за ним. Аналогично ведет себя старик сам с локоть в русской сказке [Пропп 1946: 75]. В.Я.Пропп в данном мотиве усматривал переломление обряда инициации. Ссылаясь на иностранные источники, он указывал на такие моменты данного обряда, как молодые «должны были пить мочу своего учителя», «сажали в яму с навозом и водой, обсыпали их испражнениями животных». Эпизод избиения спутников *паттăра* исследователь сравнивал с потерей сознания, ощущением смерти. Сказка, отражая процесс художественного мышления древних, выражает протест, выставляет против злых духов сильную личность. Если двое спутни-

ков смиренно подчиняются требованиям *усалов* и *чике стариков*, остаются без супа и начинают варить снова, то настоящий *паттăр* сам избивает *чике старика* и даже надсмехается над ним.

В *саламалик* данному мотиву уделено значительное место. Здесь говорится о буйном быке, содержавшемся двенадцать лет в теплом хлеве свата. Он укрощается семьюдесятью *паттăрами*, а мясо его варится в трехведерном свадебном котле. Полуторапудовая голова быка предназначена старикам, а шулята, весом пуд да сорок фунтов и еле вмещающиеся в один котел, не смогли съесть сорок одна женщина и т.д. В конце спрашивается: не осталось ли мяса того быка попробовать жениху? [Илюхин 1979: 34-35]. Таким образом, речь идет о желании жениха изведать мяса буйного и породистого быка. Очевидно метафорическое перенесение функций быка на молодого. Поэтому съедение быка в сказке позволяет приравниваться зрелому мужчине, овладеть царевной, что удается *паттăру* в отличие от его спутников, в обрядовом понимании - неудачливых женихов.

По сути, конфликт начинается не с того времени, как старик с локоток требует посадить его за стол и налить супа, а со вступления юноши в одинокий дом. Уже с этого момента конфликт налицо, и он необратим. С точки зрения обряда понятной становится причина: новопосвящаемые пришли в большой дом, испытание их обязательно. Конфликт, возникаемый по поводу вареного мяса в котле, со всей ясностью показывает отживание данного обряда, свидетельствует о художественном преломлении обрядовых действий в героической сказке.

Сестры. Конфликтная ситуация с мифическим существом возникает из-за сестры юноши. Сестра , обычно младшая, таинственно пропадает [ЧГИ, кн. пост. №10. инв.4506, т.16: 73-76], или сказка называет конкретного похитителя. Например, в сюжете «Иван и его лошадь» [Автор] сестра юноши похищена *аçтахой*.

Мотивировка такого конфликта раскрывается в ретроспективном сравнении с мифологией и семейно-брачными отношениями. Первые люди жили попарно со своими родными сестрами, - объясняет чувашская легенда и рассказывает историю первого брака с чужой [Рекеев 1896: 2-3]. В одной семье жили брат с сестрой, но их мать была неродной, она отвела детей в лес и оставила их в разных местах. Через некоторое время юноша встречает двух девушек. Ему захотелось взять одну из них в жены, но он побоялся, что избранницей может оказаться родная сестра. По научению знахаря юноша при этих девушках начинает работать топором и как бы нечаянно

ранит палец. Тут родная сестра бросилась к юноше и закричала: «Ох, братец!». Таким образом родная сестра была узнана, а другую девушку он взял замуж. Так начался экзогамный брак. Такой же исход в сказочных мотивах избегания инцеста.

Как считают, брачный союз брата и сестры вполне имел место. Следы таких связей этимологи находят в чувашском слове *йăмăк* «младшая сестра», возводимом к турецкому кума «младшая жена» [Егоров 1964: 74]. Один из способов предотвращния подобного брака исследователи видят в разлучении детей. Б.Н.Путилов в статье об инцесте приводит пример из болгарской баллады, где говорится о ребенке, родившемся у брата и сестры. Болгарский материал отрицательно относится к такому факту: рожденный имеет черты чудовища и урода, он безжалостно убивается [Путилов 1964: 6-7]. В другой работе о юнацкой песне «Марко находит сестру» Б.Н.Путилов приходит к выводу о типологичности темы инцеста. Исследователь справедливо констатирует, что приводимые примеры принадлежат к древним фольклорным темам и хорошо известны в тех или иных формах большинству народов [Путилов 1964а: 67]. О готовящемся кровосмешении может предупредить птица, понимаемая как сила природы [Путилов 1964а: 66]. Сходный мотив известен нам в двух чувашских эпических сказках - «Дети богача» [ЧГИ. №26: 90-117] и «Сын хозяина» [ЧГИ. №3, инв.111]. В первом случае молодую пару, затворенную на брачную ночь в клеть, беспокоит сорока. Молодой пытается поймать птицу - и умервщляется. Во втором случае *паттăр* также терпит наказание: после свадьбы идет на охоту и от удара крылом белой птицы превращается в камень. Названные чувашские тексты воспринимаются нами как «зашифрованные» варианты мотива предотвращенного брака сестры и брата. Наше мнение подтверждают сами же тексты - в них после оживления-превращения *паттăра* происходит повторная свадьба. Так, хотя и косвенно, первый «неправильный брак» отвергается и разыгрывается брак, получающий всеобщее одобрение.

На следующем стадиальном этапе сестру заменяет ***девушка***, выросшая в другом, по отношению к юноше, племени-роде. Чувашские сказки сохранили подобные тексты в большом количестве. Сказочники называют героинь преимущественно царевнами, в остальных случаях - просто девушками неизвестного социального происхождения.

Коллизия возникает с момента отлучки девушки из родительского дома. Отлучка происходит, как правило, не по желанию девушки,

против воли родителей, ее пропажа квалифицируется как социальное бедствие для населения данного локуса. Варианты мотива пропавшей царевны, - когда причина исчезновения остается неизвестной, - должны быть расценены в генетическом плане как самые древние. «Пропала дочь царевны» [ЦГА ЧР, ф.334, оп.1. №12: 111], «пропали три девушки» [ЧГИ. №176: 81, 85, 93-96], «пропала царевна» [ЧГИ, кн. пост. №8, инв.3826, т.10: 32-51], - сообщает в таких случаях сказка. Затем сюжет пытается объяснить причину «внезапной» отлучки взрослой девушки из дома: царевна была унесена ураганом [ЧГИ, кн. пост. №8, инв.3825, т.2: 61-64]; ее случайно унесло на корабле в море [ЧГИ. №207: 484-486, 524]. Наряду с такими нейтральными мотивировками указываются причины с отчетливым значением, называются похитители. Выясняется, что царевна похищена во время прогулки [ЧГИ, кн. пост. №8, инв.3825, т.21: 37-44], отдана на съедение *йёлмевёсу* [ЧГИ. №21: 475-481], змею [ЧГИ. №57: 147-269; №30: 608-622; 692-705; 71-76; и др.] или даже видели, как змей тащил девушку к себе в воду [ЧГИ. №73: 221-234]. Если в типологически ранних вариантах родители девушки (имеем в виду те тексты, где они фигурируют) проявляют инертность, то в вариантах, отражающих последующие этапы развития жанра, они выражают свое нежелание отдать взрослую дочь [ЧГИ. №30: 519-527; 403-412]. В силу этого мифическим чудовищам приходится отбирать царевну у отца [ЧГИ. №151: 166-174], похищать и заключать ее в темницу [ЧГИ. №33: 402-409], держать в плену [ЧГИ. №183: 239-246]. Имеются сюжеты, где змей, будучи сам не в состоянии противостоять роду девушки, дает задание юноше отобрать царевну у отца [ЧГИ. №5: 80-87]. Затем мифические похитители заменяются реальными образами: на смену им приходят *чике старик* [ЧГИ. №160: 192-208], соседние царевичи, нападающие на царство с целью захвата царевны [Автор; Поле 83], после чего она увозится на неопределенный остров [Автор].

Возникновение эпической коллизии основано на экзогамном порядке сватовства. В данном случае мы имеем экзогамию в фантастическом преломлении, что помогает расставить по своим местам персонажи эпического повествования и понять типовой характер ситуации, исходной для эпических конфликтов: «механика этой трансформации регулируется эпическими законами», «сватовство, основанное на экзогамных нормах, вырастает в эпосе в опаснейшее предприятие» [Путилов 1976: 231].

Уже ставшая ***женой*** *паттăра* женщина может стать объектом

эпического конфликта. Такая ситуация создается до или после единоборства с противником. История похищения жены героя на начальном этапе спрятана в подтексте: неизвестен повод ее кражи и не раскрывается облик похитителя [ЧГИ. №30: 672-692; Meszaros 1912: 306-315]. Однако появляются варианты с более определенными ситуациями: жена отдана на съедение змею [ЧГИ. №26: 381-418; №210: 5-17, 139], огненный змей захватывает жену героя [ЧГИ. № 230: 169, 214-219]. Если указанные примеры не отражают взаимных отношений *паттăра* и его жены, то в более поздних записях проявляется такая черта женщины, как супружеская неверность. Жена *паттăра* поддается уговору черного змея, явившегося к ней в образе юноши, выступить против мужа [ЧГИ. №354: 102-139]; жена не любит свого мужа-солдата и сообщает об этом в письме своему любимому, тот нападает со своим войском на солдата. Все варианты, несмотря на их разнопричинность (похищение, захват, требование, измена), создают коллизии вокруг женщины: муж и претендент на его жену становятся непримиримыми врагами.

Эпосоведами проделана значительная работа в области исследования сюжетов о героическом сватовстве. Они подчеркивают широкое распространение темы похищения жены героя и борьбы за возвращение похищенной [Путилов 1971: 171], считают похитителя неудачливым претендентом и «незаконным» женихом. Этнографическая связь мотива заключается в стремлении подчеркнуть принадлежность женщин только одному мужчине, с этой целью имитируется поэтическая сцена похищения и отвоевания ее. Так по-своему решает сказка проблему становления и защиты парной семьи.

* * *

В чувашских сказках о *паттăрах* эпическая коллизия возникает из-за лошадей, звезд, луны, солнца, питьевой воды, вареного мяса (= супа) в котле, девушек, сестер и жены героя. Эти объекты оказываются похищенными эпическим врагом и находятся под его строгой охраной. Возникает необходимость отвоевания, т. е. встреча и поединок *паттăра* с мифическим чудовищем становятся для богатырского сюжета необратимыми. Связи между мотивами эпической коллизии и обрядовыми ситуациями чрезвычайно сложны. В сказках «Царь и Матись Кырык», «Иван паттыр» и «О царе» юноша отправляется в чужие края в поиски пропавшей (варианты: похищенной) лошади царя. В тексте о «Медном медведе» *паттăр* спуска-

ется в берлогу медведя - похитителя лошади, там встречает трех девушек, в поединке убивает медведя и спасает девушек, затем женится на одной из них. Возникает типовая ситуация: сказочный мотив поисков лошади предстает как «материализация» свадебной метаморфозы. Та же ситуация в спорах вокруг питьевой воды, где обнаруживается бинарный код «раздобыл воду - раздобыл жену». Таким образом, характер типовых коллизий помогает «распознать» вторую семантическую половину бинарных кодов: «лошадь - девушка», «луна - девушка», «вода - девушка». Как вербальный, так и невербальный тексты одинаково отражают идею защиты моногамной семьи: стремясь подчеркнуть принадлежность женщины только одному мужчине, тексты имитируют поэтическую сцену отвоевания. Происходит перекодировка на уровне поэтических образов и структур. Из структуры традиционной свадьбы сказка «отбирает» те элементы, которые способствуют построению масштабного повествования с обязательным конфликтом в основе.

Перед поединком

У воды. Поединок героя с мифическим противником происходит в строго определенном локусе. В одних текстах место сражения определяется врагом - он указывает, куда привести ему жертву, в других - самим юношей, которому не нравится площадка для боя. Во всяком случае, выбор локуса единоборства не вызывает противоречий. В третьих случаях оба соперника, предварительно договорившись, расчищают место для битвы от песка и леса, как это происходит у озера в сказке «Рубашка, изготовленная изо всех цветов на свете» [ЧГИ. №354: 102-139].

Вода, прежде всего как природная стихия, служит местом обитания самого чудовища, требующего девушку. В текстах она имеет конкретные выражения - родник, море, река, озеро [ЧГИ. №151: 336-339; №159: 352-360, 393; Отд.Ш. №67: 33-41; Кн. пост. №8, инв. 3825, т.10: 39-44; и др.]. Все они находятся в пространственном отношении в отдалении от места жительства населения: у подножия горы [ЧГИ. №177: 203, 215-223; Кн. пост. №10, инв. 4506, т.6: 72-80], за семьюдесятью семью водами, за семьюдесятью семью горами [ЧГИ. №143: 98-107] или даже в подземном мире [ЧГИ. №176: 81-85, 93-96; №204: 72-91, 103-105; №68: 297-314].

Царевна, отданная змею, обычно оставляется на берегу одна.

Притом она, как правило, привязана к данному месту: «привязана», «сидит на повозке», «в кибитке», «в палатке». Так, в сказках «О трех сиротах» [ЧГИ. №21: 475-481] хозяйка одинокого дома извещает, что царевна привязана на берегу для съедения *йĕлмевĕсом*. Если даже не привязана, она сама принимает это как должное и никуда не отходит.

Реконструкция вербального текста о проводах девушки к воде создает сцену, аналогичную движению свадебного поезда невестиной стороны у чувашей. В сказке «Сын царевны Иван и сын ее служанки» [ЧГИ. №239: 585-601], как и в других случаях, царевна отводится к воде в почетном сопровождении [ЧГИ. №145: 383, 388-399]: за ее повозкой следуют 300, 600, затем 900 солдат. В одном тексте во время проводов звонят колокола, к воде за ней следует весь народ, сюда ее везут в специальной повозке-кӳме (кибитка, коляска, экипаж, кортеж). Обрядовый текст совпадает с теми же основными действиями сказки. Если в фольклоре девушка проводится к воде в кибитке, то такой же кортеж следует за невестиной свадьбой в чувашском обряде. Если в сказке царевна отводится к чудовищу и узнавший об этом с опозданием (проспал, не знал, сообщили поздно) юноша следует туда один, то в свадьбе самарских чувашей невестина сторона уезжает первой. «Сторона жениха отправляется чуть позже и должна была обогнать первых» [Фокин 1972: 352]. Если сказка доказывает право юноши на девушку через единоборство, то обряд имитирует победу поезда, принадлежащего жениху: «Догнав, верховые били нагайками по крыше кибитки невесты. Иногда во время погони коней загоняли насмерть (в сказке: лошадь под юношей зарезается и оставляется воронам, а сам *паттăр* садится на другую. - А.С.). В этой погоне, а также в ударах по крыше кибитки прослеживается мотив превосходства мужской стороны» [Фокин 1972: 352].

Символическое перенесение свойства воды и дождя на змея и ему подобных не вызывает сомнения. По крайней мере, эта проблема освещена достаточно полно. «Поэтому, чтобы умилостовить хозяина водяной стихии, ему приносили дары и жертвы. На берега рек или озер выводили девушек и оставляли их там или топили. Они отдавались змею для пожирания или для супружеской жизни» [Пропп 1984: 236–237]. Поэтому у древних майя встречаем сцену, где связанная женщина со вскрытой грудью (чтобы вырвать сердце) лежит на алтаре в виде пня Змеиного дерева [Кнорозов 1975: 5].

В рамках мотива выбора места поединка хотелось бы остановиться еще на одной детали, которая весьма существенна для выяснения сцены совместного нахождения юноши и девушки у берега: *паттăр* спит, положив голову на колени царевны, она просматривает его волосы на голове [Paasonen 1949: 124-143; ЧГИ, отд. Ш. №67: 33-41] или ищет вшей [ЧГИ. №30: 692-705]. В старину у чувашей обычай смотреть волосы с целью установления паразитов имел массовый характер. Поручалось это занятие только самым близким: мужу смотрела жена, жене - муж, девушка просила сестру или мать, брат - брата, одинокая старуха - пожилую соседку или пришедшую к ней в гости племянницу. Лица противоположного пола среди одновозрастных лиц в этот круг не включались, за исключением мужа и жены. Таким образом, доверять свои волосы можно было только в особых случаях и самому близкому человеку. Именно в таких отношениях состоят герой сказки и девушка, находящаяся у воды в ожидании своей участи.

Обряды, верования, фольклор чувашей совершенно определенно указывают на романическое значение волос. Невеста в своем плаче успокаивает себя и выражает смиренность, ибо, причитает она,

> Предписанный богом (жених) - что завязанный волосами,
> Он, несмотря на неприветливость, не охладеет (ко мне)...
> С нелюбимым парнем
> Волосок мой запутался [Ашмарин 1937: 306-307].

По мнению С.Ю.Неклюдова, волосы, в частности женские, символизируют эротическую энергию: собирание их в прическу - знак воздержания, а расплетение и расчесывание - высвобождение этой энергии [1977: 212]. Разбирая данный мотив, встречающийся в гиляцкой сказке «Два брата», Л.Я.Штернберг сделал следующее примечание: «Процедуру причесывания, состоящую не только в расчесывании волос и заплетании косы, но и в отыскивании и уничтожении паразитов (причем казнь их производится зубами) - эту процедуру всегда исполняют женщины - мать или жена, а вне дома всякая другая женщина, чаще всего из разряда тех, с которыми дозволяется делать романы» [Штернберг 1908: 17]. Видимо, сюда же следует добавить еще два штриха: это - сон юноши на коленях царевны во время рассматривания его волос и просьба к девушке разбудить ударом сапога, предварительно сняв его [ЧГИ. №30: 692-705; и др.]. Заметим, что снимать сапоги может и обязана только жена, такая

процедура входила в круг обрядовых действий первой ночи.

Героиня чувашской сказки соглашается, чтобы юноша положил голову ей на колени, вернее - на подол, не только из одного страха перед змеем, которого она покорно ожидала; скорее всего, она узнает в юноше своего суженого. Анализ вербального текста в сравнении с обрядовым расчесыванием волос юноши девушкой у воды раскрывает смысл сказочной ситуации. Если в обрядах и обычаях волосы выражают, по крайней мере, родственные отношения, то в сказке эти отношения должны быть доказаны мечом. Тем самым фольклорный текст подчеркивает экзогамный характер сватовства, а после поединка победитель получает единоличное право на отвоеванную женщину. В такой форме героическая сказка дает свое толкование действительным событиям.

На мосту. Мост находится у моря [ЧГИ. №145: 355, 370-380], у дома на лугу [Meszaros 1912: 340-345], у домов без крыши, закрытых трехпудовым + пятипудовым + семипудовым замками [ЧГИ. №183: 239-246], он перекинут через воду [Автор].

В чувашском свадебном обряде в речи старшего дружки имеется следующая строфа :

> На железном мосту, что земле не удержать,
> Лежит, извиваясь, черный змей,
> (преградив дорогу)
> Поперек поймы длиной в шестьдесят саженей,
> В сторону луга - в семьдесят саженей [Илюхин 1979: 21].

И в сказке, и в обряде мост является последним объектом, до которого юноша может дойти беспрепятственно. «Мост - переход в змеиные края» [Пропп 1984: 203], он может быть преодолен только после единоборства.

В закрытом пространстве. Сюда относятся дома, срубы, запирающиеся помещения, дворцы, жилища, дупла, логова. Дома, в свою очередь, в рассматриваемых примерах бывают двенадцатиэтажные [ЧГИ. №30: 519-527; 403-412], деревянные [Meszaros 1912: 356-359], медные + серебряные + золотые [Meszaros 1912: 363-370; ЧГИ, кн. пост. №8, инв.3826, т. 10: 32-51], темные [ЧГИ. №204: 72-91, 103-105]. Находятся они в лесу или в подземном царстве и принадлежат преимущественно змеям.

Очевидно, связь данных объектов с лесами и нижним миром есть отпечаток древних поверий во всевозможных духов. Например,

дуплистые деревья пользовались особой популярностью при выборе священных деревьев в силу возможности оставлять в дуплах тряпочные куклы, лепешки, фигурки домашних животных, приносимые в жертву чувашским *киреметям*. «С почитанием богов или духов лесных в древности у чуваш соединялось почитание особенных священных рощ, дубрав, старых дерев дуплистых, которые одухотворялись и обожались» [Никанор 1910: 12]. А герою чувашской сказки «Как солдат спас царевну» [ЧГИ, кн. пост. №8, инв. 3825, т.2: 61-64], чтобы избавить девушку от неволи, необходимо войти в дупло, где навстречу ему идет змей, т.е. дух требует жертву. Такой дуплистый вяз-киремет имелся, например, в Яльчикском районе, куда старые люди бросали деньги, лоскутки материи [Ашмарин 1934:240].

Не меньший интерес представляют дома, которые строятся отцом девушки перед тем, как отвести ее на указанное пожирателями место. Так, в сказке «О Василии Великом и Иване Великом» [ЧГИ. №159: 352-360, 393] царь предварительно велел построить у озера большой каменный дом, где можно было бы оставить его дочь. Аналогичная ситуация в башкирской сказке «Золотая рыбка»: прискакал батыр и видит - на берегу моря пятистенный большой дом, к нему привязана девушка [Башкирские сказки 1986].

Анализ данного эпизода позволяет составить картину нахождения девушек в доме. В частности, выясняется, что царевна вначале не желает впустить юношу к себе [ЧГИ. №145: 355-367]. Иногда герой сказки в доме застает не одну девушку, а двух [ЧГИ. №178: 153, 163-166, 171; ЧГУ. 1970, т.26: 30-51], трех [ЧГИ. №204: 72-91, 103-105], пятнадцать [ЧГИ. № 183: 239-246], а в тексте «Сказка старика с ноготок, а борода с локоть» [ЧГИ. №5: 80-87], чуваш после долгих поисков находит тридцать невест из одной семьи для своих повзрослевших сыновей. На предложение юноши выйти замуж девушки соглашаются охотно [ЧГИ. №178: 153, 163-166, 171]. Здесь они заняты обычными женскими делами - качают зыбку [ЧГИ. №1: 260-268], прядут [ЧГУ. 1970, т.26: 30-51]. Во многих случаях девушки сидят у окна и плачут. В сказке «В царстве змея» [ЧГИ, кн. пост. №8, инв. 3826, т.10: 32-51] говорится, что в медном доме у окна сидела старшая дочь царя и плакала. В большинстве текстов наличие окна не оговаривается, тем не менее оно подразумевается.

В упомянутом эпизоде же, когда речь идет о средней и младшей дочерях царя, окно как таковое отсутствует, но его можно вывести из контекста:

«В золотом доме сидела, говорят, и плакала младшая дочь царя.
- Куда направился, человек из страны моего отца?
- Тебя спасти явился.
- Как ты меня спасешь, я в плену у двенадцатиглавого змея, он сделал меня своей женой, - плачет, говорят, младшая царевна.
- Спасу!
- Коль спасешь, зайди-ка, - попросила, говорят, младшая дочь царя».

Как видим, окна нет - но оно присутствует в контексте: девушка сидит именно у окна и наблюдает за внешним миром. Она видит, ее - нет. В таких случаях исследователи указывают на интимную связь образа окна именно с женщиной [Топоров 1984: 176].

С другой стороны, юноша оказывается не единственным претендентом на руку девушки в доме. Так, о безуспешном сватовстве заявляют зятья-калеки. В сказке «Дочь падишаха» [Meszaros 1912: 306-315] Йăвана, прибывшего к невесте, сажают в тюрьму, где уже находится множество мужчин.

Все эти наблюдения создают впечатление сбора взрослых девушек, занятых рукоделием. К ним приходят парни, девушки угощают их, те предлагают выйти за них замуж, царевны соглашаются. Естественной бытовой параллелью к такой ситуации являются молодежные посиделки *улах*. Содержание песен, исполняемых на *улахах*, достаточно прозрачно указывает на их интимный характер. «То, что не терпелось мне сказать, выскажи сейчас»; «Скажи прямо: кто с тобой в сегодняшнюю ночь любезничать будет?» - поют на посиделках [Тукташ 1949: 53; Иванов 1962: 218]. «Девушки являются на эти посиделки с пряжей или другим рукоделием... Здесь же молодые парни-женихи выбирают себе невест и часто сходятся с последними до брака» [Никифоров 1905: 25-26]. Наиболее инициативные юноши предлагают разные шумные игры, символизирующие взаимоотношения полов: измерение кружкой девичьих грудей, продевание нитки в ушко иглы, пролезание под табуреткой и сквозь обруч. Вследствие таких веселых ночей, отметил Н.И.Ашмарин, образуются новые пары [1929а : 209]. *Улах* является уединенным местом, куда повзрослевшие парни и девушки могли собираться временно вместе и выбирать себе из чужого рода пару [Одюков 1978: 21-22]. Во многих тюркских языках *улах* означает «место охоты», «место, удобное для охоты», «охотиться», «заниматься охотой», «охотиться группой», «устраивать облаву» [Егоров 1964: 271-272]. В таком контексте раскрывается причина ухода героя из дома на охоту.

Таким образом, на *улахах* взрослые девушки, занятые рукоделием, дожидаются прихода парней-женихов, а в сказке царевна (= царевны, девушки), отданная змею, дожидается (= дожидаются) прихода спасителя (= спасителей) - предназначенного (= предназначенных) судьбой жениха (= женихов).

* * *

Итак, выбор локуса поединка с эпическим врагом зависит прежде всего от места нахождения взрослой девушки, доставленной туда в качестве жертвы. В центре внимания этого эпизода - отношения юноши-паттăра и девушки. Создается ряд типологически обусловленных связей между богатырской сказкой и обрядом. Проводы девушки к змею на съедение и движение свадебного поезда передают сцену прощания молодой с родными; царевна у воды, просматривающая волосы спящему у нее на коленях юноше, и обычай смотреть волосы с целью уничтожения паразитов - оба варианта единого по сути текста призваны подчеркнуть родственные отношения между юношей и девушкой, только в первом случае персонажи выступают как суженые, а во втором указывается на устоявшиеся интимные отношения между ними; родственные отношения молодых обнаруживаются и в другом случае - в сказке девушка будит юношу ударом левого сапога, предварительно сняв его с ноги *паттăра*, а снятие сапог с ног мужа в первую брачную ночь входит в круг свадебных церемоний; домá, где девушки в ожидании спасения их из плена заняты повседневными женскими делами, явно соответствуют молодежным посиделкам *улах*. Правильность и повторяемость этнографических связей эпических мотивов «Выбор локуса поединка» подкрепляется материалами традиционной культуры тюркских народов, русских, майя, нивхов.

Поединок с эпическим врагом

Злые духи. В сюжете об «Иван паттыре» [ЧГИ, кн. пост.№8, инв. № 3825, т.7: 4-81] повествуется о юноше и его помощнике чудесной птице ши-шунк, которые сражаются против несметного количества лесных *усалов*. Они побивают духов фантастичными «хлебными деревьями». В другой сказке солдат и его спутник царь заходят в двухэтажный дом, где старуха в огромном котле варила человеческие руки-ноги и головы. Так как спутники были слишком голодны, они

поели это, а остатки поставили обратно в печку. Затем сюда являются хозяева дома - одиннадцать *усалов*. Всех их, в том числе и главного - атамана, солдат разрубает. В иных текстах в качестве эпического врага выступает сатана [в оригинале - *сăтона*: ЧГИ, кн. пост. №8, инв.3825, т.2: 1-34]. Двенадцатирогий сатана оказывается в двенадцатой запертой клети тестя. Он просит ложку воды, герой ему подает ведро, тот срывается с цепи и похищает жену героя. После неоднократных похищений женщины *сăтону* в бою разрубают на части и обязательно сжигают. Местом обитания *усалов* неизменно выступает лес. Лес - двенадцатиэтажный дом - чугунный столб во дворе: такая обстановка считается типичной для злых духов. В сказке про плешивого [ЧГИ. №30: 519-527] в лесу юноша заходит в двенадцатиэтажный дом, а коня привязывает за чугунный столб. Двенадцать персон обедают за столом, тот, который в середине, - трехглазый. Он приказывает остальным зарезать, разрубить на куски и подать завтра на обед входящих к ним старшего и среднего братьев героя сказки. Затем приходит младший брат, бросает трехглазого в старый колодец в старом саду. Трехглазого вытаскивает из колодца мать *паттăра*. Они хотят извести юношу, но того каждый раз выручает мальчик - сын матери *паттăра* и ее «незаконного» мужа. Аналогичные тексты были зафиксированы в Чувашии в нескольких вариантах [Смелов 1880: 534-536; ЧГИ. №33: 402-409; №178: 153, 163-166, 171]. Разница только в вариациях персонажей: трехглазый - одноглазый - атаман; мать - сестра. Отметим: для большинства духов вода является спасительным средством (ложка воды, колодец и т.д.). Иные проживают прямо в воде, например, *шыври* «водяной» в сказке «Близнецы» [ЧГИ, кн. пост. №10, инв.4506, т.21: 42-57]. Другие представляют собой летающее злое животное («сказать, что змей - не змей, хвост есть, жало есть, выдувает горячий воздух, отчего юноша наполовину уходит в землю») [Автор].

В репертуаре дореволюционных чувашских сказителей можно было встретить тексты, где в качестве противника *паттăра* выступает общеизвестный былинный Соловей [Смелов 1880: 534-536; ЧГИ. №146: 141-150]. Несмотря на сюжетные совпадения, мифологическая основа Соловья в чувашской сказке имеет значительные отличия. Когда *паттăр* рассекает его тело на части, то из каждой части вырастают птицы: из больших частей - большие птицы, из малых - малые, а из кусочков сала выросли скворец, иволга и другие птицы. Соловей этот, объясняет сказка, - *усал*.

В некоторых текстах [особенно - ЧГИ. №30: 519-527; 403-412]

имеются пассажи об употреблении духами [плешивый, *усалы*, трехглазый) вареного человеческого мяса. Такие описания легко принять, если не считаться со спецификой художественной семантики сказки, за следы каннибализма. Во всяком случае, в этнологии подобные попытки были [Смирнов 1889а]. Однако имеется и другая, более верная точка зрения на этот счет. В.Я.Пропп, например, советовал различать действительность мыслительную (и в этом смысле тоже историческую) и реально-бытовую [1946: 20]. В наших примерах мы имеем случай поэтического осмысления. Должно быть, такие сцены понадобились сказителям для передачи чудовищной характеристики злых духов.

В более поздних сюжетных формированиях духов заменяют образы с более реальной внешностью: лесной парень, опять-таки имеющий связь с колодцем и становящийся фаворитом матери *паттăра*; старик, сила которого заключается в посохе, поединок с ним начинается в доме, а кончается на небе; девушка, жившая в плену у старика, просит предварительно очистить ее от порчи злых духов.

Змей (чув. *çĕлен*) - общетюркское слово, в этимологическом плане восходящее к одному и тому же значению: др. тюрк., тур., башк., турк., гаг., кумык., ног. йылан, тат. елан, тув., хак., чылан, азерб. илон «ползать на брюхе», «извиваться», «ползающий», «ползучий», «пресмыкающийся».

Образ сказочного змея, одного из наиболее сложных и неразгаданных фигур фольклора и мировой религии [Пропп 1946: 197], естественно, возник не сам по себе. Функционально он в сказочных сюжетах приходит на смену злым духам, однако связь между *усалами* и змеями не генетическая, а стадиальная. В сказке «Об Иване и змеях» [ЧГИ, кн. пост. №8, инв.3825, т.21: 37-44] три царевны унесены вихрями, которые, как объясняет текст, были *усалами* «злыми духами». И тут же говориться: «один змей был трехглавый, другой - шести, другой - девяти. Они унесли девушек в другую страну, в нижний мир. Старшую - трехглавый, среднюю - шестиглавый, младшую - девятиглавый». Как видим, какой-либо существенной - внешней или функциональной - разницы между духами и змеями нет. Исходно они - вихри, т.е. стихийные явления, по-другому - хозяева и духи природы. Такой же контекст наблюдаем в сказке «Качикруш паттыр» [ЧГИ, кн. пост. №8, инв.3825, т.44: 68-78].

Змей - всегда представитель иного, по отношению к юноше, мира. Как показывают тексты, его страна мрачная, темная. После заката

солнца его сила неимоверна, и он становится неуязвимым, а с восходом солнца он теряет всякую силу. Поэтому вступать с ним в бой во мраке нельзя, надо дождаться рассвета. «Берегись ударить змея до полного восхода солнца», - наказывает *паттăру* старик-советчик [АРАН, ф.77, оп.3. №25: 63-73]. В африканском эпическом цикле о герое Лианже и змее Индомбе есть эпизод, когда богатырь, увидев, что солнце садится, устраивает ловушку и останавливает солнце, чтобы чудовище в темноте не убило его [Котляр 1985: 79]. Людей, которых змей утаскивает, он держит в глубокой-преглубокой пропасти [Автор]. О том, что змей из другого мира, видно и из его речи: «Почему ты явился сюда? Не хватало, что не считался со мной на том свете, в этот мир биться пришел?» [ЧГИ. №30: 692-705]. Как видим, мир людей для змея - иной. В то же время выясняется, что он некогда обитал на белом свете. Это обстоятельство склоняет его к категории предков. Значит, юноша пришел сюда, чтобы подвергнуться испытанию. Вспомним наказ отца сыновьям ради испытания их родственных чувств приходить на его могилу три ночи подряд. Типологически образы змея-испытателя и отца-испытателя сходятся, разница только в формах инициации. Можно было бы указать стороны света, откуда является змей на поединок с юношей. Однако, думается, на этом невозможно строить какую-либо прочную гипотезу. Враг появляется с разных сторон, порой с симметрично противоположных: например, в одних случаях - с восточной стороны [Автор], а в других - с запада [ЧГИ. №73: 151-171]. Видимо, здесь прежде всего приходится говорить об ориентации самого сказителя, и все зависит от того, какую сторону света он считает «чужой». Если змей считает юношу представителем чужого мира, то, естественно, *паттăр,* явившийся на место сражения, для него - представитель иного мира. «Я не здешний человек, мне хотелось бы посмотреть на того змея. Если удастся, то можно и силами померяться», - говорит юноша [ЧГИ. №354: 102-139].

Змей является не только представителем иного мира, но и охранителем входа туда. Он всегда возникает на пути юноши, преграждая ему дорогу у моста или у воды. Ту же функцию охранителя он исполняет в вербальном тексте чувашского свадебного обряда, что получило наиболее четкое отражение в монологе старшего дружки. Притом сказочный змей и змей свадебного обряда совпадают полностью [Илюхин 1979: 21-22].

Змей, по описанию старшего дружки:

Семь саженей высотой,
Шесть саженей в ширину,
Девять саженей в длину.
Извивается, увивается,
Ревет, отрыгается,
У него семь голов,
Все стоят в разных местах
И охраняют семь дорог,
Нам пройти не дают.
У семи голов - семь ртов,
В семи ртах - по семь клыков,
Стучит клыками,
Пускает огонь из ртов,
Палит деревья и травы,
К мосту близко не пускает.
Мимо того змея
Птица не пролетит,
Зверь не проскачет:
Всех проглатывает.
Совсем мы растерялись:
Хотели перепрыгнуть -
Не смогли,
Хотели объехать -
Не смогли.
Слишком долгий был путь.
Девятиверстную дорогу
Пришлось девять раз обойти.
Девять верст
Девять раз проехали,
Но не смогли проехать,
Не смогли объехать змея.
Хорошо, что у нашего парня
Булатно-стальная сабля при себе была,
Стальная сабля оказалась острой;
Взмахнув семь раз этой саблей,
Наш парень все семь голов змею отрубил,
Разрубил словно капусту,
Черную кровь выпустил,
Длинную кость переломал.

Так сообщает предводитель мужского поезда у ворот родителей невесты встречающей публике.

Змей представляется существом кровожадным. Кровь для него является целительным средством, придает огромную силу, противостоять которой на первых порах не может никто. Он, будучи в прикованном состоянии, просит зашедшего к нему юношу напоить его кадкой крови, на что тот соглашается. Затем змей выпрашивает вторую и третью кадку - и срывается с цепи, захватив с собой в плен женщину [ЧГИ. №230: 169, 214-219]. Змей может быть прикован то в клети, то в амбаре или брошен в колодец. Но всегда перед ним - чашка крови, мяса или воды, которых он чуть-чуть не достает. Находясь в колодце, он просит старуху плюнуть на него три раза. Слюна здесь семантически соответствует крови. О символической заменяемости крови слюной писал А.Н. Веселовский. Кроме того, он отмечал обычаи некоторых народов мазать лоб гостя слюной, плевать в носилки с покойником, что устанавливает близкие отношения с пришедшим гостем, связь с предками [1940: 375-577]. Понятно: плевать на змея - значит дать ему жизнь (слюна - кровь - жизнь). А лишение его крови (= мяса или воды) равнозначно лишению могущества. В отсутствии царя, говорится в одной из сказок [АРАН, ф. 77, оп.3. №25: 87-101], слуга-паттăр заглянул в 9-ый запертый амбар. Он был пуст, но там был глубокий-преглубокий колодец.На дне привязан 12-главый змей 12 цепями. Он выпрашивает 12 ковшов воды, вырывается из 12 цепей и уносит царевну.

Другая черта змея - желание пожирать девушек. Как объясняет сам змей, он выполняет поручение *турă*: «Змей говорит: - Я пришел, чтобы съесть. Нам бог так велел, - говорит. - Ну, ударь, - говорит» [ЧГИ. №30: 71-76]. Иначе говоря, змей - представитель иного, сакрального мира - выступает как дух-испытатель. Примечательно поэтому, что он не съедает жениха и его невесту, а подвергает их жестокому испытанию. Если бы он их съел, то на этом месте должны остаться внутренние органы жертвы [Paasonen 1949: 279-290], с помощью которых можно излечить страдающего тяжелым недугом. Обо всем этом в сказке знает знахарка. Как бы этот обряд в жизни не проводился, сказка, взяв за основу действительные события из жизни земледельца, обрабатывает их согласно своей логике и образно-поэтическим требованиям, вплетает все это в сюжетную канву и преподносит так, как это можно было бы изложить слушателю. При этом обязателен учет эстетических потребностей аудитории: расположение временем, степень их внимания к данно-

9*

му сюжету и т.д.

Змей, оказывается, вовсе не желает взять в жены девушку, приведенную к нему. Перед поединком *паттăр*, стремясь в «мирных переговорах» спасти жизнь жертвенной девушке, предлагает не есть такую прекрасную девушку, а взять ее замуж. На это змей буквально отвечает так: «Таких прекрасных девушек на свете еще много» [Paasonen 1949: 279-290]. Если в основе диалога можно увидеть следы кровавого жертвоприношения духу, стремление через человеческую жертву избавиться от какого-либо бедствия (болезнь, падеж скота, засуха), то сказочный сюжет осмысливает жизненную ситуацию в своих целях. Поскольку для сказки второстепенна цель жертвоприношения, она переносит акцент на художественную сторону ситуации: девушка прежде всего есть девушка, которую можно было бы взять в жены, т.е. она скорее всего является объектом эпического спора, чем жертвой, - объясняет сказка. Если в обряде действие разворачивается вокруг таких понятий, как «бедствие, посланное духами», «кровавая жертва - самая дорогая, она приносится в исключительных случаях», «жертвоприношение проводится на равнинном месте, у воды, у священного дерева», то в сказке на передний план выдвигаются понятия «красивая девушка», «невеста», «девушка, которая может быть женой самого достойного жениха», «свадьбе предшествуют смотрины» и т.д. Таким образом, обряд и сказка, являясь одновременно результатом отражения действительности, ни в коем случае не делают этого одинаково, более того, не подражают друг другу, они даже полярны в этом смысле: сказка и обряд реализуют общую тему согласно тем законам, внутри которых существуют, развиваются и действуют сами.

В сказке К.А.Афанасьева «Месть» змей выходит из воды и говорит: «Ой, вместо одной царь прислал двоих», т.е. девушка и *паттăр* воспринимаются им как жертвы, которых он должен проглотить. Но, с другой стороны, девушка, которой пора выходить замуж, достается тому, кто победит в поединке, станет женой победителя. Поэтому змей здесь выступает и в качестве жениха-претендента. Удивительно метки и верны слова В.Я.Проппа, сказанные им полвека назад: «Но вот является чужеземец и освобождает девушку. При расцвете этого обряда он был бы уничтожен, как нечестивец, нарушающий самые жизненные интересы народа. Его поступок поставил бы под угрозу урожай. В сказке он, наоборот, герой, который чествуется» [1946: 241].

Более ранний мотив доставления девушки змею сохранился

в африканском эпосе, где «девушку, предназначавшуюся в жертву, спас ее возлюбленный, убивший змея. Перед тем как умереть, змей произнес проклятие – и страну постигла ужасная засуха (главная беда пустынной местности, исходящая от природы. – А.С.), золото (в данном случае символ блага. – А.С.) также исчезло... Это был конец Вагаду, сонинке покинули страну, превратившуюся в пустыню, и рассеялись по свету» [Котляр 1985: 16–17].

Итак, змей, подобно духам в обрядовых действиях, требует жертву в виде крови (= воды) - мяса - девушки (= человека). Позже, когда обряд теряет под собой реальную почву, змей интерпретируется в поэтическом плане и начинает выступать как жених-претендент, затем - как эпический враг - иноземец. Однако специальный анализ позволяет и в этих случаях проследить исконные этнографические связи персонажа.

Обратимся к тем текстам, в которых змей-жених представлен наиболее прозрачно. Во-первых, этнологи неоднократно отмечали в змее мужское начало. В.К.Сбоев, разбирая этимологию самого слова *çĕлен*, отметил, что змей - это прежде всего бог, летающий в воздухе и приносящий женщинам дар плодородия [1865: 105]. Если исходить из данного положения, то вполне реальна интерпретация сцены поединка как сражения двух юношей-претендентов за невесту, как доказательство мужской силы, достойной продолжить род. Такие поединки вполне могли иметь место. В качестве наиболее яркой иллюстрации можно привести поступок царя из текста «Халап, сложенный об Илье паттыре», рассказанного в 1881 году [ЧГИ. №57: 147-269]. Здесь царь, не желая отдавать дочь на съедение, призывает своих мудрецов придумать что-либо, чтобы спасти жизнь царевне. Мудрецы советуют выдать царевну за сына чужого царя, вследствие чего змей откажется от нее как от женщины. Царь послушался своих мудрецов. Точно также индейцы приносили в жертву только красивых девственниц [Кинжалов 1971: 291]. Как верно отмечает Б.Н.Путилов, победа над змеем в сказке - это жизненно важный подвиг, в результате которого необходимость приношения жертвы навсегда отпадает [1976: 214]. Показателен диалог *паттăра* со змеем: « - Свататься пришел или свадьбу играть? - спрашивает, говорят, змей Йăвана. - Не свататься, а жениться! - крикнул на него, говорят, Йăван» [ЧГИ, кн. пост. №8, инв. 3826, т.10: 32-51]. На то, что змей - мужчина, показывает и наличие у него семьи: так, в сказке «Пурап паттыр» [Автор] после смерти змеев их

овдовевшие змеи замышляют коварство против Пурапа и его братьев.

Анализ чувашских сказок о *паттăрах* показывает, что 1) если в сказке змей имеет семью, он не требует девушек и бой происходит на мосту, 2) если о семье змея не говорится, то он обязательно требует девушек и бой происходит у воды.

Со временем изменяются и формы изложения содержания поединков между соперниками. Одним из таких мотивов является «спортивное» состязание между ними. Так, в сказке «Огненный змей и Васьилли паттыр» [Paasonen 1949: 279-290] 7-, 12-, 50-главые змеи именно соревнуются с юношей: сначала происходит бег на 300 аршин, потом на 12 верст, затем - на 5 и после каждой пробежки - сражение, в котором неизменно выигрывает юноша. Иначе говоря, невеста достается тому, кто побеждает в соревновании. Узнав, что перед ним настоящий *паттăр*, змей изъявляет желание помериться силами в рукопашной борьбе, в корчевке леса и т.д. [например, «Утренний Иван» - ЧГИ. №151: 166-174]. Соревнования иногда принимают изощренные формы. В сказке «Шестьдесят сыновей» [ЧГИ. №183: 239-246] они состязаются в беге, при этом заключается парадоксальное условие: убит будет тот, кто прибежит первым. Их поединки принимают по-настоящему эпический размах. Змей разъярен, говорится в сказке о Пурап *паттăре,* он отходит на 12 километров, приближается с шумом-грохотом, со злостным криком.

Можно было бы привести ряд примеров состязания соперников из эпических повествований народов мира. Так, в балкаро-карачаевском эпосе Эмеген и Сосрук сначала мечут стрелы, т.е. соревнуются, как в чувашской сказке, а затем следует сражение. Тем самым итог состязания предопределяет исход сражения.

Змей - весьма осведомленный персонаж. В сюжете для него практически нет ни одного события, о котором он не знает. Поэтому он чрезвычайно удивлен, узнав о прибытии к нему юного *паттăра.* Вспомним ситуации, где змей в темнице на цепи знает о необходимости прибытия к нему юноши-спасителя и уверенно ждет его [ЧГИ. №230: 169, 214-219]. Ему известно, от чьей руки он погибнет, и знает, что при рождении *паттăра* вздрагивает земля [Автор]. Более того, змей-водяной узнает о рождении ребенка раньше, чем отец (например, в эпизодах типа «Отдай то, чего не знаешь сам»). Вероятно, именно потому *эпи карчăк* «старуха, принимающая роды» озабоченно отгоняет от новорожденного злых духов, которые стре-

мятся овладеть душой младенца [Никанор 1910]. Заклинание старухи сопровождается обрядовыми действиями: она держит малыша у очага, бросает в огонь соль, которая от действия огня рассыпается с треском, ребенка кропит веником. Ребенок бессилен и слаб, он не может еще противостоять пришедшим из-за моря великанам, быстроногим и длинноруким существам. Тот же смысл содержится в речи змея, произносимой при встрече юного *паттăра*. Однако сказочный младенец, согласно фольклорной логике, обретает силу фантастически быстро и оказывается достойным противником. Осведомленность змея может быть сравнима с мудростью глубокого старика, дожидающегося у дерева прихода юноши. Старик знает все о юноше, в том числе его будущее. И старик, и змей, кроме всего, называют юношу по имени.

Возникает аналогия: *паттăр* рождается от съедения старухой рыбы, а змей живет в воде - исходно оба противника связаны с водой. И здесь нельзя не видеть взаимосвязи. Примеры можно найти и у других народов. О змее с телом, наполненным рыбами, писал К.Леви-Строс [1983: 241-244)] И в том случае, когда младенец зачат не от рыбы, он все равно еще до происхождения связан с водой, ибо отец не знает, что у него есть дома, а водяной знает и требует. Более того, если не присутствует всякая связь малыша - будущего *паттăра* с водой, то сюжет переходит на второй ход и появляется сын, рожденный в отсутствии отца-паттăра. В таком случае возникает цепочка «змей - *паттăр* - сын» , где змея может победить только *паттăр*, а его - только собственный сын. Опять замкнутый круг. Выходит, *паттăр* есть порождение змея, а сын - порождение *паттăра*. Не без основания В.Я.Пропп называет юношу двойником сказочного змея, которого он боиться, и отмечает: «Русская сказка не сохранила рождения от змея, поглощения змеем как блага. Она сохранила другую форму: рождение от рыбы. И действительно, можно заметить, что именно рожденный от рыбы чаще всего есть змееборец» [1946: 258].

У чувашей змей и рыба одинаково тотемы. Так, в 1904 году в Моргаушском районе информатор предупредил, что *çĕлен полă* [букв. «змею-рыбу), «вьюна, шиповку» нельзя есть [ЧГИ. №144: 88]. В Волжской Булгарии одинаково поклонялись змеям, рыбам и журавлям и не трогали их [Ковалевский 1956: 131, 135-136].

Змей и его конь взаимно дополняют друг друга и составляют единый облик шамана. Так, если юноша, спрятавшийся под мостом, сильнее змея, конь, вступив на мост, тут же спотыкается. Если змей

сильнее юноши или у них силы примерно равны, - то он смело идет вперед, как это случилось с конем третьего змея с двенадцатью головами в сказке «Пурап паттыр». Действительно, последний бой был выигран с неимоверной трудностью. У енисейских тюрок зафиксирован текст, где богатыри в подземном царстве встретили «старика в зеленом платье, ехавшего верхом на коне», который заявляет: «Я - шаман, я знаю будущее, знаю прошедшее, знаю все, что теперь делается на земле» [Орфеев 1887: 181]. Как видим, его основные атрибуты (подземное царство, зеленое платье - цвет воды или змея?, «я - шаман») сходятся с характеристикой вещего змея.

Собака, идущая к мосту вместе с хозяином, также является существенным штрихом к раскрытию шаманских черт змея. Представим картину: мост, с одной стороны подъезжает змей на коне и с собакой, с другой - *паттăр* на коне и без собаки. В финале змей погибает, а *паттăр* остается жив. И тут же аналогия: разница в начале порождает разницу в конце - собака послужила причиной смерти, т.е. она предсказала смерть. Собака, оказалось, заключает в себе хтоническое начало. Так было и в архаических обрядах и верованиях чувашей. По свидетельству Ибн-Фадлана, рус-торговец, довольный удачной продажей, спешил вознаградить господа, принося жертву дереву. Поедание собакой мяса жертвенного животного русы, прибывшие в Булгарию, принимали за благо: «Господь мой уже стал доволен мною и съел мой дар» [Ковалевский 1956: 143]. Завывание собак булгары считали хорошим предзнаменованием. Угощение собак на кладбище поминальной пищей приравнивалось чувашами к совместной еде с умершими, ибо покойники на место поминания приезжают верхом на кончике носа собаки.

Согласно Дж.Фрэзеру, у обитателей Аракана и Читтагонга собаки воем предвещают смерть близкого человека [1931: 9]. Связь собаки с потусторонним миром широко распространена у сибирских народов, которые в могилу вместе с хозяином кладут его собаку, где некоторое время будет жить маленькая душа покойника [Штернберг 1936: 49], после смерти нивха убивали его любимую собаку, мужчину на тот свет сопровождала целая упряжка собак, а оставшуюся после «кормления» хозяина гор (леса) и воды (моря) еду отдавали этим собакам [Таксами 1975: 77]. Отсюда становится понятным презрительное отношение христианской религии к собакам как протест ко всей «языческой погани».

Следующая черта змея - его огненная природа. Он может быть

огненным и летать по воздуху, но при сражении обязательно едет на коне по суше [ЧГИ. №1: 162-169]. Хотя змей выходит из воды, рот пышет огнем [Поле 83]. Значит, одно не исключает другого, а только дополняет. Сюда же отнесем сжигание тела змея [ЧГИ.№ 232: 209, 251-254].

Количество голов является одной из ярких черт, характеризующих внешность змея. Обо всем остальном - о туловище, хвосте и т.д. - сказка сведений не дает. Если змей встречается в тех типах сказок, где старушка в подземном мире месит тесто на соплях и слюнах, то он, владеющий водой, всегда в единственном лице и с одной головой. *Паттăр* ходит к нему за водой три раза, а потом происходит поединок. Если змеи встречаются в тех типах сказок, где девушек-невесток отводят к воде на съедение, - то голов три. Но в обоих случаях они тождественны. Тождественны в своих функциях хотя бы потому, что *паттăр* в обоих типах сказок три раза бывает у воды, т.е. три раза спасает народ от беды: в одних типах спасает обреченных девушек, а в других - возвращает народу отобранную змеем питьевую (!) воду. Разница только в поэтическом осмыслении: три раза встречается с одноглавым змеем, три раза сражается с многоглавыми змеями. В действительности в сказке речь идет не о том, сколько голов у змеев (3? 6? 9? 12?), а о том, насколько силен змей, вернее, насколько хорошо запрятана у него душа, насколько трудно находить ее. Поэтому существенно не число голов у змеев-врагов само по себе, а заключенная в нем магия чисел, различная по силе, - 3, 7, 9, 77 и т.д.

Отрезанные головы тут же надо предать земле или придавить камнем - в противном случае они вырастают снова, как это случилось в сказке о Пурап *паттăре*. Во время третьего поединка прибегает конь, отвоеванный у второго змея с шестью головами, и начинает копытами зарывать отрубленные головы змея. Конечно, приходится считаться с тем, какое наиболее излюбленное число, имеющее ту или иную внутреннюю магическую символику (3, 7, 9, 12), подбирает сказитель. Например, туловище змея разрубается на сорок одну часть или же на мелкие части. Это число у чувашей священно. Приведем обычай деления туши домашней птицы перед едой на ровно сорок и одну часть - не больше и не меньше. После этого, говорят чуваши, птица не живая, ее можно есть. Иначе говоря, только после того, как змея разделили на сорок одну часть, он мертв. Его нельзя рубить на больше или меньше частей, не то он может вновь ожить. Не зря умирающий змей просит героя ударить еще раз,

не зря взмахом сабли можно оживить змея и человека или очистить от порчи. Этим же объясняется факт проводов духов усопших через сорок дней после смерти, до этого срока мертвый как бы еще продолжает жить вместе со своей семьей. А по истечении 41 дня - на соедующий день после поминок - уже необходимо проводить на тот свет, и он уже больше не может вмешиваться в дела живых.

Должно быть, у узбеков [Рустамхан 1972: 249, 288], у других тюрков сохранилась древняя – домусульманская – вера в магию числа 41.

При молении по окончании полевых работ перед началом обряда *чӳклеме* на стол ставят кадочку с пивом, хлеб из нового урожая, соль и девять ковшов [Золотницкий 1875: 188]. А название д. *Тăхăр Така* Красноармейского района означает «девять баранов». Согласно местному преданию, при основании селения переселенцам встретились здесь девять баранов, которые ими и были принесены в жертву в благодарность за счастливое предзнаменование относительно будущего благосостояния селения [Золотницкий 1875: 191]. Змей из монолога старшего дружки имеет семь голов [Илюхин 1979: 21]. Дополнительным материалом может послужить обычай чувашей печь поминальные лепешки всегда в нечетном количестве: 5, 7, 9, 11 и т.д. [Прокопьев 1903: 16].

Сюжет змееборства представлен в иконостасе XIV века, хранящемся в Русском музее в С.-Петербурге. «Образ такого змееборца, меняясь, тянется из глубокой доисторической древности. Подвиг его фантастический, и в этом отношении облик Георгия принципиально совершенно иной, чем облик таких деятелей, возведенных в сан святых, как Владимир, Дмитрий Донской, Александр Невский и др.» [Пропп 1973: 208]. Отмечая исторический, стадиальный, а не территориальный характер развития данного мотива, исследователь указывал, что мотив змееборства возник не сразу, не как новый мотив, а развивался из других, бывших до него [Пропп 1946: 205]. С тех же позиций оценивает этот мотив Милена Беновска-Събкова: «Очевидно, сюжетный скелет «герой убивает чудовище» имеет более далекую архаическую основу, чем христианская легенда о св. Георгии. Последняя нашла благодатную почву – она была прикреплена, по всей вероятности, к вечно существовавшему мифическому мотиву. «Герой (близнецы, св. Георгий) убивает змея», поставленный в контекст колядования, приобрел богатый обрядовый, мифический и

героический смысл: ради общего блага рода, племени исключительная личность убивает чудовище, которое воплощает в себе враждебные силы природы» [1983: 392].

Исходя именно из такого положения, представляется возможным объяснить генезис и трансформацию образа змея, выступающего в чувашских народных рассказах в нескольких ипостасях.

Троекратное хождение *паттăра* и троекратное предоставление девушки змею имеет еще одну основу в чувашской свадьбе. Это - обряд хождения молодой за водой [Инфантьев 1912: 238-239; Ашмарин 1936а: 27-28]. На следующий день после окончания свадебных пиршеств молодая жена отправляется с ведрами к роднику. Здесь она, как и в сказке, три раза подвергается испытанию: у нее два раза старшая золовка (= мальчики) опрокидывает ведра. На третий раз она дарит золовке платочек (= отдает поклон роднику), с силой отнимает ведра у сопровождающих и, набрав воды, отправляется домой, где готовит на этой воде суп. Выходит, молодая становится хозяйкой печки (шире дома). Отправляя *çĕнĕ çын* «невестку, ставшую женой» (букв. - «нового человека») впервые за водой, дают наставление - «Ты скажи так: черпаю для бога торă, а не для самих. Тогда шыври торă «бог, находящийся в воде» не схватит. В противном случае - беда» [ЧГИ. №151: 324]. В данном тексте змей представляет собой бога - хозяина воды. С ним, подсказывает обрядовый контекст, следует не сражаться, а обращаться надлежаще. В сказке после третьего раза играется свадьба, т.е. власть дома переходит от свекрови к невесте. Аналогичный обряд зафиксирован у марийцев: невеста, только что надевшая одежду замужней женщины, идет за водой и бросает туда монеты или бисер, чтобы умилостивить «водяную мать» или духа, которые могут наделать зла чужачке» [Смирнов 1889: 133].

Итак, издревле «человек как бы был окружен формулой змееборства» [Фонберг 1946: 106]. «По характеру исходной ситуации и связанной с ней сюжетной коллизии» эпические песни о змееборстве, юнацкие, например, делятся на три группы: 1) змей - «хозяин воды, хранитель источника», 2) змей - «насильник, вторгающийся в жизнь людей и творящий зло», 3) «змей нападает на свадебный поезд и хочет отнять невесту» [Путилов 1971: 34-36]. Как могли убедиться, все три темы разработаны у чувашей в сказке и в обряде (первые две широко представлены в сказках о змееборцах, а третья имеет зачатки в *саламалик*).

Вкратце скажем о ***змееподобных*** существах, которые нам пред-

ставляются значительно более древними по сравнению со змеями, однако встречаются в наших текстах в весьма малом количестве. Это - *йĕлмевĕсы, аçтахи*, драконы, *çурçаны*.

Йĕлмевĕсы в чувашской сказке представлены трех-, семи- и девятиглавыми [ЧГИ. №21: 475-481]. По кратким сведениям, которые даются в словаре Н.И.Ашмарина, - это сказочное чудовище или змей с пятью или со множеством голов требует на пожирание девушек, едет на спотыкающемся коне, рядом с ним летят ястребы [1930: 122]. На этом основные сведения о нем исчерпываются. Остается добавить, что слово это восходит к общетюркскому елмавыз и значит «схватить ртом, проглотить». В чувашской сказке его повадки ничем не отличаются от змеиных и взаимная условная замена персонажей не влияет на обычный ход сюжета.

Аçтаха - другой мифический персонаж чувашской сказки, восходящий к древнеперсидскому эждеха, в Авесте - ажидахака, полученное путем слияния двух слов: ажи «змей» и дахак «кусающий» [Егоров 1964: 36]. Ajdahak (= вишап, дракон) в древности на каменных изваяниях изображался как великан-рыба и великан-змей [Марр 1935: 57]. В нашем тексте *аçтаха* похищает девушек, проживает в нижнем мире, куда можно попасть через глубокий провал [Автор]. Он очень силен, в поединке поднимает сильный ветер, что весьма сближает его с соловьем чувашской сказки. Поражает знание аçтахой-эждехой своего кровного врага. Так, иранский Зоххак (арабизированная форма аждахак) знает, что умрет от руки младенца Феридуна [Короглы 1983: 79], аналогично в чувашских сказках «Иван Суволов», «Поединок Вархоня со змеями» и др. Но мы склонны подобное явление считать не следствием влияния и даже контактной типологии, а скорее всего отражением исторического периода, послужившего благоприятным материнским лоном, когда предки названных народов жили в одном регионе и имели примерно одинаковый социально-экономический облик и уровень миропонимания, при которых фольклорно-эпическое творчество получило типологически схожее направление, т.е. мы имеем дело не с миграцией сюжета, а с миграцией племен, еще до этого успевших закрепить в своих мифологиях один и тот же образ, а возможно, и всю сюжетную основу.

Дракон зафиксирован в сказке, записанной в Цивильском районе [ЧГИ, кн. пост. №10, инв. 4506, т.21: 42-57]. Здесь он, как и змей, - существо, требующее девушек. Согласно преданиям некоторых племен, с помощью дракона люди устанавливали виновность или

невиновность женщин: в определенные дни девушек с завязанными глазами и с жертвенными лепешками в руках запускали в пещеру к дракону - если девушка сохранила девство, то дракон принимал подношение [Клингер 1903: 135]. В первый раз *паттăр* сражается против трехглавого, затем - против дракона с неизвестным количеством голов, в заключении - против двенадцатиглавого. Сюжет данного текста для чувашских сказок считается типичным, хотя сам образ дракона не получил распространения и, должно быть, чужд чувашскому фольклору. Вероятно, частичное использование объясняется тем обстоятельством, что змей и дракон воду считают одинаково своей стихией. К тому же слово tanin «дракон» часто применяется к большим рыбам и всяким другим морским чудовищам [Каценельсон 1910].

Последний персонаж этой группы, выступающий в качестве врага, - *çурçан*. Этимология слова неизвестна, можно высказать лишь предположение: *çур* (половина) + *çын* (человек), т.е. получеловек. Его нельзя отнести ни в одну группу мифических, тем более реальных противников, он стоит несколько обособленно и в своей группе змееподобных. Текст с присутствием данного персонажа с душой вне тела меняет если не каркас в целом, то существенно влияет на финал.

Все рассмотренные персонажи в чувашском фольклоре являются загадочными. Пока невозможно указать и на причины их редкого присутствия в наших сюжетах. Однако хотелось бы предостеречь от поспешного включения их в число заимствованных. Обоснованный ответ может дать лишь сравнительно-историчекое исследование, постороенное на обширном материале, что в рамках нашей работы просто невозможно. Например, существенная характеристика проглатывающего чудовища сохранилась в версиях героической сказки народов субсахарной Африки [Котляр 1985: 12-15]. Здесь его образ воспринимается как персонификация земли и воды: пожиратель выступает как хозяин всей природы, ибо на его огромном теле - горы, реки, леса, ущелья, возвышенности, скалы, на одной стороне стоит зима, а на другой созревают колосья.

Медведь представлен лишь в одном тексте [Meszaros 1912: 356-359]. В нашей сказке он - медный (в силу окраски шерсти?), тащит в свою берлогу лошадей (лошадь - символ девушки). По пути к нему юноша заходит в медный, серебряный, золотой дома, в которых он встречает соответственно медную, серебряную и золотую девушек. В последнем деревянном доме живет сам медведь, с которым и

происходит поединок. Далее следует пространное описание выхода на этот свет на орлице. Медведь в роли похитителя девушек известен в уйгурском, мордовском, туркменском, сербском, лезгинском и коми фольклоре [Ганиева 1981: 48; Плесовский 1972: 109]. Медведь-противник может послужить дополнением к мотивам о медведе-супруге и родителе, о чем мы уже говорили.

Чике старик (полное имя - *чике старик хур сухал* «старик сам в локоть, а борода - в два локтя») - одна из сложных фигур в чувашской сказке. В тексте «Паттыр и орлы» [ЧГИ. №68: 297-314] он, подобно водяным и змеям, появляется из глубокой воды, в другой раз *чике старик* , выясняется, проживает на высокой горе под муравейником [ЧГИ. №160: 192-208]. Лесную избушку, где останавливаются юноши-охотники, он посещает время от времени [Meszaros 1912: 363-370; АРАН, ф.77, оп.3. №25: 55-62; ЧГИ. №232: 209, 251-254; №1: 260-268]. Притом здесь он ведет себя как настоящий хозяин: на своей длинной бороде везет целый стог сена и раздает животным. В доме у него на печке хранится бочка меда, на гвоздях висят нагайка и сабля, а в чугуне варится бык. Сказители называют именно *чике старика* хозяином этого дома. Кстати, башкирская сказка так и говорит: «вернулся хозяин глиняного дома - старик сам в одну пядь, а борода в тысячу пядей» [Башкирские сказки 1986]. Обнаружив, что во дворе не хватает одного быка, *чике старик* приходит в ярость. Из контекста видно, что он злится не потому, что в его пустом доме живет кто-то, а потому, что за ним плохо ухаживают (не переносят на руках через порог, не сажают за стол, не подают на стол вареное мясо). Но со всем этим, как выясняется позже, он может справиться сам, однако требует к себе повышенного уважения и даже почитания. В верованиях чувашей существует несколько персонажей духов, представляющихся в виде низкого седого старика [Никанор 1910: 5-6, 10, 35]. Дух «глава хлева» тоже седой старик, он постоянно печется о скоте, чтобы животным хорошо жилось и они размножались, не были похищены зверьем. Также душа умершего *чун* до окончательного устройства в ином мире ходит домой в виде низкого седого старика и пугает. Таким образом, данный персонаж в сказке одновременно является хозяином дома, вод, гор и лесов, скота, шире - хозяином природы. В связи с этим показателен приезд *чике старика* в лесной дом верхом на козле [ЧГИ. №232: 209, 251-254]. Согласно устному сообщению Е.Е.Ямаевой, у алтайцев хозяева гор и вод также передвигаются с одного места на другое именно на козле.

Обнаруживается стремление *чике старика* иметь в своем доме

девушек, чем он явно напоминает змея-жениха. Так, в сказке «Шестьдесят сыновей» [ЧГИ. №183: 239-246], юноша, заходя в дом *чике старика*, обнаруживает там пять взрослых девушек, занятых пряжей. В то же время - он предок. На это указывают его низкий рост, который позволяет легко пробраться через узкое отверстие в подземелье, и относительно длинная борода (*хур* - старинная чувашская мера длины, равная примерно 0,5 м), ибо он давно умерший предок (длина бороды - показатель того, насколько он стар). Между юношей и стариком завязывается бой именно из-за мяса, в это время они на девушек не обращают никакого внимания. Причина конфликта намного архаичнее, чем столкновение между женихами: спор идет из-за того, кто съест мясо. С этнографической точки зрения, *чике старик,* как дух и предок, требует жертвы, а *паттăр* - фольклорный герой, входит в противоречие с обрядом. *Чике старик* уходит довольный, когда встречает услужливое отношение к нему со стороны спутников *паттăра.*

Еще несколько штрихов к образу чике старика-предка. На вопрос «Здесь ли старик?» девушки отвечают, что он находится в другом покое, подразумевая комнату для отдыха или сна. Прав Н.Я.Золотов, который перевел в данном тексте слово *шăтăк* (букв. дыра) в этом случае как «преисподняя» [1930: 66]. Согласно чувашским поверьям, чике старик-предок подъезжает к воротам на белом коне. Хотя *чике старик* в сюжете представлен главным врагом *паттăра*, его, в отличие от змея и других противников, не всегда убивают, а лишь одолевают и избивают, а затем привязывают во дворе к столбу за бороду. Видимо, в такой развязке сказалась вера в могущество предков и их духов. Например, в народной поэме минусинских татар властителей подземного царства - эрлыханов нельзя убивать: это невозможно, да и не дозволено, потому что они - боги [Орфеев 1887: 177]. Иной исход поединка в балкаро-карачаевском эпосе между сыном нарта Ерюзмеком и рыжебородым Фуком, требующим живых душ: здесь он убивается [Дебет Златоликий 1973: 19-24].

Хор женской стороны в чувашской свадьбе надсмехается над женихом, что тот не может перешагнуть порог. Его, мол, пришлось, схватив за волосы, «наградить» пинком - т. е. помочь преодолеть порог [ЧГИ. №150: 445]. А в заговоре от раны упоминается точь-в-точь *чике старик*: «У 77 морей старик есть, и сам и борода - в локоть, это он дует, он плюет. Пусть от бога будет добро, а от старика - здоровье» [ЧГИ. №149: 12-13].

Сходны не только роли, но и внешность змея и *чике старика.*

Облик *чике старика* вызывает ассоциацию со змеем, «причем борода может соотноситься с хвостом, а тело - с головой змеи» [Успенский 1982: 181]. С другой стороны, *чике старик*, у которого душа вне тела, напоминает бессмертных людей, выступающих в качестве эпических врагов.

Бессмертный человек. В собственном репертуаре чувашей текстов, где повествуется о человеке с бессмертной душой, существующей вне его, немного. Так, в одной из сказок, записанной в 1972 году, царицу «что-то» (кто-то) с шумом уносит с балкона. Два старших сына уходят на поиски, но в пути из-за брезгливого отношения к дряхлому старику превращаются в камни. Младший достигает цели и находит мать, которая открывает ему, что живет у бессмертного человека, и обещает узнать, где тот хранит свою душу. Выясняется, что душа у него в яйце, на котором сидит золотая утка, утка - в золотом сундуке, сундук - под столетним дубом, дуб - за молочным озером. Душа может храниться и в иных местах. В татарском предании, например, она хранилась в мече [Фрэзер 1980: 779]. Материалы по этнографии чувашей, передающие семантику яйца в обрядовых контекстах, служат неотъемлемыми аргументами в подтверждение космической сути рассматриваемого мотива. Одним из примеров является разбивание куриного яйца священной липовой палочкой (семантически соответствует отрыванию головы курице) в момент «испускания духа» человеком [РГО, р.37, оп.1. №48].

Данный мотив хорошо разработан в чувашской обрядовой поэзии:

> В середине круглого озера золотой дуб,
> На золотом дубе золотое гнездо,
> В золотом гнезде золотое яйцо,
> На золотом яйце сидит золотая утка [Илюхин 1979: 16].

Наш парень (т.е. жених), сообщает далее старший дружка публике, натянул лук и сбил ту утку, утка с серой шеей превратилась в девушку. Если в сказке добывание яйца-души дает возможность освободить пленную женщину, то в свадебной поэзии охота за золотым яйцом завершается добычей невесты. Получается: одну и ту же задачу можно решить двумя способами.

Сама собой напрашивается необходимость рассмотрения не только синтагматики, но и парадигматики мотива поединка *паттă-*

ра против сказочных чудовищ с душой вне тела. О встречах с подобными персонажами бессмертных духов, змеев, змееподобных, а также людей речь шла в рассмотренных уже нами сюжетах. Вертикальный разрез всех мотивов позволит лучше представить их динамику. Нагляднее станет генезис сюжетов с мотивами поединка с бессмертными существами. Так, в сказке «О бессмертной душе» в качестве такого образа выступает мифическое «что-то», под которым подразумевались злые духи. Однако в этом же тексте выясняется, что им оказался человек - «бессмертная душа». Далее - *çурçан* (получеловек) также хранит свою душу вдалеке от себя [ЧГИ. №30: 677-692], так же поступают предусмотрительные огненные змеи (их души в трех яйцах, яйца - в утке, утка - в быке, бык - в дубе, дуб - посреди моря) [ЧГИ. №230: 169, 214-219]. Особый интерес представляет сказка «Дочь падишаха» [Meszaros 1912: 306-315]. Здесь враг - змей. Его невозможно победить, не узнав тайну местонахождения его души. Повадки этого змея напоминают русского Кащея. К тому же он живет с похищенной у *паттăра* женой. По совету зятьев женщина готовит крепкое хмельное пиво и просит змея рассказать секрет его души. В первый раз змей ложно указывает на метлу в углу, затем - на дырявую шубу. На третий раз он говорит правду: море - бык - утка - яйцо. Образ змея в этой сказке приближен к бессмертной душе и тем обстоятельством, что во всем повествовании он - враг в единственном лице, а не в составе триады, как это бывает обычно. Змей убивается не у воды, как всегда, а в его же доме (как Кащей) путем разбивания яйца-души. Совершенно справедливо наблюдение А.Н.Афанасьева: «Кащей играет ту же роль скупого хранителя сокровищ и опасного похитителя красавиц, что и змей; оба они враждебны сказочным героям и свободно заменяют друг друга, так что в одной и той же сказке в одном варианте действующим лицом выводится змей, а в другом - Кащей» [1868: 594]. В доказательство автор приводит эпизод из сказки о Марье Моревне, где Кащей заперт в чулан и прикован на двенадцать цепей [597-598]. Он вымолил у Ивана-царевича воды, затем сорвался с цепей и овладел красавицей (ср. чувашского змея с теми же повадками). Выходит, змей и бессмертный человек действительно вполне заменяют друг друга. Функция их одна и та же. Разница только в том, что змей - образ более ранний, а «бессмертная душа» - более поздний, вытеснивший змея. Этим сказка как бы приближается к реальности, мифическая тварь заменяется врагом более «конкретным», который даже внешне походит на людей.

В таком свете персонаж чувашской сказки - бессмертная душа есть прямое стадиальное продолжение образа змея, что одновременно исключает вероятность заимствования этого персонажа.

Чужаки. В числе эпических чужаков - реальных (в фольклорном понимании) чужеземных врагов - в чувашских текстах выступают иноземные богатыри [ЧГИ. №207:484-486, 524; Отд. Ш. №67: 33-41] или просто люди [ЧГИ. №146: 141, 145-150], чужие цари, ханы, султаны [ЧГИ. №236: 271-311; №101: 167-175; №143: 98-107], соседские царевичи, войска чужого царя, сын немца [ЧГИ, отд III. №523: 1-5]. Их приход из чужого рода явно указывает на экзогамный характер сватовства. Суть содержания мотивов в том, что жена *паттăра* проявляет неверность и хочет уйти к жениху из соседнего царства. Мотив в данном случае фольклором «читается» наизнанку: женщина долго не может привыкнуть к своему мужу как к мужчине из чужого рода и все время напоминает о своей кровной непринадлежности к роду жениха. К тому же невеста может быть похищенной, на что указывает песня главы мужской свадьбы у чувашей, где он хвалится, что «притопнули и подпрыгнули, невесту привезли». Во время снятия прибывшей в кибитке невесты женщины, сидевшие рядом с ней, «тянули ее за полы шубы, чтобы помешать жениху. После некоторой борьбы он вырывал ее и передавал мăн кĕрю и тот вносил ее в избу» [Фокин 1972: 352]. Такие сцены заполняют упущенные ситуации, связанные с действиями чужака. Кража девушек в прошлом веке среди чувашей имела широкое распространение. Как рассказывал один дьяк, проживший 70 лет среди чувашей и едва не отвыкший от русского языка, отец и родственники невесты, узнав о ее похищении, тут же мчались в село жениха. И тут начиналось побоище с жениховыми родственниками и поезжанами [Сбоев 1865: 30], которое, как правило, заканчивалось мирно.

В одной сказке, записанной нами [Поле 83], *паттăр,* собираясь на войну против войск чужого царя, садится на коня задом наперед. Этим недоволен царь-тесть. На это зять отвечает: «А я, - говорит, - так, - говорит, - хочу, - говорит, - отомстить врагу, - говорит. - Поэтому, - говорит, - так поступаю, - говорит. - Ты мне не мешай, - говорит. - Как знаю, - говорит, - так поступаю,- говорит. - Потому что я иду на войну». Отца одергивает и дочь. Вербальный текст не разъясняет позиции *паттăра*, собирающегося на поединок с иноземными врагами. Ключи могут быть подобраны из обрядовых действий, например, из похоронного обряда чувашей, где «всякое действие во время похорон чуваши делают не в том виде и

направлении, как в обыкновенное время, а в обратном. Это делается для того, чтобы дело не спорилось, т.е. чтобы предпринимаемого ими дела ни для кого более совершать не понадобилось. На это указывают и слова, произносимые при некоторых действиях: «Пусть не будет успеха в начинании этого дела». Действительно, сказочный герой идет на войну один, а война - это всегда смерть. Его действия носят «обратный» характер, и этим он хочет предотвратить гибель как свою, так и царства. Вполне возможно, что при посадке на коня он произносил какие-то заклинания, тоже направленные в «обратную» сторону. Примеры магических действий, построенных по принцину «переворачивания», в чувашских похоронных и поминальных обрядах очень часты. Так, воду черпают ковшом «не против течения воды, как это делается в обыкновенное время, а по течению, притом не ближайшим к черпающему краем ковша, а противоположным краем» [Прокопьев 1903: 9]. Аналогично льют воду на покойника во время мытья.

На примере мотива поединка с чужаками прослеживается образ эпического врага в динамике. Для краткости разберем минимум текстов. В сказке «Глупый Иван» [ЧГИ. №207: 484-486, 524] *паттăр* сражается из-за невесты сначала со змеем [один раз), а потом - с другим богатырем-претендентом. При этом ставится условие: кто победит, тому достанется девушка. В этой сказке соединились два отдельных варианта, выражающие два разных стадиальных этапа жанра. Для первого характерен враг-змей как архаический, для второго - богатырь как поздний. По сути функции обоих врагов [испытателя и претендента) одни и те же. В другом примере [ЧГИ. №210: 5-17, 139] волшебный юноша из чужой страны через ворона посылает письмо царю. «Если не выдашь за меня дочь, уничтожу всю Россию,- пишет он в письме. - Коли согласен выдать, построй у озера шалаш и приведи туда дочь. Я приду за ней». Действительно, царевну отвели к озеру. Однако туда волшебный юноша, угрожавший царю и требовавший царевну, не явился. В дальнейшем этот персонаж вообще не появляется. Зато появился змей, который выходит из озера, видит царевну и прибывшего туда юношу и говорит: «Фу, царь не одну, а двоих дал». Таким образом роль волшебного юноши в дальнейшем переходит к традиционному персонажу сказки - змею.

Итак, получаем двоякое решение одного и того же действия обрядом и сказкой. Если «борьба двух сторон в обряде носит мнимый характер», то в эпическом нарративе борьба настоящая и

бескомпромиссная, поэтому очень важно уметь воздержаться «от прямолинейного этнографического чтения текстов» [Путилов 1976: 217].

Царь. В отличие от предыдущих мотивов здесь имеется в виду царь «своего» царства. Естественно, он занял место эпического врага к XIX веку и придал сказке ярко социальную окарску [Автор]. Однако и в нем можно находить следы, способные привести к архаическим пластам сказочных формирований. Проследим это на сказке, записанной нами в Чебоксарском районе [Поле 83]. В третьем бою (он, как правило, самый тяжелый) принимает участие и сам царь - тесть *паттăра*. В разгар схватки царь поднимает саблю и разрубает одного из иноземцев, но по инерции острие сабли вонзается (как объясняет сказитель, «нечаянно») в ногу зятя-паттăра, которого царь не опознал в бою. Следует узнавание и излечение *паттăра* и т.д. Имевшие в действительности место ситуации (воинский поход за невестой в чужую землю и насильственный увоз ее) в сказке подвергнуты такой перекодировке, что реальность их мало ощутима. Во-первых, в сказке как бы вообще отсутствует конфликт между *паттăром* и его тестем. Если следовать логике сказки, то *паттăр* сражается не за невесту (она уже жена его), а против врагов царя, т.е. на стороне тестя. Во-вторых, *паттăр* не собирается увезти «добычу», - напротив, сам остается жить у тестя и достигает исключительного авторитета (становится «сенатом»). Однако ретроспективно текст поддается «чтению»: юноша покидает родной дом (это мотивируется нелюбовью со стороны мачехи); сражается против внешних врагов; свадьба, хотя он жил долгое время с женой у тестя, играется именно дома, на родине *паттăра*. В пользу того, что жена добыта в жестокой войне, говорят богатырский конь и доспехи («рыцарская», «сверкающая» одежда). *Паттăр* хотя и живет у тестя, но это весьма условно: в бой он (трижды) уходит из землянки, где содержится его конь; живет не как другие свояки во дворце, а в саду; привозит свою младшую сестру и выдает замуж за полковника - своего подчиненного (мотив раздачи пленниц?). Как видим, этнографическая реалия и фольклорная интерпретация во многом расходятся и развиваются сугубо по своим законам. В тексте «фольклорное изображение оказывается в резком противоречии с реальным характером «субстрата» [Путилов 1976: 213], архаическая форма брака и семьи по-лучает фантастическое преломление, и «мы имеем дело уже не с простым воспроизведением экзогамных обычаев, но с типовой сюжетной конструкцией, у

которой функции не этнографические, а идейно-художественные» [Путилов 1976: 215]. Иными словами, сказка в данном случае представлена как следствие усвоения действительности и обряда «по противоположности» [Пропп 1946: 14].

Допущение, согласно которому царь-враг есть продолжение традиций змея-врага, как видим, вполне обосновано. Эта тема по-своему осваивается в сюжетах многих народов мира. В Китае, например, дракон стал символом императора [Решетов 1981: 92]. В эпосе африканских хауса героя после поединка стали называть Макассарки «Убивший змею», где Сарки (имя змея) на их языке означает «правитель» [Котляр 1985: 19]. Покоривший стихию (змея) становится правителем, т.е. превращается в хозяина природы. Точно так же паттăр-победитель занимает место тестя. Сравнительные аспекты мотива дают типичные ситуации, возникавшие в разных концах Старого Света в разные времена.

* * *

В круг эпических врагов, с которыми приходится сталкиваться *паттăру*, входят злые духи (*усалы*, *сăтона*, трехглавые, *шыври*, плешивые), змеи, змееподобные существа (*йĕлмевĕсы, аçтахи*, драконы, *çурçаны*), *чике старик хур сухал*, бессмертные люди, чужаки, цари. В некоторых текстах (особенно в сказках «Про плешивого» и «Трехглазый») имеются пассажи об употреблении духами вареного человеческого мяса. Такие описания легко принять, если не считаться со спецификой художественной семантики сказки, за следы каннибализма. Во всяком случае, в этнологии подобные попытки были. Змеи и другие персонажи эпических врагов в сказочных сюжетах приходят на смену злым духам, однако связь между ними не генетическая, а стадиальная.

Мы вкратце проследили функциональную тождественность образа змея в сказках о *паттăрах* и в обрядах. Например, змей, находящийся в колодце, просит старуху плюнуть на него три раза. Слюна здесь семантически соответствует крови. О символической заменяемости крови слюной А.Н.Веселовский писал в «Исторической поэтике». Кроме того, он отмечал обычаи некоторых народов мазать лоб гостя слюной, плевать в носилки с покойником, что устанавливает близкие отношения с пришедшим гостем, связь с предками. Плевать на змея - значит дать ему жизнь (слюна - кровь - жизнь).

А лишение его крови (= мяса или воды) равносильно лишению могущества. Перед поединком *паттăр*, стремясь в «мирных переговорах» спасти жизнь жертвенной девушке, предлагает не есть такую прекрасную девушку, а взять ее замуж. На это змей буквально отвечает так: «Таких прекрасных девушек на свете много» (текст «Огненный змей и Васьилли-паттыр»). Если в основе диалога можно увидеть следы кровавого жертвоприношения духу, стремление через человеческую жертву избавиться от какого-либо конкретного бедствия (болезнь, падеж скота, засуха), то сказочный герой осмысливает жизненную ситуацию в своих целях. Поскольку для сказки второстепенна цель жертвоприношения, она переносит акцент на художественную сторону ситуации: девушка, предназначенная в жертву, в глазах героя есть прежде всего невеста, которую можно было бы взять в жены, т.е. она скорее всего является объектом эпического спора, чем жертвой. Если в обряде действие разворачивается вокруг таких понятий, как «бедствие, посланное духами», «кровавая жертва - самая дорогая, она приносится в исключительных случаях», «жертвоприношение проводится на равнинном месте у воды, у священного дерева», то в сказке на передний план выдвигаются понятия «красная девушка», «невеста», «девушка, которая может стать женой самого достойного жениха», «свадьбе предшествуют смотрины» и т.д.

Одряд и сказка, являясь результатом параллельного отражения действительности, ни в коем случае не одинаковы, более того, они не подражают друг другу, даже полярны в этом смысле: сказка и обряд реализуют общую тему согласно тем законам, внутри которых существуют, развиваются и действуют сами. Змей, подобно духам, требует жертву в виде крови (= воды) - мяса - девушки (= человека). Позже, когда обряд теряет под собой реальную почву, змей интерпретируется в поэтическом плане и начинает выступать как жених-претендент, затем - как эпический враг-иноземец. Однако специальный анализ позволяет и в этих случаях проследить исконно ритуальные связи персонажа. В этнографической действительности жертва понимается как необходимость, в фольклоре она интерпретируется как беда. Выражение таких конфликтных ситуаций в сказочном тексте порождает бесчисленное множество вариантов, которые , естественно, типологически родственны, поскольку имеют один и тот же корень. Сравнительные аспекты мотивов дают типологическую ситуацию, возникшую в разных концах Старого и Нового Света в разные времена.

Единоборство с мифическим чудовищем и победа над ним пред-

ставляют вершину сюжета, вокруг него сосредоточены все функции *паттăра*. Блок мотивов «Поединок с эпическим врагом» является центральным и обязательным. Отсутствие этого блока исключает возможность рассматривать тексты в качестве волшебно-героических. В сюжете может выпасть любой из блоков, кроме этого, его можно назвать связующим или, точнее, жанроопределяющим [в отличие от сюжетообразующих). В качестве примеров текстов, которые внешне и по содержанию без предварительного анализа могут быть приняты за сказки о *паттăрах*, можно привести следующие: «О том, как старик и старуха заимели сына», «Богатырь Иван и его мать» [Автор], «Гусляр» [ЧГИ. №2, инв. 55], «Волшебный камень и кресало» [Meszaros 1912: 260-275]. Однако все они должны быть отведены: основная причина - отсутствие эпического поединка. В одних случаях враг убивается без всякого труда игрой на гуслях, в других сюжет принимает приключенческий характер, в третьих конфликт не выходит за семейно-бытовые рамки. Оставаясь в рамках волшебных сказок, они относятся к иным жанровым разновидностям. Классификация и систематизация их потребуют специального исследования.

Возвращение из иного мира

Одоление препятствий. В тех случаях, где *паттăр* после благополучного исхода поединка отправляется в обратный путь домой со своими спутниками, перед юношами возникают затруднения. Им преграждают путь коварные члены семей умерших змеев и других мифических героев: их жены, матери и дети. Они совещаются, как отомстить *паттăру*, и замышляют для этого самые изощренные способы. Таким образом на пути героя возникают сложные препятствия. Трудность их преодоления зависит от кратности повторения, к тому же оно еще осложняется привлекательностью возникающих перед путниками объектов: родника с золотой ложкой и ковшом, яблони [ЧГИ. №30: 273-279], перины [ЦГА ЧР, ф.334, оп. 1. №12: 102], самовара и чайного стакана, перины и подушки, родника и ковша [ЧГИ. №33: 938-947], луга, воды [ЧГИ, кн.пост. №8, инв. 3825, т. 13: 17-26] и т.д. Внешне такие объекты не выдают себя, хотя в описании их иной раз заключены символические намеки: красная перина [ЦГА ЧР, ф. 334, оп.1 №12: 102], куст малины [ЧГИ. №118: 49-58], красная ягода [ЧГИ. №5: 5-6], кипящий родник [ЧГИ. №30: 652-659]. Секрет их раскрывается после удара саблей - они превра-

щаются в кровь и исчезают [ЧГИ. №145: 355, 370-380]. С одной стороны, спутники поддаются соблазну, с другой - *паттăр* стремится преодолеть беду или всю опасность берет на себя. Для примера обратимся к сказке «Золотой дом» [ЧГИ. №145: 359, 370-380]. Здесь жена и дитя младшего змея превращаются в привлекательный родник, жена и дитя среднего змея - в ягоды, жена и дитя старшего змея - в яблоню; их удается перехитрить, но вдогонку идет мать змеев, она преследует *паттăра* и его спутников до кузницы, где от нее удается избавиться. Матери и старшие жены змеев - самые коварные. Они преграждают путь своими телами, притом их огромные рты разинуты так широко, что нижние губы касаются земли, а верхние - неба. Таким образом создается практически непреодолимый барьер.

Однако это не единственная форма преграды. Так, во время отдыха побратимов змея заключает их своим телом в кольцо [ЧГИ. №5: 5-6]. Невозможно было пройти через нее, лишь в том месте, где соединялись хвост и голова, было несколько низковато, но и через это относительно низкое место не могли перепрыгнуть кони богатырей Юмана и Ту - их проглотила мать змеев, лишь конь Ивана Суволова смог преодолеть препятствие.

В работах по восстановлению эпического мира важным звеном является обряд. Однако он в эпическом повествовании редко проявляется как таковой. Возникает необходимость представить ретроспекцию процесса. Естественно, все мифические образы, в том числе и создающие эпическую преграду, пришли в сказку из мифа. Дохристианские божества-духи в облике змеев в обрядах и верованиях чувашей занимают не последнее место. Присутствует среди них и мать змея [Ашмарин 1937а: 59].

Наибольший интерес представляет чувашский обряд прохождения в земляные ворота. Конечно, искать прямые совпадения между описанным в 1 главе обрядом и сказочными мотивами преодоления препятствий не следует. Тем не менее в обоих случаях прослеживается одна семантическая линия - это очищение и перерождение путем изоморфных действий. В обряде больные и страдающие от стихийных бедствий люди и животные проходят через отверстие земляных ворот, а в сказке *паттăр* и его спутники попадают в огромную пасть старухи. Правда, фольклор и здесь противостоит обряду: *паттăр* оказывается хитрее и сильнее мифического персонажа и выходит победителем. Обряд преследует практические цели, сказка имеет художественно-эстетическое назначение.

Такой же способ перекодировки имеем в оппозиции «свадьба - сказка» (хорошо - плохо, мирно - конфликтно). Мужская сторона свадьбы, прибыв в дом свата, сообщает о прохождении пространства между небом и землей [Золотов 1928: 73], аналогично в эпической сказке *паттăр* со своими спутниками преодолевает препятствие, проскочив на коне между небом и землей. Если в свадебном обряде чувашей поезд мужской свадьбы, следуя к невесте, останавливается на лугу, где растут пригодные для коней травы (остановка длится шесть дней, за это время лошади насыщались и округлялись) и съедобная земляника (все ребята наедались спелых ягод), то в сказке эти же луга и ягоды непригодны для употребления, они заманчивы и привлекательны лишь внешне.

Выход из иного мира. В одном из текстов три благодарных мальчика велят *паттăру* ложиться спать; проснувшись, он оказывается в верхнем мире: во время сна божеская сила из-под земли подняла его наверх, на землю [ЧГИ. №151: 166-174]. В иных вариантах таинственную силу, способную вынести из того света, заменяет баран [Paasonen 1949: 124-143), воздушный корабль [Автор] или юноша, и его братья выходят их того света тем же способом, как вошли туда - через расщелину [Автор].

Наиболее распространенный тип мотивов выхода из того света - полет наверх на благодарной орлице [ЧГИ. №160: 192-208; №204: 72-91, 103-105; Meszaros 1912: 256-359, 363-370; и др.]. При этом режется бык (варианты: готовятся бочка, две бочки, сорок бочек мяса; мясо сорока коров; три, двенадцать, шестьдесят пудов мяса; еда в сорокаведерной бочке), готовится сорок бочек воды (варианты: вода; вода в бочке; вода в сорокаведерной бочке; двенадцать бочек воды), 60 пудов сухарей, которыми подкармливается орлица во время полета, но мясо кончается, *паттăр* отрезает кусок от своего бедра (варианты: часть икры своей ноги или правого бедра; кусок мяса из-под мышек; кусок ягодицы).

Примечательно, что дерево, где орлица освоила себе гнездо, священное: это вяз [ЧГИ, кн. пост. №8, инв. 3825, т. 21: 37-44], тополь [ЧГИ. №160: 192-208], дуб [ЧГУ. 1970, т. 26: 30-51]. На обрядовый характер деревьев указывают сопровождающие их эпитеты, одинаково употребляющиеся при описании *киреметей* и священных мест: сломанный вяз, очень высокий дуб на высокой горе, а в чувашской свадебной поэзии это дерево издали кажется черным, вблизи - белым, золотая орлица свивает гнездо на золотом дубе, где золото - знак сакральности и символ иного мира [Золотов 1928: 76; Илюхин

1979: 16]. Дерево, по которому забирается *паттăр* в гнездо к орлятам, одновременно служит лестницей в верхний мир и заменяет мировое дерево, соединяющее три уровня.

Дав согласие вынести на себе героя на белый свет, орлица велит приготовить много мяса и воды, которые без слов, охотно и с удовольствием преподносятся избавившимся из плена чудовища народом. В таком массовом способе сбора еды нельзя не усмотреть элементы чувашского обряда чӳк - моления духам с просьбой послать дождь, избавить от поголовного падежа скота, от массовых болезней. Ведь в обоих вариантах, типологически восходящих к одному и тому же инвариантному тексту в широком понимании, продукты (мясо, сухари, питье в бочках и ведрах) собираются у сельчан. Иначе говоря, готовится мероприятие, касающееся не одного только *паттăра*, а всех его сородичей (как эндогамных, так и экзогамных), ибо юноша, пришедший из собственного локуса в мир суженой, собирается вернуться в свой постоянный дом. Такая ситуация в нартском эпосе, где, помимо перечисленных видов продуктов, присутствует кровь («два бурдюка с мясом и кровью буйволов»), что явно указывает на свежесть и специальное назначение жертвенной еды [Дебет Златоликий 1973: 74]. Кормление животного, в частности и орла, «есть подготовка к убиению»; но «в сказке убивание переосмыслено в пощаду, в отпуск на волю и улетание» [Пропп 1946: 152]. Дохристианские основы можно усмотреть и в тех случаях, когда мифическая птица эпоса вытесняется образом иноэтнического происхождения (например, Гаруда в алтайском эпосе). Как правильно замечают исследователи, образ птицы Гаруды здесь является поздним наслоением на культ орла народов Южной Сибири и Центральной Азии [Жуковская 1977: 71].

Полет орлицы изображен на старинных серебряных монетах, которые чуваши называют *ама тенкĕ* (букв. самка-рубль). Как подчеркивал Н.И.Ашмарин, на таких монетах «орел вычеканен не так, как на прочих монетах (а с широко раскинутыми крыльями)... Вешать на себя *ама тенкĕ* грешно: говорят, что из-за нее попадешь в ад» [1928: 191]. Готовя себе украшения с использованием серебра и меди, чувашки из суеверия строго следят, чтобы монеты с изображением орла в полете не были по ошибке пришиты к корпусу национального украшения в виде различных височных подвесок, нагрудных навесов и перевязей через плечо. Таким образом, орлица может не только вынести из мрака, но и отправить туда. Типологически она такой же перевозчик, как Харон.

Может показаться, что в эпизоде, где змей хотел съесть орлят, но его убил юноша, возникает конфликтная ситуация. Однако дело обстоит несколько иначе. В сказке «Рождение паттыра» юноша после поединка идет к большому дереву, где было гнездо орлицы. В гнезде оказались одни орлята. Сюда вот-вот должен явиться змей, чтобы сожрать птенцов. Суп-паттăр вырезал дерн и им заложил сверху гнездо орлят, а сам спрятался туда же. Явился змей, посмотрел и сказал: «Обманул меня, здесь давно травой поросло», - и ушел. Никакого пожирания нет. Случая, где змей бы сожрал птенцов, нет ни в одном тексте. Хотя его и убивают (что, конечно, чисто сказочная развязка), но практически тексты не говорят о нем как о пожирателе. В сказке и эпосе убийство оправдывается ссылкой на то, что он будто бы не давал покоя орлятам. На самом деле змей приходит, чтобы вызвать какую-то (ставшую непонятной теперь) суматоху у орлиного гнезда. Змей-враг, с которым возникает эпическая коллизия, и змей, явившийся к орлиному гнезду, - совершенно разные персонажи. Их функции нигде не пересекаются. Цель змея, вызывающего беспокойство орлицы, - проложить связь между *паттăром* и орлиным гнездом. В этом свете весьма ценным представляется диалог между старшим дружкой и публикой в обряде.

Предводитель свадьбы описывает некое гнездо на дереве:

После, как пересекли лес 60-километровый,
Встретили одно дерево.
Издали кажется черным,
Вблизи - белым.
Посмотрели вверх -
Увидели одно гнездо , залезли и посмотрели -
Не узнали, чье это гнездо,
Чье же это гнездо?

На вопрос следует дружный ответ публики: «Гнездо девушки и парня» [Золотов 1928: 76]. Именно этот свадебный пассаж мы склонны считать ключом к фольклорному мотиву. Защита орлиного гнезда в сказке символизирует не что иное, как защиту «гнезда» новообразуемой семьи.

В кавказском эпосе одним из существенных характеристик змея (в эпосе «Нарт Сосрук» - дракона) является «разоритель гнезд» [Дебет Златоликий 1973: 73]. Здесь уместно назвать работы В.В.Иванова и В.Н.Топорова, посвященные сюжету о разорителе

гнезд. Согласно кетским мифам, герой попадает на дерево, спасаясь от преследования. «Поднявшись вверх, он угрожает орлятам» [Иванов 1987: 233]. Прилетевшая к гнезду орлица обещает взаимную услугу (достать орудие для добывания огня). Выходит, змей нисколько не угрожает орлятам, в архаических вариантах кетов и индейцев он вообще отсутствует. В сказке змей у гнезда принял на себя основную нагрузку действий, исторически принадлежавших юноше, которому необходимо вернуться в свой прежний дом.

Анализируя варианты устных рассказов и древние письменные памятники о змее и орле, И.Х.Левин [1967: 8] приходит «к выводу, что история изучаемого сюжета не случайно, а вполне закономерно уводит исследователя современного фольклора, хотя бы русского, в древнюю Месопотамию». Архаическое ядро сюжета о шумеро-аккадском герое Этане бытовало в Двуречье еще в I тыс. до н. э.

Кроме того, есть один пример, где вместо орлицы действует львица. Функционально они полностью совпадают: *паттăр* спасает львят от змея, благодарная львица выносит его наверх; при этом готовятся мясо и вода, во время полета мясо кончается и *паттăр* отрезает кусок от своего бедра. Замена оказалось возможной, думаем, по причине одинаковой мощи двух представителей животного мира.

Тема ***освобождения*** *паттăра* ***из неволи*** также относится к блоку мотивов возвращения героя из чужого пространства в свой локус. Оказавшись в полной изоляции или плену у огромного чудовища, юноша сам не в состоянии выбраться оттуда. Поэтому во всех мотивах рядом с ним присутствует младший брат (= близнец), который проявляет активность в освобождении старшего брата. Он извлекает его из-под камня [ЧГИ. №30: 403-412, 519-527], освобождает из закрытой комнаты и кормит постепенно [ЧГИ. №150: 161-173].

Брат-близнец также магическим действием извлекает *паттăра*, погруженного в землю всем телом [ЧГИ. №30: 273-279]: он едет в гости к родителям жены, его сани заносит на ухабах, лошадь никак не может вытащить сани, и тогда брат-близнец режет себе палец и роняет три капли крови на место погружения брата - выходит *паттăр*. В таком эпизоде явно прослеживаются обрядовые действия: поездка в гости к родителям жены - элемент послесвадебного обряда; кровавое жертвоприношение - угощение духов рода жены и установление родственных отношений путем смешения крови; освобождение юноши из плена - возвращение свадебного поезда в

дом жениха. К тому же у чувашей существовал ряд обрядовых действий, имеющих прямую связь с рассматриваемым сказочным эпизодом [Ашмарин 1937: 221-222; 1937б: 99-100]. Так, во время движения мужского поезда будущий зять на перекрестке дорог бросал монету; при распространении болезней сельчане всем миром готовили пиво; выйдя на восточную окраину деревни, на перекрестке оставляли сосуды с содержанием, - таким образом они прощались с болезнями; существовал дух свадьбы, называемый *туй тавращĕ*, которому в течение года после свадьбы надо было приносить *чӳк* в виде *юсманов* «пресных тонких лепешек» и пива - в противном случае духи могут наслать недуги, в первую очередь на молодоженов.

Имеется мотив освобождения из плена *усала* хитростью, который напоминает эпизод из «Одиссеи» [ЧГИ. №207: 473-477, 524]. *Паттăр* и его младший брат, оказавшись в плену у *усала*, предварительно ослепляют его, затем надевают на себя бычьи шкуры: *усал* выпускает утром своих быков со двора и при этом щупает их, но каждый раз пастухи говорят, что это такие-то быки. Наличие в нашем распоряжении единственного текста с подобным мотивом не позволяет делать какие-либо строгие заключения.

Обращение как способ принятия прежнего вида представлено в трех инвариантных формах. Это - обращение каменного столба [варианты: пня, камня), пробуждение после магического обряда и последовательная замкнутая цепь «солдат - яблоня - утка - солдат» [ЧГИ. №33: 938-947; Кн. пост. №8, инв. 3825, т.45: 91-96; Отд. Ш. №523: 1-5; №683: 39-50; Автор]. Первая тема обнаруживает непосредственную генетическую связь с рассмотренной предыдущей темой «Освобождение из неволи». В тексте «Сказка о каменном столбе» превращенного по шею в камень *паттăра* оживляет брат-близнец: проезжая мимо каменного столба-паттăра, он задевает его грядкой саней - *паттăр* принимает прежний вид. Если в первом эпизоде происходит высвобождение *паттăра* из-под земли, то в данной сказке мы имеем дело с другой формой спасения - обращением камня в человека. Аналогично в сказке «Богатый купец», где младший брат на развилке дорог (ср. с предыдущей темой) превращает пень в *паттăра*.

Превращенный в камень *паттăр* может проснуться (т.е. принять прежний вид) после магического обряда. Это получило отражение (естественно, в сказочном преломлении, умело вплетенном в сюжетную канву) в тексте «Три брата». После свадьбы *паттăр* отправ-

ляется на охоту. В погоне за зайцем на берегу он встречает старуху. Та просит молодого человека поискать у нее в волосах вшей и, находя, бросать через свою голову. Исполняя просьбу старухи, *паттăр* тут же превращается в камень (см. тему «Извод» в системе блока мотивов «Отправление в иной мир»). Обнаружив ржавый нож брата, на поиски *паттăра* отправляются его два младших брата. Со средним случается то же, что и со старшим. А младший брат бросает обнаруженных на голове старухи вшей не через свою, а через ее голову. Таким образом (воздействие магии обратного действия) два старших брата, превращенные в камень, просыпаются.

Каким же образом младшие братья «узнают» место погребения *паттăра* - сказка ответа на этот вопрос не дает, поэтому обратимся к похоронным обрядам чувашей. Известно, что чуваши в старину вырезали на надмогильных столбах родовые знаки. Чуваши Симбирской губернии в XVШ веке «вырубали столб в рост человека умершего и вырезывали на нем какие-либо знаки покойного или его родственных. Иногда же вместо столба ставили и камни» [РГО, р.37, оп. 1. №48: 2]. «По сообщению М.А.Андреева, уроженца с. Лесных Кошек, Буин. у., в прежнее время, когда кошкинские чуваши ставили на могиле умершего или умершей «юпа» [намогильный столб), то на нем вырезывали «ана палли» покойника, чтобы после, когда придется поминать покойников, не перемешать их могил» [Ашмарин 1928: 238]. Помимо того, имеются сведения, что на верхнюю часть этого столба надевалось «нечто вроде фуражки», сделанной из липы [Руденко 1910: 84]. Знак на столбе над умершим и тамга на загоне, указывающая на ее владельца, должны были соответствовать друг другу. Все члены данного рода (в этот круг, естественно, входят и младшие братья *паттăра*) различали свои родовые метки. Те же знаки можно в наши дни обнаружить, хотя и весьма редко, у некоторых чувашей, особенно неграмотных, на орудиях труда (на вилах, лопатах, топорах, сохах). Это делается с целью, чтобы во время коллективного труда (например, при посадке и копке картофеля, когда сельчане устраивают совместные помочи) не спутать свои личные вещи. Так, тамгой одного из родов деревни Старое Ахпердино Батыревского района служил знак ⚹ [Автор]. Те же тамги ставили неграмотные чуваши вместо подписей на документах, с которыми им приходилось иметь дело. Именно такие различительные знаки послужили «указателем» для опознания покойника в рассмотренных текстах на тему «Обращение».

Цепь мотивов «Обращение» в виде «солдат - яблоня - утка -

солдат» говорит об отсутствии понятия «смерть» по народным представлениям: жизнь не исчезает, она продолжается в других явлениях и предметах. Кругообразность превращений свидетельствует о возвращении ушедшего из жизни в качественно новом виде.

Сохранению герою физического бессмертия, стремление придать ему магическую неуязвимость - общие тенденции, свойственные мифу и архаическим формам богатырской сказки [Жирмунский 1979: 217]. Эти же свойства получили разработку в чувашских текстах. Однако в волшебной сказке «фантастика отрывается от конкретных «племенных» верований и создается достаточно условная поэтическая «мифология» сказки» [Мелетинский 1977: 10]. Иначе говоря, сказка, используя удобные ей атрибуты этнографии и мифа, развивает их, синтезирует, подчиняет единой стройной логике эпического повествования. Таким образом получаем преломление этнографических и мифических реалий на новом уровне. Но хотелось бы заострить внимание на одном нашем понимании соотношения «обряд - миф - сказка»: они стоят (по крайней мере в мотивах об обращении *паттăра*) по отношению друг к другу не во временной иерархии, а занимают одинаковые хронологические в генетическом плане уровни; здесь неуместно говорить о «первичности» и «вторичности» текстов обряда, сказки или мифа, а важно понимание вторжения их в действительность. Аналогичные утверждения высказывались А.К.Байбуриным и И.И.Земцовским.

Оживление. В качестве оживляющих средств служат молоко звериное [Автор], вода живая и мертвая [ЧГИ. №30: 677-692; №354: 102-139; №1, инв. 43; Кн. пост. №8, инв. 3825, т.2: 1-34; Meszaros 1912: 306-315], вода из колодца, которой обливается труп [ЧГИ. №26: 90-117], вода живая [Поле 83], вода, подаренная крестным отцом [ЧГИ. №159: 352-360, 393], лекарство живительное, которым мажется тело [ЧГИ. №145: 355-367], лекарство в бутылках, его дают понюхать [Paasonen 1949: 124-143], *паттăр* также оживает от прикосновения крыла птицы [ЧГИ. №3, инв. 111], после вытаскивания клыка, воткнутого в его бок [Поле 83], от игры на гуслях волшебной старухи [КГУ. №4784: 6-10], чтения Псалтыря [Paasonen 1949: 279-290].

На магические свойства воды и ее заменителей [молоко, пиво) мы уже указывали в контексте мотивов «Обретение богатырской силы». Но в данном случае в текст вводятся иные качества целебных жидкостей. В сказке «Рубашка, изготовленная изо всех цветов на свете» девушки, желая оживить *паттăра,* режут шестиаршинную

пегую кобылу. Выбросив все внутренности, они размещаются внутри скелета, к которому прилетают разные птицы. Таким способом девушкам удается поймать птицу, а через нее достать мертвую и живую воды. При натирании мертвой водой тело *паттăра* восстанавливается в одно целое, а от опрыскивания живой водой он оживает. «Мертвая вода его как бы добивает, превращает его в окончательного мертвеца. Это своего рода погребальный обряд, соответствующий обсыпанью землей. Только теперь он - настоящий умерший, а не существо, витающее между двумя мирами, могущее возвратиться вампиром. Только теперь, после окропления мертвой водой, эта живая вода будет действовать» [Пропп 1946: 180]. Во время посвящения, которое у древних майя называлось «вторым рождением», жрец касался «кропилом», смоченным в наговоренной воде с цветами, лба, глаз и лица подростка, трижды говоря «пробудись!» [Кнорозов 1975: 246]. Так выявляются атрибуты воды, способной вернуть жизнь персонажу, находящемуся в сакральном мире. Для сравнения вспомним другие эпизоды, где воде придаются жизненные начала: змей могуч и непобедим, пока он находится в воде; орлица при полете требует как мяса, так и воды; жертвенного быка обливают водой - если встряхнется, то животное принимается *киреметем*, если бык не встряхнулся, значит, *кирemет* отвергает его.

Определенный интерес представляет сказка «Красное Яблоко и Белое Яблоко», где *паттăра* оживляют игрой на гуслях (ср. «Калевалу»). Здесь два действующих лица - два брата: старший и младший (остальные братья вне движения). Старший совершает богатырские подвиги (спасает царевен от змея и женится на младшей). Но он погибает от руки мифической старухи. Младший идет спасать своего брата. Это ему удается, поскольку младший брат знает магическое слово и игрой на гуслях отнимает силу старухи, а потом разрубает ей голову. Теперь следовало бы ожидать, согласно логике, что младший станет царем, а старший вернется к жене. Но нет, сказка, как единое художественное произведение, этого не допускает. Она как бы соединяет второй сюжетный план с первым и связывает два сюжета в один: «Все вместе с солдатами отправились к царю. Царь вышел их встречать. Красному Яблоку он подарил полцарства, а Белое Яблоко сделал генералом. И стали они жить у царя». Более того, первый сюжетный ход как бы «поглотил» второй. Таким образом мотив веры в магические свойства игры на гуслях повел за собой изменение в развитии сюжета и породил новую структуру. Мы столкнулись со случаем, где этнографическая деталь сыграла сюже-

тообразующую роль в эпическом повествовании. Важно не упустить еще одну деталь: герой должен уметь правильно вести диалог с эпическим врагом и уловить его секреты. Это мы в данном случае оцениваем как «ключ» к этнографической основе мотива. В ответ на приветствие юноши (*Алик малик салам, кинемей, ан тив мана*) одинокая старуха отвечает: «Твои братья шли слишком смело (надо понять: шли, не соблюдая элементарных правил этики. - А.С.), поэтому я их умертвила». Она же подсказала, как можно оживить братьев: надо играть на гуслях, принадлежащих ей. *Паттăр* играет на гуслях, братья оживают. Но эти же гусли являются хранилищем души этой коварной старухи: продолжительная игра на них отнимает ее силы, и *паттăр* разрубает старуху. Точно так же, как после смерти змея из его утробы выходит проглоченный народ, после смерти старухи оживают брат и солдаты. Разница в том, что в одних случаях спасенный выходит из утробы чудовища, а в других элемент проглатывания завуалирован, что можно считать более поздним явлением. Рассмотренная сказка, где старуха-пожирательница умертвляется с помощью принадлежащего ей атрибута, доказывает, то извести врага можно только строго определенным способом, т.е. теми же средствами, которые он использует против своих жертв.

Разжевывание и выхаркивание юноши фаворитом сестры [Автор] относим к мотивам оживления (шире: перерождения), ибо «со смерью отождествляется любое вхождение в закрытое пространство: погребение, совокупление, поедание» [Лотман 1973а: 87], а выход из вакуума, естественно, приравнивается к возвращению *паттăра* в свой мир.

Можно было бы дать пространное сравнительное описание мотивов (напр.: у тувинцев жена, нарушив запрет, перешагивает через труп мужа; в узбекском эпосе Офтобой молится до рассвета, затем заходит в могилу и проводит рукой по глазам Рустама), однако важно иметь в виду не ряд конкретных звеньев, а принцип, согласно которому можно было бы уловить место мотива в сюжетном построении и его знаковое выражение.

Мотивы, связанные с возвращением из иного мира, Ю.М.Лотман оценивал как интерпретацию на разных уровнях понятий «смерть», «зачатие», «возвращение домой» и, таким образом, указывал на их взаимную тождественность. При этом ценно его замечание, которое позволяет провести логическую грань между блоками «Чудесное происхождение» и «Возвращение с того света». Он писал: «Следующие за смертью-зачатием воскресение-рождение связаны с тем, что

10 — Заказ № К-331

рождение мыслится не как акт возникновения новой, прежде не бывшей личности, а в качестве обновления уже существующей» [1973: 20].

Комплексное сравнительно-сопоставительное исследование эпической сказки, обрядов, мифов и верований в данном случае способствует определению генезиса жанров. Оперирование разными кодами в изложении одних и тех же понятий свидетельствует не только об их одновременном сосуществовании, но и синхронном зарождении. «Возникнув на одной жизненной основе, обряд и сказка в ранние периоды человеческого общества находятся в синкретическом единстве» [Трояков 1969: 81]. Отмечается также возможность появления сказки и раньше, и позже мифа [Веселовский 1940: 459].

Доказательство идентификации

Выполнение условий. Перед прибывшим в дом невесты *паттăром* ставится ряд условий, успешное выполнение которых предопределяет желанный исход - женитьбу на суженой. Трудность задач и условий очевидна, они рассчитаны на невыполнимость и исходят как от самой невесты, так и от ее отца. Следовательно, будущие жена и тесть ставят определенные условия с целью установления истинности жениха. Среди задач - предложение в чрезвычайно короткий срок сшить башмаки без швов и построить золотую церковь [ЧГИ. №1, инв. 43] или приготовить к утру башмаки, платок, фартук, мост с золотыми перилами [ЧГИ, кн. пост. №8, инв. 3825, т.21: 37-44]. *Патша* «царь» велит съесть сорок (вариант: шестьдесят) пудов хлеба и выпить сорок ведер вина (вариант: съесть мясо шестидесяти быков), вымыться в раскаленной бане [ЦГА ЧР, ф.334, оп.1. №12: 102].

«Сопротивление отца невесты сватовству редко мотивируется, и о нем даже не говориться: сопротивление проявляется в самих действиях, в предъявлении невыполнимых заданий, в попытках погубить жениха и сватов» [Путилов 1971: 136]. Юноша-паттăр, как правило, неуступчив. Он выполняет все условия и заказы: с помощью волшебно появляющихся персонажей шьется желтый сарафан без швов, прокладывается золотой мост от дворца до церкви; строится ограда, внутри которой растут дивные яблоки [ЧГИ. №151: 166-174]; он без труда охлаждает баню (баня - один из атрибутов свадьбы), растопленную в первый раз пятьюдесятью, а во второй раз ста возами дров. Е.М.Мелетинский, разбирая эскимосско-чукотский материал, подобные эпизоды называет трудными брачными задачами и усматривает в них отражение брачной нормы отработки [Мелетинкий 1958: 41]. Согласно обычаю, отцу принадлежит роль блюстителя родовых традиций, а функции рода, как известно, «состоят главным образом в организации семейно-брачных отношений» [Кабо 1972: 59]. Выбор зятя, естественно, входит в нормы семейно-брачных отношений как один из основных элементов.

В отличие от тестя, невеста-царевна, хотя и ставит жесткие условия, тайно проявляет свою симпатию к *паттăру*: согласно ее желанию, во время проезда свадебного поезда в городе не должно

быть слышно ни людского голоса, ни музыки, ни голоса птиц и животных, - условие оказывается невыполнимым для барских сыновей; она даже убегает вместе с юношей. Мы усматриваем смысловую аналогию между условиями царевны и чувашским обрядом *çинçе* - табу, связанные с землей. Основные запреты в период *çинçе* следующие:

Пусть завтра будет çинçе,
Çинçе объявляем.
Стучать нельзя,
Траву рвать нельзя,
Землю копать нельзя,
Баню топить нельзя,
Зерно сушить нельзя,
Камень добывать нельзя,
Молоть нельзя,
Пестрядинную рубаху одевать нельзя,
Красную рубашку одевать нельзя,
Из пестряди, из красного цвета шить нельзя,
Всем одеть белые рубашки,
Срок десять дней [Meszaros 1909: 142].

Считается, что земля в эти дни зачала и беспокоить ее запрещается. Точно так же невеста ставит определенные условия в связи с ее свадьбой. Мнимые женихи неспособны справиться с такой ситуацией, а *паттăр,* хотя это в сказке особо не подчеркнуто, показывает знание обрядовых условий и умение выполнять их. Такими способами отвергаются мнимые женихи и выявляется подлинность суженого. Как видим, семантика выполнения условий невесты раскрывается в полной мере лишь в ходе комплексного исследования сказочного и обрядового контекста. Хотя средства выражения смысла специфические, между ними существует внутренее семантическое единство.

Предъявление знаков. Явившийся в царский двор *паттăр* доказывает свою истинность, предъявив публично знаки-символы, полученные во время единоборства. Данная тема разрабатывается на основе множества мотивов. Остановимся на некоторых из них.

Полоски из спин мнимых героев [ЧГИ, кн.пост. №8, инв. 3825, т.21: 37-44; Кн.пост. №10, инв. 4506, т.13: 63-67] или спасенной девушки [ЧГИ, кн.пост. №8, инв. 3825, т.10: 39-44; Автор] выклады-

ваются *паттăром* перед началом пира. Как видно, кожа со спины может быть снята у молодых людей как мужского, так и женского пола. В русской сказке «ремень со спины» или «полоса со спины до самых плечей», наоборот, вырезается у самого героя Ягой или старым дедом [Пропп 1946: 74]. Полагаю, здесь есть связь с обрядом посвящения, типологически изоморфного для многих народов мира. Но в сказке обрядовые действия, которые должны были относится лишь к *паттăру*, «распределяются» одинаково на чуждых ему персонажей, а также на спасенную старшую царевну. Происходит одновременно наказание соперников, лишение их возможности претендовать на невесту и получить доказательства победы героя. Посвящения в ранг взрослых у разных народов имели свои особенности, но они были в равной степени суровы. Так, у карибов девушку при достижении зрелого возраста мать секла розгой до крови [Гельвальд 1883: 524]. По описанию одного немецкого исследователя второй половины прошлого века, испытуемого «прикрепляют канатом, перетянутым через кожу его, к столбу, около которого он должен поворачиваться в течение дня сообразно движению солнца по горизонту» [Цит. по: Кулишер 1887: 60].

Есть пример, где *паттăр* перед свадебной публикой выкладывает пятку ложного героя, полученную после поединка с эпическим врагом [ЧГИ, кн.пост. №10, инв. 4506, т.13: 63-67]. Завязывание платочком раненой ноги *паттăра* [Поле 83] и рана на его ноге, нанесенная нечаянно во время боя тестем («Иван-садовник» сказочника К.А.Афанасьева), восходят к тому же инварианту. Однако «клеймение героя происходит не только во время боя. Здесь важна не обстановка, а важно, что нанесение клейма происходит незадолго перед бракосочетанием» [Пропп 1946: 278].

Следующим знаком подлинности суженого служит палец, полученный у ложных героев или спасенных девушек после поединка с эпическим врагом. В финале сказки паттăр-садовник снимает с себя пузырь и, подняв завязанный палец вверх, едет во двор к царю, его все узнают, ложный герой убивается [ЧГИ. №267: 173-182]; *паттăр* выкладывает обрубленный палец (= мизинец) ложного героя, обмененный на башмак, перед царевной [ЧГИ, кн.пост. №8, инв. 3825, т.21: 37-44; Кн.пост. №10, инв. 4506, т.13: 63-67]; на пиру развязывает свой раненый палец [ЧГИ, отд.Ш. №683: 39-50], выкладывает мизинец (= безымянный палец) средней царевны, полученный в знак благодарности за спасение от змея [Автор; Поле 83]. В сказке «Сын хозяина» *паттăр* берет у мнимых героев соответственно

10*

мизинцы ног, рук и полоску тела с груди. В другом тексте [ЧГИ. Кн.пост №8; инв. 3825, т.43: 60-64] юноша получает мизинец спасенной царевны. В обрядах обрубание или ранение пальца является элементом испытания. В X веке в Армении, например, в секте пестрорезов существовал обряд, согласно которому необходимо было не ранить и не убивать, «но живьем снять с них кожу и большой палец правой руки. Кожу провести по груди до мизинца левой руки и снять также и мизинец. Также поступать с ногами» [Каганкатваци 1861: 40]. В Австралии какая-нибудь из старух откусывала у молодых два сустава маленького пальца левой руки, после чего она удостаивалась чести быть принятой в число замужних женщин [Гельвальд 1883: 54]. Ритуал у манданов заканчивался обрубанием мизинца левой руки [см.: Кулишер 1887: 63]. Если принять, что меченый палец, в большинстве случаев мизинец левой руки, является указателем суженого или суженой, то вполне объяснима ситуация ложных героев, лишенных мизинцев. Практически они не истинные женихи, так как их мизинцы (символы жениха) находятся у *паттăра*. В противовес им подлинный жених, хотя и ранит, но никогда не лишается пальца. Так мы получаем семантическую линию «полоска со спины - пятка - палец», у нее есть продолжение - платок.

Платок как знак истинности может быть подарен герою спасенной девушкой, или им завязывается раненый палец [ЧГИ. №30: 608-622; №145: 383, 388-399; №177: 203, 215-223; №239: 413-444; и др]. В тексте «Сын богача» во время третьего поединка змей ранит *паттăра* в правое плечо, которое завязывается платком спасенной младшей царевны, а водовозы выдают себя за спасителей, затем у царя по платку узнают *паттăра*, ложных героев лишают голов; в другой сказке *паттăр* узнается на пиру по дареному платку. Письменные источники о чувашах XVШ-X1X веков зафиксировали редкие случаи описания обрядового платочка жениха. Так, в Симбирской губернии «на мизинный палец правой руки привязывают небольшой платочек, нарочно для того приготовленный с разными узорами» [РГО, р.53, оп.1. №57: 5 об.]. Аналогично в другом сообщении: «Одевают жениха в лучшее платье и прикрепляют ему к мизинцу правой руки белый платок, убранный шитьем, шелком и бахромою» [Милькович 1888: 91]. В этом случае непонятные детали в единой этнографической цепи восполняются сказочными текстами. Примеры уже приводились. Завязывание раненой руки героя белым платком понимается нами как знак чистоты, священности, преданности и девственности девушки и символизирует брачное

согласие. В.Я.Пропп назвал данный эпизод сюжета скрытой или предварительной формой обручения [1984: 193]. Добавим, что у чувашей молодая девушка, подобрав удобный случай (обычно на улахах-посиделках или при возвращении с хоровода), дарит своему избраннику собственноручно вышитый заранее новый платок (нередко - с именной надписью). Если у этого парня имеется соперник, то он непременно стремится выхватить этот платок (не имеет значения: силой, хитростью) у девушки, опередив тем самым других претендетов. И после этого только возврат данного платочка давал возможность девушке свободно выбирать жениха. Наши наблюдения находят подтверждение в более старинных источниках. Согласно В.И.Михайлову, при согласии девушки «идти замуж, она отдает ему в задаток платок, или рубаху, или же тухью с головы в знак того, что она кроме его в замужество ни за кого не пойдет» [1891: 110]. Как видим, функциональное значение рассматриваемого нами платочка-знака как в свадебном обряде, так и в сказках о богатырях-паттăрах чрезвычайно важно. Сделанные выше наблюдения могут быть распространены на обширный сравнительный материал многих народов. Можно полагать, к примеру, что такое же значение заложено в обрядовой скачке среднеазиатских джигитов ради обладания платочком девушки, скачущей далеко впереди. Но при этом разумным представляется положение, согласно которому реальность фольклорная и социально-бытовая находятся в равноценном положении, они синхронны и представляют собой разное выражение одной реальности, иначе говоря - обряд, обычай и сказка, отражая одну и ту же реальность, проблему решают согласно своим назначениям.

Печать на лбу, поставленная царевной *паттăру* после поединка [АРАН, ф.77, оп.3. №25: 87-101; ЧГИ, кн.пост. №10, инв. 4506, т.13: 63-67], и отрезок фартука, которым завязан палец юноши, также служат доказательством истинности жениха.

Иногда спасенные девушки дарят символы-знаки не непосредственно герою, а привязывают их к его волшебным помощникам-зверятам [ЧГИ. №26: 90-117]. Частичное объяснение данного мотива находим в чувашском обряде вручения невесте власти над всеми животными, принадлежащими жениху [Никанор 1910]. Здесь жених вручает невесте повод наилучшей лошади, притом та берет его в полах верхней одежды.

После поединка девушка стремится чем-либо отблагодарить *паттăра*. У младшей царевны юноша просит колечко [ЧГИ. №30: 71-

76]. Мотивы дарения кольца чувашские сказки используют часто [ЧГИ. №207: 473-477, 524; №177: 203, 215-223; №239: 585-601; КГУ. №4784: 620; и др.]. Любопытно, что эти кольца подходят юноше только на мизинец. Таким образом прокладывается семантическая линия «мизинец девушки - кольцо - мизинец юноши». В связи с этим укажем на молодежную игру «прятать колечко», которая проводится взрослыми девушками и парнями летом в вечернее и ночное время в уединенных местах. Очередных парня и девушку, которые не сумели угадать место нахождения кольца, выводят из игры и отправляют прочь. Время, которое они проводят в беседе один на один, зависит от степени симпатии друг к другу. Прав, думается, Б.А.Успенский, который видит в аналогичной святочной игре у древних славян фаллический смысл [1982: 150]. Нам представляется правдоподобным объяснение семантики обручального кольца, данное М.И.Кулишером: «Я рассматриваю, - писал он, - кольцо как остаток цепи, которая употреблялась в первобытные времена при похищении женщин. Что кольцо есть одно из звеньев цепи, что это, следовательно, остаток того времени, когда употреблялась действительная цепь для прикования женщин, видно для того, что у древних германцев жених, являясь со своей свитой из другого поселения в поселение своей невесты, обхватывал палец своей будущей жены кольцом, сплетенным из ветви, сорванной на его земельном участке, т.е. жених этим как будто бы привязывает невесту к своему участку» [1887: 154-155].

Можно было бы продолжить наблюдения и сравнения. Так, типологически не имеют разницы и другие знаки, служащие предсвадебным клеймом: часы именные [КГУ. №4784: 6-10], записка [ЧГИ. №239: 413-444], данные спасенной девушкой, - они оцениваются как атрибуты предварительного обручения. Бусы на шее, завязанные платком, в сказачном варианте [ЧГИ, отд.Ш. №683: 39-50] и бисерное ожерелье на шее жениха [Инфантьев 1912: 233] - следы инициации юноши. Капли слез невесты, от которых просыпается *паттăр* [ЧГИ. №239: 585-601], имеют вполне определенный смысл (ср. зачатие от капли слез), определяя царевну и *паттăр*а как суженых. Если учесть, что *паттăр* просит разбудить его каплями расплавленного кольца, а просыпается от жгучих слез девушки [ЧГИ. №57: 147-269], то получаем семантическую взаимозаменяемую пару «слезы - кольцо».

Несколько по-другому подается мотив в сказке «Борщевик»: юноша-жених доказывает свою подлинность тем, что он умеет

превращаться в орла и урхамаха-коня. Но и в этом случае юноша подобным способом показывает, что он прошел всю «программу» предсвадебной инициации.

Сравнительно-историческое исследование мотивов предъявления символов-знаков, в частности, выявление типологии их этнографических связей, убеждает в целесообразности самостоятельного историко-фольклорного анализа слова как знака-символа, образующего язык фольклорно-этнографической ситуации [см.: Путилов 1963; Гольдберг 1976: 116-118].

Показ убитого змея, заложенного *паттăром* под камень [ЧГИ. №26: 90-117; №354: 102-139; Отд.Ш. №683: 39-50], в угол дома [ЧГИ. №145: 355-367], зарытого в землю [ЧГИ. №151: 336-339] или спрятанного в гору [ЧГИ. №177: 203, 215-223], является доказательством истинности, которое предъявляет царю его будущий зять. В сказке «О храбром казаке» головы разрубленного змея прячут в гору: «Оставшись один, казак увидел каменную гору. Он тотчас раздвинул гору и туда спрятал убитого змея», когда мнимые женихи хотели вытащить убитого змея, *паттăр* сдвинул гору. Примечательно, что раздвинуть гору может только тот, кто знает секрет магии, чего лишены мнимые избавители. Заваливание камнем, зарывание под угол дома или в землю приравнивалось преданию тела или части его сакральному миру. Старший дружка чувашской свадьбы сообщает, что встретившегося на пути змея они размяли как подушку, и тем, кто не верит, предлагает самим идти и посмотреть [Золотов 1928: 75].

Месть. Вернувшись с того света, *паттăр* убивает [ЧГИ. №204: 72-91, 103-105], расстреливает ложных героев [ЧГИ. №232: 209, 251-254]. Видимо, в сказочных мотивах отразился обряд убивания старых царей (вождей) как нежизнедеятельных. Причины бедствий, неурожаев и болезней древние люди, как мы знаем, видели в старости своего вождя и стремились как можно скорее заменить его молодым и энергичным. Вспомним сообщение Ибн-Фадлана, согласно которому булгары, выбирая нового царя, спрашивали, сколько он хотел бы править; по истечении названного времени его убивали. В таком плане верным представляется замечание В.Я.Проппа о том, что функция ложных героев - это «взять на себя гибель, наказание, убийство, которое первоначально назначалось самому царю» [1946: 316].

В иных случаях *паттăр* после поединка является к царю и называет себя [ЧГИ. №150: 161-173; №210: 5-17, 139; №354: 102-139].

Записан текст, где рассматриваемый мотив представлен в «непра-

вильной» форме: *паттăр* три раза спасает царевен от змеев, зятья царя выдают себя за спасителей - предъявляют головы змеев, выпрошенные у *паттăра*, царь им верит. Согласно сказочной логике, мнимые избавители должны быть наказаны, однако сказитель избегает этого. Видимо, ему хотелось завершить свой рассказ более мирным финалом.

* * *

Расшифровка обрядовых элементов через сказку значительно раскрывает первичный смысл, вложенный в обрядовое действие исполнителями. Такое свойство сказки В.Я.Пропп назвал объясняющим [1946: 15]. Мотивы, представленные в чувашских сказках, убеждают в том, что фольклорное сознание в большинстве случаев «обходит» обрядовые «правила», имевшие в жизни подчас практическое значение. Приходится говорить о двух уровнях мировосприятия. Волшебно-героическая сказка прежде всего исходит из своих прямых назначений - она неизменно ведет повествование в рамках эпического сюжета, шаг за шагом утверждая права *паттăра* на суженую. Действия *паттăра* на фоне ложных героев - по сути низких персонажей - поднимают статус истинного героя, подчеркивают предназначенность невесты только ему.

Женитьба

Дева-богатырка. Данная тема включает мотивы, характеризующие героиню как коварную девушку, способную извести мужчину на брачном ложе. Укрощение ее представляется для героя иногда делом более трудным, чем поединок с эпическим врагом. Сопротивляющаяся ему невеста представляется в сказке как богатырка. В сказке «Иван-паттыр» [ЧГИ. №145: 355-367] юношу, попавшего в подземный мир, умерщвляет девушка, живущая вместе с седобородым стариком в одной расщелине. Но в большинстве случаев [Paasonen 1949: 124-143; ЧГИ, кн.пост. №8, инв. 3825, т.2: 1-34] герою удается обмануть девушку. В доме с золотой оградой он увидел спящую красавицу и трижды овладел ею - она не просыпалась. Затем бросилась вдогонку, но *паттăр* доскакал до столба, она же не могла перейти черты, им обозначенной; девушка подарила ему золотое кольцо и лекарство. В другом варианте невеста несколько раз обманывает юношу: увидев у него волшебный платочек, коварным способом отбирает его, а самого проваливает в подземелье. Но в

последний раз Иван притворяется спящим и, дождавшись, пока девушка заснет, овладевает ею. В этот момент у девушки «исчезла вся ее сила». Провалившись с брачного ложа в подвал, юноша «видит там двадцать четыре пожилых мужчин»: это женихи-неудачники, не сумевшие одолеть девушку. К ним же можно причислить помощников-калек, сватавшихся когда-то к «прекрасной девушке из далекой земли». Их увечье может быть объяснено только как следствие встречи с богатырской девой. К ним же относятся плачущие мужчины, которые встречаются юноше в пути: они просят избавить их от девушки в лесном доме и учат, как ее укротить. Это довольно распространенная тема в эпическом фольклоре (ср. былины об Илье Муромце).

Сопротивление девушки юноше вполне понятно. Он для нее - человек из чужого рода и с чужой территории.

В плаче невесты эта мысль выражена прямо:

> Черные-пречерные грачи
> Расселись на крышу дома моего отца.
> Люди из седьмого колена - черный люд -
> Окружили дом моего отца [Meszaros 1909: 437).

Можно согласиться с объяснением мотива победы героя над сопротивляющейся девушкой: овладение ею равнозначно овладению «чужой женской» территорией, а торжество мужчины, достигнутое через лишение девушки невинности, - началу семейной жизни [Иванова 1984: 155-158]. Юноша, победив девушку, получает от нее кольцо и обещание ждать; хотя *паттăр* по ходу сюжета несколько раз встречает других девушек, он непременно возвращается к первой - женщина и территория, бывшие чужими прежде, становятся своими.

В более развернутых сюжетах дева-богатырка выходит за того, кто одолевает ее в рукопашной схватке [ЧГИ. №3, инв. 111].

Сравнительный анализ мотивов с упоминанием одинаковых атрибутов в сказках на сюжеты богатырского сватовства и свадебных церемоний позволяет восстановить утерянные детали по сути единого текста. Остановимся на одной из них. Это - нагайка (*саламат, пушă, нухайкка, нухаля*). Она составляет неотъемлемую часть не только мотивов добывания богатырского коня и богатырских снаряжений. *Паттăр* в одном доме застает спящую девушку [ЧГИ. №30: 677-692]. Он берет кнут, висящий у изголовья, и несколько раз

ударяет им девушку. При этом произносит магические слова: «Раз! Раз!», молодая пытается сбить его со счета и все время твердит: «Раз, два, три, четыре». Но Йăван-паттăр продолжает наносить удары, не сбивается. В конце концов она умоляет остановиться: «Ради бога, остановись». «И Йăван прекратил. Затем, говорят, обвенчались с Йăваном и живут вместе, говорят», - объясняет сказка. В другом случае [ЧГИ, кн.пост. №8, инв. 3825, т.2: 1-34] юноша на скаку ударом кнута разбивает крыльцо дома девушки. У *чике старика*, который держит у себя взрослую девушку, в лесном доме на гвозде висит *нухайкка* [АРАН, ф.77, оп.3. №25: 55-62], которой он избивает спутников *паттăра* - богатырей. Таким образом сказка обнаруживает несомненную связь между девушкой и женихом.

Интересна другая сторона вопроса, в глаза бросается типологическая параллель между назначением этой нагайки в сказках чувашей и их свадебных церемониях. Известно, что нагайка проходит через всю свадьбу и не только у чувашей: она оставляется в доме невесты в день ее сватовства; когда свадебный поезд жениха останавливается перед домом невесты, нагайкой ударяют о ворота - будто бы с целью изгнания злых духов из этого дома (у чувашей этот обряд исполняется старшим дружкой); и, наконец, после коленопреклонения перед стариками жених три раза ударяет молодую нагайкой, в это время невеста покорно молчит, а какой-нибудь мальчишка (обычно младший брат жениха или его племянник) сдергивает с невесты покрывало. Именно с этого момента невеста уже считается женой и притом она выражает своим поведением преданность мужу (хотя и после оставления *саламата* в ее родительском доме она уже принадлежала хозяину нагайки). В месяц *пуш уйăх* (март - начало апреля) происходило сватовство, сопровождаемое обрядом оставления кнута [ЧГИ. №174: 166]. Нагайка была неотъемлемым атрибутом жениха, с помощью которой он выражал свою силу: ударял молодую по спине, по ее кибитке и по подушке, на которую его сажали [Инфантьев 1912: 237; Ашмарин 1937б: 95; Илюхин 1979: 39].

Если она окажется потерявшею девственность,
То у нашего парня есть в руках нагайка, -

пела мужская сторона на свадьбе [Ашмарин 1928: 114].

В песне ульяновских чувашей говорится:

У молодых ременный кнут,
С ременного кнута капает кровь
Пусть кровь капает, зато душа любит [Ашмарин 1929б: 331].

Удар плеткой (равносильно саблей), видимо, играл, помимо всего, очистительную функцию. Разрубание туловищ змеи и женщины пополам генетически одного и того же корня. В пользу обряда очищения говорят и те ситуации, когда из нутра разрубленной женщины выходят насекомые и ящерицы [Поле 83], а из змеи вытекает кровь-вода и вливается в темные воды [ЧГИ. №118: 49-58]. Поэтому коварство и опасность девушки должны быть сломлены до свадьбы. С другой стороны, в плаче невесты обнаруживается ее нежелание покинуть родительский дом, уйти в круг чужих ей людей.

В древности у многих народов существовал обычай схватки жениха и невесты [о новозеландцах см.: Леббок 1876: 83–84], следы которого сохранились в современном обычае вносить жену в дом на руках.

Таким образом, нагайка жениха служила смирительным атрибутом. Если у калмыков женщина не имела права перешагнуть через нагайку [Эрдниев 1980: 208], то у чувашей жена не может перешагнуть через ногу мужчины.

Разница обряда и сказки в рассмотренных мотивах только в их специфике отображения реального мира. Этим подтверждается мнение современных исследователей о том, что «соотношения фольклора с ритуалом должны рассматриваться не как изолированные генетические связи, а как проявление системного характера всей фольклорно-этнографической традиции в целом» [Байбурин, Левинтон 1984: 242].

Как можно было убедиться, в чувашских сюжетах тема женщины-богатырки как противоборствующей стороны разработана на весьма архаическом уровне. Соответствующие мотивы представляют несомненно раннюю ступень эпического решения темы, они же являются определяющими для отделения сюжетки от собственно волшебных сказок небогатырского содержания.

Совместная еда. Тексты о добывании невесты завершаются свадьбой *туй*. Сказка чрезвычайно сдержанна в передаче сцены свадьбы. Она доводит слушателей до благополучного исхода сюжета и прощается, не считая обязательным нарисовать пир со всеми подробностями трапезы. В этом плане сказки о *паттăрах* удивительно точно укладываются в общую структуру пространной речи

старшего дружки - *саламалик*. Прав Н.И.Егоров, отмечающий, что в *саламалик* свадьба в собственном смысле не описывается, а разыгрывается в реальной действительности. Его замечание, что «саламалик» является своеобразной прелюдией к реальной свадьбе» [1982: 125], одинаково относится и к сказкам о *паттăрах*. Приведем несколько характерных примеров. *Унтан вара пит пысăк ĕçкĕ-çикĕ пулнă, пурте савăннă* «Затем состоялся большой пир, все веселились-радовались» [Meszaros 1912: 356-359]. Здесь сложное слово *ĕçкĕ-çикĕ* буквально переводится как «питье-еда» в смысле «состоялось массовое угощение, сопровождаемое обильным питьем пива». Иногда говориться еще проще: пир длился сорок дней [ЧГИ. №210: 5-17, 139]. В иных сюжетах финальные сцены весьма сдержанны в описании свадьбы: «Свадьба была обильной, говорят»; «Свою старшую дочь выдал за Ивана» [Автор; ЧГИ. №145: 383, 388-399]. Как видим, сказки о *паттăрах* безразличны к деталям самой свадьбы; какие были приготовлены обрядовые угощения, кто кому подносил пиво и какой вкладывался в это смысл, ели ли вообще молодые и т.д. - об этом сказка просто молчит. Она как бы отсылает слушателя от вербального текста в авербальному и полагается на знание второй половины текста в широком смысле слова. Тем не менее уловимы намеки сказки на то, что свадьба состоялась настоящая, еды и питья там было достаточно: «состоялась большая попойка-еда, все веселились», «пировали сорок дней», «обильная свадьба». Поэтому правомерно с целью реконструкции «сказочной» свадьбы и выявления ее семантики обратиться к настоящим церемониям.

Одним из значений слова *туй* во многих тюркских языках является «насыщаться», «наедаться досыта» [Егоров 1964: 255]. Анализ свадебных текстов наводит на мысль о том, что основное значение свадьбы направлено на дальнейшее благополучие молодых. Новая семья должна быть крепкой и полноценной во всех отношениях: чтобы молодые всегда были в согласии между собой; ели из одной чашки; были довольны и едой, и друг другом; имели детей. В этом плане открывается забытое значение одного из благопожеланий родителей своим детям, вступающим в брак: *Пĕр çăвартан сурса пурăнăр* «Живите и плюйте из одного рта». Ныне оно понимается в основном как «Живите дружно». Однако когда-то данная идиома, видимо, произнасилась иначе: *Пĕр-пĕрне çăвартан сурса пурăнăр* «Живите вместе и плюйте друг другу в рот». Если принять во внимание обряд кормления молодых на свадьбе, многое станет на свои места. Для иллюстрации обратимся к одному из примеров:

«Новобрачных усадили за стол, покрыли их головы войлоком, а на стол поставили горячую яшку. Каждый из гостей стал подходить к этому кушанью, зачерпывал полную ложку и, отведав немного, остальное бросал на головы новобрачным. Церемония эта сопровождалась разными шутками и смехом, а так как все гости были сильно навеселе, то большинство из них норовило попасть яшкой прямо в лицо молодым. Те морщились, втихомолку ворчали, но, по обычаю, не должны были открыто выражать своего недовольства и выходить из-за стола, пока вся яшка не была на них разбросана» [Инфатьев 1912: 238]. *Яшка* - значит суп, однако из описания неизвестно, какой именно суп, обычно в данном обряде использовали национальное блюдо *салма яшки*, т.е. суп, где основным компонентом является *салма* - клецки из теста. Здесь, хотя вербальный текст и не является достаточно «открытым», заключено «зерно» всей свадебной церемонии, направленной на создание новой самостоятельной семьи: молодые укрываются от публики войлоком (код отдельного дома ?), кушают из одного блюда. Должно быть, когда-то кормила их не публика, а они сами друг-другу подносили суп в ложках. Совместная обрядовая еда роднила двух молодых людей, представителей двух кровно неродственных родов. Поэтому со скрывавшей до сих пор лицо невесты снимается покрывало: «В это время выходит брат молодого и начинает плясать, берет в руки палочку с тремя концами, вроде вилки, и подходит к чашке, вынимает шарик салмы, с пляской подбегает к печке, срывает кошму и говорит молодой: «Тетка, тетка, салму будешь ли есть? Если не будешь, то я не дам» [Михайлов 1891: 109]. Молодая должна была публично снять *салму* с кончика палочки и этим признать свое желание вступить в родственные отношения с женихом. А у черемисов (марийцев) в прошлом веке было достаточно на заостренной палочке преподнести лепешку молодым, которую они кусали по одному разу, и на этом венчание заканчивалось [Смирнов 1889: 132]. А.Н.Веселовским приводится ряд примеров, когда «муж и жена делают друг другу на лбу надрезы до крови. Остальные члены обеих семей делают то же самое, и это скрепляет их союз». Иные народы «эту кровь примешивают к пище новобрачных» [1940: 577]. Кровь как замена пищи в скреплении родственных отношений, естественно, первичнее. Она значительно расширяет дескриптивный ряд мотива совместной еды (кровь - еда - мука - *салма* - *яшка* - пиво и т.д.).

Другой атрибут свадьбы, имеющий отношение к нашей теме, это

- клеть. Чувашская свадьба начинается в клети. Здесь в достаточном количестве приготовляется пиво, *эрех* «водка домашнего изготовления», еда, хлеб [Ашмарин 1937б: 95]. В клети разыгрывается как бы малая свадьба, показывается схема свадьбы в сокращенном варианте. В связи с этим вспомним, как в сказках *паттăр*, закрытый в клеть на брачную ночь с женой, уходит в погоню за подлетевшей птичкой и погибает [ЧГИ. №26: 90-117], т.е. *паттăр* оставляет невесту и уходит на охоту, иначе - он просто не пользуется правом первой ночи. В обоих случаях клеть - одинаково помещение с брачной постелью, где обязательна обильная еда. В этой клети-амбаре «молодая угощает своего мужа водкою, сыченым пивом, квасом и разными кушаньями» [Михайлов 1891: 108]. Один из мальчиков бегал в амбар, приносил муку и во время пляски обсыпал всех мукой. После того он срывал покрывало с молодых, занятых совместной едой. Клеть - это действительно помещение молодых, место их уединения. В сказке змей, закованный в клети, выпускается оттуда настоящим женихом, ибо это место принадлежит ему. Хотя сказка объясняет это «случайностью», «выдворение» змея из клети продиктовано всей логикой сюжета сказочного сватовства. Поэтому юноше предстоит змея оттуда не просто вызволить, но и выгнать.

Конечно, можно было бы продолжить наблюдения, сравнения и реконструкции, указать на те или иные коды-знаки, символы (например, думается, не случайна передача одним и тем же словом в свадебных текстах значений разных вещей: кнут и обрядовое кушанье одинаково *саламат*), но дело не в количестве разбираемых символов-атрибутов, а в принципе.

Еда и брачное ложе, как справедливо указывала О.М.Фрейденберг, для мужчины равнозначны выбору женщины [1936: 80-81]. На то, что муж и жена когда-то принадлежали к разным экзогамным родам, указывает раздельное питание у чувашей мужчин и женщин: во время свадьбы и других семейно-родовых праздников женщины садятся за стол только после того, как все мужчины поедят и выходят из-за стола; муж и жена питаются дома в разных местах, муж - за столом, а жена в *тĕпел кукри* «угол у печки, обычно зашторенный».

У майя в первые годы женитьбы молодой отрабатывал у тестя, в этот период его могли выгонять, однако жена должна была ему приносить в маленькую хижину еду, и за этим строго следили [Кнорозов 1975: 246]. В гиляцкой сказке женщина зовет мужчину есть вместе: «Иди сюда, давай сообща кушать!» [Штернберг 1908: 12]. Адам и Ева, искусив запретную еду,

потянулись друг к другу. Поэтому О.М.Фрейденберг понятия «жизнь», «царствование», «еда», «воспроизводство» предлагала рассматривать на одном уровне. Наши тексты несомненно подтверждают это: юноша-герой, добывший себе молодую жену, заменяет старого царя на троне, а занятие трона сопровождается обильной едой.

В работах Н.А.Бутинова [1979; 1985] специально отмечается родство, основанное на общем обеде; семейное родство, в отличие от кровного, - не данное от природы, а постепенно возникающее в процессе еды и кормления.

Тема ***неверной жены*** развивается в сказках в нескольких аспектах. Один из них - жена в отсутствие мужа принимает младшего брата *паттăра* [ЧГИ. №3, инв. 111; №26: 90-117; КГУ. №4784: 6-10; АРАН, ф.77, оп.3. №25: 69-73]. Такие явления относятся к наиболее отчетливым формам левирата. Схемы мотивов могут быть сведены к одному инвариантному ходу: младший брат, идя по следам погибшего брата, заходит в дом невесты, та принимает его за мужа, и они одну ночь проводят вместе, затем юноша следует дальше. Некоторые тексты излагают данный эпизод в несколько скрытой, «смягченной» форме: принимая юношу за брата, царевна выбегает ему навстречу, уводит во внутренние покои и начинает угощать. В сказке «Иван-паттыр» [ЧГИ. №145: 355-367] юноша в поисках погибшего товарища заходит к жене *паттăра* и проводит там ночь, затем с помощью волшебного лекарства оживляет Ивана и сообщает, что был у его жены. Иван злится, разрубает своего товарища. Но дома жена встречает его с такими словами: «Где ты живешь? - говорит. - Ночью пришел, потом ушел, ни слова не сказав». *Паттăр* узнает о своей несправедливости к другу и оживляет его, затем делает наследником. В такой форме сказка постепенно «уходит» от этнографической реалии, подчиняясь художественным задачам фольклора.

К одной из архаических разработок мотива неверной жены в форме левирита можно отнести текст [ЧГИ. №354: 102-139], где случайно принесенный *паттăром* черный змей становится тайным ухажером его жены. Змей принимает облик парня и называет себя младшим братом *паттăра*.

Другая разновидность темы - жена помогает извести мужа и уходит к соседнему царевичу [Автор; ЧГИ, отд.Ш. №523: 1-5; Поле 83].

Видимо, сюда же относятся тексты о сожительстве матери *пат-*

тăра со змеем в образе парня [ЧГИ. №57: 147-269] и с незнакомым парнем [ЧГИ. №3, инв.111]. В пользу такого положения говорит сказка «Волшебный камень и кресало» [Meszaros 1912: 260-275]. Здесь мачеха уговаривает сына своего мужа вступить с ней в связь. Он соглашается, и они долгое время проводят совместно. Факт скрывается от отца.

О допущении в семейном быту чувашей левирата пишет В.Д.Димитриев [1959: 454]. В подтверждение он приводит несколько документов. Так, в татищевской анкете по Симбирскому уезду говорилось, что «после умерших большаго брата жену повинен взять меньший; того в грех и стыд не постановляют». О позволении жениться на жене умершего брата говорит В.Ф.Каховский [1965: 437].

Согласно Ибн-Фадлану: если у тюрков «умрет человек, имеющий жену и сыновей, то старший из его сыновей женится на его жене, если она не была его матерью» [Ковалевский 1956: 126]. А в древнеегипетской сказке «Два брата» мать требует от младшего сына сожительства [Поэзия 1973: 53-62]. У одного из австралийских племен мужья, имеющие общую жену, соблюдали правила «в выполнении супружеских обязанностей: старший брат идет впереди младшего, а пожилой мужчина впереди молодого» [Деникер 1902: 293].

Однако было бы поспешным все сказочные мотивы о неверной жене свести к левирату или полиандрии. Вопрос гораздо сложнее. Нельзя забывать о том, что имеем дело со сказкой. Итак, женатый *паттăр* уходит их дома и погибает. Его жена принимает к себе временно другого. Согласно В.Я.Проппу, такое развертывание сюжета не противоречит порядку посвящения юноши во взрослые и подготовке его к браку. Исследователь видел в наших мотивах позднюю форму брака. Обряд инициации, по мере вымирания, писал он, проводился все реже и реже. «Тем временем юноши подрастали, вступали в брак, не дожидаясь посвящения, а посвящению подвергались задним числом, так что бывали случаи, когда посвящению подвергались мужчины лет сорока вместе с едва достигшими зрелости мальчиками» [1946: 123].

Значит, мотивы отражают, наряду с левиратом, перекодированную, преломленную форму обрядов, связанную с юношами, - сначала брак, а затем посвящение.

Многоженство. После сражения с *чике стариком паттăр* встречает три дома [медный, серебряный и золотой), а в них - девушек, те

просят вывести их на белый свет и дарят кольца; затем он живет с тремя девушками [ЧГИ. №160: 192-208; №204: 72-91, 103-105; №232: 209, 251-254]. Таким образом, налицо многоженство *паттăра*. Другой случай многоженства - это уход от своей жены и женитьба на другой. Сказка объясняет такую ситуацию тем, что женатый герой едет искать себе жену покрасивее [ЧГИ. № 101: 167-175]. Третья тема многоженства - повторный брак из-за измены первой жены [ЧГИ. № 354: 102-139; Автор]. *Паттăр* женится на спасенной царевне, однако жена изменяет ему; тогда он убивает жену и сожителя, женится повторно на дочери соседнего царя или берет в жены девушку-служанку.

Полигамия, как пишет В.Д.Димитриев, разрешалась обычаями и религией чувашей: «Так, в 1717 г. в девяти деревнях Сюрбеевской волости Цивильского уезда, в которых насчитывалось 208 дворов, домохозяева 6 дворов имели по две жены, домохозяин одного двора - три жены. В 1763 г. в тех же деревнях у трех домохозяев было по две жены. По две-три жены имели только богатеи. Например, крестьянин-чуваш д. Хоршеваш Курмышского уезда Калитка Юсупов, имевший в 1719 г. двух жен, обладал большим богатством. В хозяйстве крестьянина д. Старого Баряшева Чебоксарского уезда С.Матюшкина, имевшего двух жен, в 1731 г. содержался постоянный работник С.Мочаков. Достойно внимания и то, что родные сестры могли являться женами одного мужчины» [1959: 451]. Исследователь утверждает, что мужчина после смерти жены мог жениться на ее родной сестре. Согласно Г.Ф.Миллеру, «оставшуюся по смерти большаго брата во вдовстве жену берет за себя меньшой брат... В Казанском уезде вотяцкой сотник именем Катерка... женился на двух сестрах, которые и поныне живут с ним» [1791: 68]. У соседних мордвы мужчина мог одновременно иметь столько жен, сколько в состоянии был прокормить [Евсевьев 1966: 328].

Разбирая мотивы многоженства в сказках, В.Я.Пропп склонен был определить первую жену героя как женщину, встреченную временно в мужском доме. «Вторая жена, - писал он, - на которой герой собирается жениться после возвращения домой, может соответствовать жене второго, регламентированного брака. В исторической действительности первая жена, жена братьев, и в том числе каждого в отдельности, оставлялась и забывалась. По возвращении домой совершался уже постоянный, прочный брак, создавалась семья» [1946: 115-116].

Таким образом, мотивы многоженства *паттăра* могут быть оце-

нены как частичное переосмысление сказкой реального, некогда имевшего место обычного права. При этом надо учесть, что при наличии одной жены брал другую только тот, кто мог прокормить обеих.

Возвращение домой. Тема возвращения домой и проведения свадьбы в своем локусе разработана довольно четко. *Паттăр,* пройдя весь эпический путь, возвращается домой и женится на девушке. Она - девушка, ждавшая его [ЧГУ. 1970, т.26: 30-51], самая красивая [Автор], сиротка [Автор], царевна [ЧГИ. №57: 147-269].

Юноша приводит девушку в свой дом из далекой чужой страны. Девушка находилась в подземном царстве [ЦГА ЧР, ф.334, оп.1. №12: 111] в одном [ЧГИ. №30: 519-527; 403-412; №33: 402-409] или лесном [ЧГИ. №178: 153, 163-166, 171] доме. *Паттăр* приводит ее в дом родителей, и играется свадьба: «Тогда старуха женила сына. Спали они»; «Он взял ее домой»; «Кукша и тот парень с той девушкой вернулись домой. До сих пор живут вместе»; «Привел одну девушку»; «Затем пошел к отцу вместе со своей девушкой, говорят. Отец, обрадованный, помолодел, говорят, немного. Свадьба была богатой, говорят».

Даже в тех случаях, когда покинувший жену и дом *паттăр* в чужом краю женится повторно, сын, рожденный в отсутствие отца, находит его и возвращает домой [ЧГИ. №101: 167-175; №73: 221-234].

Тяга домой, к родителям мужа проявляется со стороны не только юноши, но и его возлюбленной. Приведем краткий диалог из сказки «Ванюха, его дети и Алена Красавица» [Paasonen 1949: 124-143].

«После свадьбы жена спросила мужа:

- Мы где будем жить? - сказала.

Вались сказал:

- Известно где: пойдем в твой дом и будем жить, - сказал.

Жена сказала:

- Не было еще такого, чтобы мужчина выхоил замуж, девушка выходит. Как бы ни было - хорошо ли, плохо ли - пойдем в дом твоего отца, - сказала».

И действительно, они пошли к отцу мужа. Их хорошо встретили, вышел весь народ и удивлялся красоте невесты. А ночью жена встала и чудесным образом перенесла все свое имущество, свои дома, огород рядом к дому свекра и свекрови.

Девушки, встреченные юношей в чужой стране и спасенные от змея, сами изъявили желание пойти с ним:

«Но, пошли вдвоем! - говорит девушка сыну кобылы. - Пойдем в город, - говорит, - будем жить в городе, - говорит, - поставим дом! - говорит.

Поставили дом, хозяйство завели, до сих пор живут» [Meszaros 1912: 340-345].

Сами выражения *кавча тух*, *кавча кай* «выйти замуж и идти замуж» и в чувашском и в русском языках одинаково означают уход невесты из родительского дома к жениху.

У чувашей строго следили за тем, чтобы невеста была через семь колен. Брать жену не только из рода, но и из своей деревни строго запрещалось. За этим следили все: члены коренного дома, а также соседи и все односельчане жениха. В татищевской анкете по Симбирскому уезду (1737 г.) об этом сказано определенно: «В родстве и в свойстве ни блиско, ни далеко не берут, и не токмо чтоб в свойстве, но и без свойства в своих деревнях не берут, вменяя в грех и в стыд» [Цит. по: Димитриев 1959: 453]. Хотя стремление воспрепятствовать кровосмешению появлялось «инстинктивно, стихийно» [Энгельс т.21: 49], экзогамные запреты, ставшие общественной нормой, явились «первой уздой, наложенной обществом на животное начало в человеке» [Золотарев 1964: 59].

Не менее значительно обстоятельство женитьбы совсем молодых парней на взрослых девушках. Отразилось оно и в сказках: *паттăр* рождается после того, как пропала царевна или во время сватовства выясняется резкий контраст в годах жениха и невесты.

В сказке «Глиняный мальчик» [Поле 83] названы конкретные воз-раста жениха и невесты: ей 21 год, ему 3 года. Узнав об этом, тесть сначала в недоумении, но затем он все это принимает как должное:

« - Как же так? - говорит царь.

- Вот так, - говорит. - Вот я, мать родила меня, - я вырос, - говорит.

- Вон как? - говорит. - А моей, - говорит, - дочери, - говорит, - уже, - говорит, - двадцать один год, - говорит. - Допустим, - говорит. - А ты, - говорит, - Йăван, ведь годишься в сыновья моей дочери, - говорит.

- Так то так, - говорит. - Уж, - говорит, - она мне жена, - говорит. - Уже, - говорит, - это, - говорит, - мы живем в супружестве, - говорит.

- Ну ладно, - говорит, - пусть, - говорит. - Как бог велел, как благословил, так надо жить».

Естественно, «сказочная» точность в разнице годов весьма услов-

на, но историчность текста состоит в том, что он отражает возрастные контрасты. В.К.Сбоев писал о женитьбе пятнадцатилетних юношей на тридцатилетних девушках [1865: 27]. В таких ситуациях решающую роль играли родители, а невеста ценилась прежде всего за умение работать дома. Поэтому родители невесты были заинтересованы удержать свою дочь как можно дольше как бесплатную работницу, а родители парня стремились ввести в дом как можно более опытную работницу. Интересна речь родителей двух сторон при сватовстве, описанная в одной этнографической работе начала века. Здесь отец переросшей Кулингге смело заявляет, что «за женихами на хорошую хозяйку никогда дело не станет» [Инфантьев 1912: 222]. Таким образом, введение в дом к молодому парню взрослой опытной работницы у чувашей считалось обычным делом.

Чувашские материалы свидетельствуют о стремлении сказочного *паттăра* обзавестись собственным домом. Благо в представлении сказки - это жена, свое хозяйства, скот, дети. Приведем характерную концовку сказки «Мамылтык» [ЧГИ. №230: 169, 214-219]: «Тот Мамăлтăк со своей любимой женой, двором, скотом, домом-хозяйством, детьми до сих пор живет и богатства набирает, говорят».

В пользу этого говорит и само слово *авлан* «жениться», этимологию которого объясняют как «одомиться», «заиметь свой дом» и сравнивают с алтайским уйлен «водвориться» [Золотницкий 1875: 124]. Хотя не совсем исчезли следы матрилокального брака (*паттăр* предлагает жене жить у тестя), но сказка уже реагирует на это резко отрицательно (жена смеется над мужем и требует во что бы то ни стало переехать к свекру).

Несвадебные финалы тоже довольно частое явление в сказках о *паттăрах* [ЦГА ЧР, ф.334, оп.1. №12: 102; Смелов 1880: 534-536; ЧГИ. №118: 49-58; №30: 652-659; и др.]. В них сюжет складывается из тех же блоков и мотивов, однако отсутствуют сам образ суженой девушки, некоторые мотивы доказательства подлинности юноши-жениха, а также свадьба.

Юноша уходит искать пропавших лошадей царя, находит и возвращается. Или Иван Иванович уничтожает 5, 7, 9 *милкемесов,* по заклинанию жен *милкемесов* он погружается в землю, затем его извлекают магическим способом. В обоих типах блок «Женитьба» отсутствует. Однако по логике героических сюжетов можем этот блок «восстановить». Мы уже знаем, что пропавшая лошадь царя символически соответствует девушке в одном доме, с которой юноша возвращается к родителям. Тем более в таких текстах хорошо

разработана предсвадебная сцена - испытание жениха: прибывшего с найденной лошадью юношу царь три раза отправляет в раскаленную баню. В сюжетах второго типа вместо изведенного *паттăра* женится его брат-близнец и возвращает жизнь брату, например, в сказке о сражении с *милкемесами* [ЧГИ. № 30: 273-279].

Существует третий тип сказок с несвадебными финалами. Одни из них построены по схеме былин об Ильe Муромце и Соловье-Разбойнике, а вторые повествуют об освобождении месяца и луны из плена. В обоих случаях в конце *паттăр* покидает мир земной и уезжает на своем коне на небо. Надо признать, что третий тип несвадебных окончаний одинаково отступает и от привычных былинных структур, и от канонов чувашской сказки.

Тем не менее, как было показано, в блоке «Женитьба» во всех вариантах одинаково четко вырисовываются свадебные церемонии и атрибуты. Наличие разновидностей мотивов, видимо, говорит о разной степени архаичности сюжетов или даже их неархаичности. По мнению Е.М.Мелетинского, инициация - это «ритуальный эквивалент» мифа [и архаических форм сказки), а свадьба - развитой волшебной сказки» [1977: 12]. Инициация (puberty initiation) и свадьба справедливо определяются исследователями как два уровня значения сказки [Байбурин, Левинтон 1972: 68]. Следовательно, мы имеем дело с архаическими сюжетными образованиями, подготовившими благодатную почву для более поздних форм классической волшебно-героической сказки со свадебными финалами.

* * *

Что касается свадебных и несвадебных (инициационных) решений сюжетов о *паттăрах*, то здесь автор считает верной точку зрения тех этнологов, которые говорят не о генетической связи или взаимозаменяемости этих двух типов, а об одновременном сосуществовании их [Байбурин, Левинтон 1972: 74-75]. Если принять во внимание факт одинакового отталкивания обоих типов от одной и той же субстанции, то говорить о разновременном происхождении сказочных мотивов не приходится, по крайней мере, в рамках одной жанровой разновидности, с которой мы имеем дело. Близким к истине представляется мнение о синхронном соотношении ритуала и волшебной сказки: «Соотношение оказывается семантическим, а не генетическим (ни в плане текст → текст, ни в плане реальность → текст» [Байбурин, Левинтон 1984: 243].

Выводы. Историко-типологическое изучение чувашских сказок и традиционной обрядности вскрыло ряд сложных взаимоотношений социально-бытовых институтов и фольклора. Можно говорить о типологических связях между обрядом и сказкой, причем обрядовые идеи реализуются через действия, а сказочные - посредством словесного изображения. Изложить все многообразие связей не представляется возможным в силу их бесконечной вариативности. Тем не менее связь эта не спонтанна, а представляет обусловленную закономерность. Отметим несколько видов типовых связей.

1: **t** ←**R** → **r**, где **R** - действительность, **t** - сказка, **r** - обряд, т.е. сказка и обряд одинаково отталкиваются от действительности, одновременно **t** не есть **R** и **R** не есть **r**, **r** + **t** не составляют **R**, а только могут приблизиться к ней и бесконечно «уходить» от нее.

2: **r** → **t** - сказка слагается на основе этнографических субстратов, но не копирует их, а, раз возникнув, создает свой ход развития и обработки, подчиняя «основы» внутренним идейно-художественным законам нарратива.

3: **r** ← **t** - эта связь говорит о возможности расшифровки обрядовых элементов через сказку, что открывает широкую перспективу «просвечивания» смысла, вложенного в обрядовое действие первыми исполнителями.

4: **r # t, t # r** - сказка и обряд не соответствуют друг другу; также не всегда верно утверждение об обусловленности сказочного мотива этнографическими реалиями, поскольку сказка и обряд, отражая действительность, являются, по сути, обратными проекциями одной субстанции. Эпичность может создаваться путем частичного или полного отрицания этнографических реалий и характеризуется героецентричностью действий, сгруппированных вокруг эпической коллизии. Этим же объясняются и однотипность, и особенность этнической сюжетики. Однако сказки о *пăттăрах* и обряд, выражая одни и те же значения, излагают их через «собственные» коды.

Историко-типологическая методология позволяет выявить и другие разновидности связей (например: **r** > **t** < **r** : **R**). Однако при расшифровке таких формул необходимо учитывать специфику фольклора в понимании действительности. Ведь в сознании носителя вербального и невербального текста (пусть даже в его воображении) **r** есть **R** и **t** есть **R**.

Этнические элементы сказки, такие, как атрибуты мифологии, отдельные обрядовые действия, культы, знаковые выражения определенных вещей, вписываясь в общую структуру, вносят специфи-

ческую конкретность в содержание повествования. В таком плане говорить о заимствовании мотивов и сюжетов не приходится. Если заимствование имело место, то, во-первых, элементы такого порядка получали в иноэтническом тексте свои толкования; во-вторых, заимствование заранее обусловлено материнским лоном заимствующего этноса, основа же при этом остается строго индивидуальной. Чувашские тексты не могли возникнуть и развиваться из иноэтнических источников. Связь между обрядом и вербальным текстом в сравнительных материалах народов мира всегда обнаруживает типологически общие результаты в силу оперирования сходными бытовыми субстратами на одинаковом социально-экономическом уровне развития. Использование разных кодов в изложении одних и тех же понятий свидетельствует не только об их сосуществовании, но и о синхронном возникновении.

Обряд как целое

(Вместо Заключения)

Любая работа по систематике предполагает реконструкцию утерянных цепей. Как часто случается, исследователь сталкивается с трудностями в восстановлении провалов в блоках и мотивах. В таких ситуациях приходит на помощь сравнительный материал. Более того, у одного и того же народа обряды в разных регионах обнаруживают локальные особенности. Тем не менее, «разрозненные их части, уцелевшие в разных местах, будучи сведены вместе, очень часто поясняют друг друга и без всякого насилия сливаются в одно целое» [Афанасьев 1865:18]. Таким образом из достоверных и проверенных фактов вырастает живой организм в действии. «Обряды, взятые в единстве, образуют именно систему, а не хаотический конгломерат» [Каган 1972:412]. Система, как целое, уже является свидетельством зрелости организма, говорит о целостности этнического объединения.

Однако, как можно убедиться, предварительно предстоит решить многотрудную и кропотливую работу по систематике. Процесс работы осложняется тем, что она, как покажется стороннему наблюдателю, на всем протяжении как бы не выдвигает аргументов в доказательство тех или иных положений. Весь механизм доказательств заключен в методе изложения. Приходится говорить не о доказательстве тех или иных постулатов, а о показе, если хотите, наглядной демонстрации или даже инвентаризации существующего и поддающегося реконструкции сюжетном составе текста, ибо религиозно-обрядовый опыт также представляет собой текст в широком понимании. В.Я.Пропп, например, аргументировал, что то или иное положение в науке не может быть доказано, оно может быть только показано на широком материале [1976:156]. Глубоко прав К.Леви-Строс, который, говоря о моделировании в религиозной этнологии, констатировал: «Этот метод не сулит быстрых успехов, но он позволяет сделать наиболее обоснованные и убедительные выводы» [1983:284].

В нашей работе кто-либо, возможно, усмотрит условность и будет частично прав. Однако подобный скептицизм до конца не оправдан, если сравнить его с предложенной систематикой, позволяющей практически весь объем народного религиозно-обрядового опыта

этноса выстроить в единую стройную картину и наиболее полно изложить ее содержание. Конечно, из материала взятого у каждого конкретного народа получается своя система обрядовой культуры. Тем не менее, при правильном подходе к построению систематики непременно обнаружатся общие для всех принципы, которые могут вполне применяться на иноэтническом материале.

«Структурные определения системы (система- совокупность элементов) скрыто подразумевают наличие отношений между элементами по тождественным свойствам или закономерностям, управляющим этими свойствами» [Алексеев 1984: 26]. В качестве элемента структурного образования, как уже писали во Введении, нами избрано понятие социальных отношений. В работе разбираются межсельские, общесельские, родовые, семейные, а также индивидуальные взаимоотношения и формы поведения в контексте обрядности. Другими словами, в центре исследования находятся человек и этнос, отраженные в их религиозно-обрядовой деятельности.

Структурно-типологическое исследование самобытного и обширного слоя культуры позволило получить морфологию народной религиозно-обрядовой системы чувашей (схема 4 и вкладыш 1), где в качестве основных разделов выделяются сельская, домашняя и индивидуальная обрядность. В данном случае не буду расшифровывать картину, блоки и детали которой можно получить с помощью таблиц, помещенных в конце глав работы.

Некоторые уточнения в связи с используемыми терминами. Как показало исследование, к сельским (как межсельским, так и общесельским) жертвоприношениям и ритуалам больше подходит термин «праздник», нежели «обряд». А в домашних и индивидуальных обрядах, как увидели, наоборот. Далее. Было бы неверно воспринимать суждения о «календарных обрядах» и «обрядовом календаре» как полное отрицание первых. Речь идет о терминологическом неудобстве, высказывается опасение за такой путаницей потерять принципы систематики.

Естественно, комплексный подход требует всестороннего исследования обрядовых действий любого народа - изучения морфологии и рассмотрения его как целостного явления, после чего можно будет перейти к изучению проблем семантики и типологии. Однако изученность темы пока находится на таком низком уровне, что без предварительного реконструктивного описания, систематизации и выявления общей картины вряд ли оправдан переход к более глубинным изысканиям. Поэтому автор счел целесообразным на

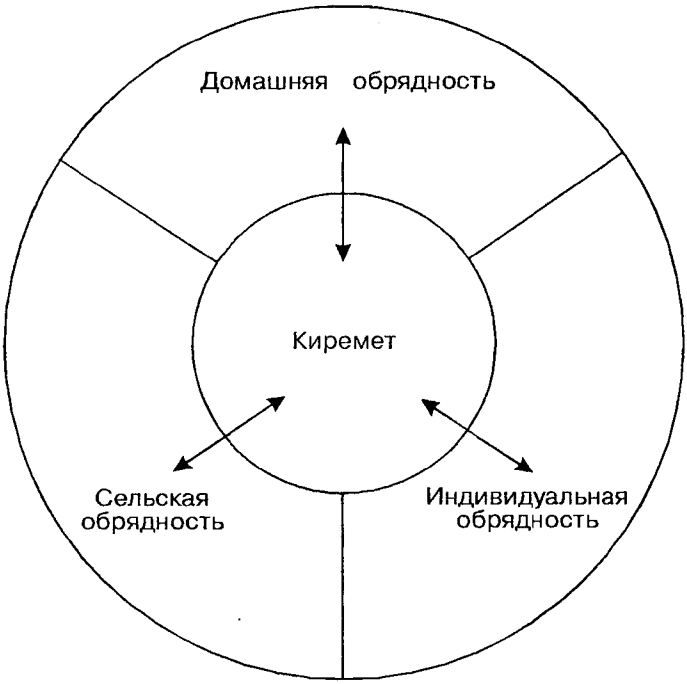
Схема 4.
Морфология народной религиозно-обрядовой системы



первом этапе проделать работу по классификации имеющегося материала.

Это - синхронный (или горизонтальный) срез обрядности, ее синтагматика. Диахронный (или вертикальный) взгляд осветил бы отдельные культурно-религиозные блоки в соединении на всех уровнях. Например, обрядовые действия и моления, посвященные *киреметям* (схема 5). Обряды, посвященные духу *киремет*, встречаются во всех формах чувашских обрядов - в коллективно-групповой, семейно-родовой и индивидуальной обрядности. Лишь комплексный подход может представить этот обряд как целостный [Салмин 1992]. На основе проделанной работы, естественно, можно вывести схему-парадигму и по теме «Обрядовый календарь». В принципе, изучение морфологии обряда в целом можно проводить и в парадигме, но тогда нужно будет отказаться от синтагматики, ибо они

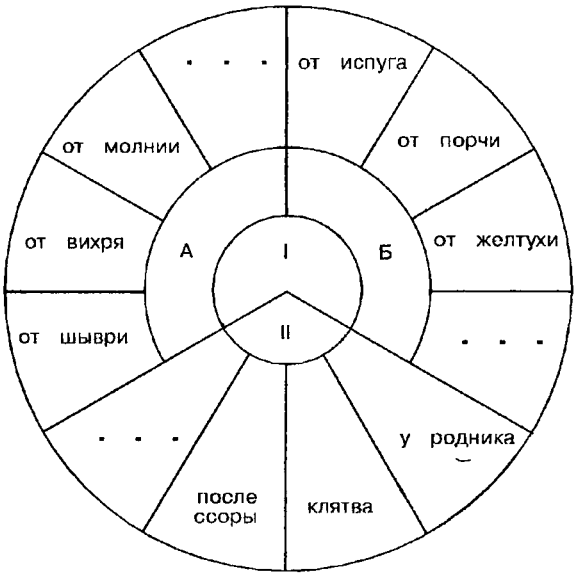
Схема 5.
Парадигма обрядовых действий и молений, посвященных киреметям



повторяют одну и ту же картину в присущих им координатах. Однако парадигматический подход в системном исследовании, при всем к нему интересе, трудно применить по той простой причине, что он не способен выдать цельную, без перехлестывания блоков и мотивов обрядности, схему. Помимо того, многие аспекты он оставляет вне поля зрения. Что касается деления обрядов по принципу посвящения тому или иному духу, то в данном случае целью является «не систематизация пантеонов или верований, а систематизация самих обрядовых действий вне зависимости от того, связаны ли они с объектами почитания непосредственно» [Новик 1984:114]. Можно выводить в отдельные блоки-схемы множество и других разбросанных типов обрядовой культуры.

Исследование позволило отразить и первоэлементы структуры в единой цепи целого. Например, на микроуровне (схема 6).

Схема 6. Первоэлементы религиозно-обрядового опыта чувашей на микроуровне



I - обряды от болезней, II - обряды на другие случаи;

IA- обряды от духов, насылающих болезни;

IБ- лечебные обряды;

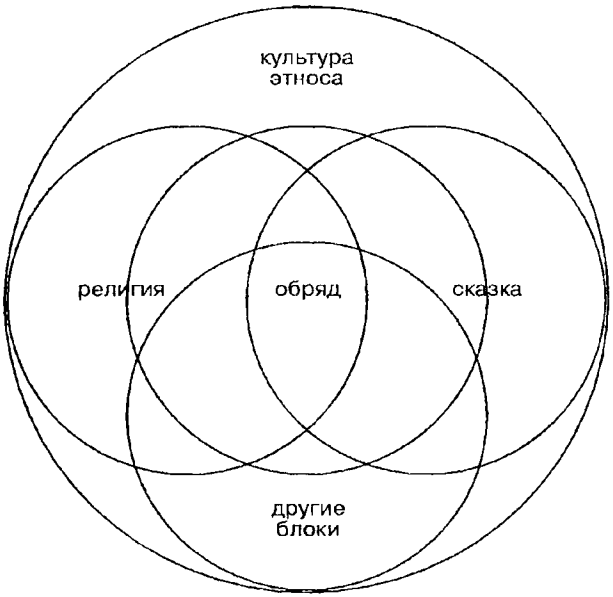
. . . - другие первоэлементы в данном блоке.

Данный принцип систематики предлагается как наиболее плодотворный. На собранном и систематизированном материале можно далее выводить таблицы и рисунки, отразив в них скрещивания, соединения, взаимодействия всех изложенных и неизложенных блоков и элементов. Здесь действительно убеждаемся в правильности тезиса о том, что «любая типология может основываться только на формально-морфологических признаках» [Крюков 1984:17].

В случае исполнения комплексного исследования, наконец, получим цельное представление о всей культуре чувашского народа.

Тогда более детально будет выглядеть и предварительная схема (схема 7), что позволит вести предметный разговор о сохранении и восстановлении экологии культуры, во многом будут облегчены труды по изучению транскультурных связей.

Схема 7. Основные блоки культуры этноса во взаимодействии



Наконец, откроется возможность создать цельный труд о происхождении чувашского народа. Обрядовая система - живой организм, некомпенсированное выпадение даже одного элемента из этой цепи может повлечь гибель системы в целом. Опасно то, что этот распад в первое время не замечается, общество чувствует потерю только после отмирания целого блока из системы. Подобные невосполнимые утраты снижают культуру этноса в самом широком смысле. Как набат звучат слова, сказанные мне некрещеными афонькинцами (Самарская область) на *учуке* в июньский день 1990 г. По их представлению, они - *чăваш* «чуваши», а те, кто не соблюдает их обрядыи обычаи - *кĕрешĕн* «крещенные». К сожалению, количество первых

по отношению ко вторым в настоящее время невелико, но удельный вес их в консолидации нации обратно пропорционален. Действительно, обряд, отражая почти все стороны жизни народа на протяжении ряда эпох, является зеркалом духовности. Обрядовые действия и моления, будучи ровесниками своего народа, выполняли и выполняют функции социального регулятора в истории этнических объединений, родовых и семейных коллективов, индивидов. Выпадение обрядовых ценностей из культурного комплекса всегда негативно отражается на целостности этноса.

У нас не остается никаких сомнений относительно того, что религиозно-обрядовый опыт рассматриваемого народа - это чувашская Тора, уже позабытая и вновь пока не открытая. Современная наука объясняет глубинные сравнительно-исторические связи общностью афразийской макросемьи, а чувашские субстраты находят неожиданные подтверждения в архаической переднеазиатской культуре. Мы не имеем, однако, в виду, что какой-то регион был изначальным для данного типа культуры; речь идет об обширной территории, послужившей материнским лоном для макрокультуры. Ценно то, что наш материал раскрывает ту эпоху истории проточувашей, от которой не сохранилось материальных свидетельств. Пока, как показывает сравнительный материал, ясно одно: земледельческо-скотоводческая обрядность чувашей обнаруживает культурно-исторические аналогии прежде всего с финно-уграми, в ней также прослеживаются наслоения древнеиранского, раннетюркского и праславянского происхождения. Такие труднообъяснимые связи должны восприниматься нормально, ибо проблема урало-алтайской семьи (в которую входят суваро-чуваши) в контексте ностратики не занимает определяющую роль. Все названные народы (и языки) или в составе близких этносов или непосредственно восходят к ностратической макросемье. Чтобы убедиться в этом, достаточно компетентного составления чувашского тезауруса с помощью Словаря В.М.Иллича-Свитыча. Пока языковеды делают самые непривычные наблюдения (например, о чувашско-японских связях), историкам культуры не стоит терять время на удивление, у них выход один - искать встречные объяснения.

В вопросе систематики народных обрядов автор этих строк не претендует на абсолютное первенство. В Вводной части уже назывались имена, внесшие позитивный вклад в историю проблемы (Д.Зайцев, С.С.Кутяшов, Т.М.Михайлов, Е.С.Новик, И.Снук). Из-за того, что все рациональные зерна в области систематики народ-

ных религиозных обрядов посеяны (точнее: рассеяны) в работах по другим (хотя и близким) проблемам, они остались незамеченными и не получили развития. Нам захотелось самим получить выводы из конкретного материала, который наиболее нам известен, подтвердить или опровергнуть уже имеющиеся высказывания. Такая цельная работа проводится впервые не только на чувашском материале, но и в этнологии религии в целом. Насколько удалось - судить другим. Автор надеется, что его труд явится стимулом для последующих исследователей, обратит их внимание на богатство и разнообразие чувашского материала.

Изучение культурного феномена этноса особенно важно в переходный период духовной жизни общества и народа. Исследования и публикации первоисточников по отдельным аспектам культуры конкретного народа позволяют заполнять (хотя бы частично) имеющийся пробел в знании древних пластов, без чего невозможно дать подлинную картину этноса, нельзя строить исследования о современной народной культуре, а также планировать генеральную линию сохранения и развития этнических ценностей, что приобретает сегодня особую актуальность.

Обряд - важнейший блок в системе культуры этноса. Он является цементирующим фактором, отличительной чертой отдельно взятого народа. В нем перекрещиваются и отражаются практически все основные стороны жизни. Обрядовые действия и моления помогают пролить свет на сложную проблему этногенеза, отражают исторические связи и духовную общность с другими народами; в них получили отражение отдельные вопросы земледелия, жилища, народного знания, фольклора, мифологии, искусства, верований. «Однако в обрядах есть и другая сторона, значительно более важная: они являются могущественным средством национального воспитания и сплочения народа в одно духовное целое (обряд един и общеобязателен, а,следовательно, объединяет всех живущих членов народа друг с другом)» [Балашов и др. 1985:5].

Религиеведы возлагают перспективную надежду на сближение разных типов религий мира на принципах общечеловеческих ценностей. А выявить единую платформу призваны исследования как ранних форм - народных религиозных обрядов и верований, так и мировых религий параллельно. По мнению Х.Луиса, «рассмотрение религиозного опыта может оказаться точкой схождений многих подходов к религии, которые являются сегодня наиболее обещающими в плане углубления нашего понимания вечных проблем

религии» [Lewis 1972:284]. Видимо, вопрос надо ставить несколько шире, ибо под религией в ее первичном и широком смысле понималась культура в целостности - как ее духовные, так и материальные аспекты.

Нам еще предстоит приоткрыть хотя бы небольшой слой эзотеризма обрядности чувашей.

Взаимное ознакомление этносов знаниями друг о друге слѐдует расценивать как активную форму народной дипломатии, как диалог культур, выходящий на уровень современной политики.

Автор - разные записи автора в 1967 - 1993 гг.

АРАН, ф.77, оп.3. №25 - Золотов Н.Я. Чувашская народная сказка. 1928 г.

ГМЭ, ф.1, оп.2. №496 - Руденко С.И. Чувашские надгробные памятники (рукопись, фотографии). 1909 (?) г.

ГМЭ, ф.1, оп.2. №600 - Переписка и отчет проф. Казанского университета И.Н.Смирнова о собрании материалов по этнографии чувашей, черемис, мордвы в Казанской, Уфимской, Самарской и Симбирской губ.; Описи материалов. 1902-1904 гг.

ИВАН, р.П. оп.4. №23 - Винтер Ел. Чувашские и мордовские сказки (с. Винтерево Симбирской губ. 1871 г.).

КГУ. №4784 - Сказки, записанные в Ядринском у. Мало-Яушевской в. д. Вурманкасы-Кибеки в 1913 г. воспитанником VI кл. Казанской духовной семинарии Василием Петровым со слов крестьянина Алексея Степанова.

Поле 71 - экспедиция автора в 1971 г. в Батыревский р. ЧАССР.

Поле 83 - экспедиция автора в 1983 г. в Канашский, Козловский, Комсомольский и Чебоксарский р. ЧАССР. Магнитофонные записи, записи от руки.

Поле 88 - экспедиция автора в 1988 г. в Базарно-Карабулакский р. Саратовской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки.

Поле 89 - экспедиция автора в 1989 г. в Бузулукский, Грачевский, Державинский и Курманаевский р. Оренбургской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки.

Поле 90 - экспедиция автора в 1990 г. в Шенталинский р. Куйбышевской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки.

РГО, р.37, оп.1. №48 - Вышеславцев А. Похороны и поминальные обычаи некрещеных чуваш Симбирской губ. во второй половине XVIII в. 1883 г.

РГО, р.53, оп.1. №57 - Винтер Е. Описание моления чуваш во время перехода в новый дом и свадебного обряда их. 1871 г.

РГО, р.53, оп.1. №72 - Макарий, арх. Этнографическия записки о религии чуваш, составленныя в 1785 г. Нижегородским епископом Дамаскиным-Рудневым. 1849 г.

РНБ.Q. IV.379 - Щербаков, исправник. Описание об идолопоклонниках-чувашах Буинского у. [1857 г.].

ЦГА ЧР, ф.334, оп.1. №12 - Магницкий В.К. Материалы о народном веровании и обрядах Уржумского уезда Вятской губернии. 1880 г.

ЦГВИА, ф.ВУА. №19026 - Масленицкий Тимофей. Топографическое зписание губернии Симбирской. 1785 г.

ЦГИА, ф.515, оп.15. №465 - О мерах к улучшению состояния чуваш Симбирского и Буинского уездов. 1837-1842 гг.

ЦГИА, ф.796, оп.141. №529 - Дело об идолопоклонническом обряде черемис и чувашей, происходившем близ деревни Нуктужи Чебоксарского уезда. 1860-1863 гг.

ЧГИ. №1 - Сказки. 1937-1938 гг.

№2 - Сказки. 1938-1939 гг.

№3 - Сказки. 1938 г.

№4 - Коньков И.Я. Семейная хроника с 1893 по 1915 год. 1926 г.

№5 - Ашмарин Н.И. Песни. 1900-1903 гг.

№6 - Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 1841-1903 гг.

№7 - Ашмарин Н.И. Этнография, топонимика и фольклор. 1899-1901 гг.

№126 - Фольклор. 1936-1938 гг.
№14 - Песни. 1896-1930 гг.
№15 - Песни, записанные А.И.Васильевым (Емелькиным). [1936 г.]
№21 - Ашмарин Н.И. Археология, этнография, фольклор. 1895-1943 гг.
№23 - Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 1874-1899 гг.
№24 - Ашмарин Н.И. 1883-1900 гг.
№25 - Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 1883-1900 гг.
№26 - Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 1897-1928 гг.
№27 - Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор, переводы художественных произведений с русского на чувашский язык. 1890-1900 гг.
№28 - Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 1884 г.
№29 - Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор (в том числе татарские тексты). 1897-1922 гг.
№30 - Ашмарин Н.И. Чувашские тексты, доставленные В.Орловым. 1895-1907 гг.
№31 - [Петров М.П.] Чуваши (этнографический очерк). 1881 г.
№33 - Ашмарин Н.И. Чувашские тексты. 1896-1907 гг.
№35 - Катанов Н.Ф. [О чувашах.] Автограф. Б.д.
№40 - Ч.1.: Сукмак. Лит. альманах Канаш. педтехникума. 1924 г. Ч.П: Никольский Н.В. Лекции по этнографии. 1907-1914 гг. Ч.Ш: Горький М. На дне. Пер. Ф. Блинова-Паймук. 1919 г.
№57 - Юркин И.Н. 1888-1891 гг.
№67 - Ч.1: Ванеркке-Зверева М.И. Фольклор. Ч.П: Юркин И.Н. Литература, фольклор. 1932-1938 гг.
№68 - Сказки. 1929-1940 гг.
№72 - Этнография, фольклор, переводы. 1926-1930 гг.
№73 - Волков Н.Г. 1936-1939 гг.
№101 - Щекатихин Н.И. 1929-1936 гг.
№118 - Тексты и статьи о чувашском фольклоре. Б. д.
№143 - Волков Н.Г. Сказки, стихи, пословицы и загадки. 1939-1941 гг.
№144 - Никольский Н.В. История, этнография, язык, фольклор. 1904-1915 гг.
№145 - Никольский Н.В. Этнография. 1903-1904 гг.
№146 - Никольский Н.В. Этнография. 1899-1905 гг.
№147 - Никольский Н.В. Этнография. 1887-1904 гг.
№149 - Никольский Н.В. Этнография. 1903-1904 гг.
№150 - Никольский Н.В. Этнография. 1895-1919 гг.
№151 - Никольский Н.В. Этнография. 1887-1905 гг.
№152 - Кириллов С. История, этнография, топонимика, фольклор. 1905 г.
№153 - Никольский Н.В. Этнография, литература. 1903-1906 гг.
№154 - Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1892-1905 гг.
№156 - Никольский Н.В. Этнография, просвещение, духовные песни с нотами, письма и корреспонденции в газету "Хыпар", литературные переводы. 1904-1908 гг.
№158 - Никольский Н.В. Этнография. 1904-1908 гг.
№159 - Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1898-1905 гг.
№160 - Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1899-1910 гг.
№162 - Никольский Н.В. Этнография, литература. 1903-1906 гг.
№165 - Никольский Н.В. Этнография, лексикология, переводы. Вторая пол. XIX в.-1910 г.
№166 - Никольский Н.В. Этнография, статистика, просвещение. 1906-1910 гг.
№167 - Никольский Н.В. Этнография. 1903-1910 гг.
№168 - Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1905-1910 гг.

№172 - [Михайлов. Этнографические материалы, собранные в д. Старые Щелканы Цивильского у. Казанской губ.]. 1885 г.

№173 - Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1909-1910 гг.

№174 - Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1908-1910 гг.

№176 - Никольский Н.В. Религия, археология, этнография, грамматика, фольклор. 1905-1911 гг.

№177 - Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1910-1911 гг.

№178 - Никольский Н.В. История, археология, этнография, фольклор. 1902-1909 гг.

№179 - Никольский Н.В. Этнография. 1910-1911 гг.

№180 - Никольский Н.В. Религия, этнография, языкознание, фольклор. 1908-1911 гг.

№181 - Никольский Н.В. Этнография. 1907-1911 гг.

№183 - Никольский Н.В. История, этнография, фольклор. 1910-1911 гг.

№184 - Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1910-1919 гг.

№204 - Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1909-1911 гг.

№206 - Никольский Н.В. Этнография. 1909-1911 гг.

№207 - Никольский Н.В. История, этнография. 1909-1911 гг.

№209 - Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1910-1911 гг.

№210 - Никольский Н.В. Этнография, язык, фольклор. 1909-1911 гг.

№211 - Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1904-1905 гг.

№230 - Никольский Н.В. Материалы по этнографии чувашей. 1902-1913 гг.

№231 - Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1899-1912 гг.

№232 - Никольский Н.В. Религия, этнография, фольклор. 1832-1912 гг.

№236 - Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1912-1913 гг.

№239 - Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1912-1913 гг.

№253 - Никольский Н.В. Геодезия, биология, сельское хозяйство, просвещение, языкознание. 1912-1913 гг.

№267 - Никольский Н.В. История, этнография, фольклор. 1911-1914 гг.

№268 - Никольский Н.В. История, этнография, фольклор. 1914 г.

№284 - Никольский Н.В. Народная медицина. 1912-1925 гг.

№285 - Никольский Н.В. История, этнография, сельское хозяйство, литература, фольклор. 1915-1917 гг.

№332 - Никольский Н.В. История, археология, этнография, язык, литература. 1928-1929 гг.

№354 - Никольский Н.В. История, этнография, фольклор. 1838-1913 гг.

ЧГИ, отд. Ш. №67 - Фольклор. 1950-1952 гг.

№183 - Иванов Л.А. О религиозных представлениях некрещеных чуваш, живущих в ТАССР, Куйбышевской и Ульяновской областях (по материалам экспедиции 1961 г.). Инв. №1906.

№523 - Павлова М.Т. Материалы экспедиции 1976 г. в д. Сеспел Канашского р-на.

№525 - Гаврилова С.Н. Материалы экспедиции 1976 г. в с. Убеево Красноармейского р-на.

№683 - Дмитриева Е.С. Материалы экспедиции 1975 г. в д. Малое Янгорчино Цивильского р-на.

№1054 - Салмин А.К. Материалы индивидуальных экспедиций. Магнитофонные записи на кассетах. 1) Инв. №7221. 1983 г. Козловский р-н. 2) Инв. №7222. Козловский и Чебоксарский р-ны. 3) Инв. №7223. 1983 г. Чебоксарский р-н. 4) Инв. №7224. 1983 г. Чебоксарский р-н. 5) Инв. №7225. 1983 г. Чебоксарский р-н. 6) Инв. №7226. 1988

г. Базарно-Карбулакский р-н Саратовской обл. 7) Инв. №7227. 1988 г. Базарно-Карбулакский р-н Саратовской обл. 8) Инв. №7228. 1989 г. Курманаевский р-н Оренбургской обл. 9) Инв. №7229. 1989 г. Курманаевский р-н Оренбургской обл. 10) Инв. №7230. 1989 г. Курманаевский р-н Оренбургской обл. 11) Инв. №7231. 1989 г. Курманаевский р-н Оренбургской обл. 12) Инв. №7232. 1989 г. Бузулукский и Грачевский р-ны Оренбургской обл.

ЧГИ, кн.пост. №8, инв. 3825, т.2 - Осипова Галина. Материалы экспедиции 1971 г. в с. Атнары Красночетайского р-на.

Т.7 - Смирнова Альбина. Материалы экспедиции 1972 г. в д. Ермошкино Вурнарского р-на.

Т.10 - Семенова Л.П. Материалы экспедиции в 1973 г. в д. Пояндайкино Шумерлинского р-на.

Т.13 - Деменцова Валентина. Материалы экспедиции 1970 г. в д. Килдишево Ядринского р-на.

Т.16 - Ванюшкина Людмила. Материалы экспедиции 1973 г. в д. Сявал-Сирма Краснооамейского р-на.

Т.21 - Константинова Л.Н. Материалы экспедиции 1971 г. в д. Молгачкино Шумерлинского р-на.

Т.43 - Пайманова Роза. Материалы экспедиции 1973 г. в д. Чураккасы Моргаушского р-на.

Т. 44 - Орлова Г.А. Материалы экспедиции 1972 г. в д. Полевые Яуши Комсомольского р-на.

Т.45 - Ильмендерова Галина. Материалы экспедиции 1973 г. в д. Яраккасы Моргаушского р-на.

ЧГИ, кн.пост. №8, инв. 3826, т.10 - Трофимов П.И. Материалы экспедиции 1972 г. в д. Хирлепоси Аликовского р-на.

ЧГИ, кн.пост. №10, инв. 4506, т.6 - Ефимова Елена. Материалы экспедиции 1974 г. в д. Ырашпулых Чебоксарского р-на.

Т.13 - Кулькова Г.В. Материалы экспедиции 1974 г. в д. Вурманкас Туруново Чебоксарского р-на.

Т.16 - Матвеева З.С. Материалы экспедиции 1974 г. в с. Анат-Киняры Чебоксарского р-на.

Т.18 - Осипова С.И. Материалы экспедиции 1974 г. в д. Ырашпулых Чебоксарского р-на.

Т.21 - Сергеева Л.П. Материалы экспедиции 1975 г. в д. Малое Янгорчино Цивильского р-на.

ЧГУ, 1970, т.26 - Ермакова Тамара. Материалы фольклорной экспедиции 1970 г. в д. Ядринкасы Чебоксарского района.

ЧГУ, 1972, т. Трифоновой С. - Трифонова С. Материалы экспедиции 1972 г.

ЧНМ, учет. №4477, инв. 530 - Рекеев А.В. Общий список чувашской мифологии. 1893 г.

ЧНМ, учет. №4477, инв. 722 - Рекеев А.В. О вероисповедании чуваш. 1893 г.

Цитированная литература

Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.; Л., 1958. Т.1.

Абрамзон С.М. Рождение и детство киргизского ребенка: (Из обычаев и обрядов тянь-шаньских киргизов) // СМАЭ. М.; Л., 1949. XII.

Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971.

Абрамян Л.А. Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983.

Аверинцев С.С. Вода // Мифы народов мира: Энцикл. М., 1987. Том первый.

Александров Н.А. Черемисы и чуваши. М., 1899.

Алексеев В.П. Становление человества. М., 1984.

Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984.

Алексеенко Е.А. Кеты // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.

Андрианов Б.В. Земледелие наших предков. М., 1978.

Анисимов А.Ф. Представление эвенков о шингкэн'ах и проблема происхождения первобытной религии // СМАЭ. М.; Л., 1949. XII.

Антонова Е.В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. М., 1990.

Арутюнов С.А. Процессы и закономерности развития бытовой сферы в современной японской культуре: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 1970.

Арутюнов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М., 1989.

Арутюнов С.А., Мкртумян Ю.И. Проблема типологического исследования механизмов жизнеобеспечения в этнической культуре // Типология основных элементов традиционной культуры. М., 1984.

Архангельский Николай. Маслянница у чуваш. Казань, 1910.

Атхарваведа. Избр. М., 1989.

Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Том первый; 1868. Том второй.

Афанасьева В.К. Вавилонская идеология и культура // История древнего Востока. М., 1983. Часть первая.

Ахмаров Г.Н. Свадебные обряды казанских татар. Казань, 1907.

Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Казань, 1928. Вып. 1; 1929а. Вып.III; Чебоксары, 1929б. Вып. IV; 1930. Вып.V; 1934. Вып. VI; 1935а. Вып. IX; 1936а. Вып. XI; 1937. Вып.XII; 1937а. Вып. XIII; 1937б. Вып.XIV; 1950. Вып. XVII.

Ашмарин Н.И. Введение в курс чувашской словесности: (Окончание) // Исследования по чувашскому фольклору. Чебоксары, 1984.

Багин С.А. Свадебные обряды и обычаи вотяков Казанского уезда. М., 1897.

Бадаланова Ф.К. Циклизация героического эпоса у восточных и южных славян в историческом становлении. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1984.

Байбурин А.К. Русские народные обряды, связанные со строительством жилища (к проблеме освоения пространства). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1976.

Байбурин А.К. Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. Л., 1981.

Байбурин А., Левинтон Г. Тезисы к проблеме «Волшебная сказка и свадьба» // Quinquagenario. Тарту, 1972.

Байбурин А.К., Левинтон Г.А. К проблеме «У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» // Фольклор и этнография. Л., 1984.

Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыков Н.И. Русская свадьба: (Тарног. р-н

Вологод. обл.). М., 1985.

Бараг Л.Г. «Асилки» белорусских сказок и преданий // Русский фольклор. М.; Л., 1963. VIII.

Бартольд В.В. Сочинения. М., 1973. Т. VIII.

Бархударов С.Г., отв. ред. Русский семантический словарь. М., 1983.

Басаева К.Д. Буряты // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.

Башкирские богатырские сказки. Уфа, 1986.

Беляева Н.Ф. Родильные обряды мордвы-мокши Атюрьевского района Мордовской АССР (конец XIX - начало XX в.) // Этнокультурные процессы Мордовии. Саранск, 1982.

Беновска-Събкова Милена. Образите на халата и ламята в българското народно творчество // Литературознание и фолклористика. С., 1983.

Бессонов А.Г., запись и пер. Башкирские народные сказки. Уфа, 1941.

Библия: Кн. Священ. писания Ветхого и Нового завета в рус. пер. с прил. Брюссель, 1973 (Здесь см. «Краткий толкователь к Ветхому завету»).

Библия: Кн. Священ. писания Ветхого и Нового завета. L., 1989.

/Бичурин Н.Я./ Иакинф. Китай в гражданском и нравственном состоянии. В четырех частях. СПб., 1848. Часть четвертая.

Богаевский П. Мултанское «моление» вотяков в свете этнографических данных. М., 1896.

Богораз В.Г. Чукчи. Авториз. пер. с англ. Л., 1934. Ч.1.

Болотов М.К. Обряд как единство содержания и формы // Современные этнические и социальные процессы в Удмуртии. Ижевск, 1975.

Боркес С.А., Адрисола Р.А. История и этнография народов мапуче. Пер. с исп. М., 1987.

Брагинский И. Древнеиранская литература // Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973.

Бутинов Н.А. Типология родства // Проблемы типологии в этнографии. М., 1979.

Бутинов Н.А. Общинное и семейное родство в доклассовом обществе // Годичная научная сессия Института этнографии АН СССР. Л., 1985.

Вайнштейн С.И. Тувинцы // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.

Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. М., 1991.

Васильев В.М. Материалы для изучения верований и обрядов черемис. Казань, 1915.

Велецкая Н. Из истории славяно-балканской новогодней обрядности // Македонски фолклор. 1975. Бр. 15-16.

Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. М., 1893.

Веселовский А.Н. Собр. соч. М.; Л., 1938. Том шестнадцатый.

Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л., 1940.

Виноградов Ф. Следы язычества в домашнем обиходе чуваш. Симбирск, 1897.

Волков Р.М. Сказка: Розыскания по сюжетосложению народной сказки. Одесса, 1924.

Восканян Г.А. Русско-персидский словарь. М., 1986.

Габышева Л.Л. Цвето- и зоосимволика в якутском эпосе олонхо // Советская тюркология. 1984. N 3.

Гаврилов Борис. Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань, 1880.

Гаген-Торн Н. Женская одежда народов Поволожья: (Материалы к этногенезу). Чебоксары, 1960.

Ганиева А. Сюжетика лезгинских богатырских сказок о Шарвили // Поэтика

фольклора народов Дагестана. Махачкала, 1981.
Гельвальд Фр. Естественная история племен и народов. СПб., 1883. Т. I.
Гер-оглы. Туркм. героич. эпос. М., 1983.
Глонти А.А., ред. Русско-грузинский словарь. Тбилиси, 1971. Т.1; 1973. Т.2.
Глухов А. «Тайэлга» // Материалы по этнографии. Л., 1926. Т.3. Вып. первый.
Гольдберг В.Х. Обряд - разновидность знаковой системы // Логические и методологические проблемы анализа языка. Вильнюс, 1976.
Гринцер П.А. Древнеиндийский эпос. М., 1974.
Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986.
Даль Владимир. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1981. Т.1.
Дебет Златоликий и его друзья: Балкаро-карачаев. народ. эпос. Нальчик, 1973.
Деникер И. Человеческие расы. СПб., 1902.
Джарылгасинова Р.Ш. Введение // Календарные обычаи и обряды народов восточной Азии. М., 1985.
Димитриев В.Д. История Чувашии XVIII века. Чебоксары, 1959.
Дмитриев Н.К. Турецкие сказки // Турецкие народные сказки. М., 1967.
Дьяконов И.М. Введение // Мифология древнего мира. Пер. с англ. М., 1977.
Дьяконов И.М. Протописьменный период в Двуречье // История Древнего востока. М., 1983. Часть первая.
Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.
Дьяконова В.П. Алтайцы // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.
Евсевьев М.Е. Избр. тр. Саранск, 1966. Том пятый: Ист.-этногр. исслед.
Егоров В.Г. Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары, 1964.
Егоров Н.И. Чувашский саламалик // Чувашский фольклор. Чебоксары, 1982.
Ефимова А. Телеутская свадьба // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926.
Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. Л., 1979.
Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.
Зеленин Дм. Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских // Живая старина. СПб., 1911.
Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М.,1964.
Золотницкий Н.И. Корневой чувашско-русский словарь. Казань, 1875.
Золотов Н.Я. Краткий очерк народной поэзии чуваш. Чебоксары, 1928.
Золотов Николай. Материалы по чувашскому фольклору. Чебоксары, 1930.
Иванов Вяч. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных на aśva - «конь» (жертвоприношение коня и дерево aśvattha в древней Индии) // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974.
Иванов В.В. Верх и низ // Мифы народов мира: Энцикл. М., 1987. Том первый.
Иванов В.В. Духи // Мифы народов мира: Энцикл. М., 1987а. Том первый.
Иванов Константин. Собрание сочинений. Чебоксары, 1957.
Иванов Л.А. Религиозные верования и обряды. Преодоление религиозных предрассудков // Чуваши. Чебоксары, 1970. Часть вторая.
Иванов Н.И., хатĕрленĕ. Чăваш халăх юррисем. Шупашкар, 1962.
Иванова Радост. Единство на семейната обредност // Обреди и обреден фолклор. С., 1981.
Иванова Радост. Българската фолклорна сватба. С., 1984.
Ильин М.И. Похороны и поминки вотяков д.Купченсево, Белебеевского кантона, Башреспублики // Вотяки. М., 1926. Кн. 1.

Илюхин М.И. 1976 ç. Хусанта Тутарстанăн Çарăмсан р-чи Кивĕ Шешкел ялĕнче 1898 ç. çуралнă М.И. Илюхинран Н.И. Егоров çырса илнĕ // Чăваш халăх сăмахлăхĕ. Шупашкар, 1979. IV т.

Инфантьев П. Жизнь народов России. СПб., 1911. I.

Инерантьев П. Жизнь народов России СПб. 1912. II.

Йеттмар К. Религии Гиндукуша. Пер. с нем. М., 1986.

Кабо В.Р. История первобытного общества и этнография // Охотники, собиратели, рыболовы. Л., 1972.

Кабо В.Р. Этнографическое религиеведение // Свод этнографических понятий и терминов. М., 1988.

Кабо В.Р. Современная американская этнография и происхождение религии // Этнология в США и Канаде. М., 1989.

Каган М. Морфология искусства. Л., 1972. Ч. I, II, III.

Каган М.С. Мир общения: Проблема межсубъектных отношений. М., 1988.

Каганкатваци Мойсей. История агван. СПб., 1861.

Кагаров Е.Г. К вопросу о классификации народных обрядов // Доклады Академии наук СССР. Серия В. 1928. №11.

Калинина А.А. К вопросу об историческом развитии свадебного обряда (на материале Вологодской области) // Русский фольклор. Л., 1985. XXIII.

Каховский В.Ф. Происхождение чувашского народа. Чуваш. кн. изд-во, 1965.

Каценельсон Л. Дракон // Еврейская энциклопедия. СПб., 1910. Том седьмой.

Кинжалов Р.В. Культура древних майя. Л., 1971.

Клингер Витольд. Сказочные мотивы в Истории Геродота. Киев, 1903.

Кнорозов Ю.В. Иероглифические рукописи майя. Л., 1975.

Ковалевский А.П. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 гг. Ст., пер. и коммент. Харьков, 1956.

Комиссаров Г.И. Чуваши Казанского Заволожья. Казань, 1911.

Кон И.С. Ребенок и общество: (Ист.-этногр. перспектива). М., 1988.

Кондаков Н.И. Логический словарь-справочник. М., 1975.

Короглы Х.Г. Взаимозвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. М., 1983.

Котляр Е.С. Эпос народов Африки южнее Сахары. М., 1985.

Кошеленко Г.А., ред. Древнейшие государства в Средней Азии. М., 1985.

Красновская Н.А. Итальянцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М., 1977.

Краулей Эрнест. Мистическая роза: Исслед. о первобыт. браке. Пер. с англ. СПб., 1905.

Крупянская В.Ю. Семья и семейный быт // Село Вирятино в прошлом и настоящем. М., 1958.

Крюков М.В. Об общих принципах типологического исследования явлений культуры: (На примере типологии жилища) // Типология основных элементов традиционной культуры. М., 1984.

Крюков М.В., Кузнецов А.И. Введение // Там же.

Кулишер М.И. Очерки сравнительной этнографии и культуры. СПб., 1887.

Кызласов И.Л. Гора-прародительница в фольклоре хакасов // СЭ. 1982. № 2.

Лавров И.П. Рисунки Онно // СЭ. 1947. № 2.

Леббок Джон. Начало цивилизации: Умств. и обществ. состояние дикарей. СПб., 1876.

Левада Ю.А. Религия // Советская историческая энциклопедия. М., 1968. Т. 11.

Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.

Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.
Левин И.Х. Этана: Шумеро-аккад. предание. Автореф. дис. ... канд. филол.наук. Л., 1967.
Лобачева Н.П. Хивинская свадьба // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1985.
Логашова Б.-Р. Туркмены Ирана: (Ист.-этногр. исслед.). М., 1976.
Лотман Ю. Статьи по типологии культуры. Тарту, 1970.
Лотман Ю.М. Статьи по типологии культуры. Тарту, 1973.
Лотман Ю.М. О мифологическом коде сюжетных текстов // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973 а.
Магнитский В.К. Из поездки в село Шуматово, Ядринского уезда Казан. губ. // ИОАИЭ. Т. III. 1880 - 1882.
Магнитский В. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань, 1881.
Магнитский В.К. Поверья и обряды (запуки) в Уржумском уезде Вятской губернии. Вятка, 1883.
Максимов В.А. Вотяки. Ижевск, 1925.
Максимов В. Молитвенный обряд у Глазовских вотяков // Вотяки. М., 1926. Кн. 1.
Максимов Семен. Остатки язычества в современных верованиях крещеных татар Казанской губ. Казань, 1876.
Максютова Н.Х. Свадебные термины в башкирском языке // Башкирский языковедческий сборник. Уфа, 1975.
Малов Евфимий. О влиянии еврейства на чуваш: (Опыт объяснения некоторых чувашских слов) // Известия по Казанской епархии. 1882.
Мандельштам И. Опыт объяснения обычаев (индо-европейских народов), созданных под влиянием мифа. СПб., 1882. Ч. I
Маркарян Э.С. Вопросы системного исследования общества. М., 1972.
Маркарян Э.С. Проблема целостного исследования культуры в антропологии США // Этнология в США и Канаде. М., 1989.
Марр Н.Я. Избранные работы. М.; Л., 1935. Том пятый.
Массон В.М. Первые цивилизации. Л., 1989.
Матвеев С.М. Свадебные обычаи и обряды крещеных татар Уфимской губернии. Казань, 1896.
Матвеев С.М. Погребальные и поминальные обряды крещеных татар Уфимской губернии. Казань, 1899.
Матвеева Р.П. Предисловие // Русские народные сказки Сибири о чудесном коне. Новосибирск, 1984.
Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки. М., 1958.
Мелетинский Е.М. Миф и историческая поэтика фольклора. М., 1977.
Миллер А. Жертвенные предметы из осетинских дзуаров // Материалы по этнографии. Л., 1926. Т. III. Вып. первый.
Миллер Г.Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791.
/Милькович К.С./ О чувашах: Этногр. очерк неизвест. автора XVIII столетия. Казань, 1888.
Мингажетдинов М.Х. Мотив чудесного рождения героя в башкирских сказках // Эпические жанры устного народного творчества. Уфа, 1969.
Мингажетдинов М.Х. Этногенетические мотивы в башкирских сказках // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. IV.
Мириманов В.Б. Искусство тропической Африки: Типология. Систематика. Эволюция. М., 1986.

Михайлов В.И. Обряды и обычаи чуваш // Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1891. Т. XVIII. Вып. II.

Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма: (С древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск, 1980.

Михеев И.С. Болезни и способы их лечения по верованиям и обычаям Казанских вотяков // Вотяки. М., 1926. Кн. I.

Мороз Йосиф. Реликти от календарен мит в една жътварска песен // Българска етнография. 1985. Кн.4.

Мужухоев М.Б. Из истории язычества вайнахов (пантеон божеств в позднее средневековье) // СЭ. 1985. №2.

Мухиддинов И.М. Обычаи и обряды, связанные со строительством жилища у припамирских народностей в XIX - начале XX в. // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1985.

Мыльникова К. и Цинциус В. Северно-великорусская свадьба // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926. Вып. первый.

Неклюдов С.Ю. О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре // Семиотика и художественное творчество. М., 1977.

Неклюдов С.Ю. «Героическое детство» в эпосах Востока и Запада // Историко-филологические исследования. М., 1974.

Никанор, архиепископ. Остатки языческих обрядов и религиозных верований у чуваш. Казань, 1910.

Никитин Г.А., Крюкова Т.А. Чувашское народное изобразительное искусство. Чебоксары, 1960.

Никифоров А.И. Победитель змея: (Из северно-русских сказок) // Советский фольклор. М., 1936 № 4-5.

Никифоров Ф. Стюхинские чуваши. Казань, 1905.

Никольский Н.В. История мари (черемис). Казань, 1920. Вып. I.

Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М., 1984.

Нюстрем Эрик, сост. Библейский словарь: Энцикл. словарь. Торонто, 1982.

Одюков И.И. Чăваш халăх лирики: (Авалхи юрăсем). Шупашкар, 1978.

Ольденбург Сергей. Предисловие // Русские народные сказки. М.; Л., 1930.

Орфеев Н. Место обитания душ умерших людей // Енисейские епархиальные ведомости. 1887. № 14-15.

Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. СПб., 1773. Ч. 1.

Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычаи). М., 1990.

Плесовский Ф.В. Медведь как прообраз дракона в волшебных сказках коми // Проблемы изучения финно-угорского фольклора. Саранск, 1972.

Плутарх. Моралии // Вестник Древней истории. 1979. №2.

Попов А.А. Нганасаны. Л., 1984.

Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973.

Прокопьев К.П. Похороны и поминки у чуваш. Казань, 1903.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

Пропп В.Я. Морфология сказки. М., 1969.

Пропп В.Я. Змееборство Георгия в свете фольклора // Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973.

Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976.

Пропп В.Я. Русская сказка. Л., 1984.

Путилов Б.Н. Современная фольклористика и проблемы текстологии // Русская

литература. 1963. № 4.

Путилов Б.Н. Исторические корни и генезис славянских баллад об инцесте. М., 1964.

Путилов Б.Н. Юнацкая песня «Марко находит сестру» в версиях с Хорватского Приморья и островов и былина о Козарине // Рад XI-ог конгреса савеза фолклориста Југославије у Новом Винодолском 1964. Загреб, 1964а.

Путилов Б.Н. Русский и южнославянский героический эпос. М., 1971.

Путилов Б.Н. Песенно-музыкальные коллекции МАЭ с островов Океании // Культура народов Австралии и Океании. Л., 1974.

Путилов Б.Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976.

Путилов Б.Н. Проблема типологии этнографических связей фольклора // Фольклор и этнография. Л., 1977.

Путилов Б.Н. Миф - обряд - песня Новой Гвинеи. М., 1980.

Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен. СПб., 1872. Ч. IV.

Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб. 1911. Т IV. Ч. 2.

Рекеев А. Из чувашских преданий и верований. Казань, 1896.

Решетов А.М. Дракон в культурной традиции китайцев// СМАЭ. Л., 1971. XXXVII.

Родионов В.Г. О системе языческих обрядов чувашей // Чувашская народная поэзия. Чебоксары, 1990.

Романова А.В. и Мыреева А.Н. Фольклор эвенков Якутии. Л., 1971.

Руденко С. Чувашские надгробные памятники // Материалы по этнографии России. СПб., 1910. Т. 1.

Руденко С.И. Добывание огня трением у чувашей. СПб., 1911.

Руденко С.И. Башкиры: Опыт этнолог. монографии. Л., 1925. Ч. II.

Румянцев Н. Православные праздники, их происхождение и классовая сущность. Киров, 1938.

Румянцев Н. Православные обряды и праздники и их происхождение. М., 1938 а.

Рустамхан. М., 1972.

Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев. Новосибирск, 1984.

Салмин А.К. Киремет. Чебоксары, 1992.

Санду Кристеа. Культ огня у южнодунайских румын (Морава, Тимок-Видин) и арумын // Македонски фолклор. 1975. Бр. 15-16.

Сбоев В. Чуваши в бытовом, историческом и религиозном отношениях. М., 1865.

Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков: (Общетюрк. и межтюрк. основы на гласные). М., 1974.

Седловская А.Н. Малые народы Бихара. М., 1976.

Седов Л.А. Рождение // Мифы народов мира: Энцикл. М., 1988. Том второй.

Симченко Ю.Б. Нганасаны // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.

Сироткин М.Я. и Иванов Л.А. Народные и семейные обычаи и праздники // Чуваши. Чебоксары, 1970. Часть вторая.

Сказкин С.Д., ред. Настольная книга атеиста. М., 1987.

Смелов В.Я. Нечто о чувашских языческих верованиях и обычаях // Известия по Казанской епархии. Казань, 1880. №20.

Смирнов И.Н. Черемисы. Казань, 1889.

Смирнов И.Н. Следы человеческих жертвоприношений в поэзии и религиозных обрядах приволжских финнов. Казань, 1889 а.

Старцев Г. Некоторые данные о браке и свадьбе у остяков // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926, Вып. I.

Степанов Н.П. Народные праздники на Святой Руси. СПб., 1899.

Таксами Ч.М. Основные проблемы этнографии и истории нивхов: середина XIX - начало XX в. Л., 1975.

Татарско-русский словарь. М., 1966.

Тимофеев Г.Т. Тăхăръял: (Сĕве тăршшĕнчи чăвашсем). Шупашкар, 1972.

Токарев С.А. Введение // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М., 1983.

Токарев С.А. Эротические обычаи // Там же. 1983 а.

Токарев С.А. Община и семья // Там же. 1983 б.

Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990.

Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхаго и Новаго завета. Стокгольм, 1987. Кн. 1, 2, 3.

Томилов Н.А. Сибирские татары // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.

Топоров В.Н. К символике окна в мифопоэтической традиции // Балто-славянские исследования. М., 1984.

Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.

Топоров В.Н. Рыба // Мифы народов мира: Энцикл. М., 1988а. Том второй.

Тощакова Е.М. Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX - нач. XX в.). Новосибирск, 1978.

Трофимов А.А. Орнамент чувашской народной вышивки: Вопросы теории и истории. Чебоксары, 1977.

Трояков П.А. Магическая функция сказывания как эстетическая категория в сюжетосложении архаической сказки // Эстетические особенности фольклора. Улан-Удэ, 1969.

Трояков П.А. От этнографических реалий к сказочному мотиву // Фольклор. Поэтическая система. М., 1977.

Туголуков В.А. Эвенки и эвены // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.

Тукташ Илья хатĕрленĕ. Чăваш фольклорĕ. Чăвашгосизд-ви, 1949.

Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. Изд-во МГУ, 1982.

Федотов М.Р. О названиях дней у чувашей // Ученые записки. Чебоксары, 1962. Вып. XXI.

Федянович Т.П. Свадебные обряды русских и мордвы Мордовской АССР (сравн. характеристика) // Этнокультурные процессы в Мордовии. Саранск, 1982.

Фокин П.П. Брачная обрядность чувашей Самарской Луки // История и культура Чувашской АССР. Чебоксары, 1972. Вып. 2.

Фонберг Е.М. Русская героическая сказка. Дисс. канд. филол. наук. Б. м., 1946.

Фрезер. Фольклор в Ветхом завете. М.; Л., 1931.

Фрэзер Джеймс Дж. Золотая ветвь. Исслед. магии и религии. М., 1980.

Фрейденберг О. Поэтика сюжета и жанра: Период антич. лит-ры. Л., 1936.

Христолюбова Л.С. Удмуртская свадьба (опыт количественной характеристики) // Современные этнические и социальные процессы в Удмуртии. Ижевск, 1975.

Хурлукга и Хемра. Саят и Хемра: Туркмен. роман. эпос. М., 1971.

Чистов К.В. Фольклор и этнография // Фольклор и этнография. Л., 1970.

Чистов К.В. Выражение этнической культуры в фольклоре и место фольклора в этнической культуре // Методологические проблемы исследования этнических культур. Ереван, 1978.

Чистов К.В. К классификации обрядов жизненного цикла // Язычество восточных славян. Л., 1990.

Чунакова О.М., подг. к изд. Изведать дороги и пути праведных: Пехлевийские назидательные тексты. М., 1991.

Шатинова Н.Т. Традиционные обряды алтайцев, связанные с рождением ребенка // Вопросы истории Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1980. Вып. 1.

Шифман И.М. Йарих // Мифы народов мира: Энцикл. М., 1987. Том первый.

Штернберг Л.Я. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. СПб., 1908. Т.1. Ч.1.

Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

Энгельс Фридрих. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21.

Эрдниев У.Э. Калмыки. Элиста, 1980.

Я., Арнольдов М. Чувашский праздник Учук // Материалы для истории и статистики Симбирской губернии. Симбирск, 1867. Вып. четвертый.

Яшин Д.А. Удмуртская народная сказка. Ижевск, 1965.

Bohannan Paul. Social anthropology. N.Y., 1965.

Fridman D.N. The real story of the Ebla tablets: Ebla and the cities of the Plain // Biblical Archeologist. 1978. №4.

Grimes Ronald L. Ritual studies // The Encyclopedia of Religion. N.Y.; L., 1987. Vol. 12.

Hartland E.C. Primitive Paternity: The Myth of supernatural Birth in relation to the History of the Family. L., 1910. Vol. II.

Lee Haring. Malagasy Tale index. Helsinki, 1982.

Lewis H.D. Philosophy of religion, history of // The Encyclopedia of Philosophy. N.Y., 1972. Vol. six.

Mészáros Gyula. Csuvas népköltési gyüjtemény. Budapest, 1909. I köt.

Mészáros Gyula. Csuvas népköltési gyüjtemény. Budapest, 1912. II köt.

Nesty Arnaldo. La religione populare oggi: problemi per una definizione // Studi di Sociologia. Milano, 1988. N 3-4.

Paasonen Heikki. Gebräuche und Volksdichtung der Tschuwassen. Helsinki, 1949.

Prandi Carlo. Il «popolare»: variazioni su di un tema // Studi di Sociologia. Milano, 1988. N 3-4.

Proudfoot Wayne. Religious experience. Berkeley etc., 1985.

Róna-Tas András. Language and History. Contributions to Comparative Altaistics. Szeged, 1986.

Sharpe Eric I. Study of Religion: Methodological Issues // The Encyclopedia of Religion. N.Y.; L., 1987. Vol. 14.

Snoek I.A.M. Initiations: A Methodological Approach to the application of Classification a. Definition Theore in the Study of Rituals. Proefschrift. Pijnacker, 1987.

White Leslie A. The Science of Culture: A Study of Man a. Civilization. N.Y. 1949.

Wilson M. Nyakyusa Ritual and Symbolism // American Anthropologist. 1954. Vol. 56. № 2.

Zuesse Evan M. Ritual // The Encyclopedia of Religion. N.Y.; L. 1987. Vol. 12.

Условные сокращения

Автор - разные записи автора в 1967 - 1993 г.г.

АРАН - Архив Российской академии наук, СПб.

в. - волость (при названиях)

ГМЭ - отдел рукописей Государственного музея этнографии народов России. СПб.

губ. - губерния (при названиях)

ИВАН - архив востоковедов Ленинградской части Института востоковедения РАН

Поле 71 - экспедиция автора в 1971 г. в Батыревский район Чувашской АССР.

Поле 83 - экспедиция автора в 1983 г. в Канашский, Козловский, Комсомольский и Чебоксарский районы Чувашской АССР

Поле 88 - экспедиция автора в 1988 г. в Базарно-Карабулакский район Саратовской области

Поле 89 - экспедиция автора в 1989 г. в Бузулукский, Грачевский. Державинский и Курманаевский районы Оренбургской области

Поле 90 - экспедиция автора в 1990 г. в Шенталинский район Куйбышевской области

ИОАИЭ - Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете

РГО - архив Русского Географического общества, СПб.

РНБ - отдел рукописей Российской национальной библиотеки, СПб.

СМАЭ - Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого, Л.

СЭ - ж. «Советская этнография», М.

у. - уезд (при названиях)

ЦГА ЧР - Центральный государственный архив Чувашской Республики

ЦГВИА - Центральный государственный военно-исторический архив, М.

ЦГИА - Центральный государственный исторический архив, СПб.

ЧГИ - архив Чувашского гуманитарного института (отд. I не указывается)

ЧГУ - материалы студенческих экспедиций Чувашского госуниверситета им. И.Н.Ульянова

ЧНМ - отдел рукописей Чувашского национального музея

Оглавление

От редактора 5
Введение в проблематику 6
Часть первая. Систематика 17
Глава 1. Сельская обрядность 24
Межсельские обряды 24
Общесельские обряды 31
Глава 2. Домашняя обрядность 74
Родовые обряды 75
Семейные обряды 91
Глава 3. Индивидуальная обрядность 153
Обряды от болезней 153
Обряды в других случаях 176
Часть вторая. Кроссжанровые связи 187
Глава 4. Исходные блоки 191
Чудесное происхождение 191
Богатырское детство 200
Обретение богатырского коня 202
Обретение богатырской силы 207
Обретение магических покровителей 211
Глава 5. Медиальные блоки 223
Отправление в иной мир 223
Возникновение эпической коллизии 240
Перед поединком 248
Поединок с эпическим врагом 254
Возвращение из иного мира 279
Глава 6. Финальные блоки 291
Доказательство идентификации 291
Женитьба 298
Обряд как целое (Вместо Заключения) 314
Архивные источники 323
Цитированная литература 327
Условные сокращения 336

Contents

Editor's Note 5
Inroduction 6
Part one. Systematization 17
Chapter 1. Rural Rituals 24
Inter-Rural Rites 24
Generic Rural Rites 31
Chapter 2. Domestic Rituals 74
Patrimonial Rites 75
Family Rites 91
Chapter 3. Individual Rituals 153
Rites against Diseases 153
Other Rites 176
Part two. Cross-Genre Relations 187
Chapter 4. Initial Blocks 191
Miraculous Origin 191
Heroic Childhood 200
Getting of the Heroic Horse 202
Getting of the Heroic Strength 207
Getting of the Magic Protectors 211
Chapter 5. Medial Blocks 223
Leaving for the Other World 223
Emergence of Epic Collisions 240
Before a Single Combat 248
Single Combat with an Epic Foe 254
Coming Back from the Other World 279
Chapter 6. Final Blocks 291
Proving of Identification 291
Marriage 298
Ritual as the Whole (Instead of Conclusion) 314
Archival Sources 323
References 327
Iist of Abbreviations 326



Антон К. Салмин

Народная обрядность чувашей

Утверждено к печати Чувашским гуманитарным институтом

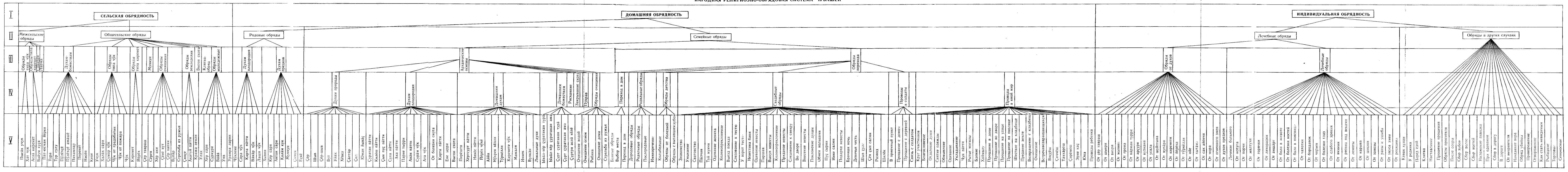
Редактор издательства З.Ф. Мышкин
Технический редактор Н.А. Григорьева
Корректор Б.А. Салмин

Чувашский гуманитарный институт
428015 Чебоксары, Московский проспект, 29/1

Оригинал-макет изготовлен рекламно-издательской группой
АО "Вычислительная техника и информатика"
428029 Чебоксары, пр. И. Яковлева, 4/2

Заказ № К-331. Формат 60x84 1/16.
Усл. печ. л. 19,76. Тираж 5000 экз. Цена С.

Типография издательства "Чувашия"
428019 Чебоксары, пр. И. Яковлева, 13


НАРОДНАЯ РЕЛИГИОЗНО-ОБРЯДОВАЯ СИСТЕМА ЧУВАШЕЙ
I
II
III
IV
V
СЕЛЬСКАЯ ОБРЯДНОСТЬ
ДОМАШНЯЯ ОБРЯДНОСТЬ
ИНДИВИДУАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ
Межсельские обряды
Общесельские обряды
Родовые обряды
Семейные обряды
Лечебные обряды
Обряды в других случаях
Обряды, связанные с культом земли
Обряды, связанные с культом воды
Обряды, связанные с культом леса
Обряды, связанные с культом животных
Обряды, связанные с культом растений
Обряды, связанные с культом неба
Обряды, связанные с культом огня
Обряды, связанные с культом солнца
Обряды, связанные с культом ветра
Обряды, связанные с культом камня
Обряды, связанные с культом дождя
Обряды, связанные с культом грома
Обряды, связанные с культом радуги
Обряды, связанные с культом звезд
Обряды, связанные с культом луны
Обряды, связанные с культом птиц
Обряды, связанные с культом рыб
Обряды, связанные с культом змей
Обряды, связанные с культом насекомых
Обряды, связанные с культом животных
Обряды, связанные с культом растений
Обряды, связанные с культом камня
Обряды, связанные с культом воды
Обряды, связанные с культом леса
Обряды, связанные с культом земли
Обряды, связанные с культом неба
Обряды, связанные с культом огня
Обряды, связанные с культом солнца
Обряды, связанные с культом ветра