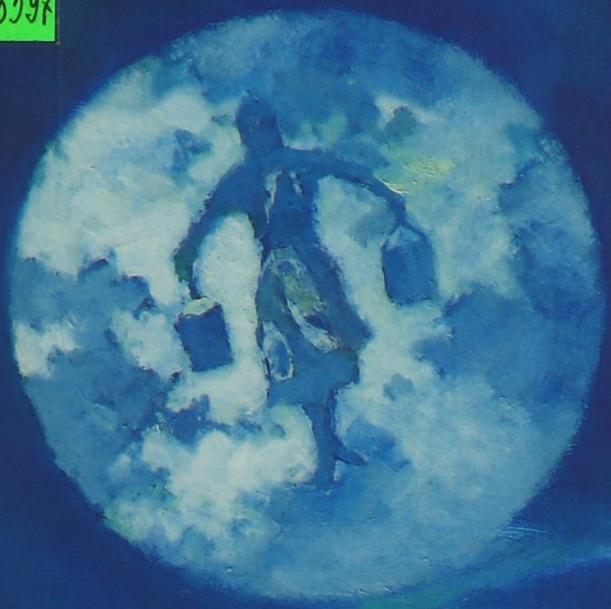
К82
Ч-82
125598



Чувашская мифология

К82
Ч-82

Чувашская мифология

Этнографический справочник

125597

Библиотека
Бюджетное научное учреждение
«Чувашский государственный институт
гуманитарных наук»

Чебоксары
Чувашское книжное издательство
2018

УДК 398(035)
ББК 82.3(2-635.1)я2
Ч-82

Печатается по решению Ученого совета
Чувашского государственного института гуманитарных наук

Научные редакторы:
кандидат исторических наук ***Д.В. Егоров***
кандидат филологических наук ***В.А. Ендеров***
кандидат исторических наук ***Г.Б. Матвеев***
кандидат исторических наук ***Г.А. Николаев***

Руководитель исследовательского проекта
кандидат исторических наук ***Г.А. Николаев***

Редакционная коллегия:
Д.В. Егоров, В.А. Ендеров, В.П. Иванов,
П.С. Краснов, Г.Б. Матвеев, Г.А. Николаев, В.Г. Родионов

Рецензенты:
доктор филологических наук ***В.Г. Родионов***
доктор философских наук ***Н.Г. Юрченкова***

Авторский коллектив:
А.А. Антипина, Д.В. Егоров, В.А. Ендеров,
В.П. Иванов, А.П. Леонтьев, Г.Б. Матвеев, В.А. Милютин,
В.Г. Родионов, Е.В. Сергеева, С.В. Щербаков

Ч-82 **Чувашская** мифология: этнографический справочник. — Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2018. — 591 с.: ил.
ISBN 978-5-7670-2750-7

В научно-справочном издании представлены более двухсот базовых понятий, библиография, приложения с текстами на чувашском и русском языках, иллюстрации.

Для научных работников, преподавателей, студентов и широкого круга читателей.

УДК 398(035)
ББК 82.3(2-635.1)я2

© Чувашский государственный институт гуманитарных наук, 2018
© Коллектив авторов, 2018
© Чувашское книжное издательство, 2018

ISBN 978-5-7670-2750-7

В мифе все может быть; кажется, что последовательность событий в нем не подчиняется правилам логики и нарушает закон причинности. Любой субъект может иметь здесь любой предикт, любые мыслимые связи возможны. И при этой кажущейся произвольности одни и те же мифы с теми же отличительными чертами и зачастую с теми же подробностями встречаются во многих областях земного шара.

К. Леви-Строс.
Структурная антропология.
М.: Наука, 1983. С. 184—185.

Миф — это краеугольный камень, на котором священными письменами начертана память многих поколений. Через обращение к этой памяти осуществляется связь разноязычных людей и разнородных культур, происходит совет живых с ушедшими, которые в мифе воскрешают и несут нам свой бесценный опыт.

В.С. Полосин.
Миф. Религия. Государство.
М.: Ладомир, 1999. С. 422.

СЛОВО ОБ ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ СПРАВОЧНИКЕ

Дорогой читатель! В Ваших руках книга, которую мы все долго ждали. Выполненный сотрудниками Чувашского государственного института гуманитарных наук этнографический справочник по мифологии чувашей позволяет мысленно прикоснуться к самим истокам жизненного пути этноса. Почти каждый из нас, ныне живущих, в пору детства или ранней юности хотя бы раз испытал острое желание заглянуть в скрытое под толщей веков бытие далеких пращуров. Подобный интерес вложен в нас самой Природой. Настоящее уходит своими корнями в седое Прошлое. Современное общество черпает из его культурного поля жизненную силу, возрождает утраченную духовность. Народ, не сохранивший собственную историческую память, обречен на исчезновение с политической карты мира.

Разумеется, опубликованные в научно-справочном издании материалы позволяют лишь пунктирно обозначить картину мира наших предков. Дело здесь не в уровне квалификации привлеченных к работе над исследовательским проектом авторов. Все обстоит куда сложнее. Дошедшие до нас памятники устного народного творчества являют собой лишь небольшие осколки знаний о древнем мифологическом сознании. Путь чувашского народа и их предков в историческом пространстве был тернистым и драматичным. Он протянулся от степей Центральной Азии до волжских лугов и лесов, сопровождался прямыми и опосредованными контактами со многими народами, приверженцами разных религий. Каждое такое культурное поле оставило свой след в мифологическом сознании нашего этноса. В ходе подобной трансформации ряд чувашских мифологических персонажей, к примеру божество Киреметь, обрел полярную сущность.

Эрудированный читатель непременно найдет содержание многих статей книги скромным, и подобное заключение вполне правомерно. Такой ситуации есть свое объяснение: она вызвана форматом выполненного исследования. Рамки этнографического справочника не позволяют развернуть отдельные сюжеты в широкое историческое полотно. В монографии по мифологии чувашей, работа над которой в настоящее время начата, картина восприятия мира нашими пращурами получит более объемное освещение.

Г.А. Николаев,
руководитель исследовательского проекта

ВВЕДЕНИЕ

Настоящее научное издание представляет собой первый этнографический справочник чувашской мифологии. Проект реализован сотрудниками секции этнологии и антропологии исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук.

Чувашскими учеными и краеведами предпринимались попытки составления словаря-справочника о мифологических персонажах. В «Краткую чувашскую энциклопедию» (КЧЭ, 2001) и четырехтомную «Чувашскую энциклопедию» (ЧЭ, 2006, I; ЧЭ, 2008, II; ЧЭ, 2009, III; ЧЭ, 2011, IV) вошли многие мифонимы, термины календарных, переходных и окказиональных обрядов и фольклора. В настоящее время в целом систематизированы мифические сказания чувашей о мироздании, его структура (верхний, средний, нижний миры). Космогонические и антропологические мифы исследователями признаны как наиболее ранние мифологические сюжеты.

Мифологические существа представлены почти во всех жанрах чувашского устного народного творчества, в календарно-обрядовой поэзии и религиозно-культовых действах. Благодаря мастерам художественного слова и кисти они находят воплощение в произведениях художественной литературы, декоративно-прикладного и монументального искусства.

Основу данной книги составляют мифы, легенды и предания, тексты заговоров и молений, мифологизированные элементы обрядовой практики чувашей. Авторами использован большой корпус архивных источников и опубликованной литературы. Ценный материал извлечен из многотомного свода чувашского народного творчества «Чăваш халăх пултарулăхĕ», включающего в себя как опубликованные, так и архивные памятники.

Справочник состоит из двух частей. Статьи вступительной части знакомят с историографией чувашской мифологии, религиозно-мифологической картиной мира, пантеоном богов, божеств и духов, посвящены анализу мифологических сюжетов в памятниках устного народного творчества чувашей.

В словник вошло более 270 базовых понятий. С максимальной полнотой показаны мифологические персонажи, в том числе духи загробного мира (предки — *ваттисем*). Статьи по этому блоку занимают около половины объема справочника. Значительное внимание уделено составляющим религиозно-мифологического мировоззрения,

связанным с космогоническими представлениями и антропологизацией природных явлений. Представлены статьи обо всех группах мифов: этиологических (о происхождении природных объектов и культурных реалий), космогонических и антропогонических (о строении мироздания, происхождении Вселенной и человека), астральных (о небесных светилах), тотемических (о родстве между определенной группой людей/родом и тотемами — животными, растениями, реже — явлениями природы, предметами), календарных (связанные с циклом календарных обрядов и аграрной магией), героических (об эпическом герое *Улăп*, богатырях *паттăрсем*), теологических (о деяниях верховного бога *Турă*, божеств и добрых духов), демонологических (о конфликте между богом-демиургом *Турă* и дьяволом *Шуйттан* и зловредных действиях хтонических демонов), эсхатологических (о последних временах и гибели Вселенной). В справочнике нашли отражение имеющие древние основы культы, направленные против морового поветрия, эпидемий, болезней, порчи, козней злых духов и др. Привлечены мифы, связанные с магией (символы плодородия, обереги, знахарство, колдовство) и обрядами, мифологические символы жертвенных животных, пищи и напитков, жилища. Имеются статьи о мифологических животных (мифозоонимы) и растениях (мифофитонимы), зонах мифологического пространства (мифотопонимы). Прослеживается степень влияния зороастризма, ислама, христианства и других религий на мифологию чувашей. В статьях приводятся параллели с мифологией тюркских, финно-угорских, а также славянских народов.

Статьи справочника расположены в алфавитном порядке. Их названия даны полужирным прописным шрифтом на чувашском языке с переводом на русский язык, например: **АВĂН ХУҪИ**, овинный дух. После названия в некоторых случаях указан синоним. Термины обозначаются прописными буквами: **АКĂШ-МАКĂШ** — А.-м. Чувашские понятия выделены курсивом. Названия словарных статей, на которые даются ссылки, представлены курсивом в скобках. С прописной (заглавной) буквы пишутся имена верховного бога, божеств и духов, названия праздников и обрядов, например: *Кепе*, *Вупăр*, *Калăм*, *Ака яшки*.

Проблема склонения чувашских мифонимов разрешена следующим образом: 1) мифологические персонажи мужского рода склоняются, если слово оканчивается на согласную букву, например: *Киремет(ь) — Кирметя*, *Пихампар — Пихампара*, *Эсрел(ь) — Эсреля;* 2) персонажи женского рода не склоняются, например: *Хĕрт-сурт*, *Хăт;* 3) не склоняются мифонимы, оканчивающиеся на гласную букву: *Турă*, *Аҫа*, *Арҫури;* 4) персонажи неопределенного рода не склоняются, например: *Йĕрĕх*, *Вутăш*, *Вĕре ҫĕлен;* 5) при употреблении поясняющих слов мифонимы не склоняются, например: божество *Хĕвел* — божества *Хĕвел*, дух *Вупкăн* — духа *Вупкăн*, святилище *Киремет(ь)* — святилища *Киремет(ь)*.

Статьи в справочнике сопровождаются иллюстрациями. Это ряд мифологических персонажей, мироустройство в представлении художников — В.И. Агеева, В.Г. Бритвина, К.В. Владимирова, А.В. Данилова, В.А. Зотикова, А.А. Ефейкиной, Н.А. Енилина, Ю.А. Зайцева, А.И. Миттова, С.Н. Михайлова (Юхтар), В.Л. Немцева, В.П. Петрова (Праски Витти), Н.И. Плониша, Н.К. Сверчкова, М.С. Спиридонова, А.А. Трофимова, Г.Г. Фомирякова.

В конце каждой статьи в сокращенном виде (фамилия автора или название издания, год публикации и номер страницы) дается ссылка на перечень основной литературы, опубликованных и архивных источников, располагаемый по хронологическому принципу. Сначала представлены труды о чувашах, затем — о других этносах. Полное библиографическое описание использованных работ приводится в конце книги. В «Приложении» к изданию помещены тексты источников (более 30) — мифы, предания и легенды, молитвословия, заговоры и другие образцы чувашского народного творчества на языке оригинала и в переводе.

Справочник подготовили сотрудники Чувашского государственного института гуманитарных наук А.А. Антипина, Д.В. Егоров, В.А. Ендеров, В.П. Иванов, А.П. Леонтьев, Г.Б. Матвеев, В.Г. Родионов, Е.В. Сергеева, С.В. Щербаков. Фамилии авторов указаны после каждой статьи. В подготовке иллюстраций принимала участие кандидат искусствоведения А.И. Мордвинова.

Авторы выражают благодарность за методическую помощь руководителю исследовательского проекта, кандидату исторических наук Г.А. Николаеву, а также доктору искусствоведения А.А. Трофимову, докторам филологических наук В.Г. Родионову и Н.И. Егорову.

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ЧУВАШСКОЙ МИФОЛОГИИ

Дореволюционная этнографическая и историческая литература о чувашах содержит богатый и интересный материал о мифологических персонажах. Подобные сведения, хотя скудные и отрывочные, находим в работах некоторых авторов первой половины XVIII столетия. К ним можно отнести описания и очерки участников ряда этнографических экспедиций, организованных Санкт-Петербургской Императорской академией наук: Сибирской и Оренбургской экспедиций 1733—1743 гг. (Миллер, 1791; Рычков, 1762; 1767), экспедиции по европейской части России 1768—1773 гг. (Паллас, 1773; 2001; Георги, 1799; Лепехин, 1771; 1823; Фальк, 1824; Рычков, 1770) и др.

В двух чувашских описаниях и словарях, приложенных к данным материалам («Русско-татаро-чувашско-мордовский словарь» и «Русско-чувашско-марийско-мордовский словарь») второй четверти XVIII в., весьма интересны сюжеты о культе земли, молениях и жертвоприношениях, других обрядах, как, например, о святилище *Киремет* как месте молений и жертвоприношений (№ 128—3). В вопроснике упомянуты имена Бога (№ 120, 121, 123, 125, 128, 129, 164) и *Çуратас торӑ* (№ 122), ангела и дьявола (№ 130, 164), огненных змиев (№ 157). В словарях же содержатся различные мифонимы: *Торӑ* (Бог), *Пирĕшти* (ангел), *Шуйттан* (дьявол), *Эсрел* (дух смерти), *Аслӑ торӑ* (Господь), *Пӳлĕхçĕ* (святой), *Çуратан торӑ* (творец), *Мăн торӑ* (творец), *çутӑ çанталăк* (царство небесное), *тамăк* (ад) (Димитриев, 1960, 270—302).

В «Извлечении из дневника Товия Кёнигсфельда, участника путешествия астронома академика Николая Иосифовича Делиля в Березов в 1740 году» даны не только общее описание чувашей, но и сведения об их религиозных верованиях и обрядах второй четверти XVIII в. (Пекарский, 1865). Согласно Т. Кёнигсфельду, чуваши поклоняются своим идолам (имеются в виду киремети), хорошо «знают своих богов», не крестятся и не принимают христианской религии лишь потому, что «это не свойственно их обычаям» (см.: Димитриев, 1960, 300—301).

Г.Ф. Миллер в работе «Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков...» ярко освещает религиозно-мифологические воззрения чувашей: «Во-первых,

они верят, что есть Бог, который хотя на небе пребывает, токмо все человеческие дела на земле смотрит. Он им не токмо ниспосылает всякое добро, но еще и отвращает всякое зло; и того ради достойно есть ему поклонятися. Второе: верят, что есть диавол, который жилище свое имеет в воде и делает им всякое зло и оскорбление, и, чтоб избавиться от его наветов, причину они имеют также молиться Богу». Наряду с этими двумя представителями чувашской мифологии, по мнению ученого, «почитают чуваши еще несколько малых божков яко защитников и хранителей некоторых деревень и мест, и сравнивают оных с нашими святыми» (Миллер, 1791, 37—43).

В этнографических описаниях других авторов XVIII в. указываются лишь некоторые мифологические персонажи из пантеона древнечувашской народной религии. Например, по сообщению П.И. Рычкова, чуваши «однако Бога исповедают, и называют его Тор, и в жертву приносят ему лошадей, коров и овец, коих режут и, сваря мясо, едят с призыванием его в помощь» (Рычков, 1762, 188).

Академик П.С. Паллас отмечает, что чуваши, кроме главного бога *Торă*, молятся и низшим, второстепенным. В его работе описывается моление божеству *Йĕрĕх*, жертвенное место *Киремет*, обряд жертвоприношения *Чӳк* на киреметище, приводятся слова молитвы и т. д. (Паллас, 1773, 138—145). И.Г. Георги впервые предпринял попытку классификации чувашских божеств, выделения в их среде добрых и злых. В числе первых он называет 8 божеств, а к «богам злого качества» относит Шойтана и Обито *(Упăте)*, воспринимаемого как лесного божка, лешего (Георги, 1799, 39—41).

В своих «Дневных записках» И.И. Лепехин обстоятельно рассматривает обряды, связанные с крещением, родами, свадьбой и похоронами, а также религиозные верования чувашей. Подробно описывает обряд жертвоприношения разным существам, в том числе и *Кермет*. Автором они зафиксированы как Ирзямъ, то есть *Ырăсем*. И.И. Лепехин акцентирует свое внимание на коренной чувашской вере, рассказывает о месте проведения обрядов, времени и участниках «богомолия»; сообщает некоторые сведения о всевышнем существе и человеческих духах, обитающих в воде (Лепехин, 1771, 162—168).

В «Казанских губернских ведомостях» и «Известиях Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете» публиковались статьи и труды, посвященные древним чувашским народным верованиям.

Попытки описания чувашской дохристианской религии, антропогонических мифов в конце XVIII — первой половине XIX в. были сделаны К.С. Мильковичем, Д.С. Рудневым, А.С. Протопоповым, А.А. Фукс. В очерке писателя конца XVIII в. К.С. Мильковича «Быт и верования чуваш Синбирской губернии» (Милькович, 1827; 1888; 1906; 1997; 2004) достаточно полно описаны чувашские боги, божества и духи. Так, он насчитал более 30 добрых чувашских божеств,

а несметное количество злых духов разделил на главных, средних и малых. Им подробно описаны киремети, именуемые *Ырăсем* и дифференцированные по статусу, главным среди которых К.С. Милькович называет *Виляры ирзам (Вылăри ырăсем)*. В его сочинении имеются сведения о таких персонажах, как *Мамаля*, *Йĕрĕх*, *Пӳлĕхçĕ*, *Пихампар*, *Кепе*, *Вутăш*, *Сюрлан [Çĕлен?]* (летучая змея — «датель детородия») и т. д. (Милькович, 1906, 50—60). Автором записаны различные категории мифов: о сотворении мира, этиологические (объяснительные) и др. Он обратил внимание на календарные мифы, связанные с аграрной магией, ориентированной на обеспечение обильного урожая, либо с культом предков; зафиксировал тексты молений, например благодарственное за урожай, адресованное верховному богу *Турă*; описал обряд изгнания злых духов *Вирĕм/Сĕрен*, хотя данные термины не приведены, обряд назван гонением Шайтана.

Представляют ценность небольшие по объему очерки «О почитании *йĕрĕх* и *киреметь* новокрещеными д. Красные Четаи Курмышского уезда» и «О чувашах, живущих в Нижегородской епархии», написанные епископом Нижегородским и Алатырским Дамаскиным (в миру Д. Руднев-Семенов) в 1769 и 1785 гг., выписки из которых сделаны Н.В. Никольским. Д.С. Рудневым не только приведен чувашский пантеон божеств (*Мун тора*, *Мун тора амыш*, *Тора*, *Тора амыш*, *Пюлюхçĕ тора*, *Пюлюхçĕ амыш*, *Хĕрлĕ Çыр*, *Çĕр ашшĕ*, *Çĕр амыш*), но и перечислены их функции с приложением текстов посвященных им молений на двух языках. Более подробно он останавливается на погребально-поминальных ритуалах и обряде моления о дожде (Никольский, 1912, 401—404; 2007, II, 354—356).

В «Кратком описании суеверий чуваш», подготовленном протоиереем Курмышского собора А. Протопоповым в 1828 г., служитель церкви, кроме первоначальных существ Тора и Шойтана, указал и духов злобы, таких как Касьхи вопхан Эсрель и Ирих; им же в деталях описаны обряды изгнания Шойтана, жертвоприношения Чук при болезнях и других неблагоприятных обстоятельствах, моление Киреметю, а также деятельность служителей культа — йомзей (Протопопов, 1843; 1845, 7—18).

Особого внимания заслуживают очерки А.А. Фукс (Апехтиной), изданные в 1834 г. в Казани. В них запечатлены пережитки первобытных верований — олицетворение предметов и явлений природы, даны интересные описания божества *Йĕрĕх*, приведены сюжеты о главных обрядах и молениях средненизовых чувашей — *Учук* (полевое жертвоприношение), *Сăра чӳкĕ* (осеннее благодарственное моление пивом), *Çинçе* (период действия табу на разные виды трудовой деятельности). Ею собраны сведения о погребальном обряде *Виле пытарни*, летнем молении предкам *Çимĕк*, частных поминках *Пумилкке*, йомзях *юмăç*. А.А. Фукс называет следующих богов: *Тора, Тора амăшĕ, Пӳлĕхçĕ, Пӳлĕхçĕ амăшĕ, Аслати, Аслати çиçĕмĕ, Хĕвел, Хĕвел*

амăшĕ, Çил, Çил амăшĕ, Кепе, Кепе амăшĕ, Шалуга Ара (бог дорог и перекрестков) (Фукс, 1834, 2, 97—98; 8, 455—456). К числу злых божеств и духов она относит следующие силы: Теркуля (*Тӳркĕлли*), Хаяр, Эсрель, Ирих и Кереметь (Фукс, 1834, 4, 218—221; 8, 455—461).

В 1840-х гг. предводитель дворянства Чебоксарского и Козьмодемьянского уездов Казанской губернии, помещик с. Козловка Н.Д. Леонтьев описал основные религиозно-мифологические представления, обряды жертвоприношения чувашей, функции служителей культа — *йомăç, асамçă*. Он квалифицирует культ *Киремет* как общенародное моление, уделяет внимание главным, на его взгляд, обрядам — летнему и осеннему кормлениям усопших. Н.Д. Леонтьев иногда «применял» свои знания на практике, правда, весьма своеобразно. В частности, он пытался сократить длительность многодневного праздника *Çинçе*, приуроченного к дням летнего солнцестояния, и отменить празднование пятницы (Леонтьев, 1844, 11—80).

Немало сюжетов о мифологических персонажах и существах находим в опубликованных работах священников В.П. Вишневского, А.Г. Хрусталева (Хрусталев, 1874), Н.Т. Каменского (Никанора), В.Я. Смелова (Смелов, 1880; 1881), В.И. Миролюбова (Миролюбов, 1889), А.В. Рекеева, Ф.В. Виноградова (Виноградов, 1897), А.С. Иванова (Иванов, 1896—1898; 1900), Т.А. Земляницкого (Земляницкий, 1909) и др. Наряду с миссионерской деятельностью они проводили работу по изучению чувашских «языческих» обрядов и верований. Например, В.П. Вишневский в своих записках перечисляет более 30 наименований добрых и злых существ. Будучи деятелем христианского просвещения и магистром богословия, он выполнял официальный заказ епархиальной консистории: духовенство нуждалось в более глубоком знании верований чувашей с целью их искоренения. Благодаря трудам миссионера в научный оборот вошли сведения о верховых чувашах. Изучая представления о верховном боге и его окружении, культе *Киремет*, В.П. Вишневский стремился подробно осветить структуру обрядов жертвоприношений. Он анализировал молитвы, посвященные верховному богу *Турă* и божеству *Киремет*, тексты ритуала поминовения. Ряд культов им приведен впервые, в том числе *Хĕрт-сурт*. В.П. Вишневский написал труд, который представляет собой первую серьезную попытку составления словаря по чувашской мифологии. (Вишневский, 1846, 2—26; 2004, 177—192).

Священником Н. Каменским описаны добрые (*Хĕрт-сурт*, домовые лягушка и змея) и злые духи (*Вопкăн* или *Ах*, *Йирих* и *Вăпăр*), а также божества животных (*Корта Пуç* или *Корта Поç*, *Пирĕшти, Пихампар*), боги и духи полевые, лесные и водяные (*Ана турри* или *Ой турри*, *Ворман амыш*, *Вутăш*) (Каменский, 1878; 1879, 4—13).

Активно печатался в «Известиях по Казанской епархии» чувашский священник А.В. Рекеев (Рекеев, 1896; 1897; 1898; 1898, ЧМ).

Редакция отзывалась о нем как об усердном собирателе сведений о чувашских религиозных верованиях: «Чтобы не стереть в показаниях такого редкого свидетеля чувашской жизни их непосредственного и свежего колорита, редакция передает и будет передавать их без всяких существенных изменений и научной обработки» (Рекеев, 1896, 293). Автор указывал на монотеистический характер чувашской веры, был тверд в убеждении, что она «единобожная». Им был записан ряд мифов, а именно: космогонический миф о создании верховным богом *Турă* земли; об участии при этом Шайттан и размножении дьяволов; о причинах поднятия всевышним неба; о кровнородственном браке и смене такого брака на брачный союз с чужими родами; о причинах замены богом бессмертия на смерть; о великанах *Улăп* и появлении современных людей. Другой очерк А.В. Рекеев посвятил разъяснению сущности верховного бога *Турă*. По его мнению, чувашская вера крепкая: «так что русские, окрестив чуваш, вот уже около двухсот лет не могут уничтожить их природной веры» (Там же. С. 337). Он подверг критике авторов, считавших чувашей «многобожниками». Такое представление, по мнению А.В. Рекеева, есть плод поверхностного знания чувашских понятий о вере. Он был уверен, что чуваши имеют только одного бога — *Турă*, которого ни с какими киреметями *(Ырăсем)* никогда не смешивают, для них *Турă* — великий *(аслă)*, милостивый *(ырă)*, истинный *(иçăн)*. Священнослужитель считал, что названия *Çĕр-шыв тунă турă*, *Чун çуратан турă* относятся к тому же единому Богу. По его мнению, чуваши внесли путаницу в свою мифологию, называя добрых божеств именем верховного бога *Турă*. Есть также служители *Турă*, вроде святых в православии. Остальные духовные существа, как-то: *Йĕрĕх, Керемет, Ырăсем* — появились вследствие своеобразного восприятия чувашами либо были внедрены знахарями. А.В. Рекеев подробно изложил народные представления о божестве *Йĕрĕх*. Он раскритиковал русских священников, называвших всех чувашских духов теонимами *Йĕрĕх* или *Керемет*, указывая: «Каждый чувашский дом не забывает ни одного своего духа; он в продолжении года всех их переберет, т. е. всем в свое время поклонится и принесет положенную жертву» (Там же. С. 341).

А.В. Рекееву принадлежит первый опыт систематизации годовых молений, составленный по рассказам его матери, которая настаивала, чтобы в семье после ее смерти продолжали совершать годовые чувашские моления по записанным с ее слов текстам. Рекеевым был расписан порядок действий: кому и как молиться, какую жертву принести в тех или иных случаях, с чем молиться — с кашей или лепешками *юсман*, когда моленную пищу предлагать посторонним, а когда — лишь членам семьи; для какого Киреметя какую жертву принести — быка, корову, барана, гуся, какой масти должно быть животное. А.В. Рекеев данный порядок называет уставом, считая, что

без знания его можно ошибиться и вместо пользы получить вред (Рекеев, 1898, ЧМ, 182).

Много ценного и интересного содержится в трудах известных ученых-исследователей и бытописателей XIX — начала XX в., таких как А.Ф. Риттих (Риттих, 1870), М. Лаптев (Лаптев, 1861), А.И. Артемьев (Артемьев, 1846, 20; 1846, 3), В.А. Сбоев (Сбоев, 1851; 1856; 1865; 2004), П.М. Мальхов (Мальхов, 1877), В.И. Рагозин (Рагозин, 1881), Н.И. Золотницкий (Золотницкий, 1875; 1877; 1882; 1891; 2007), В.К. Магницкий (Магницкий, 1870; 1870, К; 1874; 1875; 1881; 1884; 1888; 1891; 1893; 1919), В.И. Михайлов (Михайлов, 1891), Н.А. Александров (Александров, 1899), Н.И. Ашмарин (Ашмарин, 1892; 1895; 1900; 1900, СЧП; 1902; 1903; 1921; 1923, ЧНС; 1923, II; ЧСК, 1928—1950, I—XVII; 1984; 2003), П.П. Инфантьев (Инфантьев, 1911), И.Н. Сырнев (Сырнев, 1901), С.В. Чичерина (Чичерина, 1905), Н.В. Никольский (Никольский, 1904; 1908; 1911, ЭЧ; 1911, КУ; 1912; 1919, НП; 1919, ЭЧ; 1928; 1929; 2004, I; 2004, ХЮ; 2007, II; 2008, III) Г.И. Комиссаров (Комиссаров, 1911; 1913; 1989; 2003) и др. В работах представлена попытка научной интерпретации генезиса и эволюции древнечувашской мифологии, религиозно-мифологического мировоззрения этноса.

Одним из фундаментальных трудов по чувашской мифологии и старине является книга В.А. Сбоева, в которой отмечается, что «предания народные должны бы быть важнейшим и первостепенным источником для составителя древней чувашской мифологии» (Сбоев, 1865, 55). В его монографии чувашский материал рассмотрен в сравнительно-историческом плане. Приведенный исследователем пантеон весьма обширен и относительно полон. К числу достоинств монографии можно отнести также описание легенды о происхождении *Киремет,* попытку лингвистического анализа теонимов *Çӳлти тӑрӑ, Кепе, Пихампар, Хӑрпан* и многих других. В.А. Сбоев рассматривает трансформацию обрядов на примере одного из главных годовых молений — в честь нового хлеба и нового пива (см. *Чӳклеме*). Если в 20-е гг. XIX в. «благодарение» воздавалось множеству добрых божеств и духов и моление совершалось опытным предводителем, йомзей, то в середине века участники ритуала обращались к меньшему их числу, т. е. они забывались. Однако, как свидетельствовал В.К. Магницкий, записавший каноны старинных верований в той же средненизовой группе чувашей, опытные знатоки текстов молений еще не перевелись. В молениях их упоминалось более пяти десятков божеств и духов. Большее внимание, чем предшественниками, этнографом уделено персонажу йомзи (см. *Юмӑҫ*), функции которого в религиозно-мифологической практике, в обрядах лечения от болезней во второй четверти — середине XIX в. были по-прежнему весомы.

Мифологические представления В.К. Магницкий изучал вкупе с обрядами, его успехи в их реконструкции общепризнанны. Работая юристом в Чебоксарском уезде Казанской губернии и разбирая дела

о правонарушениях в чувашских деревнях, он смог описать разные способы принесения клятвы, практикуемые среди крестьян. Как и свои предшественники, Магницкий приступил к изучению мифологии в практическом аспекте. Углублению в проблематику мифологии способствовало сближение с Н.И. Золотницким, сотрудничество с которым было очень плодотворным. Как знатоки чувашской мифологии, они заметили, например, путаницу в понятиях «бог», «дух», *Киремет*, *Йĕрĕх* и др., наблюдаемую в работах разных авторов, и занялись анализом этимологии мифологических терминов. Собранные же материалы публиковали в различных журналах и брошюрах. Так, В.К. Магницким впервые подробно исследовано происхождение местных культов д. Маслово (Чебоксарский уезд) и с. Шуматово с его округой (Ядринский уезд). Выявленный здесь материал затем увидел свет в книге «Материалы к объяснению старой чувашской веры» (Магницкий, 1881). Особенно ценную информацию исследователь получил от учителей — А. Егорова и Г. Филиппова. Последними были сообщены подробные сведения о мифологических представлениях, сделаны записи молитв и заклинаний, мифов и легенд об изобретении земледелия, происхождении *Киремет*. Оценивая рукопись В.К. Магницкого, Н.И. Золотницкий писал: «В моих глазах особенно ценны подлинные тексты молитвенных призываний, заклинаний, наговоров и перечни духов. Все эти тексты следует признать очень древними» (Золотницкий, 1891, 253). В.К. Магницкий подробно описал цикл календарных и семейных обрядов. В последующем он использовал «Программу вопросов по изучению поверий, сказаний, суеверных обычаев и обрядов у сибирских инородцев» Г.Н. Потанина, которую тот передал ему в 1881 г. В.К. Магницкий фиксировал места нахождения *Йĕрĕх* и святилища *Киремет*, связанные с ними обрядовые действия и моления. Он склонен был считать, что *Киремет* своим происхождением обязан культу предков. Культу *Йĕрĕх* ученый посвятил специальную работу, где дал сводку его описания в литературе, указав, что многие авторы писали об образе *Йĕрĕх* неопределенно, поверхностно. Нужно отметить, что анализу и систематизации в его трудах подвергнуты многие персонажи чувашской демонологии, в частности *Киремет, Йĕрĕх, Арçури* (леший), *Эсрел* (ангел смерти), *Хаяр амак* (гневное зло — дух), *Тытан амак* (лихорадка), *Вопкăн* (обжора и дух, имеющий вид собаки), *Вĕре çĕлен, Ийе* и др.

Материалы В.К. Магницкого также являются важным подспорьем для исследования чувашской мифологии. Его научное наследие в этой области составляют около двадцати работ. Собранные им источники характеризуют мифологию и обряды верховых и средненизовых чувашей. Он поддерживал начинающих исследователей-чувашей — И.Н. Юркина (под его влиянием в 1893 г. написал работу «Древняя чувашская религия»), Н.М. Охотникова, М.Ф. Федорова (с помощью В.К. Магницкого он издал статью «Предания чуваш Бичуринского прихода

Чебоксарского уезда и способы лечения у них болезней»), Н.В. Никольского и др.

Е.А. Малов в статье «О влиянии еврейства на чуваш», анализируя значения понятий *Киреметь*, *юмăç*, *Йĕрĕх*, *Çинçе*, *çылăх* (грех), *Кепе*, *Тора*, *шăмат* (*кун*), *Перекет*, *Чӳк*, выдвинул гипотезу об их еврейском происхождении, хотя и признавал, что еврейский элемент незначителен, например, в молитвах. Он надеялся, что следы данного влияния откроются, когда на это будет обращено внимание этнографов (Малов, 1882, 106, 147).

Профессор Казанского университета И.Н. Смирнов при изучении мифологии бесермян, имеющей сходство с чувашской, бесермянского небесного бога по имени *Квазь*, творца грома и молнии, сравнил с чувашским *Аслати* (Смирнов, 1890, 237—239).

Статьи и заметки по мифологической тематике публиковались в различных журналах, например в «Известиях по Казанской епархии». В частности, Н. Иванов, будучи очевидцем проведения сакральных ритуалов, описывает частные (семейные) жертвоприношения сорминскому Киреметю, проведенные в связи с болезнью членов семьи (по утверждению автора, тот являлся родоначальником всех мелких киреметей) (Иванов Н., 1905, 1032).

Мощный импульс процессу изучения и сбора материалов устно-поэтического творчества чувашей дали такие события, как открытие в Казани семинарии по подготовке учителей для национальных школ (1872), основание в Симбирске Чувашской учительской школы (1868), создание нового букваря (1871—1872). Появились первые сборники оригинальной литературы на чувашском языке и этнографические очерки мастеров художественного слова Г.Т. Тимофеева (Тимофеев, 1972; 2002), Н.М. Охотникова (Охотников, Юркин, 1893; 1920), И.Н. Юркина (Юркин, 1889—1890; 1893, 11; 1893, 19), Ф.Н. Никифорова (Никифоров, 1904), М.Ф. Федорова (Федоров, 1876) и т. д., содержащие сведения о чувашских демононимах. Например, в книге первого литератора из чувашей, ученого и фольклориста, этнографа и историка, географа и статистика С.М. Михайлова «Чувашские разговоры и сказки», изданной в 1853 г., упомянуты *Эсрел* и *Шуйттан*, приводится чувашская народная сказка о *Вупăр* (Михайлов, 1853, 35—49; 1972; 2004).

Разные жанры чувашской народной словесности и религиозно-обрядовой основы народной культуры собраны и описаны Н.И. Ашмариным. К наиболее древним из «народных произведений» он относил те, которые имеют связь «с народными верованиями и воззрениями на природу, т. е. заключают в себе изложение религиозных и космогонических представлений народа» (Ашмарин, 2003, 219). Его научные изыскания по сей день представляют интерес не только для культурологов, этнологов, историков, искусствоведов, но и для литературоведов, фольклористов и лингвистов. В работе «Введение в курс

чувашской народной словесности» автор справедливо подчеркивает, что «изучение поэзии народа открывает нам пути к объяснению его внутренней личности и познанию его идеалов» (Там же. С. 218). По мнению Н.И. Ашмарина, одним из древних произведений народной словесности являются верования и воззрения чувашей на природу, среди которых особое место занимают «языческие» молитвы. Изучая их и сопоставляя с другими произведениями фольклора, исследователь делает вывод, что «языческие» молитвы заключают в себе обращения к божествам, сопровождаемые различными пожеланиями, указывающими на те нужды, устранения которых чуваш ждал от почитаемых ими существ, а также на отношение чуваша к окружающему миру, членам семьи, друзьям, чужим людям и т. д. Как подчеркивает Н.И. Ашмарин, молитвы, как и другие жанры народного творчества, заключают в себе ценный материал для познания этнопсихологии и народных чаяний, для изучения чувашской традиционной религии, изменявшейся с течением времени и принимавшей в себя элементы ислама, христианства, а еще ранее, возможно, и других религий, о которых, по признанию автора, «доселе ничего определенного не знаем» (Там же. С. 219—225). Ашмарин определил порядок годовых молений, разделив их на весенние, осенние и окказиональные, т. е. вызванные особыми обстоятельствами. Ученый остановился на характеристике персонажей чувашского пантеона *(Турă, Хăрпан, Пӳлĕхçĕ, Кепе, Пирĕшти, Хĕрлĕ çыр, Валле, Хĕрт-сурт, Пихампар, Хытăм, Йĕрĕх, Киремет)*, а также демонических существ *(Шуйттан, Ийе, Эсрел, Вупăр, Хаяр, Вупкăн* и др.*)*, доказывал монотеистический характер религиозных воззрений чувашей. С целью выявления, сбора, систематизации и сохранения представлений чувашей о происхождении чувашской веры, фиксации преданий о сотворении мира и названий чувашских божеств, сказочных героев и существ, легенд о Киреметях и злых духах под руководством Н.И. Ашмарина в 1899 г. была разработана Программа для составления чувашского словаря, где в п. 15 говорилось о сборе рассказов среди чувашей *«о вупăр, арçури, вутăш, вĕре çĕлен (вĕри çĕлен), шыври, хĕрт-сурт, эсрелĕ, пирĕшти, вупкăн и пр.»* (Ашмарин, 1900, 245).

В справочнике широко использованы материалы по мифологии чувашей, содержащиеся в 17-томном «Словаре чувашского языка» Н.И. Ашмарина (Ашмарин, ЧСК, 1928—1950, I—XVII) — поистине богатейшем собрании памятников языка, фольклора и этнографии.

Заметный след в изучении чувашской мифологии оставил Н.В. Никольский. Его заслуга заключается прежде всего в том, что благодаря сформированной им обширной сети корреспондентов он создал богатую источниковедческую базу. Ныне она хранится в научном архиве ЧГИГН. Размышляя о мифологии, ученый утверждал, что мифы зародились раньше сказок. Согласно рассуждениям Н.В. Никольского, характер верований чувашей зависел от умственного уровня обитателей той или иной местности. Чем шире был их кругозор, тем возвышен-

нее и определеннее были и сами верования. В его монографиях «Краткий конспект по этнографии чуваш», «Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках», «Народная медицина у чуваш» и др. есть главы, посвященные мифологии. При описании чувашского пантеона и космогонии Н.В. Никольский в основном опирался на материалы К.С. Мильковича, собранные в XVIII в., в то же время дополнял их материалами из своего собрания.

Приводимый им пантеон богов, божеств и духов получился весьма обширным, поскольку в нем встречаются и персонажи, имеющие локальный характер, например *Шăпчăк турри* (божество соловья), *Вĕлтĕрен* [тăрри (кайăкĕ)] *турри* (божество зябликов), *Таракан турри* (божество тараканов). Широкому и всестороннему анализу подвергнуты культ *Ырăсем*, образы ангела-хранителя человека *Пирĕшти*, духа смерти *Эсрел* и т. д. Многие сведения, приведенные в работах Н.В. Никольского, получены от корреспондентов, к примеру, о жертвенных дарах, местах для молений, о характере жертвоприношений (общественные, частные) (Никольский, 2007, II, 132—136).

Этнографом Г.И. Комиссаровым (Вантером) в работе «Чуваши Казанского Заволжья» освещены некоторые элементы религиозно-мифологической системы, в том числе чувашские мифологические представления о загробной жизни: праведный человек умирает тихо, грешный мучается из-за злокозненных действий духа *Эсрел*. Обряды и обычаи чувашей исследователь нередко объясняет с точки зрения мифологии: воду при покойнике ставят, чтобы душа омывала себя; душа живет в середине тела, следит за словами и действиями людей. Однако установление связи этнографии и мифологии не являлось приоритетным для Г.И. Комиссарова. Необходимо подчеркнуть, что он зафиксировал обычаи, связанные с верой в порчу, с защитой от злых духов (Комиссаров, 1911, 374—375).

В последующем изучение мифов шло по разным направлениям и аспектам. Выделим наиболее значимые исследования указанного периода: о культе *Йĕрĕх* — Т.М. Акимовой (Акимова, 1932), Л.А. Иванова (Иванов Л., 1969), Г.И. Дзенискевич (Дзенискевич, 1972), А.К. Салмина (Салмин, 2003); о культе *Киремет* — Т.С. Пассек и Б.А. Латынина (Пассек, Латынин, 1930), Н.Р. Романова (Романов, 1957; 1958), А.К. Салмина (Салмин, 1992); о религиозных верованиях чувашей и демонологических персонажах — Н.Я. Золотова (Золотов, 1928), П.В. Денисова (Денисов, 1959; 1969; 1985), И.И. Одюкова (Одюков, 1973, МХ; 1973, УВ; 1975; 1982; 1984; 1987), Н.П. Денисовой (Денисова, 1984; 1985; 1989, МПЧ; 1989, ВКМ), В.П. Никитина (Никитин, 1997; 1999; 2004); о предводителях религиозно-обрядовых действ и молений — А.К. Салмина (Салмин, 1997; 2002); о древнечувашской мифологии, некоторых теонимах и демононимах — Г.Е. Кудряшова (Кудряшов, 1958; 1961; 1974; 1978; 1981), С.П. Горского (Горский, 1949), В.Г. Родионова (Родионов, 1982; 1988; 1990, РС; 1999;

125597
Библиотека
Бюджетное научное учреждение
«Чувашский государственный институт
гуманитарных наук»

ЧЭ, 2008, 190—193; 2008, ЧГВ), Г.Б. Матвеева (ЧЭ, 2006, I, 299—300, 379; 2008, II, 120, 168, 239, 251—252; 2009), Н.И. Егорова (Егоров, 1982, ЧС; 1982, II; 1983; 1994, КО; 1994, ЧМ; ЧЭ, 2009, 104—105; 2011, IV, 208—209), Г.М. Матвеева (Матвеев Ген., 2003; 2012), В.А. Ендерова (Ендеров, 1983; 1984; 1985; 1997; 2002; 2004; 2012), Г.Г. Ильиной (Ильина, 1998; 2002, Д; 2002, П; 2002, ЛД; 2006, Ш; 2006, Д; 2008; 2009, Р; 2009, Ш; 2012; 2014, В; 2014, ВВ; 2015), В.В. Ивановой (Иванова В., 2015; 2015, Т; 2015, М) и др.

О терминах древнечувашской мифологии и демонологии опубликовали статьи В.И. Сергеев (Сергеев, 1981; 1984), А.П. Хузангай (Хузангай, 1986; 1995), Г.Ф. Губанова (Губанова, 2002); о непосредственной и глубокой связи чувашского народного женского костюма с мифологическим миропониманием и представлением о модели мира — А.А. Трофимов (Трофимов, 1976; 1977; 1979; 1985; 1993, КС; 1993, РП; 2009). Чувашскую мифологию в контексте религиозно-обрядовой системы чувашей изучал А.К. Салмин (Салмин, 1989; 1990; 1993; 1994; 1996; 1998; 2001; 2003, ВТ; 2004; 2007; 2007, ФР). Мифологические сюжеты и этнотеатральные формы в чувашских обрядах были выявлены И.А. Дмитриевым (Дмитриев, 1993; 1998), в народной вышивке — В.А. Прохоровой (Прохорова, 1996).

Мифологию тюркоязычных народов Поволжья изучали Р.Г. Ахметьянов (Ахметьянов, 1981), Л.А. Афанасьева (Афанасьева, 2009), Р.Р. Исхаков (Исхаков, 2013, КК; 2013, НД; 2014; 2014, ТЧ), В.Н. Басилов. Последний является автором статьи «Тюркоязычных народов мифология», написанной для двухтомной энциклопедии «Мифы народов мира», где останавливается на особенностях мифологии чувашей (Басилов, 1998), отличающейся от мифологии татар и башкир. По его мнению, мифология чувашей из-за поздней их христианизации сохранила во многом «языческий» характер. Опираясь на данные чувашских этнографов, он пишет, что известно свыше 200 чувашских божеств и духов разных рангов и функций, населяющих землю, небо и подземный мир. Без должной аргументации ученый утверждает, что чувашский пантеон сложился в Поволжье на основе местных традиций и не связан с мифологией древних тюрок. В отдельные группы Басилов объединяет «богов-творцов»*, «богов-покровителей» и «духов-служителей». Он выделяет специфические чувашские образы, относящиеся к демоническим существам *Вупкăн* и *Хытăм*, и указывает на схожесть чувашского *Арҫури* с татарским *Шүрәле*, чувашского *Вупăр* с башкирским *Убыр* и др. Конечно, круг генетических связей с древнетюркской мифологией шире (их исследовал П.В. Денисов), но В.Н. Басиловым отмечены лишь два примера: представле-

*В том числе создатель душ *Чун çуратакан турă*, детей *Ывăл-хĕр çуратакан турă*, производитель хлебов *Тыр-пул çуратакан турă*, создатель жилищ *Çурт çуратакан турă*, производитель богатств *Мул çуратакан турă*, создатель земли *Çĕр ашшĕ* и др. Полагает, что в ряде случаев одни и те же функции божеств воспроизводились на разных уровнях.

ния о Мировом древе, связывающем три сферы Вселенной, и близкие к алтайским представления о хозяевах природных объектов *Эе* с *Ийе*. Марийский исследователь В.А. Акцорин подверг анализу легенды и предания горных марийцев и верховых чувашей (Моргаушского и Ядринского районов Чувашской Республики) в их исторической взаимосвязи, сравнивая легенды о великанах — улыпах и онарах (Акцорин, 2000). Фольклористом И.И. Одюковым впервые проанализировано традиционное мировоззрение чувашей, в том числе представления о сотворении мира и эсхатологические мифы. В области изучения чувашской мифологии по праву считаются теоретическими такие работы, как «Мифла халапсен идейăпа илемлĕх уйрăмлăхĕсем» (Идейные и художественные особенности мифологических преданий; Одюков, 1973, МХ, 33—89) и «Мифсемпе халапсем» (Мифы и предания; Одюков, 1987). Им также выявлен значительный корпус мифопоэтических текстов, среди которых — космологические, астральные, теологические, антропологические, этиологические, тотемические, героические (легенды об эпическом герое Улыпе) и др. Исследователь И.И. Одюков обратил внимание на эволюцию традиционного мировоззрения чувашей — древний слой, следы мусульманского влияния, библейские мотивы; систематизировал религиозно-мифологическую картину мира и основные ее структурообразующие компоненты, теологию и демонологию.

Параллели в верованиях сувар и чувашей изучались В.Д. Димитриевым, который к анализу привлек труды средневековых авторов и Нового времени о таких мифонимах и культах, как Тангрихан (*Тенгри = Турă*), огонь (*Куар = Кăвар*), о служителях культа, капищах и деревьях, *Киремет*, ряд мифов (к примеру, лай собак для булгар служил предсказанием благополучия и изобилия). Им проанализированы чувашские исторические предания, где отразились разные исторические этапы. В подобных преданиях и легендах немало мотивов, сюжетов и образов из мира волшебства и мифического: об основании городов и возникновении селений, расселении; о происхождении родов, местностей, топонимов, земледелия и скотоводства; о великанах-улыпах, в чьих образах отражаются представления о патриархальном обществе; о чувашских царях и предводителях, государстве и др. В.Д. Димитриев указывает, что по древнему и болгарскому периодам преобладают легендарные и сказочные предания, часто героического характера, их количество по другим периодам сокращается. В своей книге он широко привлекает распространенные мотивы о богатырских поединках, животном-предводителе, переселении за животным, победе над чудовищным змеем, взятии городов с помощью птиц-поджигателей, полетах на кошме и т. п. (Димитриев, 1993, 43).

Теоретической разработкой вопросов религиозно-мифологического мировоззрения занимались научные сотрудники Чувашского научно-исследовательского института языка, литературы, истории и эконо-

мики (ныне ЧГИГН), видные ученые вузов республики. Более глубокое изучение данной темы начинает проводиться в 50—60-х гг. XX в. Первым системным исследованием религиозных верований и обрядов чувашей можно считать монографию П.В. Денисова «Религиозные верования чуваш» (1959), которая долгое время оставалась чуть ли не единственным трудом по названной проблеме. Впоследствии она получила освещение в томе «Чуваши: Этнографическое исследование» (Чуваши, 1970), а также в вышедшем в 2009 г. двухтомнике «Чуваши: история и культура» (Иванов, 2009, I; 2009, II). Работы Н.И. Егорова (классификация мифов по тематике), В.Г. Родионова (систематизация чувашских «языческих» обрядов), Г.Е. Кудряшова (изучение динамики полисинкретической религиозности чувашей) внесли заметный вклад в исследование мифов, традиций и обрядов чувашского этноса (Кудряшов, 1974; Егоров, 1994, ЧМ; Родионов, 2006, СЯО). Так, в своей монографии, посвященной историко-этнографическому и конкретно-социологическому исследованию генезиса, эволюции и отмиранию религиозных пережитков чувашей, Г.Е. Кудряшов предпринял попытку отметить связь тюркских, монгольских, финно-угорских компонентов через пантеон, культы растений и животных, культово-обрядовые действия; проследить эволюцию религии и мифологии на разных исторических этапах (Кудряшов, 1974).

В начале XXI в. чувашская мифология становится не только предметом монографических исследований (Трофимов, 2009; Матвеев Ген., 2012 и др.), но и объектом изучения многих отраслей гуманитарной науки. Осознание того, что мифология является выдающимся достоянием человеческой культуры, заставляет чувашских исследователей уделять ей больше внимания. Так, чувашские мифы, легенды и предания в 2004 г. опубликованы отдельным томом в серии «Чăваш халăх пултарулăхĕ» (ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004). В сборниках, подготовленных сотрудниками ЧГИГН и посвященных разным фольклорным жанрам, авторы, анализируя собранный текстовый материал, убедительно и аргументированно подчеркивают связь того или иного жанра фольклора как с мифологическим мышлением и мифологической составляющей устно-поэтического народного творчества, так и с мотивами и сюжетами из древнечувашской мифологии и демонологии (Трофимов, Станьял, 2004; Юмарт, 2004; 2007; 2013; Станьял, 2005; Родионов, 2005; Терентьева, 2007; 2013, I; 2017, II; Ендеров, 2009; 2014; Федотова, 2009; 2015, I; Ильина Н., 2011; 2012).

Значительный вклад в изучение религии и мифологии чувашей внес А.К. Салмин. Известный ученый С.А. Арутюнов в предисловии к его книге «Система верований чувашей» (Салмин, 2004, 5—7) указывает, что Салмин дает практически исчерпывающий свод сведений по чувашскому пантеону и демонологии, предлагая систему классификации различных категорий божеств и духов и освещая их иерар-

хию и генеалогию. По его мнению, достоинством трудов А.К. Салмина является упоминание типологических параллелей, включая отдаленные районы, в частности Южную Америку или индомалайский мир. Однако на этом фоне тюркские и финно-угорские параллели несколько уходят в тень.

Системное изучение народной религии вкупе с чувашскими праздниками и обрядами, реконструкцию тех или иных ритуалов, молений, божеств А.К. Салмин продемонстрировал в книге «Система религии чувашей», изданной в Санкт-Петербурге при поддержке Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамеры) РАН в 2007 г. Исследование состоит из двух частей: в первой («Система праздников и обрядов») рассматриваются сельские, домашние праздники и обряды, индивидуальные обряды. Вторая часть посвящена системе верований чувашей, в ней отдельно анализируются чувашские божества и духи, религиозно-мифологические представления чувашей о пространстве и сакральном времени (Салмин, 2007).

Мифологическим представлениям чувашей А.К. Салмин уделил внимание и в монографии «Традиционные обряды и верования чувашей» (2010), где рассмотрены следующие вопросы: жертвы растительного и животного происхождения, жертвы-предметы, проблема жертвоприношения человека; вещь в контексте обрядов и верований (утварь, упряжь, принадлежности рукоделия, мебель). Впервые подробно освещается значение флоры и фауны. В книге содержатся примеры, которые впервые вводятся в научный оборот. В частности, указывается на символическую связь небосвода и лепешки: во многих обрядах во время моления лепешкой накрывают посуду с содержимым. Чувашские образцы перекликаются в этом аспекте, в частности, с древнейшими священными писаниями (Ведами). Имеются специальные работы А.К. Салмина, посвященные *Тор*, *Кăвар*, *çын*, *йытă*, *Юпа*, диким животным и др. (Салмин, 2007, ЧБК; 2009, Ч; 2009, Ю; 2011, ДЖ; 2011, ЭТО; 2011, С; 2012). На стыке мифологии и религии, с одной стороны, мифологии и филологии, с другой, он рассматривает чувашские народные праздники, обряды и верования (Салмин, 2016).

Реконструкцию архаических элементов чувашской мифологии (вслед за Н.И. Ашмариным, П.В. Денисовым и др.) предлагает Д.М. Макаров. Изучая пережитки тотемизма, синкретические явления в древнечувашских культах (Макаров, 1974; 1976; 1978), он выделяет табу на отдельные виды деревьев, анализирует сюжеты о перевоплощении человека в дерево и обратно (реинкарнация и инкарнация) и др. Им же высказана мысль о существовании половых тотемов — мужских и женских, как в связи с животными-тотемами, так и с деревьями-тотемами (Макаров, 1976, 182).

Автор ряда монографий А.А. Трофимов считает, что чуваши — единственный народ в Восточной Европе, который смог сохранить

живые традиции зороастрийской культуры (Трофимов, 2009, 24). По его мнению, антропоморфная скульптура перекликается с ваянием зороастрийской эпохи; в культовом искусстве, как у зороастрийцев, воспроизводились наземные божества. Им отмечено, что у чувашей до настоящего времени бытует древнее слово *чартак* «строение на могиле (срубное или из досок)», ныне так называют ограду вокруг могилы. (Чортак — зороастрийский храм.) Зороастрийские формы и конструкции айванов, как считает он, напоминают молельные священные храмы с тремя глухими стенами и съемными скульптурами внутри (на киреметище). Древними также являются мосты-разлучители, малая и монументальная культовая скульптура (дощечка приветствия *салам калакĕ*), надгробные столбы *юпа* (Там же. С. 32).

Внимание исследователя давно привлекает архитектура сооружения Киреметь. Исследователь ввел понятие «природный храм под открытым небом», означающее гору или возвышенное место с деревьями и дубом *Киремет*, с родником у подножия горы. Особое внимание А.А. Трофимов уделил святилищу-киреметю *Валĕм хуҫа*, проследил параллели с древневосточной культурой, западносемитской мифологией. Данный комплекс, как он полагает, способствовал синтезированию ранней суваро-болгарской веры с исламом, а позднее и с христианством. К анализу материала привлекаются археологические памятники, которые «позволяют войти в чувашскую мифологию» (Там же. С. 62).

Можно назвать и ряд других изысканий, посвященных чувашской мифологии и религии: в г. Анкара на турецком языке была издана работа Н.И. Егорова «Чувашская мифология» (Егоров, 2011, ЧМ); своей значимостью выделяются книги Е.А. Ягафовой: «Чувашское «язычество» в XVIII — начале XX века» (2007), «Чуваши Урало-Поволжья: история и традиционная культура этнотерриториальных групп (XVII — начало XX в.)» (2007), «Чуваши-мусульмане в XVIII — начале XXI века» (2009), «Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья» (2010, в соавторстве). Определенный задел в изучении этих вопросов подготовлен Г.М. Матвеевым: «Мифоязыческая картина мира: конспект лекций» (2003), «Мифоязыческая картина мира этноса (на примере мифов и языческой религии чувашского народа)» (2012) и др. В обобщенном виде указанная проблема отражена в главе XIV «Традиционные верования и мифологические представления» двухтомника «Чуваши: история и культура» (Иванов, 2009, II, 73—110), авторами которых являются Г.Б. Матвеев (Матвеев, 2009, 73—92), П.П. Фокин (Фокин, 2009, 92—99) и Н.П. Денисова (Денисова, 2009, 99—110). Мифологические сюжеты в той или иной степени использованы в книгах О.В. Егоровой (Егорова, 2010), И.Г. Петрова (Петров, 2015), Т.В. Семеновой (Семенова, 2015), В.И. Сергеева (Сергеев, 2016), проанализированы в учебных и методических пособиях В.Г. Родионова и Э.И. Родионовой (Родионов, 1999, ВП; 2003; 2006; Родионов, Родионова, 2002), В.А. Ендерова (Енде-

ров, 2002; Родионов, Ендеров, 2004), Е.П. Чекушкиной (Чекушкина, 2013) и др., в кандидатских диссертациях А.А. Степановой (Степанова, 2003), Г.Г. Ильиной (Ильина, 2006, АД), В.В. Ивановой (Иванова В., 2011), Н.В. Петрова (Петров Н., 2017), в отдельных публикациях, посвященных тому или иному мифониму, у ряда исследователей, например о божествах и духах животноводства, земледелия — П.П. Фокина (ЧЭ, 2008, II, 19, 58), о *Вĕре çĕлен* — Е.В. Федотовой (Федотова, 2016, ОЗ; 2017), о мифологическом значении названий деревьев и птиц в мировосприятии чувашей — Ю.Н. Исаева (Исаев, 2012; 2013; 2013, П; 2013, ФК) и Л.П. Петрова (Петров Л., 2016), о *Йĕрĕх* — Е.Е. Ерагина (Ерагин, 2017), о теонимах в чувашском и марийском языках — В.В. Ивановой (Иванова В., 2015, Т; 2015, М). Вышел цикл статей В.Г. Родионова, посвященных чувашской мифопоэтике и этнологии, мифологическим персонажам (Родионов, 2017; 2018; 2018, Х) и др. Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что ряд вышеназванных авторов, как правило, касается мифологических сюжетов косвенно и поверхностно.

Музыковед М.Г. Кондратьев исследовал мифологические мотивы в чувашских народных песнях. Так, в статье «Мифологические мотивы в чувашской традиционной песне» он рассматривает сюжетные комплексы чувашских народных песен, отображающих космогонические мифы. Мифологемы «темный лес», «озеро», «златой столб», «волшебная птица» и «сотрясение мира» — это, по мнению автора, части космоса, раскрывающие его горизонтальную и вертикальную структуры, вегетативную, зооморфную и антропоморфную модели, а также упоминание об основных космических стихиях. В качестве Мирового древа в песнях выступает *ылттăн/кĕмĕл/пăхăр юпа* — столб, символизирующий три сферы мироздания и модель Вселенной. В качестве другого мифологического сюжетного комплекса М.Г. Кондратьев приводит традиционные народные песни, где воспевается гора *Ту* — символ Мировой горы, чей образ напрямую связан с обрядовыми и мифологическими представлениями (Кондратьев, 1993, ММ, 60—70). Указанные мифологические сюжеты и параллели у народов Волго-Уралья он описывает в монографии «Чувашская музыка в зеркале параллелей: к проблеме Волго-Уральской музыкальной цивилизации». (Кондратьев, 2018, 251—282).

Мифологический след в чувашских народных песнях и музыкально-обрядовой культуре М.Г. Кондратьев подробно описывает в первой части монографии «Чувашская музыка: от мифологических времен до становления современного профессионализма», где также приводятся сюжеты из чувашских мифов о происхождении песни *юрă*, музыкальных инструментов *кĕсле, шăпăр, тăмра*, о колдовских возможностях музыкантов — *шăпăрçă* (пузырист), *кĕслеçĕ* (гусляр) и т. д. (Кондратьев, 2007, 25—150).

Автором ряда исследований на тему современного чувашского

«язычества» (XX — начало XXI в.) является этнолог Е.А. Ягафова. В 1990—2000-х гг. она совершила более десяти экспедиций в районы расселения этнотерриториальных и этноконфессиональных групп (ЭТГ, ЭКГ) чувашей, изучала архивные материалы. Ею констатируется, что наиболее живучими в ЭТГ являются традиции, связанные с домашним божеством *Йĕрĕх*, полевыми молениями *Учук/Чӳк* и жертвоприношениями *Киремет*. Исследователь показывает условия и факторы функционирования мифов и культов в минувшем столетии. Несмотря на целый ряд неблагоприятных обстоятельств, «чувашское язычество» сохранилось и вступило в XXI в. как живая и развивающаяся религиозная традиция, поддерживаемая и возрождаемая каждым новым поколением, не прерываясь даже в результате переселений на новые земли. Его сохранение на протяжении рассмотренных двух столетий обусловлено тремя факторами: географическим, социальным и этнокультурным. Основными ареалами чувашского «язычества» в XVIII в. являлись Закамье и Заволжье (Ягафова, 2010, 17).

Удачно использует в своих трудах сюжеты и мотивы чувашской мифологии историк и специалист в области крестьяноведения, сельской общины, межнациональных отношений и менталитета волжских народов Г.А. Николаев. По его убеждению, «мировоззрение, миропонимание и мироощущение марийского, мордовского, удмуртского и чувашского крестьянства Среднего Поволжья рельефно отразились в их устном народном творчестве» (Николаев, 2009, 27). Крестьяне свое благополучие видели только в покровительстве *Турă*, божеств и духов, которые населяют и окружают их мир и нуждаются, по их мнению, в умилостивлении дарами и жертвами возлияния. В статье «Богатство и богатые люди в представлениях средневолжского чувашского крестьянства второй половины XIX — начала XX в.» Г.А. Николаев, описывая жизнь и быт чувашского крестьянства пореформенного периода, подчеркивает взаимосвязь и взаимозависимость жизненного уклада, менталитета и религиозно-мифологических представлений. Анализируя тексты молитвословий, мифов, легенд и преданий сквозь призму биполярного восприятия мира (*Турă — Шуйттан, ырă — усал*), автор статьи исследует мифологемы *укçа* (деньги), *тур палли* (божий знак), *кăвак хуппи* (небесные врата), *куйкăрăш* (фантастическая птица), *çĕр* (земля) и связанные с ними народные представления (Николаев, 2002, 19—40). Содержательны написанные им же этюды о традиционных народных верованиях и мифологических воззрениях средневолжского крестьянства: чувашей, татар, марийцев, удмуртов и мордвы (Николаев, 2016, 55—104, 160—191, 192—230).

Проблемы чувашской мифологии стали предметом обсуждения на Межрегиональной научно-практической конференции «Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи», которая была

организована и проведена в ЧГИГН 8 октября 2015 г. Материалы научного форума были изданы отдельной книгой в 2016 г. На пленарном и двух секционных заседаниях заслушано 27 докладов и сообщений, в сборнике увидели свет статьи 26 участников, тематика которых охватывает почти все сферы религиозно-мифологического универсума чувашского этноса в сравнении с мифологическими представлениями других тюркских народов и народов Поволжско-Приуральского региона. Так, анализируются мифы и легенды о покровителе семьи *Хĕрт-сурт* (Александрова, 2016), о Вселенной *тĕнче* (Леонтьев, 2016), о культе медведя *упа* и болгарских/древнечувашских святилищах по данным археологических памятников (Березин, 2016; Березина, Михайлов, Харитонова, 2016); рассматриваются мифологемы «строительная жертва» (Ильина, 2016, СЖ), печь дома (Медведев, 2016); выявляются мифологические основы чувашских сказок (Ильина Н., 2016), топонимических преданий (Терентьева, 2016) и художественных произведений (Иванова, 2016; Софронова, 2016; Чекушкина, 2016); исследуются глубокие корни мифологического сознания в календарно-обрядовых комплексах, в частности в обряде прохождения через земляные ворота (Ярухин, 2016), похоронно-поминальных ритуалах (Петров, 2016) и др. Интерес вызывает разработка вопросов, связанных с ранжированием иерархии пантеона богов (Иванов, 2016), созданием космической опоры (Егоров, 2016), символами и культами (Матвеев Ген., 2016), проблемой реконструкции древнечувашской мифологической модели мира (Родионов, 2016), семантикой мифологических образов в народной медицине и гаданиях татар-кряшен (Исхаков, 2016) и ветхозаветными мотивами в космогонических мифах мари о творении мира и человека (Попов, 2016) и др. Доклады на пленарном заседании посвящались историографии чувашской мифологии (Матвеев, 2016), демонологическим персонажам (Ендеров, 2016) и мифологии в культурном пространстве народов Поволжско-Приуральского региона (Юрченкова, 2016).

Современные исследователи продолжают изучение божеств и духов, разных природных сил и стихий и прочих сюжетов. Увидели свет публикации о традиционной религии чувашей (Федотова, 2003), змее-покровителе *Шурхун/Сархун* (Родионов, 2016, IV), *Сехмет* (Сергеев, 2016, С), верховном боге *Турă* (Егоров Д., 2017, ВБ), культах *Валĕм хуçа* (Родионов, 2017, ДП), огня и солнца (Егоров Д., 2011; 2017, КС), озере *Эл кӳлли* (Александрова, 2017; Александрова (Антипина), 2017, ЭК), о кладах (Терентьева, 2014), меже, перекрестке, *çĕлен*, *инкек* и *Арçури* (Ильина, 2014, М; 2016, П; 2016, Ç; 2017; Ильина, Мышкина, 2017) и др. Вызывают интерес труды, раскрывающие место религиозного фактора в крестьянском правосудии, роль знахарей и колдунов в правовой культуре чувашей во второй половине XIX — начале XX в. (Егоров Д., 2014; 2015), мифологические аспекты в семицко-троицких (Родионов, 2008, ЧГВ; Ерагин, 2010)

В первом десятилетии XXI в. живой интерес к чувашской религии и мифологии стали проявлять исследователи-гуманитарии из дальнего зарубежья (Вовина, 1999; 2002; 2008; Сырымулы, 2009; Гото, 2009; Денисова (Зильберг), 2009) и др.

Таким образом, в истории изучения чувашской мифологии пройден значительный путь, начиная с констатации и описания мифологического материала до реконструкции мифологической системы и теоретического анализа. Уже в дореволюционных работах была сделана попытка научного объяснения генезиса и развития древнечувашской мифологии, религиозно-мифологического мировоззрения этноса. Знатоками чувашской мифологии подчеркивалась необходимость исследования древних форм религиозно-мифологического сознания, связанных с космогоническими представлениями и одухотворением природных явлений.

В советское и постсоветское время изучение мифов углубилось. Хотя в большинстве исследований преобладал религиоведческий подход, но все же в них получили отражение мифологическая картина мира, система традиционного мировоззрения чувашей, которая на протяжении многих веков видоизменялась, совершенствовалась и адаптировалась к существующим жизненным реалиям, выступая в качестве одной из составляющих духовной культуры чувашского этноса.

Интерес к изучению народных мифов не только не угасает, а с каждым годом заметно растет. Требуется глубокое исследование мифологической системы чувашей, что возможно после реконструкции и интерпретации статусов, образов традиционного мировоззрения, сравнительно-типологического анализа мифологических систем тюркских, финно-угорских народов и др.

Г.Б. Матвеев, В.А. Ендеров

РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА

О происхождении Вселенной могут сказать самые старые мачауры (жрецы *мăчавăр*), свидетельствуют источники. Чувашские мифы повествуют, что Вселенная образовалась самостоятельно, ее никто не создавал. «О сотворении мира редкие из престарелых только их жрецов несколько сказать могут, говоря, будто Вселенная и стихии никем не сотворены, вечно пребывающие и им непостижимы, а потому все существа, которые им благотворят из древности и обожать они навыкли», — писал один из авторов второй половины XVIII в. (Милькович, 1906, 55). Космос и вселенная всегда были и будут существовать: об этом не все дано знать человеку; он должен почитать все силы природы, как утверждали старцы.

Космогонические и космологические воззрения чувашей представляют собой объяснение возникновения и строения Вселенной *тĕнче*, *çут çанталăк*, перехода от первородного хаоса к упорядоченному космосу в определенной последовательности: хаос — огонь и вода — вода и суша — земля *çĕр* и небо *пĕлĕт* — солнце *хĕвел*, луна *уйăх*, звезды *çăлтăр* — время *вăхăт* — растения — животные — человек *çын*, *этем*; структуры мироздания (трехчастное вертикальное, или три сферы — верхний мир *çӳлти тĕнче*, средний *çут тĕнче* или *çут çанталăк*, нижний *аялти тĕнче* или *леш тĕнче* — и четырехчастное горизонтальное — восток *хĕвелтухăç*, юг *кăнтăр*, запад *хĕвеланăç*, север *çурçĕр*); разделения и выделения основных элементов-стихий: огня *вут*, воды *шыв*, земли *çĕр*, воздуха *сывлăш*, отделения неба от земли, появления земной тверди и Мирового океана, установления Мирового древа *Ама йывăç* и Мировой горы *Ама ту*. Мифы начинаются с описания предшествующего акту первотворения состояния — хаоса, который представляется как небытие («в изначальное время не было ни земли, ни воды, ни воздуха, ни ветра») либо водная стихия — первоначальный океан *талай* («первоначально был хаос с небом и водой») или как противоборство стихий огня и воды. Из первозданных вод возникли земля и космос («затем образовались солнце, луна, звезды, земля»).

Стихии воды, огня, ветра возникли первыми. Основные акты мироздания совершались в строгой последовательности. Разъединение

огня и воды, земли и неба, по космогоническим мифам чувашей, произошло без вмешательства богов. Земля — одна из основных стихий мироздания, наряду с огнем, воздухом и водой, и поверхность ее представлялась в виде семи лепешек. В белый свет вторгается *Улăп* (великан), который сотрясает землю, и киты бросают землю наверх, поэтому она вертится, словно моток.

Создатели дуалистических феноменов — огонь — вода, небо — земля, день — ночь, свет — тьма и т. д. — выступают в зооморфных и антропоморфных образах. Наиболее древние творцы рисуются в облике водоплавающих птиц *кайăксем*, которые участвуют в отделении суши от вод нижнего мира и установлении космического пространства. В мифах содержатся сюжеты об образовании суши из грязи или ила, поднятого со дна вод наверх птицами. Согласно одному из мифов, землю из-под воды достает маленькая птица, по другим — два голубя, летавшие над водой. На поверхность необъятного моря, как повествует третий миф, с илом в клюве села утка, чтобы сотворить землю. С этого времени под водой и на земле появились живые существа. Миф о первоначальном водном хаосе, где неизвестно откуда появляются одна-две утки или другая водоплавающая птица, и образовании ими суши является распространенным в урало-алтайской мифологии (Аминев, 2013, 38 и др.).

В ряде мифов представлено антропологическое объяснение генезиса земли. В ходе продолжительной войны один народ сразил другой и пролилось много крови, из которой образовались реки и моря, из тела формировалась суша, из зубов — горы, из волос — леса, из глаз — звезды.

Согласно другой группе мифов, первоначальный хаос, когда вода и земля не были отделены, упорядочил верховный бог *Турă*. Он велел им отделиться. На основе анимистических верований о небесном духе-хозяине складывалось представление о *Çӳлти турă* (Мифологический словарь, 1990, 523—524). Из «огненного камня», в котором при первом космогоническом акте скрылась освобожденная от водного хаоса стихия огня, было создано мужское начало, воплотившееся в небе и в *Турă* (Егоров, 1994, ЧМ, 116).

Турă является персонифицированным небом и наделяется эпитетами, указывающими на его величие и космогонические функции — *Çут çанталăка туса-тытса тăракан* (бог белого света, бог-созидатель), *Çут çӳлте выртакан* (в верховном свете почивающий) и др. *Турă* или *Çут тĕнче турă* сотворил верхний мир и белый свет, все доброе и хорошее, а *Шуйттан* создал нижний мир, все плохое и отрицательное, вместе с тем между этими силами существовала договоренность. Выступающее в космогонических мифах чувашей противоборство двух начал — Добра и Зла — находит себе параллель в древнеиранской космогонической мифологии. Мифы гласят: во всех частях мироздания ведется борьба между силами добра и зла.

Согласно чувашским мифам, вначале были только *Турă* и *Пӳлĕх*, являющийся его самым приближенным лицом, которому отведена важная роль в системе мироздания: он выступает творцом вместе с *Турă* либо исполнителем его воли. Так, по его велению *Пӳлĕх* сотворил сушу из воды (после добавления в нее закваски вода бродила 40 дней, загустела и затвердела). Однако им противостоял *Шуйттан*, который вызвал сильный ветер. Земля затряслась, и образовались горы, холмы, овраги. Если бы *Шуйттан* не вмешался в дела *Турă*, земля получилась бы ровной.

Вместе с тем имеются легенды, в которых ил со дна воды достает злое божество *Шуйттан*. Чувашский миф о создании земли гласит, что первоначально существовали только вода и звездное небо. Земли нигде не было видно. Она залегала под водой. Обитали *Турă* и его помощники, ангелы-хранители человеческой души *Пирĕшти*, а также брат-антогонист *Турă — Шуйттан*. Он то и дело норовил обмануть или навредить *Турă*.

Однажды *Турă* задумал создать землю, чтобы было, где ходить. Для этого надо было достать со дна моря ил. Когда плыли на лодке, *Турă* велел своим помощникам нырнуть на дно и достать землю. Они несколько раз попытались, но не смогли. *Шуйттан* извивался вокруг *Турă*, обещая достать землю. Однако *Турă* не доверял ему. Наконец он разрешил ему вытащить ил из-под воды. Тот тут же нырнул и поднял грязь вверх, набрав ее в рот, выплеснул ее на ладонь *Турă*. Бог разбросал ил во все стороны, и из его частичек стала вырастать земля. Так между водами образовались островки, а из вод — океаны, моря и озера. Вселенная стала семиярусной: три яруса на небесах, четвертый — поверхность земли, еще три яруса оказались под землей.

Вместе с тем *Шуйттан* утаил часть земли во рту. Заметив это, *Турă* ударил дьявола по лицу, земля выплеснулась из его рта, как и кровь. Куда упали капли, там образовались божества и духи *Шуйттан* и *Усал*. Есть варианты мифов, согласно которым *Шуйттан* нашептал *Турă* сделать горы *ту*, чтобы люди при подъеме вспоминали *Турă*, чтобы он помогал успешно взобраться; при спуске же станут ругать *Шуйттана*, когда трудно остановить лошадь с повозкой.

Согласно чувашской космогонии, бык *вăкăр* является земной опорой вместе с рыбой: земной шар покоится на быке, который располагается на рыбе, та в свою очередь — на воде. По другому мифу, земля *Çĕр* держится на одном роге быка, когда этот рог устает, бык перекладывает землю на другой рог, вследствие чего возникает землетрясение. Существует миф о том, что земля квадратная, ее поддерживают на себе четыре быка. Мотивы, связанные с поддерживающими землю опорами (см. ниже), интегрированы в сюжеты о добывании земли со дна моря. На последующих стадиях начинается активная деятельность человекоподобных творцов — божеств, наполняющих космическое пространство конкретными объектами.

Согласно чувашским мифам, вначале были только *Турă* и *Пӳлĕх*, являющийся его самым приближенным лицом, которому отведена важная роль в системе мироздания: он выступает творцом вместе с *Турă* либо исполнителем его воли. Так, по его велению *Пӳлĕх* сотворил сушу из воды (после добавления в нее закваски вода бродила 40 дней, загустела и затвердела). Однако им противостоял *Шуйттан*, который вызвал сильный ветер. Земля затряслась, и образовались горы, холмы, овраги. Если бы *Шуйттан* не вмешался в дела *Турă*, земля получилась бы ровной.

Вместе с тем имеются легенды, в которых ил со дна воды достает злое божество *Шуйттан*. Чувашский миф о создании земли гласит, что первоначально существовали только вода и звездное небо. Земли нигде не было видно. Она залегала под водой. Обитали *Турă* и его помощники, ангелы-хранители человеческой души *Пирĕшти*, а также брат-антогонист *Турă — Шуйттан*. Он то и дело норовил обмануть или навредить *Турă*.

Однажды *Турă* задумал создать землю, чтобы было, где ходить. Для этого надо было достать со дна моря ил. Когда плыли на лодке, *Турă* велел своим помощникам нырнуть на дно и достать землю. Они несколько раз попытались, но не смогли. *Шуйттан* извивался вокруг *Турă*, обещая достать землю. Однако *Турă* не доверял ему. Наконец он разрешил ему вытащить ил из-под воды. Тот тут же нырнул и поднял грязь вверх, набрав ее в рот, выплеснул ее на ладонь *Турă*. Бог разбросал ил во все стороны, и из его частичек стала вырастать земля. Так между водами образовались островки, а из вод — океаны, моря и озера. Вселенная стала семиярусной: три яруса на небесах, четвертый — поверхность земли, еще три яруса оказались под землей.

Вместе с тем *Шуйттан* утаил часть земли во рту. Заметив это, *Турă* ударил дьявола по лицу, земля выплеснулась из его рта, как и кровь. Куда упали капли, там образовались божества и духи *Шуйттан* и *Усал*. Есть варианты мифов, согласно которым *Шуйттан* нашептал *Турă* сделать горы *ту*, чтобы люди при подъеме вспоминали *Турă*, чтобы он помогал успешно взобраться; при спуске же станут ругать *Шуйттана*, когда трудно остановить лошадь с повозкой.

Согласно чувашской космогонии, бык *вăкăр* является земной опорой вместе с рыбой: земной шар покоится на быке, который располагается на рыбе, та в свою очередь — на воде. По другому мифу, земля *Çĕр* держится на одном роге быка, когда этот рог устает, бык перекладывает землю на другой рог, вследствие чего возникает землетрясение. Существует миф о том, что земля квадратная, ее поддерживают на себе четыре быка. Мотивы, связанные с поддерживающими землю опорами (см. ниже), интегрированы в сюжеты о добывании земли со дна моря. На последующих стадиях начинается активная деятельность человекоподобных творцов — божеств, наполняющих космическое пространство конкретными объектами.

В Мировом океане (по другим мифам — в центре среднего мира) покоятся космические опоры — горизонтальная (земная твердь) и вертикальная (мифическая первогора, или Мировая гора *Ама ту*, и Мировое древо *Ама йывăç*). *Ама ту* воспринимается как модель или образ мира, его центр там, где пересекаются все оси мира, соединяя четыре угла и четыре стороны Вселенной. Центр Вселенной имеет также название *Турă тăвĕ* (гора *Турă*) или *Сĕтлĕ ту* (молочная гора), поскольку эта гора находится посреди молочного озера, в мифологии это — место обитания богов и божеств, там текут медовые реки. В тексте заговора от огня гора получила эпитеты: «превосходной горы божества *Турă*, на золотой горе золотой дом» (НА ЧГИГН, I, 210, 225). Имеются и другие толкования, по которым вершина горы приходится наиболее близкой к верховному богу точкой (Салмин, 2004, 152).

Согласно мифологической картине мира, горы существуют как в верхней, так и нижней частях мира. Гора нижнего мира, в отличие от священной горы *Турă тăвĕ*, представляется крутой, железной и гладкой. Она также имеет вершину с древом, имеющим три вертикальные ветви, на которые падают грешники. Около горы находится обиталище создателя нижнего мира — *Шуйттан*, также духа смерти (*Эсрел*), других духов (*усал-тĕсел*), являющихся хтоническими существами.

По воззрениям чувашей, на вершине горы *Ама ту* находится Мировое древо *Ама йывăç*, соединяющее верхний (крона уходит в верхний мир), средний (земной) и нижний (здесь располагаются корни) миры. Ветви древа доходят до периферии среднего мира и поддерживают небосвод. Оси (пути) мира соединяют четыре стороны Вселенной. Древо умирает, возрождается и тем самым символизирует цикл Вселенной. Мировое древо одним из первых появляется на суше. Чуваши верили, что по мере его роста небо все выше поднимается над землей.

Воплощением Мирового древа в устном народном творчестве, в произведениях изобразительного и декоративно-прикладного искусства выступает главным образом дуб *юман*, реже — другие деревья. Например, в центр наспинной части рубашки XVIII в. вышивальщицы помещали изображение ствола дерева (нашивка), его ветви. Древняя мастерица видела в нем не обычное дерево, а стержень Вселенной (ось мира) — мифологическое древо, соединяющее землю и небо (см. *Тумтир*, *Тĕрĕ*).

Юман представлялся в качестве мифологического Мирового древа, считался его реальным земным воплощением и служил в качестве родового жертвенного дерева, сакрального центра общеродовой и общеплеменной территории. Дуб выполнял функцию своеобразного ретранслятора (информационного звена) между людьми и высшими силами, владеющими тремя ярусами мироздания, их заместителями и помощниками.

Мифы говорят, что функции вертикальных опор Вселенной разнообразны. Согласно одному из них, небо наверх поднял верховный

бог *Турă* и сделал опоры для него в виде холмов и гор *сăрт-ту*, почерпнув длинным ковшом землю из-под воды и положив на все четыре стороны света.

Основу чувашской космогонической мифологии составляет мифологема о браке неба и земли, мужского (небо *Пĕлĕт*) и женского (земля *Çĕр* — мать-прародительница, мать-гора *Ама ту* и мать-дерево *Ама йывăç*) начал. Мифы позволяют утверждать, что после отделения неба от земли сооружаются ось мира (Мировая гора) и подпорки (Мировое древо). В одной из молитв *Учук кĕлли* обращение адресовано великому *Турă*, пребывающему на высокой Мировой горе *Ама ту*. В то же время *Ама* («мать», «самка») в чувашской мифологии выступает праматерью всего сущего, относится к разряду образов космогонических мифов. В одном варианте толкования место расположения *Ама* — необъятное пространство: она существовала вечно, еще до сотворения мироздания. В молитве к ней обращались как к породившей свет: *Çӳлти-çĕртипех Çут тĕнчене çуратнă Ама*; то есть все, что она породила, полезно, добротно; ей выражалась благодарность («благодарим тебя достойно»), адресовалось моление. Представляется, что почитание *Ама* является одним из древнейших культов.

Брачный союз неба как мужского начала с землей или водой является широко распространенным у индоевропейцев мифологическим мотивом (МНМ, 1998, I, 240). Вещественными символами подобного союза в архаической космологии являются дождь, дающий жизнь растениям и животным, и молния (Там же. С. 466).

Персонифицированная в образе богини-супруги неба земля фигурирует в мифологии почти всех народов. Представление об отделении от земли неба, находившегося вначале рядом с ней, вследствие его осквернения встречается в учении Зороастра. До создания мира на земле *Çĕр* и *Пĕлĕт* жили как супруги, как гласит чувашский миф. *Çĕр* употребляется в трех значениях: мир до начала жизни, земная твердь, название божества. Во многих понятиях земля и мир тождественны.

По космологическим представлениям чувашей, вся Вселенная состоит из семи этажей (Магницкий, 1881, 191). Имеются мифы, в которых небесный мир включает в себя семь ярусов, столько же ярусов имеет земля. Верхний мир *çăтмах* является обиталищем *Турă* и его окружения — добрых божеств и духов — и находится на высокой крутой горе, в окружении вышеупомянутого молочного озера *Сĕтлĕ кӳлĕ*, там пребывают и души праведников. Мифы более позднего происхождения утверждают, что *çăтмах* (рай) представляет собой огороженный непреодолимым забором зеленый сад и здесь всего вдоволь: живности, одежды, еды, денег — в целом безгорестная жизнь.

В чувашском фольклорном материале верхний мир, где обитают боги, представляется золотистым, средний мир — серебряным, т. е.

белым (белый свет). Золотым цветом обозначался центр Вселенной (в загадках сопоставляется с золотым столбом или посохом). В чувашской мифологии нижний мир *леш тĕнче*, *тамăк* (ад) имеет черный цвет. В узорах чувашского орнамента земля обозначалась красным цветом (черная земля — мареновым красным цветом), верхний мир (рай *çăтмах*) — голубым, небо рисовалось черным контуром (небо — мужское, грозное начало) (Трофимов, 1979, 22—24). Сочетание красного и черного цветов выражало, по представлению древних предков чувашей, идею слияния неба и земли (мужского и женского начал). Вокруг человека — желтый цвет, цвет солнца, благополучия, плодородия и зрелости.

В космогонических воззрениях земная твердь, или средний мир, занимает центральное место — это окультуренное человеком пространство, место обитания людей и всего живого. Средний мир находится между землей и облаками, представляется четырехугольным или восьмиугольным пространством. Небосвод по краям земли поддерживают четыре столба: золотой, серебряный, медный, каменный. Берега земли омываются водами океана. Она покоится на многоглавом змее (драконе) или на двенадцати рогах (в другом варианте — семи) быка, или на четырех быках, или на быке и рыбе, или на трех черепахах и т. д. Там, где одна из черепах сошла на поверхность, перестав быть опорой, образовалось море. По представлениям чувашей, земля есть живое существо: дышит, движется, меняется. Она — животворная мать, колыбель человечества. Не случайно в день рождения земли устраивали большой праздник и моление *Чӳк*.

Узорами чувашской вышивки передаются канонизированные космогонические сюжеты. К примеру, смысловая нагрузка женского головного убора *масмак* связана с темой всемирного водяного хаоса, потопа, сотворения и упорядочения мира, солнца и звезд, слоев неба. Основным мотивом является пространство между небом и землей, мифологические представления о нем (Там же. С. 20). Узоры иллюстрируют представления о троичном делении мира, о семи сферах Вселенной и т. д. Космологические представления отражены в *саламалик* — в речи старшего дружки на свадьбе (см. «Мифологические сюжеты в памятниках устного народного творчества», *Саламалик*). Киреметище с постройками, со строением на четырех столбах, деревом, ключом, склонами берега и т. д. также служит моделью мира.

Нижний мир *леш тĕнче* представляется бесконечным, это царство враждебных человеку злых сил и духов, где обитают существа, возглавляемые *Шуйттаном*. Умершие пребывают в нижнем мире, состоящем из трех ярусов: *ахрамат*, *çĕр мимми* и бездонный *кахăр*; в некоторых мифах последний ярус называют *Çич çĕр мимми*. Кладбище *(çăва, масар)*, по поверьям, являлось частью потустороннего мира *леш тĕнче*.

Об обитателях трех миров в одном из поздних мифов, на которых оказало влияние христианство, сказано: человек на земле, всякие *усал* — в аду *тамăк*, а местожительство *Турă* — рай *çăтмах*. С основными уровнями мироздания соотносятся виды огня: небесный (молния *çиçĕм*), земной (очаг *вучах*) и подземный (адский котел *тамăк хуранĕ*).

Центральное место в космогонических мифах чувашей отведено верховному богу *Çӳлти турă* и близким к нему божествам — *Кепе*, *Пӳлĕхçĕ*, *Пихампар*, *Пирĕшти*. Творениями *Турă* являются человек и основные части мироздания, о которых говорилось выше, — земная твердь, космические опоры, Мировая гора и Мировое древо, растения и животные. Верховный бог создал все элементы среднего мира, населил землю растительным и животным миром. Он произвел 77 религий, 77 языков, 77 народов, 77 видов птиц, 77 видов деревьев, 77 видов насекомых и т. д.

Земля выступает как олицетворение стихии плодородия. Ей, как матери-прародительнице *Ама* (*Çĕр ама* — мать-земля), посвящались молитвы в осеннем жертвоприношении пивом и других торжествах, а также дары (в частности, у несжатого участка в землю зарывались горбушка хлеба и сыр). Магические акты воздействия на землю включали различные моления божествам — покровителям земледелия. Распространена эротическая символика земли: посев *ака* отождествляется с оплодотворением, плуг — с фаллосом и т. п.

Весьма древними, по мнению исследователей, являются мифологические представления чувашей о громе. Появление слова *Аслати*, как считает Н.И. Егоров, относится к древности, когда еще были живы антропоморфические представления о природе в целом и громе в частности. Обозначение бога-грома (в архетипе — обожествленного антропоморфного неба) термином *Аслати* «дед по отцу» свидетельствует в пользу архаичности этого термина (Егоров, 1982, II, 13).

В мифах отражены представления о мировом яйце, из которого возникает Вселенная. Космогоническая функция мирового яйца соотносится с важной ролью яйца *çăмарта* в ритуалах. Согласно поздним текстам, сначала *Турă* создал воды и бросил в них семя, которое превратилось в блестящее, как золото, яйцо. Оно было оплодотворенным, и, когда яйцо разбили морские волны, оно произвело небо и землю (НА ЧГИГН, I, 207, 368). Такое толкование является пересказом библейского сюжета о сотворении мира.

Гармония в природе, созданная демиургом *Турă*, является священной. Всякое ее нарушение приводит к гибели Вселенной. Бытовавшие в духовной культуре народа многочисленные ритуалы были направлены на поддержание гармонии как в обществе, так и во Вселенной. По случаю «беременности» земли, требующей покоя и тишины, и в честь дня рождения божества *Çĕр* в период между цветением растительности и сенокосом устраивался праздник *Çинçе*. В это

время земля находилась под защитой людей, ее не копали (соблюдалось данное табу наряду с другими запретами), чтобы ее не оставить бесплодной.

В орнаменте чувашской вышивки и отчасти резьбы по дереву отражались сложные картины мироздания, выработанные с древнейших времен образы — архетипы. Среди них — образ Древа жизни *Ама йывăç сăнарĕ*, изображения животных, птиц, антропоморфные изображения в образе женщины-матери и многие другие. Очень часто фигура женщины — модели мира — приобретает очертания Древа жизни. В орнаментальном искусстве отождествление человека с деревом хорошо известно: древний человек представлял дерево живым существом, похожим на себя и держащим небосвод, соединяющим землю с небом, объединяющим сферы мира. Вышивки наплечных узоров *(хултăрмач, хулçи)*, орнаменты нашивок женских рубашек и мужских халатов *шупăр* выполнялись знаками, означающими «свод неба» или «свод неба с опорой» (Трофимов, 1979, 3—20).

Группа антропоморфных существ большого (гигантского) размера относится к мифическому времени творения (в эпических традициях — к героическому времени). Легенды о богатырях (см. *Паттăр*) составляют в мифологии особую группу. Богатыри стремятся улучшить жизнь народа: добывают для людей огонь, прокладывают мосты, создают орудия труда, снаряжения, освобождают от врагов, любят и защищают.

Улăп отличается от других наибольшей известностью и древностью происхождения. Так, в одной легенде о нем рассказывается, что прабабушкой богатыря *Улăп* было солнце. В другой легенде *Улăп* родился в полнолуние (см. *Калăм*). Мифы повествуют, что небосвод опирается на плечи *Улăп* или он подпирает плечами небо. Встречаются источники, согласно которым возвышение неба связано с действиями великанов-исполинов. Сперва небо находилось невысоко над строениями и мешало великанам *Улăп* в передвижениях. Один из них толкнул его вверх. Указанный сюжет можно видеть в узорах «свод неба», вышиваемых на плечах женских рубашек и на мужских халатах.

В астральных мифах трактуется о звездах и планетах, небесных светилах (солнечные и лунарные), сюда относятся и мифы о Млечном Пути *Хур-кайăк çулĕ*, небесном своде *кăвак хуппи* и др. Один из мифов повествует, что солнце сотворило божество солнца *Хĕвел турă*, луну *Уйăх турă*, землю — *Çĕр ашшĕ* (Сбоев, 2004, 96). За голубой твердью неба, которая в некоторых мифах представляется как созданное из воды и воздуха, живут, благодаря *Турă*, солнце, луна и звезды. Вместе с тем хозяином неба, по народным воззрениям, является солнце.

О небесных телах, особенно про солнце, сложено немало мифов. В мифологическое время на земле беспрерывно бушевала зима, как

гласит один из них. Однако нашлась мощная сила — солнце, которое победило зиму, и все ожило. Когда-то землю обогревали три солнца, повествует другой миф. Росли удивительные деревья, которые с остальной растительностью дарили людям все необходимое для радостной жизни, здоровья. Некоторые люди хотели оставить только одно солнце, хотя *шурсухалсем* (аксакалы, старцы) предупреждали, что ни одно солнце нельзя уничтожить. Однако этим людям удалось осуществить свой замысел. Оставшееся солнце поднялось высоко вверх. Испуганные люди побежали к старейшинам *шурсухалсем*, и те дали совет: везде — на земле, домах и одежде — рисовать по три солнца. Со светилом связано смысловое значение медальона *кĕскĕ* на женской рубахе. Их нашивали чаще два либо четыре, доходило и до шести (по три на каждой стороне). В жертвоприношениях белым конем, в частности, у чувашей и крещеных татар исследователи склонны видеть такую же связь: белый конь — древний символ солнца (Исхаков, 2013, НД, 11).

Следует отметить, что в мифах многих народов солнце наделено душой и имеет родителей, которые живут на западе и востоке, кормят его молочными клецками или кашей. Солнцу подняться помогают самые почетные мужчины из разных деревень, помогают и спуститься, чтобы не разбилось. По верованиям, на *Мăнкун* — праздник встречи нового года по древнечувашскому календарю, который начинался со среды после весеннего равноденствия, солнце всходит радужным и цветущим (см. *Хĕвел*).

Луна была близка от земли, но однажды ее осквернила неряшливая женщина, после чего та с шумом в течение недели поднялась выше. Мифы повествуют также, что она ушла наверх во времена великанов. По другим мифам, светила созданы *Турă*. Они всегда находились вместе, однако злому божеству *Шуйттан* удалось запереть *Уйăх*. С тех пор ее стали выпускать лишь по ночам, кормили раз в месяц, и тогда она бывала полной. В узорах ритуальной лепешки чувашей прослеживаются символы древней знаковой системы: рисунок целого небосвода на лепешке с луной (полукруг), созвездием (многогранник), солнцем (большой круг).

Согласно чувашским мифам о звездах, они вначале не имели определенного места, кружили хаотично, словно кипели. Бог, создавший их, каждой звезде указал точное местонахождение. В архаических мифологических системах звезды или созвездия часто представляются в виде животных, реже — деревьев и т. д. Созвездия *Алтăр çăлтăр* (Большая Медведица) и *Ала çăлтăр* (Плеяды) сравниваются с летними и зимними месяцами. По верованиям чувашей, на небе у каждого есть своя звезда, она появляется по рождении человека и падает после его смерти. Представление о воздействии движения небесных светил на судьбу отдельных людей и всего мира создало мифологические предпосылки для астрологии. По астрологическим

поверьям чувашей, появление туманных звезд означает рождение людей, которым суждено жить в бедности; светлые звезды обещают новорожденным богатство, счастье, а самые яркие относятся к рождению царей, великих или необыкновенных людей. Орнаменты *кĕскĕ* и *сунтăх* — нагрудной части женской рубашки — являлись символами как светил, так и небесного огня — звезд, небосвода, гор и древа жизни.

В чувашском фольклоре узоры одежды и украшения связываются с небесными светилами. *Пуçăм тулли хушпум пур; уйăх карти пултăр-и! Ăвăм тулли çут кĕмĕл, уйăх çутти пултăр-и!* (На голове у меня *хушпу;* пусть будет лунным кругом! Вся грудь моя в блестящем серебре, пусть будет лунным светом!), — поется в чувашской песне (Ашмарин, ЧСК, 1929, III, 187). В фольклоре сохранилось упоминание об одежде «со звездами и луной». В таком костюме человек становился частью системы, которая поддерживала его и защищала «от враждебных и невидимых сил».

В чувашской мифологии значительны по количеству этиологические, или объяснительные («причинные»), мифы о появлении различных природных, культурных и социальных объектов. В частности, они повествуют о ландшафте — горе, холме, оврагах, реках и озерах. В мифах сказано об отдаленном и таинственном, но благодатном и желанном светлом праозере *Çутă кӳлĕ*. Фитогонические мифы рассказывают об образовании растительного мира. Согласно им, души предков пребывают в растительном мире. В определенные календарные периоды они возвращаются на землю в виде различных насекомых и животных. Среди зоогонических мифов, в частности, представлен мотив расчленения тела гигантского существа (птицы) и сотворения животного мира из его частей (больших и малых птиц). Он относится к периоду, когда все существа были единичны, и именно расчленение дало начало множественности.

Ряд мифов посвящен животным — собаке *йытă*, лошади *лаша*, корове *ĕне*, козе *качака* и др., а также тотемным животным. Чувашские тотемические мифы повествуют о сверхъестественном родстве между определенной группой людей и тотемами — животными (конь *лаша*, олень *пăлан*, бык *вăкăр*, баран *така*, голубь *кăвакарчăн*, лебедь *акăш*, волк *кашкăр* и т. д.). Согласно одним мифам, тело голубя — наполовину из тела человека, наполовину — из тела лошади (Там же, 1934, VIII, 96). Мясо голубя не разрешалось употреблять в пищу. Эти источники содержат идею о родственности происхождения человека, лошади и голубя. Между тем пчела *пыл хурчĕ* представляется одним из первых элементов живого мира, созданных *Турă*. По другим мифам, культурные растения *Турă* сотворил из пчел. В чувашской народной традиции особо почитаемым животным является бык *вăкăр* — воплощение силы, мужского начала; жертвенное животное.

Антропогонические мифы говорят о происхождении человека, первых людей и дают те или иные версии по данному поводу. Человек в них представлен как творение, созданное демиургом *Турă* из глины, земли. Миф о том, что человек произошел от обезьяны, покрытой шерстью, и приобрел современный вид, является стадиально более поздним.

Первые люди, созданные *Турă*, были слабыми, безобразными, ходили на четвереньках, питались растениями, не были защищены от природных стихий и хищных зверей, как говорится в мифе. *Турă* сжалился над этими созданиями, по его велению *Чун çуратан турă* (божество-создатель душ) вселил в них душу *чун*. Души были созданы и для будущих детей и помещены в райскую обитель. В мифе трактуется, что после того, как *Турă* изваял из глины первых людей, за душами, которые предстояло вселить в них, ему следовало обращаться к *Пӳлĕх*; *Пӳлĕхçĕ* и матери (или супруге) верховного бога *Кепе* было предписано определить людям судьбу, разъединить по отдельным языкам, состоянию.

Согласно представлениям чувашей, душа — это жизнь, разум, данная богом жизненная сила. После соединения души с телом человек превращается в разумное существо, будет ходить на ногах, овладевать всем, что есть на земле, укрощать диких животных и питаться мясом, научится земледелию и другим занятиям (Сбоев, 2004, 97). В качестве создателей тех или иных задатков человека выступают божества из окружения *Турă — Пӳлĕх*, *Ырлăх паракан* (дарующий благоденствие) и др.

Чувашские мифы о душе многочисленны. По народным представлениям, душ так же много, как звезд. Душа людей, в отличие от остального живого мира, бессмертна. В тело ребенка она входит, когда тот еще в чреве матери, и уходит из него после смерти человека, однако не исчезает, переходит в рай или ад, в растение или птиц. Другой вариант сюжета о вселении души в человека таков: до зачатия *чун кĕни* живет у *Турă*, вселившись в плод, принимает вид рождающегося человека; когда он умрет, снова возвращается к *Турă*.

В чувашской мифопоэтической системе значительное место занимают сюжеты, посвященные происхождению земледелия и земледельческих орудий. В первое время, до появления последних, человек закапывал нужные себе зерна острой палкой (Там же. С. 97). В одном тексте рассказывается о том, как в старину люди обрабатывали землю мотыгой, а хлеба убирали шилом. Земледельцы отдыхали в поле, когда к ним явился *Турă* в образе седого старца. В чувашских мифах и сказках седобородый старик, в облике нищего, часто слепой, называет себя великим богом или хозяином горы, хозяином природы (Салмин, 1994, 270). Увидев тяжкий труд людей, *Турă* сжалился над ними и во время их сна спустил с неба соху *сухапуç*. Люди не умели пользоваться ею, тогда подошла лошадь и впряглась в соху, с тех пор

люди начали пахать ею. В текстах содержатся толкования происхождения серпа. Использовать земледельческие орудия, изготовлять соху и плуг людей научил еж *чĕрĕп*, как гласят чувашские мифы (см. *Чĕрĕп*).

Мифы описывают первобытных людей, которые пребывали в состоянии блаженства. В этом мире был единый народ. Хлеб и все плоды, которые давала земля, имелись в изобилии; скота у них было множество; имущество у всех было равное; они не знали изнурительного труда, лишений, болезней и т. д. Однако недолго продолжалось подобное, люди обленились, придумали хмельные напитки (пиво и мед), предались пьянству, начались ссоры, драки, каждый хотел властвовать над всеми. Они поддались влиянию *Шуйттана* и совершили ужасное преступление, убив старшего сына *Турă*. Тогда *Турă* поручил *Кепе* назначать людям различные жребии. С этого времени начинаются процессы дифференциации: состояний, племен и языков (Сбоев, 2004, 97). На земле появились неравенство между людьми, распри и убийства. Чтобы вызвать болезни и бедствия, нарушить порядок в микромире, люди научились использовать заклинания и проклятия.

До сей поры устойчивы мифы о том, что ветер разносит по миру болезни *чир-чĕр*, порчу. Способность насылать болезни приписывалась умершим предкам, они так поступали, когда их забывали поминать или говорили о них непочтительно. Божества за нарушение запретов, за определенные виды работ в праздники тоже могли наказывать болезнью (см. *Чир-чĕр*).

Для поддержания порядка среди людей *Турă* определил земного царя *Çĕрти патша*. После обустройства мира верховный бог продолжает управлять земными делами, поддерживая там порядок и гармонию. Время от времени он раскрывает небесной свод *кăвак хуппи* и обозревает землю, ведет «переговоры» с людьми на земле, удовлетворяет их просьбы или наказывает за отсутствие скромности.

В мифологии отразились социальные отношения и соционормативная культура эпохи матриархата. В легенде о «родословной» улыпов совершенно отсутствуют сведения об отцах, в них подчеркивается кровнородственная связь сына — *Улăп* — с матерью. Чувашские великаны во всем слушаются мать (Одюков, 1973, УВ, 93—97). Большой авторитет матери, как утверждают исследователи, был характерен для материнского рода и матрилокального поселения. Возникновение ранних форм религии связано с эпохой материнского родового строя, в частности, к тем временам относят появление образа покровителя домашнего очага *Хĕрт-сурт*, культа *Йĕрĕх* (показательна функция защиты представительницы своего рода — молодой супруги) (Фокин, 1975, 92—93).

Согласно некоторым мифам, чувашский народ живет в середине Земли. В тексте говорится, что *Турă* однажды пригласил всех 77 жи-

телей Земли на одну гору и предложил им выбрать свою религию. Предок чувашей *Ярхунке* выбрал себе чувашскую веру (ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2014, 166).

Сложены мифы об *ахăр самана* — космической катастрофе, гибели Вселенной и хаотизации космоса. Она наступает, когда одна из четырех стихий — земля, вода, ветер или огонь — начинает буйствовать. В частности, огонь уничтожает землю до красной глины. Усопшие просыпаются и выходят на поверхность через *сăвап тăпри* (первый комок земли при рытье могилы), который, по поверьям, является дверью для умерших. На всеобщее судилище в Истамбул явятся все живущие на земле люди в день *ахăр самана*, как сообщается в другом мифе. Эсхатологические представления чувашей пересекаются с христианскими идеями о втором пришествии, воскресении мертвых и Страшном суде. В ряде мифов повествуется о гибели мира от оружия.

Эсхатологическая мифология чувашей представлена сказаниями о наводнении *(çĕре шыв илни)* и потопе *(путни)*, извержении из-под земли *(çĕр сирпĕнни)* и разрушении земли *(ишĕлни)*, землетрясении *(çĕр чĕтренни)*, космической катастрофе *(тĕнче тытăмĕ арканни)*. Космические катастрофы происходили в прошлом, например, Всемирный потоп. Данный мотив существует у многих народов. Во время первого потопа погиб мелкий люд, живший на земле. Гибель Вселенной, согласно чувашским мифам, наступит вследствие падения нравов, все более глубокого «погружения» людей в пучину греха. В текстах о потопе *талай* преобладает библейский сюжет о спасении праведника Ноя (*таса çын,* букв.: чистый человек), которому удается на земле возродить жизнь: его помощником выступает голубь, доставший со дна воды песок (ил), в результате сильного брожения разросшийся в планету.

Уход предка в страну первопредка — это возвращение к истоку (МНМ, 1998, II, 334). Выбирая для кладбища место, чуваши исходили из космогонических идей: возвышенное место у реки отождествлялось с мифической «первогорой» — первой сушей, появившейся после Всемирного потопа, его чуваши называли *«талай»*, река символизирует воды потопа.

Считалось, что предки *ваттисем* продолжают управлять жизнью своего рода. Умершие одновременно причисляются как к миру сакральных потусторонних сил, управляющих земной жизнью, так и к миру опасных демонов. Существовали категории душ умерших: чистые и заложные *(сарăмсăр)*, т. е. не получившие успокоения после смерти, «возвращающиеся» в мир живых в виде мифологических существ. Их деятельность вредна для человека.

Связь между живыми и умершими членами рода никогда не прекращается: если живые помнят о своих умерших родичах («родителях») и выполняют необходимые обряды, то души предков покровительствуют им, в ином случае их ждет кара — месть умерших.

У чувашей широкое распространение получили легенды о суде

над душами покойников в потустороннем мире. По одной из них, в *тамăк хуранĕ* — котле ада — души умерших по распоряжению главы кладбища в течение 140 лет обжигаются; затем по указанию *Турă* переводятся на новое место, где их будут купать в молоке, чтобы те могли присоединиться к остальным умершим, отыскать родственников, после чего вернутся в состояние, какое у них было при жизни (Магницкий, 1881, 189).

По представлениям многих народов, души умерших помещаются где-то на западе. Запад *(хĕвеланăç)* символизирует «отрицательные силы и явления в природе». Север *(çурçĕр)* также связан с местоположением иного мира и является в мифологии противоположной стороной света, в отличие от юга *(кăнтăр)* (Салмин, 2004, 132—134). Восток и юг наделялись положительными качествами. Чуваши считали восточную сторону счастливой. Там *Турă* хранит души будущих детей. При ориентации лицом на восходящее солнце правая сторона будет юг. Правая сторона, обладающая положительными значениями, служила ориентиром. Мужчины занимали правую часть помещения, женщины — левую. В традиционной картине мира чувашей основными являются такие пространственные представления, как Вселенная *тĕнче,* земля *çĕр,* дом *çурт,* гора *сăрт-ту,* лес *вăрман,* священное дерево *йывăç,* река *шыв,* озеро *кӳлĕ,* дорога *çул.*

Время в мифологии (есть термин «мифологическое время») называется «начальным», «ранним», «первым» «правременем», предшествует «эмпирическому» (историческому), «профанному». Чувашские мифы объясняют: мир божества, располагающийся на небесах, не знает времени, в нем, кроме *Турă* и его семейства, живут души безгрешных людей и души еще не родившихся детей. В «белом свете» все живут по времени: рождаются, умирают, тела после смерти разлагаются. Жизнь на этом свете организована *Турă*, который следит за порядком. Есть также иной мир, в котором обитают злые духи, где имеется время, но оно протекает медленнее, чем в «белом свете». Мифическая модель времени дополняется циклической моделью, которой соответствуют ритуальное повторение событий мифического, календарные обряды и т. д. Годовой цикл понимался аналогично человеческой жизни: сезоны года сближаются с возрастными циклами человека — юностью, зрелостью, старостью.

Таким образом, согласно чувашской мифологии, Вселенная и космос извечны и никем не сотворены. Однако там ничего не было, был первоначально хаос. Затем образовались солнце, звезды, луна, земля. Первоначально земля и вода не были отделены друг от друга.

В мифологическом времени первопредками — демиургами — культурными героями — было создано нынешнее состояние мира (небесные светила, животные и растения и др.). Демиургом в чувашской мифологии является верховный бог *Турă*, его антипод — *Шуйттан.* В начале *Турă* создал землю и небо, на следующий день —

утро и вечер, на третий — солнце и луну, дождь и снег, на четвертый — зиму, лето и осень, затем — животный мир и, наконец, человека. В архаических текстах подчеркивается мужское начало неба, противопоставление ему — женское начало Мировой горы и Мирового древа.

С мифическим временем связано представление о конце мира, последующем его циклическом обновлении. Ежегодное возрождение и обновление природы отражены в мифологии и обрядовом комплексе, связанном с зимним и летним солнцеворотами, началом сельскохозяйственного года.

Тексты заговоров, заклинаний, гимнов-речитативов основываются часто на описании модели мира и имитировании сотворения макрокосма. В них воспроизводились ранние мифологические тексты. Представления древних чувашей о мироздании отражены в народном костюме, на который наносились знаки, связывающие человека со сферами окружающего мира. Он же являл собой модель Вселенной: небесный купол к примеру, изображался в виде головного убора со знаками-светилами; земной и подземный миры тоже нашли отражение в частях одежды.

Для большинства мифологий, в т. ч. чувашской, характерно использование противопоставлений «левый» в значении отрицательного и «правый» — в значении положительного (МНМ, 1998, II, 43). Данные признаки, являющиеся компонентами пространства, также выступают одними из важнейших элементов мифопоэтической картины мира.

Таким образом, мифологическая картина мира чувашей, как и в общем виде урало-алтайская модель мира, характеризуется как трехъярусная (верхний, средний, нижний миры). В основе концепции космогенеза чувашей лежит постулат о бинарно-тернарном устройстве мироздания.

Г.Б. Матвеев

БОГИ, БОЖЕСТВА И ДУХИ

Традиционные верования чувашского этноса представляли собой сложную по генезису и содержанию религиозно-мифологическую систему. В них отразились ранние архаические религии (анимизм, тотемизм, фетишизм, магия, культ предков); реликты зороастризма и тенгрианства; дохристианские, христианские и мусульманские синкретизированные элементы. С самых незапамятных времен предки чувашей обожествляли и одухотворяли различные предметы, явления природы и стихии, что было обусловлено их фобией, страхом за жизнь и сильнейшей зависимостью от непредсказуемых природных сил, иррациональной трактовкой всего сущего. Люди воспринимали себя как часть природной и социальной среды. В результате распада первобытного строя и процессов социальной дифференциации в народном сознании стали появляться высшие и низшие всемогущие существа, обладавшие разумом и волей, выполнявшие ряд присущих им специфических функций. Божества и духи становились главными объектами поклонения и веры чувашей, ибо от них зависели судьбы, хозяйственные успехи и, в конечном итоге, социальное благополучие людей. С течением времени под воздействием архаических и мировых религий, государственно-политического строя, социально-экономических отношений и этнокультурных контактов чувашский пантеон усложнялся и трансформировался.

Несмотря на обширную историографию темы, ряд аспектов проблемы, особенно теоретико-методологического свойства, остается дискуссионным. В первую очередь это касается дефиниций «бог», «божество», «дух» и их применения в том или ином контексте; этимологии теонимов и демононимов; выявления добрых и злых существ с определением их иерархичности, локуса и т. д. Необходимо признать условность и вариативность указанных названий, т. к. в источниках и литературе, а также народном сознании один и тот же мифологический персонаж нередко представлен в качестве божества/бога или духа. Бессистемное использование понятийного инструментария создало сложности в идентификации и интерпретации сверхъестественных сил. Понятие «бог» следует применять по отношению к верховному небесному богу, главе пантеона *Тура*; термин «божество» (*тура*, *турри* в обыденном сознании чувашей) — к его окружению, высшим

силам небесного и среднего миров; «дух» (*сывлăш*, *шульăш* в народном понимании) — к добрым существам земного и злым силам подземного мира. Изначально *Турă* был рядовым безликим божеством, с течением времени он стал выполнять ряд неприсущих ему функций и возвысился над остальными божествами, возглавив пантеон.

Следует отметить, что духи связаны не только с природой, но и с человеком. Они находятся в перманентном взаимодействии с ним, определяя особенности его душевного и психического состояния. В отличие от божеств духи относятся к более низким уровням мифологической системы (МНМ, 1998, I, 413). По утверждению А.К. Салмина, «духи у чувашей в основном невидимы и лишены конкретной портретности, а божества как высшие существа наделены антропоморфной символикой» (Салмин, 2007, 383).

Весьма дискуссионной является и проблема интерпретации дохристианской религии чувашей как монотеизма или политеизма. Согласно мифологическим представлениям этноса, *Турă* — один. Все сущее находится в его власти и видении (НА ЧГИГН, I, 213, 453). В ходе своих изысканий Д. Месарош пришел к выводу, что «вся система верований и жертвоприношений чувашей-язычников свидетельствует о признании лишь единого Бога». Несмотря на народную веру в добрых и злых духов, они именуются не словом *Турă*, а отдельными именами. Более того, лишь «единственный Бог» *(пĕр Турă)* находится в огромном почете (Месарош, 2000, 21). У верховых чувашей теоним *Торă (Турă)* использовался также для обозначения других божеств, что, вероятно, объясняется марийским и русским влиянием, а также почитанием ими икон (*торă* у верховых и *турăш* у низовых чувашей) (Ашмарин, 2003, 236). Поэтому у *вирьял* больше проявлялся политеизм, нежели монотеизм. Вместе с тем большинство дореволюционных авторов (К.С. Милькович, В.А. Сбоев, В.К. Магницкий и др.) стояли на позиции политеистической религии. А.К. Салмин констатирует, что исконное мировоззрение чувашей не достигло монотеизма, несмотря на влияние мировых религий (Салмин, 2007, 382).

Ряд названий божеств и духов свидетельствует о древнейшем тюркском культе чувашей: *Турă* (небо, получившее позднее значение главного и единого Бога); *Вут ами* (Мать огня); *Йĕрĕх* (божество-хранитель домашнего очага; злой дух); *Тӳре* (*Тӳркĕлли* — дух, живущий в хозяйственных строениях, заброшенных домах и пустырях; божество-покровитель домочадцев и рода); *Çĕр йышĕ* (семейство духов земли) и др. (Ашмарин, 2003, 176—177). В древнетюркской мифологии особо почитался верховный бог *Тенгри* (небо), который вместе с другими божествами распоряжался миром, назначал людские судьбы, даровал власть правителям (каганам), наказывал согрешивших. Его супругой, по всей видимости, являлась богиня *Умай*, упоминаемая в рунических текстах VII—VIII вв., олицетворяющая женское, земное начало и плодородие, покровительствующая деторождению.

Главным божеством-покровителем среднего мира являлась *Ыдук Йерсуб* (священная земля-вода; чув. *Çĕр-шыв*). Тюрки почитали животных, в частности волка — тотемического героя-первопредка, который впоследствии считался служителем у божества *Пихампар*. Древнейшими являются мифы о небесном змее *Çĕлен*, дарующем деторождие; о летающем по небу огненном змее *Вĕре çĕлен*, в образе которого злые духи являются по ночам; об огненной птице *Вут кайăкĕ*, предвестнице пожара (МНМ, 1998, II, 537, 547). По мнению ряда исследователей, некоторые теонимы, иерархия божеств и духов, их специализация, принципы дуализма, характерные для чувашской религии, прослеживаются в зороастризме (Трофимов, 1993, КС, 218—220).

Таким образом, важнейшие черты традиционной религии чувашей сформировались у их болгаро-суварских предков еще в период пребывания на территории Средней Азии и Казахстана, позднее — Северного Кавказа.

В «Истории агван» армянского монаха X в. Мовсеса Каганкатваци содержатся важнейшие сведения о пантеоне сувар VII в. Главным богом предков чувашей являлся *Тангрихан*, чудовищный и громадный герой, божественный спаситель, жизнеподатель и даритель всех благ, которому в сакральных густолиственных дубовых рощах приносили в жертву лошадей. Согласно религиозным воззрениям сувар, он обладал способностями исцелять больных, возвышать неимущих и нищих, применять природные явления во благо людей. Особое место в древнейшем пантеоне занимало божество молнии и грома *Куар*, производящее «искры громоносных молний и эфирные огни». Следует отметить, что сувары поклонялись божествам путей, луне, огню, воде и «всем творениям, которые в глазах их казались удивительными» (История агван, 1861, 193—194, 200—201). Аналогичные религиозные представления чувашей сохранялись в период их жизни в составе первых государственных образований на территории Среднего Поволжья, а затем и Русского государства — вплоть до начала XX в.

Существенное влияние на чувашский пантеон оказала государственно-административная система Волжской Булгарии, Золотой Орды и Казанского ханства. Так, в Волжской Булгарии сложился культ отдельных булгарских ханов и шейхов. Наиболее почитаемым шейхом, проповедником ислама среди чувашей (позднее — святым исцелителем) являлся *Валĕм хуҫа* (Маалюм Ходжа), могила которого находилась на вершине горы в Билярске. Он ассоциировался с сакральным источником — билярским чистым родником *(Пӳлерти таса çăл)*. Впоследствии этот мифотопоним трансформировался в название старшего духа предков. В молении чуваши обращались к *Валĕм хуҫа* и его матери *Валĕм хуҫа амăшĕ* с почтением, умоляя их сыновей не обижать простой народ (Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 162).

Ряд чувашских теонимов сформировался от наименований служителей ханской администрации: *Тăвам ырă* — добрый дух, заседаю-

щий в палате (диване); *Тăвам çӳретекен* — дух, ведущий дела палаты; *Çул çӳрен ырă* — посыльный; *Чĕлпĕр тытса çӳрен ырă* — дух, ведущий за поводья коня главного бога; *Сыхчи* — страж, охранитель; *Хум кĕрекеç* — ханский кравчий и др. «Нет ничего удивительного в том, что старинные молитвы, в которых чуваши обращались и, вероятно, обращаются до сих пор к своим божествам в частных и общественных молениях, носят на себе отпечаток того же самого административного быта, который отразился в названиях их божеств», — заключал Н.И. Ашмарин (Ашмарин, 2003, 187—198).

Стремясь укрепить «божественную» власть, свой статус и положение феодальной верхушки, объединить этносы под единой верой, булгарский царь в X в. принял монотеистическую религию ислам в качестве официальной. Однако основные слои населения, за исключением элиты, городских жителей, купцов и ремесленников, отвергли ее. Предки чувашей, сосредоточенные главным образом в сельской местности, оставались приверженцами традиционных верований. Вместе с тем влияние исламской религии и культуры на религиозно-мифологическую систему чувашей было существенным, особенно в золотоордынский и казанский периоды. Многие чувашские теонимы, заимствованные из арабского языка, получили распространение в результате влияния ислама: *Турă тала* (великий Бог), *Кепе* (могила, склеп святого в Мекке), *Хăрпан* (жертва), *Шуйттан* (черт), *Киремет* (чудо, совершенное святыми), *Эсрел* (дух смерти) и др.

Характерной чертой чувашской религии являлся дуализм, выражавшийся в существовании и борьбе добрых божеств и духов во главе с верховным богом *Çӳлти турă* и злых сил во главе с дьяволом *Шуйттан*. Если добрые существа были благожелательными и помогали людям в их жизнедеятельности, то злые — враждебными и причиняли существенный вред. Стремясь склонить добрых духов на свою сторону, чуваши восхваляли и умилостивляли их и, наоборот, разными способами пытались избавиться от злых. Таким образом появились многочисленные обряды: жертвоприношения, заклинания, молитвы, очищения и др. (Денисов, 1959, 45).

Как отмечают исследователи, у чувашей особенно сильно был выражен культ злого начала в природе (*Турă хаярĕ*, *Турă инкекĕ*, *Çил хаярĕ*, *Çил инкекĕ*, *Çил синкерĕ*, *Синкер çӳретен*, *Инкекĕ*, *Синкер*, *Çул инкекĕ*, *Çул синкерĕ*, *Çул хаярĕ*, *Инкек çӳретекен*, *Çĕр сехмечĕ*, *Çĕр хаярĕ*, *Хаяр амак*, *Хаяр* и т. д.). При этом не всегда в царстве добрых небесных и земных сил находились существа, противоборствующие зловредным: к примеру, в чувашском пантеоне присутствует *Çĕр хаярĕ*, но *Çĕр ырри* отсутствует (Ашмарин, 2003, 280). Действиями злых духов объяснялись различные бедствия, болезни и даже смерть человека.

Древнейшие тотемические представления чувашей о божествах и духах как о покровителях в облике животных с течением времени

трансформировались, пантеон во многом приобрел антропоморфные черты. Персонифицируя сверхъестественные силы, люди приписывали им человеческие свойства, разум, чувства, репродуктивную функцию. В ходе эволюции общественно-политических отношений и смешения мифологических сюжетов различные божества и духи стали вступать друг с другом в сложные отношения: родственные, супружеские, иерархические (Токарев, Мелетинский, 1998, 14). В различных молениях вместе с божествами чаще всего фигурируют их матери: *Турă амăшĕ*, *Кепе амăшĕ*, *Хăрпан амăшĕ*, *Хăт амăшĕ*, *Çĕр амăшĕ*, *Хĕвел амăшĕ*, *Çил амăшĕ* и др. Необходимо подчеркнуть, что в некоторых источниках и литературе термин *амăшĕ* переводится как «супруга божества», т. е. мать детей божества. По мнению П.П. Фокина, превалирование матерей в чувашском пантеоне восходит к периоду матриархата, а наличие божеств-отцов является поздним напластованием (Фокин, 1975, 89—90).

Дохристианский пантеон чувашей включает множество божеств и духов. Одни исследователи насчитывают несколько десятков, другие — свыше 200, третьи — более 500—600 теонимов и демононимов (согласно 17-томному словарю Н.И. Ашмарина) (Милькович, 1906, 50—52; Ашмарин, ЧСК, 1929, III, 66—68; Одюков, 1987; Никитин, 1999, 248; Ендеров, 2002, 78—79 и др.). Безусловно, выделение такого количества чувашских божеств и духов весьма условно и относительно. Так, по данным К.С. Мильковича, пантеон включал в себя 33 «благих» божества и многочисленных злых духов, обитавших вблизи деревень и лесов (Милькович, 1906, 50—52). В.А. Сбоев привел 19 добрых небесных, 6 земных и бесчисленное множество злых божеств и духов (Сбоев, 1865, 102—109). Во время моления *Сăра чӳклени*, согласно сведениям В.К. Магницкого, чуваши призывали 87 сверхъестественных существ. При этом исследователь вслед за Н.И. Золотницким полагал, что пантеон состоял из 99 сакральных сил, констатируя, что «воззвания, забывавшиеся совершителями обряда, заменялись названиями местных предметов боготворения (киреметей, йирихов, духов), или фразами из молитвословий» (Магницкий, 1881, 62—84). М.В. Васильев (Шевле) в своей рукописи отметил о наличии в чувашской традиционной религии 81 названия божеств и духов (9 групп-разрядов по 9 сил) (Ашмарин, ЧСК, 1929, III, 66—68).

Учеными предложен ряд классификаций чувашского пантеона. Деление божеств и духов на добрых (благих) и злых с учетом их функциональности, иерархии и локальной традиции представлено в исследованиях К.С. Мильковича, В.А. Сбоева, Д. Месароша, Г.И. Комиссарова, Н.В. Никольского, В.П. Никитина (Станьяла), А.К. Салмина и др. (Милькович, 1906, 50—52; Сбоев, 1865, 102—109; Месарош, 2000, 21—54; Комиссаров, 2003, 79—80; Никольский, 1919, ЭЧ, 88—93; Никитин, 1999, 249—251; Салмин, 2007, 386—487). В качестве основных принципов классификации чувашского пантеона следует

отметить выделение добрых и злых божеств и духов в небесном, земном и подземном мирах и их иерархическое расположение (от высших сил к низшим). Предполагается возможным условно классифицировать пантеон на следующие группы: 1) верховный бог *Турă* и его семейство; 2) добрые небесные божества высшего ранга; 3) добрые божества среднего мира; 4) *Киремет* как особо почитаемое божество; 5) божества и духи-покровители семьи и хозяйства; 6) злые земные духи; 7) злое божество *Шуйттан*; 8) злые духи и демоны нижнего мира.

Высшим небесным богом чувашского пантеона является *Турă* (*Çӳлти турă* — всевышний бог, *Аслă турă* или *Мăн турă* — великий бог). Он представляется самым добрым, главным и могущественным существом, мироправителем, отцом земли и воды, дарителем человеческого счастья (Вишневский, 1846, 3). *Турă* выступает в образе обожествляемого голубого неба. Иногда он «раскрывает» небесный свод (врата неба) *Кăвак хуппи*, освещает землю и наблюдает за ней. Согласно народным верованиям, любые просьбы и желания в эти мгновения будут удовлетворены верховным богом (Смелов, 1881, 246; ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 89—91). В ряде молений *Кăвак хуппи* и его мать *Кăвак хуппи амăшĕ* фигурируют как отдельные небесные божества.

Создавая Вселенную, всевышний поэтапно формировал землю и небо, утро и вечер, солнце и луну, дождь и снег, времена года, животных и человека. Изначально *Турă* сотворил один народ и язык, предоставив всем равные блага. Однако после появления социального неравенства, пьянства и ссор в обществе он рассеял людей по земле и произвел 77 языков, вер и народов. Даже после падения мира, по мнению чувашей, демиург сотворит другие этносы и новую Вселенную.

Согласно народным воззрениям, *Турă* является единственным распределителем судьбы человека. Он дает душу родившемуся ребенку, а после смерти ставит ее на весы. Души праведных людей поднимаются по мосту на небо и отправляются в рай *çăтмах*, а грешных — в результате ударов чертей дубинками проваливаются в адский котел, в котором варятся и очищаются.

Турă имеет свое семейство *Турă йышĕ*: мать *Турă амăшĕ*, отца *Турă ашшĕ*, сыновей *Турă ывăлĕсем*, дочь *Турă хĕрĕ*. Члены семьи всевышнего не участвуют в управлении миром. Их появление в народных верованиях, по-видимому, обусловлено аналогией с другими божествами либо поздним христианским влиянием (Месарош, 2000, 26; Милькович, 1906, 53). *Турă амăшĕ* занимает высокое место в иерархии божеств, ее имя окончательно закрепилось в чувашской мифологии после принятия православия. Весьма примечательно, что указанный персонаж пришел на смену великой богине-матери *Ама*, породившей всю Вселенную. К ней чуваши обращались с глубочайшим

почтением: *Эй, пĕтĕм тĕнчене çуратнă Ама! Санран пулни пурте усăллă, пурте аван, çавăнпа эпир сана яланах тивĕçлипе чӳклетпĕр* (О *Ама*, породившая всю Вселенную! Все, что от тебя произошло, полезно и хорошо, поэтому мы всегда благодарим тебя достойно, совершаем моления). По мнению Н.И. Ашмарина, *Турă амăшĕ* легко заменила собою *Ама*, так как *Турă*, изначально ассоциируемый с движущимся небесным сводом, был порождением матери Вселенной (Ашмарин, ЧСК, 1928, I, 186).

Верховный бог главенствует над другими божествами и духами, с помощью которых гармонично управляет миром. Последние с глубоким уважением выполняют все поручения *Турă* (НА ЧГИГН, I, 213, 454). В близком его окружении находятся божества *Кепе*, *Пӳлĕхçĕ*, *Пихампар*, *Хăрпан* и др.

Богу *Турă*, от милости которого зависели жизнь и процветание чувашей, посвящалось множество сакральных ритуалов, особенно семейно-родовой обряд *Чӳклеме* и общественное жертвоприношение *Уй чӳкĕ*. Практически все молитвы начинались с обращения к всевышнему. В них чуваши просили у *Турă* здоровья, благополучия, долголетия, удачи в делах, многодетности, богатого урожая, приплода скота, защиты семьи от несчастий и стихийных бедствий, от болезней, злых сил, преступлений, врагов и др.

С течением времени происходила трансформация различных эпитетов *Турă* в отдельные божества, выполнявшие прежние функции верховного бога: *Чун çуратакан турă* (создатель душ; порой так называли и божество высшего ранга *Пӳлĕхçĕ*), *Ывăл-хĕр çуратакан турă* (создатель детей), *Тыр-пул çуратакан* (производитель хлебов), *Выльăх-чĕрлĕх çуратакан* (податель всех домашних животных), *Çурт çуратакан* (творец и хранитель жилищ), *Мул çуратакан* (производитель богатств), *Хурт çуратакан* (родитель пчел), *Чечек çуратакан* (создатель цветов), *Хурăç антаракан* (ниспосылающий силу и крепость) и др. Следует отметить, что указанные божества стали иметь своих духовслужителей, производителей и хранителей. Так, в окружении создателей детей *Ывăл-хĕр çуратакан турă* находились следующие силы: *Ывăл-хĕр çуратакан пӳлĕхçĕ, Ывăл-хĕр çуратакан ама, Ывăл-хĕр тăваççи, Ывăл-хĕр тытаççи, Ывăл-хĕр тăхтаççи, Ывăл-хĕр кĕтнеççи, Ывăл-хĕр нихĕçĕ, Ывăл-хĕр хăнаççи.* Появился ряд второстепенных божеств, обслуживающих индивидуальные потребности *Турă*: *Măн турă умĕнче çӳрекен* (сопровождающий великого бога), *Măн турă умĕнче тăракан* (предстоящий пред великим богом), *Măн турă алăкне уçакан* (вратарь — отворяющий двери великому богу), *Măн турă алăкне хупакан* (вратарь — затворяющий двери великому богу) и т. д. (Магницкий, 1881, 62—63, 85—88, 94; Месарош, 2000, 21—22, 25; Денисов, 1959, 61—62).

Ставленником *Турă*, добрым божеством на земле, передающим людям божественную волю и поддерживающим порядок, являлся зем-

ной царь (государь) *Çĕрти патша* или *Патша* (Милькович, 1906, 53, 55). Всевышний предоставил ему власть творить суд и расправу над своими подданными, «водворять между смертными благочиние и добродетель». Во время большинства молений и жертвоприношений его имя произносили сразу же после имени верховного бога *Турă* (Сбоев, 1865, 106—107, 128—129; Никольский, 1919, ЭЧ, 89).

В числе главнейших чувашских божеств исследователи К.С. Милькович, В.А. Сбоев и Н.В. Никольский упоминают божества светлого мира, творца света *Çут тĕнче турă (Çутă тĕнче)*, посылающего людям свет и тепло, освещающего всю Вселенную. В пантеоне В.А. Сбоева *Çутă тĕнче* стоит на 2-м, Н.В. Никольского — на 3-м (после *Турă* и *Çĕрти патша*), К.С. Мильковича — на 5-м месте (после *Çӳлти турă*, его родителей и *Çĕрти патша*) (Милькович, 1906, 50; Сбоев, 1865, 102; Никольский, 1919, ЭЧ, 89).

Особое место в божественной иерархии занимает *Кепе* — небесное божество, управляющее судьбами человеческого рода; супруга (по другой версии — мать) *Турă*. Она обитает между небесами и землей, являясь посредником между *Турă* и людьми, и выполняет благие поручения всевышнего на земле, возносит к нему принесенные молитвы людей. По указанной же причине *Кепе* часто упоминается в конце моления: «...Пусть дойдет от нас к Кепе, от Кепе к Богу». У богини *Кепе* чуваши просили согласия между народом и сверхъестественными существами, удовлетворенности принесенными жертвами, добра и благополучия для себя, страдания для врагов. Она сулила людям добрую или злую участь (Месарош, 2000, 29, 111; ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 71—72).

Кепе является главой небесных ангелов, хранителей человеческих душ *Пирĕшти* («ходящих перед Богом»). Согласно мифологическим представлениям чувашей, у всех людей на земле есть свои невидимые ангелы, сидящие на плечах, записывающие добрые и негативные деяния и оберегающие от несчастий и злых духов. Узнав о грехах человека, они докладывают о них старшему по статусу *Пӳлĕхçĕ*. Считалось, что *Пирĕшти* через *Кепе* или *Пӳлĕхçĕ* передает *Турă* человеческие просьбы, а также доносит от божеств до людей благие вести. В чувашских мифах названный персонаж представляется в различных ипостасях. Он является хозяином дома, хранителем жилища и даже идентифицируется с *Хĕрт-сурт*. Небесный ангел чаще всего антропоморфен (представляется в образе красивой девушки, занимающейся ткачеством, либо пожилого волосатого старика, ухаживающего за лошадьми). *Пирĕшти* также имеет значение души человека, которая в облике маленькой белой птички покидает его тело во время сна или после смерти и поднимается к *Турă* (ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 61, 73—76; НА ЧГИГН, I, 213, 457—461).

Являясь одним из вестников *Турă* и *Кепе*, небесное божество *Пӳлĕхçĕ* отправляется на землю и назначает счастливую или несчаст-

ливую участь новорожденным, записывает имена, даваемые им знахарем *юмăç* после рождения. Считалось, что запись, оставленная божеством на лбу ребенка, не стирается даже грудным молоком матери. Исполнив поручения, *Пӳлĕхçĕ* возвращается на небо и докладывает *Кепе* (или *Турă*) (Никольский, 1919, ЭЧ, 90). В молениях чуваши просили у него защиты от природных стихий, от порчи, а также охраны дома, семьи и детей.

Одно из почитаемых небесных божеств высшего ранга — *Пихампар*, раздающий людям по определению *Кепе* душевные качества и сообщающий знахарям пророческие видения. Он является покровителем домашнего скота, защитником людей и животных от хищных зверей (первоначально имел статус божества огня) (Милькович, 1906, 53; Сбоев, 1865, 104). Моления божеству *Пихампар* чаще всего устраивались в случае болезни или смерти скотины. Встретив волков, чуваши обращались к нему с просьбой удержать своих «собак» (волков). Последние не трогали людей при наличии своего хозяина.

В древности во время молений добрым небесным силам особая жертва предназначалась божеству *Хăрпан* — матери *Пӳлĕхçĕ*, которая возносила принесенную жертву людей к *Турă*. В молитвах она упоминается одной из первых — в одном ряду с *Турă ашшĕ*, *Турă амăшĕ*, *Кепе, Пӳлĕхçĕ* и *Пихампаром*. В период проведения обрядов *Учук* и *Чӳклеме* обращение к «божеству жертвы» было обязательным. Чуваши просили у *Хăрпан* и матери *Хăрпан амăшĕ* не сушить людей, скот, землю, воду и хлеба; защитить их от природных стихий, воров и разбойников; дать богатый урожай зерновых (Ашмарин, ЧСК, 1941, XVI, 362; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 63; НА ЧГИГН, I, 33, 860—861). Примечательно, что словом *хăрпан* называли должностное лицо, занимавшееся сбором жертвенных продуктов по домам в период *Сĕрен* (ЧХП. Ача-пăча фольклорĕ, 2009, 179; Салмин, 2007, 98, 397). С начала XX в. во многих чувашских селениях *Хăрпан* фигурирует в качестве отца *Турă (Турă ашшĕ, Ват турă)*, что объясняется приношением ему в жертву белого барана (Месарош, 2000, 27).

Добрым небесным божеством, оплодотворяющим землю, считался *Хĕрлĕ çыр* (букв.: красный яр, берег; красная земля). Имеется ряд одноименных топонимов, обозначающих утесы с красными обрывами. Культ божества плодородия земли был распространен в основном среди верховых и средненизовых чувашей. К *Хĕрлĕ çыр* и матери *Хĕрлĕ çыр амăшĕ* чуваши обращались во время семейно-родовых ритуалов (Месарош, 2000, 27; Ашмарин, 2003, 245—246). В молениях теоним фигурирует наряду с высшими божествами. Так, М.В. Васильев (Шевле) включил *Хĕрлĕ çыр* в первый разряд пантеона, поставив на 5-е место (после *Таса пĕр турă*, *Пӳлĕхçĕ*, *Турă амăшĕ* и *Пихампар*) (Ашмарин, ЧСК, 1929, III, 66).

Существенное значение в религиозной жизни чуваши придавали *Хăт* — божеству красоты, уюта, порядка и лада; покровительнице

скота, являвшейся бабушкой *Хăрпан*. В молениях и жертвоприношениях она упоминается в одном ряду с *Турă*, *Пӳлĕхçĕ*, *Хăрпан* и др. Наличие божества *Хăт* в семье подтверждалось счастливой и гармоничной супружеской жизнью. Скотный двор считался благополучным и ладным *(хăтлă)* в том случае, если домашние животные плодились и находились в целости и сохранности (ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 418; Ашмарин, ЧСК, 1941, XVI, 367). *Хăт* и ее мать *Хăт амăшĕ* упоминались в *Чӳклеме* и в молениях от болезней, проводимых в доме. Участники ритуалов просили их заботиться о людях и скотине, защитить от огня, воды, града, воров и разбойников, зверей; дать высокий урожай хлеба (НА ЧГИГН, I, 33, 860—861; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 255).

Исключительную роль в жизни суеверных чувашей играли природные объекты и стихии: солнце, луна, гром, молния, ветер, земля, огонь и др. Страх перед грозными явлениями и сильнейшая зависимость от них способствовали созданию системы культа и персонификации сакральных сил. Важнейшее место в чувашском пантеоне занимало доброе небесное божество *Хĕвел* (солнце) — могущественное светило, снабжающее землю энергией, светом, теплом, земными благами. В источниках упоминаются отец, мать, сыновья, дочь, уши, крылья, ноги солнца: *Хĕвел ашшĕ*, *амăшĕ*, *ывăлĕсем*, *хĕрĕ*, *хăлхи*, *çуначĕ*, *ури*; солнечный огонь *Хĕвел çулăмĕ*, злые персонажи *Хĕвел хаярĕ*, *Хĕвел инкекĕ*, *Хĕвел синкерĕ*. Солнце воспринималось как антропоморфное одушевленное существо, чаще всего в образе неженатого молодого человека (сына солнца).

Годовой круг традиционных праздников и ритуалов чувашей имел тесную связь с солнечным циклом. Ряд религиозных, похоронно-поминальных и семейных обрядов совершался по солнцу. Моления божеству *Хĕвел* были обусловлены первым выгоном скота на поле, выводом плуга на первую пахоту, закладкой сруба новой избы, встречей восхода во время праздника *Măнкун* и т. д. В ходе ритуалов обязательным было обращение лицом на восток *хĕвелтухăç/мал ен*, к небесному светилу. Чуваши просили у божества *Хĕвел* материальных благ, мира и здоровья; тепла и света; дождей и обильного урожая; защиты от стихий, воров и разбойников; спасения от глубоких водоемов и высоких деревьев; содержания домашних животных в целостности и сохранности (ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 43—44; НА ЧГИГН, I, 33, 860—861).

Согласно мифологическим представлениям чувашей, *Уйăх* (луна) относится к числу добрых небесных божеств, чаще всего упоминается вместе с солнцем в комбинации *Уйăх-Хĕвел*. В.А. Сбоев помещал указанное божество в пантеон под 11-м номером, отмечал наличие у него супруги и детей (Сбоев, 1865, 105). *Уйăх* имеет значение не только луны как небесного тела, но и месяца как периода времени. Многие обряды чувашей совершались по циклам луны.

Появление грома и молнии чуваши объясняли действиями божества грома *Аслати* (дед) (*Аҫа* — отец, батюшка или *Мăн аҫа* — великий отче), который разъезжал на колеснице с лошадьми, создавая шум и грохот; одождевал поля; гонялся за дьяволом *Шуйттан* и другими нечистыми силами, направляя на них молнию *Çиçĕм* и громовой камень-стрелу *Аҫа чулĕ* (ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 79; Месарош, 2000, 77—78). В некоторых локальных традициях гром и молния обожествлялись как единое божество. Считалось, что они исходят от самого *Турă*. Вместе с тем в вербальных молитвенных текстах *Турă* и *Аслати (Аҫа)* представляются как отдельные персонажи, что указывает на второстепенность божеств грома и молнии и их подчинение верховному богу.

Божество грома является всемогущей карающей силой. Во избежание драматических последствий, связанных с его ударом по дьяволу, ряд действий людей во время грозы табуируется: запрещается открывать трубы, окна и двери, смотреть в открытые окна; разводить огонь в избе; прятаться под деревьями; ходить без головного убора, быстро передвигаться, мыться в бане, купаться в пруду; трогать кошек и собак и др. Нельзя подходить к дому, в который ударили гром и молния. Считается, что в нем обитали нечистые силы; жили люди, разгневавшие *Турă*. Такой дом считался непригодным для жизни. Из него не выносили ни людей, ни вещей (ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 79, 83—84; Ашмарин, ЧСК, 1929, II, 117—118; Денисов, 1959, 19—20). Предохранительными средствами от удара молнии являлись рябина *пилеш*, железная ограда *тимĕр карта*, сырая земля *нӳрĕ çĕр*.

Многие природные объекты и стихии (к примеру, солнце, луна, молния и др.) являлись карателями зла и лжи, о чем свидетельствует традиционная клятва чувашей. В доказательство правоты своих слов подозреваемые произносили следующие слова: «Пусть я не увижу больше ни луны, ни звезд, если я лгу!», «Пусть затмится солнце для меня, если я лгу!», «Пусть меня ударит молния, если я говорю неправду» и т. д. (Месарош, 2000, 307; НА ЧГИГН, I, 215, 311).

Земные божества имели архиважное значение для чувашских крестьян-земледельцев. С древнейших времен люди обожествляли и одухотворяли основные элементы окружающего мира, призывали на помощь как добрые, так и злые силы, приносили им благодарственные жертвы ради успешной хозяйственной деятельности.

Наиболее почитаемым земным божеством чувашей являлся *Çĕр* (земля). В религиозно-мифологическом сознании населения она представлялась в женском обличье, в образе матери-прародительницы *Ама* (*Çĕр ама* — «мать-земля»), которой посвящали молитвы и дары (Матвеев, 2009, 78). В народе особо почитались отец божества земли *Çĕр ашшĕ*, мать божества земли *Çĕр амăшĕ*. Семейство земли *Çĕр йышĕ* (или *Тыр-пул çуратакан*), которое в источниках фигурирует также как

единый дух, управляло землей по поручению великого бога *Аслă турă*. В специальных молениях, посвященных ему, люди просили защитить культуры от нашествия насекомых, различных бедствий и приумножить урожайность.

Божество *Тыр-пул çуратакан турă* (производитель хлебов) обеспечивало высокую урожайность зерновых. Его служителями считались: *Тыр-пул никĕсĕ* — дух основы и крепости хлебов; *Тыр-пул сыхчи* — дух-хранитель хлебов; *Тырă хунаçи* — дух-плодитель хлебов; *Тырă хумхаçи* — дух, качающий хлеба во время их цветения, раститель хлебов; *Хум кӳрекен* — дух, заставляющий хлеба колыхаться; *Уй перекечĕ* и его мать — духи-покровители, дающие изобилие полю; *Уй ăрси* — дух, производящий плоды поля; *Уй сыхчи* — страж поля. Чуваши верили в духов, живущих в огороде, присматривающих за овощами и охраняющих их. Особое место занимали духи гумна: *Авăн сыхчи* — страж овина, следящий за топкой печи и высыханием снопов; *Авăн кĕтӳçĕ* — хранитель овина, оберегающий от огня и всего дурного. Высокая урожайность культур зависела также от *Итем перекечĕ* — духа, дарующего прибыль на гумне; *Кăшăл перекечĕ* — духа, дарующего прибыль вороху (куче) непровеянного хлеба; *Кĕлет перекечĕ* — духа, дарующего прибыль клети и др. (Магницкий, 1881, 43—88; ЧЭ, 2008, II, 58). Следует отметить, что в религиозно-мифологических представлениях чувашей божеству изобилия, прибыли и бережливости *Перекет (Перекет турă)* придавалось весомое значение, так как оно предоставляло людям материальные блага, обильные урожаи, семейное счастье, а также охраняло земные клады (Сбоев, 1865, 105; Никольский, 1919, ЭЧ, 89—90).

Божество огня *Вут* представлялось одушевленным существом, обладающим разумом. Священный огонь выполнял очистительные функции, отгонял нечистые силы и врагов; лечил от болезней и эпидемий. Во многих сакральных ритуалах использовалась сила огня. Чуваши почитали мать и отца божества огня *Вут ами* и *Вут аçи*. Во избежание пожара крестьяне приносили им жертвы, разводили огонь в домашнем очаге и выливали ложку супа или каши, читали наговоры *вут чĕлхи*. Божеству *Вут ами* осенью предназначалось специальное моление, в котором участники обряда призывали ее не подпускать к их дому чужую богиню огня (ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 87—89; НА ЧГИГН, I, 251, 298; Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 278).

В традиционных обрядах и поверьях чувашского народа существует множество запретов при обращении с огнем: нельзя произносить бранные слова, плеваться, бросать мусор, мочиться, испражняться, перешагивать через костер и т. д. Нарушение табу могло привести к появлению воспалительных процессов в организме и к различным несчастьям.

Божество ветра *Çил* ассоциируется с добрым началом, имеет

большое семейство. По просьбе чувашей он ниспосылает земле благотворные дуновения. Во время осенних молений люди просили у божеств ветра *Çил ашшĕ* (отец), *Çил амăшĕ* (мать), *Ырă çил* (доброе начало), *Çилĕ алăк айĕнче тăраканни* (стоящий под дверью), злых сил *Çил хаярĕ*, *Çил синкерĕ* не пускать разрушительных ветров; защитить строения и посевы от ветра и вихря (ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 149). Вместе с тем следует отметить, что дух вихря *Çавраçил* является злым началом, причиняющим людям страдания, разрушающим дома и строения. В народном сознании он ассоциируется со свадьбой дьявола *Шуйттан*, который сидит на стуле и играет на скрипке. Вихрь чаще всего возникал в местах умерших неестественной смертью. Средствами борьбы с ним являлись железо и специальные наговоры. По поверью, если в него кинуть железо (топор, нож), то потечет кровь и вихрь затихнет (ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 96—99; Ашмарин, 2003, 293—294).

Центральное место в религиозно-обрядовой жизни чувашей занимало поклонение божеству *Киремет* (Киреметь). Имеются сведения, что до исламизации и христианизации чувашей оно носило название *Ырă*, которое восходит к древнетюркскому *arï-* «очищаться» и *arïy* «чистый, незагрязненный»; «нравственно безупречный, благородный, порядочный, непорочный», а в современном чувашском языке означает «добрый, хороший, превосходный, отличный; здоровый; милый; почтенный; святой» (ДТС, 1969, 51—52; Федотов, 1996, II, 474—475; Родионов, 2017, 38, 166). Таким образом, первоначально *Киремет* выступал в качестве доброго небесного божества, являлся всевидящим и всезнающим старшим сыном или братом верховного бога *Çӳлти турă*, раздающим людям счастье и охраняющим их от бед. Однако он, судя по мифологическим представлениям чувашей, после его убийства людьми и сожжения тела трансформировался в злое существо, получив также значения сакрального места общественных жертвоприношений (киреметища) и самой жертвы (ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 242—247). Святилище *Киремет*, существовавшее в каждом населенном пункте, строго охранялось обществом. Во избежание воровства его собственности, рубки деревьев, косьбы травы, ловли рыбы назначался пастух-оберегатель киреметища *Киремет кĕтӳçĕ* (Вишневский, 1846, 7—8). К названному божеству чуваши прибегали как к справедливому судье в процессе традиционного судопроизводства — в ходе принятия присяги и проклятий обидчиков-преступников.

По мнению исследователей, почитание *Киремет* возникло еще в период Волжской Булгарии — в результате слияния культа умерших с культом мусульманских святых (Ашмарин, ЧСК, 1934, VI, 237; Денисов, 1959, 66—68). Источники свидетельствуют о почитании божеств *Киремет амăшĕ* (матери *Киремет*), *Киремет ашшĕ* (отца *Киремет*) и «духа» *Киремет пуçĕ* (главы мольбища). Согласно пантеону,

предложенному М.В. Васильевым (Шевле), в четвертый и пятый разряды божеств и духов входили: *Аслă/Кивӗ киремет* (Старший/Старый *киремет*) с отцом и матерью; *Аслă киремет хаярĕ* (злой дух *Аслă киремет*); *Çĕнĕ киремет* (Новый *киремет*) с отцом и матерью; *Çĕнĕ киремет хаярĕ* (злой дух *Çĕнĕ киремет*) (Ашмарин, ЧСК, 1934, VI, 237—239).

С обожествлением и одухотворением различных предметов и явлений природы в сознании чувашей постепенно возникла вера в разнообразных духов-покровителей жилища, семьи и хозяйства. Низовые чуваши верили в существование фантастического существа *Куйкăрăш*, обитающего в семьях, в которых царили мир и согласие, чистота и порядок. Оно чаще всего изображалось в виде маленькой бело-красной птички. Подпитываясь перманентной работой, *Куйкăрăш* приносила в семью сокровища и деньги, счастье и благополучие. Это мифическое существо промышляло воровством, таскало в дом чужое имущество. Семья, лишившись покровительства *Куйкăрăш* вследствие причинения обиды, могла разориться (Месарош, 2000, 50—51; Ашмарин, ЧСК, 1934, VI, 255—256; Николаев, 2016, 215).

Духи-хранители жилища оберегали дом и его жителей от зла, способствовали созданию семейной гармонии. Отношение духов к жилищу и членам семьи зависело от морально-нравственных качеств хозяев. Основная площадь, занятая жилыми и нежилыми постройками, находилась в ведении *Çĕр хуçи (ийи)*, хозяина территории. С началом строительства дом находился под защитой божества *Çурт çуратакан турă*, созидающего строение, и его матери *Ама*; духов *Çурт тăвакан* (покровитель строительства), *Çурт тăхтаçи* (удерживающий дом на возводимом месте), *Çурт кĕтӳççи* (присматривающий за домом), *Çурт сыхчи* (страж дома), *Çурт никĕсĕ* (держащий основу, фундамент). Считалось, что семейство духов дома *Кил йышĕ* оберегает каждое жилище: *Кил хуçи* изгоняет воров; *Кил перекечĕ* способствует бережливости, изобилию; *Кил вучĕ* поддерживает огонь в очаге; *Кил çĕленĕ* (домашний змий) охраняет дом от нечисти и врагов и др. (Магницкий, 1881, 62, 85, 89; ЧЭ, 2008, II, 19).

Согласно религиозно-мифологическим воззрениям чувашей, существовала целая плеяда духов-покровителей домашнего скота — *Карта йышĕ* (общество или семейство духов, обитающих в скотном дворе и заведующих им): *Карта пуçĕ* (глава хлева), *Карта хуçи* (хозяин хлева), *Карта сыхчи* или *Карта кĕтӳçĕ* (хранитель хлева), *Карта никĕсĕ* (основы хлева), *Карта тивлечĕ* (благополучие хлева), *Карта турри* (божество хлева) (Ашмарин, ЧСК, 1934, VI, 113—115). В хлеву обитал невидимый фантастический дух *Вуçни*, который кормил скотину и ухаживал за ней. Полюбив какое-либо животное, он постоянно носил ему корм по воздуху из соседних владений (Месарош, 2000, 50). Духи скотного двора покровительствовали домашним животным, обеспечивая их благополучие, ухаживая за ними, защищая от болезней и

содействуя их размножению. В их честь чуваши совершали моления и жертвоприношения. При непочтительном отношении хозяев *Карта хуçи* мог наказать скотину: отнять у нее корм, помучить, что могло привести к болезням и даже гибели животного (Денисов, 1959, 32).

Счастье, гармония, благополучие и покой в семье, согласно народным верованиям, зависели от хранительницы домашнего очага, покровительницы дома *Хĕрт-сурт*. В основном она представлялась в облике девушки или женщины, занимающейся пряжей. По поверьям чувашей, *Хĕрт-сурт* обитает на печи, следит за всем домом и жизнью семьи. Наличие указанного доброго божества в доме — признак мира и покоя, семейной идиллии, везения в жизни. В случае постоянных конфликтов в семье *Хĕрт-сурт* покидает дом, что приводит к различного рода несчастьям. Поэтому чуваши постоянно задабривали ее, приветствовали при входе в избу, одаривали гостинцами после возвращения с пира, устраивали жертвоприношения (Ашмарин, 2003, 247—248; ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 213—220). К *Хĕрт-сурт* относились как к члену семьи. Новая невестка, пришедшая в дом мужа, в первую очередь должна была расположить божественную покровительницу к себе, принеся ей в жертву кашу. Во время специального моления *Хĕрт-сурт пăтти* чуваши просили *Хĕрт-сурт* и *Хĕрт-сурт амăшĕ* надежно охранять дом, беречь членов семьи от болезней, злых сил и порчи, помогать в рукоделии, защищать хлеба от природных катаклизмов.

Многочисленные злые духи и демоны, известные своим вредоносным воздействием на людей, входят в сферу низшей мифологии и называются собирательным понятием *усал-тĕсел* (нечистая сила) (Ашмарин, ЧСК, 1929, III, 299). Грозные обитатели среднего и нижнего миров насылали на общество различные болезни и несчастья. Между тем некоторые из них могли играть и положительную роль.

Культ божества-хранителя домашнего очага, семейно-родового покровителя и злого духа *Йĕрĕх*, насылающего кожные и глазные заболевания, относится к числу древнейших (вероятно, формируется в эпоху матриархата) и устойчивых. Он имеет три основных значения: 1) божество/дух; 2) место его обитания; 3) сакральные предметы (символы теонима). Первоначальная семантика термина — «посвящение» (животное или предмет, посвященные в жертву). Постепенно произошла его трансформация в название божества/духа, впоследствии — злого. *Йĕрĕх* чаще изображался в виде женских (реже — мужских) кукол в национальных костюмах и украшениях, сделанных из тряпок. Невидимый покровитель, согласно представлениям чувашей, обитал обычно в клети (мог жить и в других строениях и даже за их пределами) — в лукошке, сделанном из вязовой коры. В случае появления какой-либо сыпи, нарывов или воспаления глаз больной по совету знахаря приносил в жертву для умилостивления *Йĕрĕх*, как правило, кисель из пшеничной муки *(мимĕр)* и свинцо-

вую монету. Матери, отцу и детям *Йĕрĕх* дарили лепешки соответственно с тремя, двумя складками или одной. В случае переезда или вступления девушки в брак чуваши забирали своего покровителя (вязовый кузов) с собой и вешали в новом жилище, а на старом месте устраивали новое лукошко (Магницкий, 1881, 81; Акимова, 1932, 21; Ашмарин, 2003, 250—252; Салмин, 2007, 418—426).

В каждом доме был свой *Йĕрĕх*, однако чуваши особо поклонялись божествам, обитающим возле мостов и в садах, молились им и просили выздоровления от наружных болезней, устраивали жертвоприношения. Позднее культ данного мифологического персонажа слился с культом *Киремет* (Месарош, 2000, 34). Интересно отметить, что *Йĕрĕх* выполнял функцию не только охранителя рода, но и старшего судьи и «орудия в родовой мести» (Акимова, 1932, 27, 30).

Наиболее распространенными персонажами в чувашской мифологии являются *Ийе* — духи-хозяева природных и культурных объектов. Их принято разделять на добрых (сотворенных *Турă*) и злых (сотворенных *Шуйттаном*). Вместе с тем они одновременно могли сочетать в себе как позитивные, так и негативные качества. *Ийе*, обитавший в доме, подобно *Хĕрт-сурт*, играл весьма положительную роль: охранял дом от огня, содействовал продуктивности скота, покровительствовал пчеловодству, заботился о прибыли. В честь него устраивались жертвоприношения (Сбоев, 1865, 125).

Мифы повествуют, что издревле *Ийе* (другое название — *Шуйттан*) обитали на небесах вместе с высшими божествами, но однажды *Турă* рассердился на них и бросил на землю, расселив по местам падения: подпол, пол, баня, хлев, мельница, заброшенный дом, погреб, колодец, дорога, сад, поле, лес, водоем, болото и т. д. Став хозяевами этих мест, разозленные и обиженные *Ийе* стали насылать болезни, особенно на детей *(Ийе тытнă, Ийе чăмланă)*. Ломота в теле, паралич, худосочие, эпилепсия и другие заболевания приписывались действиям указанных зловредных духов. Существовало поверье, что *Ийе* мог подменить своего слабого и хилого ребенка на чужого здорового. Тяжелобольных детей лечил знахарь, который проводил ритуал изгнания *Ийе* при помощи прута. В ходе лечения пациента использовали также траву *ийе курăк*, рябиновый амулет и др. (ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 213, 224—225; Ашмарин, ЧСК, 1929, III, 84—85; Ашмарин, 2003, 264—266).

Важнейшее место в чувашской мифологии занимает хозяин леса *Арçури*. Ряд традиционных представлений о нем до сих пор сохраняется в народной памяти. Несмотря на то что он относится к числу злых духов, способных пугать людей, вырывать и глотать их зубы, защекотать до смерти, имеются сюжеты, свидетельствующие о его безобидности и благожелательности: плетение лаптей на дереве при свете луны; укачивание младенца, оставленного во время жатвы; любовь к скачкам на лошадях; безопасные встречи с ним. Лесной дух лишь мечтает

о том, чтобы его кости были похоронены по-человечески, поэтому кричит, зовет и не отстает от человека (Комиссаров, 2003, 81). Согласно народным поверьям, в *Арҫури* трансформировались души людей, умерших неестественной (преждевременной, насильственной) смертью и похороненных не по обычаю.

Многочисленные реки, озера, пруды, родники и колодцы населяли духи воды, олицетворяющие могущественную силу водной стихии: *Шыври* (водяной), *Шыври шуйттан* (водяной *Шуйттан*), *Шыв хуҫи* (хозяин воды), *Шыв ашшĕ* (отец воды), *Шыв амăшĕ* (мать воды), *Вутăш* (водяной), *Шыв синкерĕ* (злой водяной дух) и др. Они подкарауливали купающихся и переправляющихся по воде людей, стремясь утопить их; насылали на них судороги и простудные заболевания (Месарош, 2000, 68—70). Во избежание тяжелой болезни *(шыв тытни)* запрещалось ругаться, громко разговаривать и смеяться около воды или рядом с колодцем. Многим духам воды чуваши приносили искупительные жертвы, знахари проводили магические охранительные обряды.

В чувашской мифологии встречаются как добрые, так и злые персонажи *Вутăш*. Добрый дух очищает воду, делает ее полезной для здоровья, злой — приносит вред людям, высушивает колодцы, насылает кашель и болезни горла. *Вутăш* обычно представляли в облике девушки-русалки, выходящей из воды погреться на солнце и расчесывающей длинные волосы. Иногда она засыпала на солнцепеке. Согласно поверью, если в это время на нее надевали крест, то она не могла вернуться обратно в водное царство. При этом ради своего освобождения *Вутăш* готова была потратить все свое несметное состояние (ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 368—375; Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 284—285).

Самым могущественным и опасным представителем злых сил является божество зла и мрака *Шуйттан*. В древнейших текстах верховный бог *Турă* и *Шуйттан* представляются близнецами или родными братьями. В одном из мифов повествуется, что *Шуйттан*, самый старший из ангелов *(Пирĕшти)*, стремясь возвыситься и стать хозяином Вселенной, вырвался на свободу и встал против *Турă*, который за это при помощи своих слуг прогнал того с неба на дно земли, в ад *тамăк*. Следует подчеркнуть, что *Шуйттан* мог обитать на земле, в воде и избе. Таким образом, он становится главным антиподом верховного бога *Ҫӳлти турă*, стремится испортить все его творения (ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 22—26, 146).

В ответ на злодеяния и издевательства божества *Шуйттан* всевышний преследует его молнией, пытается умертвить, но часто безуспешно. Стараясь спастись от смерти, дьявол прячется возле людей, деревьев, в волосах человека, проникает в дома и превращается в основном в различные антропо- и зооморфные образы, предметы. Так, на дороге *Шуйттан* в облике плачущего ребенка умоляет мимо

проезжающих кучеров взять его на повозку. Если кто-либо поддастся на дьявольскую уловку, то в него ударит молния. Согласно религиозным воззрениям чувашей, *Шуйттан* всегда и всюду причиняет людям зло, насылает болезни, пытается убить (Месарош, 2000, 24—25, 36—37). Эффективными средствами защиты от злых козней дьявола являются рябиновые и можжевеловые ветки, железные предметы, наговоры, очистительные обряды *(Сĕрен/Вирĕм)* и др.

Согласно мифологическим воззрениям чувашей, к каждому человеку, независимо от возраста, статуса и материального положения, после окончания предначертанного судьбой периода жизни приходил дух смерти *Эсрел (Чун илли)*, посланник *Турă* и помощник у *Шуйттана*. Убив человека косой, он помещал его душу в сундук и забирал в преисподнюю. *Чун илли* представлялся очень высоким, худым человеком, состоящим из костей, с глазами на затылке. По народным поверьям, *Эсрел* навещал людей ночью. Если до полуночи ему не удавалось забрать душу человека, то он, разозлившись, пугал людей сильнейшим ударом кнута по крыше дома (ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 267—269).

Эсреля называли также старостой или главой кладбища *(Масар пуçлăхĕ, Масар пуçĕ)*. Перед копкой могилы люди просили его предоставить место для покойника, взамен приносили ему жертвы. Существовало поверье, что духом смерти становился человек, впервые похороненный на новом кладбище (Месарош, 2000, 46—47). Чуваши верили, что незамужняя девственница после смерти становилась супругой *Эсреля*, а холостой мужчина — мужем одной из его дочерей (Магницкий, 1881, 141, 258).

Вупкăн являлся одним из самых опасных злых духов. Традиционно ему приписывали способности широкого вредоносного воздействия на людей. Он мог разорить хозяйство чувашей, наслать эпидемии и эпизоотии, психические заболевания. Чтобы остановить расстройство хозяйства и разбогатеть, следовало, согласно поверьям, изгнать *Вупкăн* из дома, обманом закрыв его в берлоге либо в трубочной кости животного. Вместе с тем освобождение злого духа из «заточения» могло привести к несчастьям и разорению человека, спасшего демона. В источниках *Вупкăн* называется невидимым или представляется в образе собаки, реже — женщины. Эффективным средством борьбы с духом-пожирателем являлась заговорная магия, проводимая знахарями. Падеж скота можно было остановить при помощи специального моления с принесением в жертву *Вупкăн* и его родителям трех черных ягнят и каши (ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 365—367).

Представления о злом духе *Вупăр* присущи чувашам по сей день. Считается, что он наваливается на спящих людей, вызывая удушье, потерю речи, онемение конечностей и кошмары, пьет их кровь; насылает разнообразные болезни; в крайнем случае — умерщвляет их.

Он может трансформироваться в человека, животного, огненного змея, какой-либо предмет. Согласно поверьям, существует множество способов и средств защиты от зловредных действий духа *Вупăр*: класть рядом со спящим человеком железные предметы (косу, нож или ножницы), метлу, хлеб, куриный помет; стрелять из ружей; побить духа рябиновыми прутьями; носить амулет из рябины; понюхать пот между пальцами ног; рассказать о нападении духа домашней скотине или людям; пошевельнуть мизинцем; пригласить знахаря и прочитать наговор против духа и т. д. В наговорах от злого духа упоминаются его родители *Вупăр амăшĕ* и *Вупăр ашшĕ*, а также персонажи *Вупăр синкерĕ*, *Вупăр инкекĕ* и *Вил вупăрĕ* (ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 348—365; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 248). Ему приписывались также враждебные действия против луны и солнца, затмения.

Многоголовые огнедышащие змеи-призраки *Вĕре çĕлен*, летающие по ночам и оставляющие за собой огненный след, представляли существенную опасность для чувашского общества. Они могли замучить людей до смерти, уничтожить огнем зерновые культуры и т. д. (НА ЧГИГН, I, 28, 227—229; Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 359). *Вĕре çĕлен* принимает облик любимого человека (мужского либо женского пола) и посещает, как правило, одиноких мужчин и женщин. Интимные связи с указанным духом приводят к заболеваниям и мучительной смерти людей. Способами защиты от злых чар *Вĕре çĕлен* являлись: поедание конопляных семян, оставление рябиновых веток под дверью, проведение «железной ограды» вокруг дома, стрельба из ружей, обсыпание духа золой, нахождение на сене, использование травы в форме креста, оставление острых металлических орудий труда (косы и серпа) на заборе и в дымоходной трубе, похищение и возвращение одежды «огненного змея» в обмен на обещание навсегда покинуть дом, обращение к знахарям и др.

Согласно мифологическим представлениям чувашей, через сто лет змеи-призраки *Вĕре çĕлен* трансформируются в дракона *Аçтаха*, впоследствии — в демона *Юхха*. Указанным существам также приписываются вредоносные действия: уничтожение урожая, пожирание скота, распространение болезней и развращение людей (см. *Аçтаха*, *Юхха*).

Существенное влияние на чувашский пантеон с середины XVIII в. оказывала православная религия. Многие теонимы подверглись трансформации и стали использоваться в официальных религиозных текстах. Более того, появились мифы о божествах и духах, включающие христианские мифонимы и свидетельствующие об активном применении чувашами православной атрибутики в борьбе со злыми духами и чудовищами среднего и хтонического миров.

Под влиянием новых религиозно-мифологических процессов некоторые имена божеств и их функциональные обязанности стали предаваться забвению либо замещаться православными эквивалентами. Для умилостивления христианских святых на месте часовен и храмов, но

в традиционном сакральном пространстве совершались жертвоприношения свечками, деньгами, хлебом, реже — животными. В противном случае они могли наслать болезни на людей и скот, неурожаи и другие социальные бедствия (Никольский, 1911, КУ, 257—260).

Теоним *Турă* трансформировался в название христианского Бога, а *Турă амăшĕ* — Божьей Матери (Девы Марии). Следует отметить, что в наиболее поздних мифах традиционный образ верховного бога *Турă* контаминируется с образами Иисуса Христа, Ильи Пророка и Николая Угодника (Чудотворца). С культом Ильи Пророка сливаются также мифологические представления о божествах грома и молнии *Аслати* и *Аçа*. В одном из мифов повествуется, что Илья Пророк во время грозы разъезжает на телеге, запряженной лошадьми, с наполненными бочками воды: если из бочки вытекает вода, то льет дождь; гремит телега по неровной дороге — слышны звуки грома; бьет лошадь кнутом — сверкает молния.

Ряд дохристианских божеств православные чуваши стали почитать в качестве небесных ангелов и святых: *Пӳлĕхçĕ* — Архангела Михаила, *Хăрпан* — Херувима, *Пихампар* — Георгия Победоносца, *Хĕрлĕ çыр* — Николая Угодника и др. (Ашмарин, 2003, 305). Новым веянием в этноконфессиональной жизни населения стало почитание икон. Самая известная из них — икона святого Николая Чудотворца — превратилась в особое божество *Микул турă* (Никола-бог), воспринимавшееся чувашами как грозное, карающее и милостивое существо (Никольский, 1911, КУ, 257—258).

Таким образом, несмотря на достаточно длительное воздействие мировых религий (ислама и христианства), чуваши сохранили многие традиционные религиозно-мифологические представления о пантеоне, адаптировавшись к новым конфессиональным и социально-культурным реалиям. С течением времени сверхъестественные существа эволюционировались, теряли прежние мифические свойства и приобретали новые. Необходимо подчеркнуть, что божества и духи верхнего, среднего и нижнего миров (как положительные, так и отрицательные персонажи, подробно изложенные в данном этнографическом справочнике) занимали важнейшее место не только в народных верованиях, но и во всей традиционной культуре чувашей. Об этом, в частности, свидетельствует сформированная в течение длительного исторического периода система религиозного культа. Ритуально-магическая церемония проведения молений и жертвоприношений позволяла установить диалог с высшими существами, ходатайствовать перед ними и получить насущные блага. От добрых или зловредных действий божеств и духов во многом зависели жизнь и процветание чувашских хлебопашцев. Благодаря вере в сверхъестественные силы люди обретали гармонию с природой, нравственное сознание и духовные ориентиры.

Д.В. Егоров

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ В ПАМЯТНИКАХ УСТНОГО НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА

Под «фольклором» (англ. folk «народ», lore «мудрость») принято понимать народное творчество или искусство, создаваемое народом и бытующее в широких народных массах. Например, в узком смысле выделяют словесный (народнопоэтическое творчество), музыкальный, танцевальный и другие виды фольклора. А в широком смысле народное творчество есть художественная коллективная творческая деятельность народа, отражающая его жизнь, воззрения, идеалы; создаваемые народом и бытующие в народных массах поэзия (мифы и предания, эпос, сказки, песни), музыка (песни, инструментальные наигрыши и т. д.), театр (драмы, сатирические пьесы, театр кукол), танец, архитектура, изобразительное и декоративно-прикладное искусство. Народное творчество является исторической основой всей мировой художественной культуры, источником национальных традиций, выразителем народного самосознания (СЭС, 1991, 871). Фольклор, таким образом, представляет собой совокупность произведений искусства, на протяжении веков создаваемых и хранимых народом как в устной форме, так и в овеществленном виде.

Произведения устного народного творчества, зародившись в глубокой древности, художественно отразили важнейшие этапы развития человеческого общества. Бережно сохраняя все лучшее, что веками создавалось народными массами, фольклор накопил огромные идейные и художественные богатства. Поэтому произведения народно-поэтического творчества являются ценнейшим материалом для изучения жизни, быта, мировоззрения и эстетических идеалов людей. Они являются предметом изучения разных наук, в том числе истории, этнографии, лингвистики, литературоведения, других гуманитарных дисциплин. Для религиоведов и этнологов образцы фольклора выступают в качестве богатейшего источника для изучения ранних религиозных верований и традиционных обрядов, мифологической системы. Филологов фольклор прежде всего интересует как художественно-поэтическое и образное отображение окружающего мира. Он рассматривается ими с целью выявления связей в разных эстетических системах, так как устная поэзия народа отражает национальные традиции и народные эстетические и нравственные идеалы, выпол-

няет дидактические и воспитывающие функции. В справочнике «Чувашская мифология» вербальный текст и ритуально-этнографический подтекст используются в качестве основного источника при реконструкции и анализе религиозно-мифологического комплекса (мифологического сознания) чувашей, который явно прослеживается не только в сюжетике большинства фольклорных жанров, но и в их поэтике (символы, знаки) и структуре образов и персонажей.

Отношение к действительности — важнейшая особенность любого народнопоэтического произведения. Как писал В.Я. Пропп, «фольклор, как и всякое искусство, восходит к действительности. Даже самые фантастические образы фольклора имеют свою основу в реальной действительности. Материалистическая наука должна найти эти исторические основы фольклора. Это относится ко всей области фольклора без всяких исключений» (Пропп, 1976, 115). На каждом этапе своего функционирования фольклору присуща определенная специфическая роль: в Средние века он выступал как культурно-идеологическая основа функционирующего этноса; в последующем происходит интенсивный процесс формирования национальной культуры нового типа — культуры нации, роль фольклора суживается; далее устно-поэтическое творчество вытесняется профессиональной культурой, в частности литературой. Произведения фольклора в каждую историческую эпоху несли определенную функциональную нагрузку: мифопоэтические представления явились древнейшей формой понимания и осмысления мира, природы, общества и человека; исторические предания и песни отражали события и факты действительности; обрядовая и календарная поэзия прежде всего связана с трудом, бытом народа; пословицы и поговорки служат средством нравственного, эстетического воспитания и развития; в песнях, особенно лирических и любовных, выражаются личные переживания и отношения между людьми; в приметах отразились эмпирические знания людей и т. д.

Памятники древнебулгарской и среднебулгарской словесности и отраженные в них сведения об устно-поэтическом народном творчестве представляют собой первообразцы и самые ранние тексты чувашского фольклора. Если сравнить зафиксированные в V—VI вв. этногенетические мифы и предания предков чувашей — гунно-болгар, повествующие об их происхождении от тотемных животных — оленей, волков и других животных, с записями сохранившихся до настоящего времени традиционно-мифологических сюжетов о прародителях чувашей — тотеме *вăкăр* (бык), тотеме *кашкăр* (волк), тотеме *акăш* (лебедь) и др., то правомерность вышеуказанных положений не вызывает сомнений. В сохранившихся тюркоязычных литературных памятниках VI — первой четверти X в., в опубликованных трудах арабских миссионеров, историков и путешественников Ахмеда ибн Фадлана, Махмуда ал-Кашгари, Юсуфа Баласагуни, Абу Хамида ал-Гарнати и др. (X—XII вв.) обнаруживаем следы космогони-

ческих, астральных, героических мифов и преданий, других фольклорных сюжетов волжских булгар, которые присутствуют в религиозно-мифологических представлениях чувашей и поныне. Например, почитание неба *Tanri/Турă* как божества, культ женского божества *Умай/Ама* и священной земли-воды *Jer-sub/Çĕр-шыв*, обожествление солнца, звезд и других небесных светил, наличие бинарных противоположностей и тождественных сакральных чисел, описаний разного рода жертвоприношений и представлений о мироустройстве и т. д. По утверждению Б.Н. Путилова, «именно в недрах мифологического синкретизма формировались некоторые классические жанры фольклора, мифологии фольклор обязан целым рядом «мировых сюжетов», мотивов и образов, мифологический семантический фон прослеживается на поздних стадиях истории фольклора» (Путилов, 1984, 4).

Миф является одной из ранних форм познания и отражения человеком в фантастических и художественных образах явлений и предметов реальной действительности, структуры Вселенной и первобытного доклассового общества. Уже в более поздних фольклорных произведениях эта мифологическая структура переносится на общество, где на главное место выходят развитые родовые отношения, характерные для перехода от родовой общины к семье. Происходит постепенная трансформация мифов в другие жанры — произведения речевой поэзии (молитвословия, заговоры, благопожелания, заклинания, наставления, различные речитативы *такмак*), эпические и другие прозаические жанры (предания, легенды, сказки, некоторые виды малых форм фольклора) и, наконец, песенные жанры внеобрядовой поэзии, «многие из которых не успели полностью отделиться от обрядов и ритуалов, но все же имеют самостоятельное функционирование» (ЧЭ, 2009, III, 184—185).

Мифология дала фольклору целый ряд сюжетов, в ее недрах формировались многие традиционные жанры устного народного поэтического творчества, мотивы и образы. Миф стоит у истоков словесного искусства, мифологические и демонологические представления и сюжеты занимают значительное место в устной фольклорной традиции чувашей.

В богатой и разнородной чувашской мифологии, состоящей «из взаимосвязанных циклов космогонических, антропогонических, этногонических, этиологических, астральных, эсхатологических и других мифов» (Егоров, 1994, ЧМ, 109), запечатлены попытки предков чувашей объяснить возникновение и строение Вселенной, человека и человеческого общества, народов, а также происхождение окружающих его предметов и явлений природы и т. д.

По космогоническим мифам чувашей, первоначально была только бескрайняя и необъятная Вселенная (*тĕпсĕр тĕнче, тĕнче уçлăхĕ*), где пребывал сам *Турă/Тенгри*; *Турă* создает элементы мироздания, космические и культурные объекты, а также людей, флору и фауну.

Утверждается, что элементы *вут* и *шыв*, разделившие космос на три мира — небесный, земной/водный и подземный, первичны. Совместно с *Турă* активно участвует в создании ряда элементов космоса и *Шуйттан/Киремет*. Но у него почему-то получается все наоборот: вместо равнин и полей создает горы и холмы, овраги и возвышенности, а вместо животных и птиц — *çĕлен-калтасем, хурт-кăпшанкăсем* и *шапапулăсем* (букв.: змеи-ящерицы, черви-насекомые, лягушки-рыбы); иными словами, если первый связан с творениями добрых дел, то второй — творец всего плохого и отрицательного.

Чувашские антропогонические мифы рассказывают, что первые люди, созданные *Турă* из земли/глины, имели безобразный и несовершенный вид, были слабыми, без души, не умели ходить, питались чем могли. Виновник безобразия — *Шуйттан:* в отсутствие *Турă*, отправившегося за душой *чун илме* для первочеловека, он испоганил божье творенье. Потому люди, несмотря на красивый внешний вид, изнутри — коварные и грязные, сопливые и больные. Согласно мифам, первые люди жили в достатке и богатстве, у них все было в изобилии: и хлеба, и продуктов, и живности, и имущества, так как были один народ, один язык, одна вера. Но они изменились — райская жизнь их испортила, под влиянием Шайтана люди обленились, стали употреблять дьявольские напитки — пиво и водку, начали ссориться и устраивать драки и даже убивать друг друга. Поэтому *Турă* создал 77 языков и рассеял людей по разным частям света *тĕнче*, а для контроля за ними отправил другое божество — *Çĕрти патша*.

По героическим мифологическим воззрениям, до создания *Турă* первых людей и их появления на земле жили великаны-исполины — *Улăпсем*. Улыпы являются прародителями чувашского народа, научившими его скотоводству, охоте и разным ремеслам; *Улăп* выступает в качестве эпического героя — сражается с врагами чувашей в поединках, защищая их. Как повествуют тексты, *Улăп* родился в субботу, трагически погиб в среду, поэтому чуваши особенно чтут и *шăматкун,* и *юнкун*. По сведению из мифов, улыпы «по дремучим лесам ходили так, как мы ходим теперь по траве. Всякие деревья, даже и громадные, выдергивались ими, как травка. Лапти у них были такие большие, что сор, вытряхнутый из одного лаптя, составлял громадный бугор, курган. Поэтому все находящиеся на полях курганы чувашами признаются именно за сор, вытряхнутый из лаптей старинных великанов» (Рекеев, 1896, 298).

В основе теологических мифов — сюжеты о происхождении и деяниях богов, божеств и добрых духов. В чувашской мифологии их несметное количество. Согласно традиционным представлениям, *Турă* у чувашей — один. При обращении к нему могут быть применены разные эпитеты и космогонические характеристики: *Çӳлти турă, Аслă турă, Мăн турă* (всевышний (верховный), великий (главный) *Турă* = Бог), *Çуратан турă, Чун çуратан турă* (творец *Турă* = Бог, порожда-

ющий душу *Турă* = Бог), *Çут çанталăк тытакан* (держащий Вселенную), *Мăн ырă турă* (великий благий Бог) и т. д. Все то, что окружает чуваша, имеет свое божество — духа-покровителя, хозяина *Ийе*, дабы присутствием и благосклонностью поддерживать человеческий род. Но и последние не должны забывать покровителей-божеств — обязаны приносить им жертвы и подаяния, умилостивлять яствами и возлияниями, в противном случае кара духов-божеств неминуема: в виде несчастий в семье и хозяйстве или заболеваний, болезней и разного рода недугов.

В этиологических мифах содержится объяснение происхождения или возникновения природных, культурных и социальных объектов и предметов, представителей животного и растительного миров и т. д. В частности, интересны мифологические предания, поясняющие: кто обучил правилам обработки земли сохой; почему у серпа такой вид; кто является виновником и мастером изготовления хмельных напитков; каким образом чуваши производили холст; почему «чувашскую книгу съела корова» и откуда у них появились деньги, как зародились песни-стихи и танцы-пляски и т. д. Записаны тексты, где рассказывается о возникновении земледельческих работ, ремесел и причинах появления у ряда животных и птиц тех или иных признаков, в частности: почему у ласточки хвост с двумя разветвлениями и воробью свойственно припрыгивание, а у зайца — короткий хвост и рассеченная губа. Ряд мифологических сюжетов посвящен диким (волку, медведю, сурку) и домашним (лошади, свинье, козе и др.) животным. Они связаны с тотемическими представлениями чувашей и рассказывают об их происхождении, занятиях и признаках.

Разнообразный пласт чувашских мифологических воззрений пособому отложился в демонологических мифах, легендах, преданиях, быличках и бывальщинах, которые отражают демонологическую сущность чувашской народной религии — конфликт между *Турă*-демиургом и его антагонистом *Шуйттаном*. Среди них можно выделить демононимы, восходящие к пратюркской и арабо-мусульманской эпохам, а также собственно чувашского происхождения. Общеизвестно, что демонологические существа вначале олицетворяли одухотворенные силы природы, воплощаемые в образе тотемов, духов и разных покровителей. Впоследствии произошли зооантропоморфизация и обожествление этих персонажей. В формировании образов сыграл роль и культ умерших неестественной смертью, души которых, по представлениям чувашей, могли свободно перемещаться по миру и пугать людей, приносить засуху, мор и т. п. Безусловно, в подобных мифах и легендах отразились архаические представления чувашей об умерших неестественной смертью, которых не хоронили на общем кладбище, а зарывали за его пределами, забивали осиновым колом, боясь, что они принесут природные и социальные бедствия народу. Считалось, что заложных покойников земля не принимает и они долж-

ны вечно скитаться по земле, обитать в лесах, оврагах, урочищах и т. д., превращаясь в злых духов. В текстах более позднего времени демонологические существа переосмысляются, вследствие контаминации с другими демоническими персонажами, трансформации и потери ими своих мифологических и сверхъестественных черт они превращаются в потешных и довольно миролюбивых, смешных, любопытных и наивных существ: легенды о них воспринимаются современными людьми как забавная небылица из прошлого народа. Наиболее широкое распространение в фольклорных памятниках чувашей получили сюжеты об *Арҫури, Вĕре ҫĕлен, Шуйттане, Вупăр, Эсреле*, которые напоминают нам лешего, призрачного змея, дьявола (черта), упыря, духа-ангела смерти из славянской демонологии.

Согласно мифам, *Арҫури* — полузооморфный и полуантропоморфный образ духа-хозяина леса, соответствующий русскому лешему, удмуртскому *Палэсмурт*, башкирскому *Ярымтык*, татарскому *Шәрүле*, марийскому *Арсори, Таргылтыш* и т. д. Встречаются и другие его названия — *Упăте, Опăҫан, Шӳреллĕ, Маймăл, Вăрман амăш, Вăрман ийи, Вăрман турри, Екĕте, Мăй пăран*. По мифологическим воззрениям, *Арҫури* выступает в разных ипостасях: как хозяин леса, зооморфное и антропоморфное существо, женский персонаж, демонический злой дух и потешный лесной дух (см. *Арҫури*).

Вĕре ҫĕлен в чувашской мифологии есть: а) «огненный змей, летающий к вдовцам и вдовам»; б) «злой дух»; в) «змей, выбрасывающий изо рта огонь» и г) «змей-бог, сообщающий женщинам дар плодородия». Персонаж представляет сложный и синкретизированный образ, где переплетены воззрения древних чувашей о мифическом змее (как атрибуте нижнего мира) с представлениями о сказочном змее (с сюжетами о змеях). Мифический змей выступает, с одной стороны, как олицетворение смерти, воплощение злой силы, связанной с хаосом, разрушением и другими стихиями, а с другой — как перевоплощение соседнего, смежного общества (см. *Вĕре ҫĕлен*).

Как повествуют фольклорные тексты, в чувашской мифологии *Шуйттан* занимает одно из главных мест: до сих пор в народе сохраняются яркие и подробные сюжеты о нем, с которых еще не совсем стерся «языческий» отпечаток. Переводится как «дьявол, сатана, черт, бес, шайтан» и в основном бытует в значении «злое божество, дьявол, нечистый дух». Согласно теологическим мифам, у чувашей, например, творцами мира считались *Турă* и *Шуйттан*. Здесь каждому присуща своя область, свой объект мироздания, они имеют определенные функции: первый олицетворяет небо и создает землю, а второй представляет собой образ преисподней. Во многих чувашских мифах эти два существа выступают как братья или близнецы, оба символизируют противопоставительные элементы мироздания: *Турă* создает человека совершенным существом, *Шуйттан* вселяет в него болезни; первому должны быть благодарны своим появлением на земле

добрые животные и все полезное, а второму — вредные гады, змеи и все дурное; творениями *Турă* являются все важнейшие элементы мироздания, дьявола — враждебные человеку духи. *Шуйттан*, как представитель нижнего мира, антипод бога, воплощение сил тьмы и зла обитает везде и всюду: под водой, на земле, даже в домах, хотя постоянное его местожительство — *тамăк хуранĕ* (букв.: адский котел), т. е. подземный мир (см. *Шуйттан*).

Вупăр, соответствующий русскому упырю, удмуртскому *Убир*, башкирскому и татарскому *Убыр*, марийскому *Вувер*, в мифологических представлениях чувашей есть: а) дух болезней, который душит ночью; б) ведьма, пожирающая луну и в) колдун, излечивающий ломоту в наговоре против трех духов — *Ийе, Вупăр, Шатăн*. По сравнению с другими демонологическими персонажами, *Вупăр* мало подвергся трансформации. Основная сюжетная канва связана с мотивом происхождения указанного антропоморфного существа: ими всегда выступают только люди, и почти во всех источниках сей образ связывается с представителями женской половины. Видимо, данные мотивы и сюжеты связаны с более архаичными и древними представлениями чувашей о родоначальниках, т. е. подобные рассказы возникли в те далекие времена развития человеческого общества, когда во главе рода стояла женщина. Здесь явно прослеживается и связь с культами предков и умерших. Представления о чувашских *Вупăр* проходят следующие этапы: матриархальный родоначальник — культ умерших — почитание животных — культ предков — вера в оборотничество — связь с другими демонами (хтоническими существами). Со временем наслаиваются другие мифологические воззрения, связанные с разными социальными институтами, обычаями и обрядами. Согласно текстам, выделяются следующие мотивы происхождения *Вупăр*: а) от старух и женщин, немощных, обессилевших и больных; б) от душ людей-упырей; в) от душ женщин, проклятых родителями при жизни; г) от душ неродившихся младенцев, которых *Вупăр* выдавливает из утробы беременных женщин; д) от новобрачной; е) от непутевых и бестолковых, неразумных и глупых людей (последние два мотива, видимо, появились в более поздний период) (см. *Вупăр*).

Эсрел в мифологическом сознании и пантеоне древнечувашской религии — дух или ангел смерти. В отличие от *Вупăр* (видимо, существовал запрет произносить имя упыря вслух — хотя, по поверьям чувашей, табу было на всех злых божеств и сил — из-за его почитания как особого злого духа, в связи с чем отсутствует упоминание о нем в более ранних письменных источниках), *Эсрел* зафиксирован в этнографических описаниях первой половины XVIII в.: в «Русско-чувашско-марийско-мордовском словаре» *Эзреили* переводится как «дьявол» (Димитриев, 1960, 287). В более поздних словарях под этим словом подразумевают или духа смерти (Золотницкий, 1875, 8), или

хозяина кладбища (Месарош, 2000, 201). По чувашским поверьям, *Эсрел* появляется перед умирающими в человеческом облике или с саблей, или с косой, или с длинными ножами. Во многих текстах ангела смерти называют еще и *Чун илли* (ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 273). Источники свидетельствуют, что *Эсрел* есть: 1) бог смерти или дух, «который вынимает душу из затылка, и душа после смерти идет не к Торе, а к Эсрелю»; 2) свирепый дух злобы, разлучающий душу с телом без божьей воли, который может «поразить домашний скот в одно мгновение, если хозяин дома не принесет ему должной жертвы»; 3) злое существо и виновник болезней; 4) ангел смерти, поражающий как людей, так и животных «внезапною, но, тем не менее, мучительною смертью» за то, что они «не приносят ему жертвы»; 5) персонаж фольклорных сюжетов и 6) ругательское и бранное выражение. Как и другие демонологические существа, образ Эсреля постепенно подвергся значительной трансформации и переосмыслению, теряя свою мифологичность, демонические свойства и качества, а также этнографическую значимость и характеристику. Сей персонаж в народном сознании в наше время воспринимается как бранное выражение, используется для устрашения детей с нравственно-педагогических позиций (см. *Эсрел*).

В мифе человек и общество не выделяют себя из окружающей природной стихии: природа, общество и человек слиты в единое целое, где нет абстрактных понятий, в нем все очень конкретно, персонифицировано, одушевлено. Мифологическое сознание мыслит символами: каждый образ, герой, действующее лицо обозначает стоящее за ним явление или понятие, оно объясняет мир исходя не из знания, а из веры. И миф живет в своем особенном статусе — времени «первоначала», «первотворения», к которому неприложимы человеческие представления о течении жизненного цикла и срока. Как и у многих народов (в том числе и Поволжско-Приуральского региона), в чувашской мифологии стержневым и обобщающим образом, синтезирующим все мифологизированные персонажи и представления, является Мировое древо. Сей образ, раскрывающий структуру и концепцию древнечувашской религиозно-мифологической картины мира, находит логическое отображение в произведениях обрядовой поэзии. Целостная и универсальная картина мироздания и религиозно-мифологический комплекс сохранились в наговоре свадебного дружки *саламалик*, где упоминаются все атрибуты космоса: горизонтальная (*60 çухрăмлă улăх* «шестидесятиверстный луг», *70 çухрăмлă çаран* «семидесятиверстный луг незаливной») и вертикальная (вместо *Ама ту* и *Ама йывăç — улăх-çаран* и *ылттăн юман*) космические координаты; Мировой океан (*çавра кӳлĕ* «круглое озеро»), Мировое древо (*ылттăн юман* «золотой дуб»), творец Вселенной/демиург (*ылттăн кăвакал* «золотая утка/птица»); три мироздания: верхний (*ылттăн кăвакалпа ылттăн йăва* «золотая утка с золотым гнездом»),

средний/земной (*улăх-çаран* «луга»), нижний (*çавра кӳлĕ тĕпĕ* «дно круглого озера»); будущие элементы космоса (*хĕрĕх те пĕр çăмарта* «сорок одно яйцо») и т. д.

Наряду с вышеперечисленными сюжетами записано большое количество астральных и эсхатологических, тотемических и календарных мифов и преданий, в которых предки чувашей попытались объяснить причины возникновения и появления солнца, луны, звезд и других небесных светил и предсказывали будущую гибель Вселенной и светопреставление; сложили мифы-рассказы о сверхъестественном родстве между ними и тотемами-животными, а также посвященные календарным обрядам и аграрной магии сюжеты и мотивы, которые воспроизводят природные циклы.

Богаты мифологическими персонажами и сюжетами былички и бывальщины, обозначаемые в чувашской фольклористике терминами «*тĕн-тĕшмĕш халапĕсем*» (суеверные предания), «*усал-тĕсел халапĕсем*» (предания о нечистых силах; демонологические предания) или «*пулса иртнисемпе юптармăшсем*» (В.Г. Родионов). Они распространены широко во всех трех этнографических группах чувашей, бытуют и поныне. Под первыми подразумеваются рассказы-воспоминания очевидцев, якобы встречавших то или иное мифологическое существо в определенное время и при определенных жизненных ситуациях (мемораты); рассказываются всегда от первого лица. А второе — это повествование, которое уже утратило особенности воспоминания лица-очевидца, от имени которого зафиксирован тот или иной фольклорный сюжет (фабулаты); здесь сведения об очевидце отсутствуют, рассказ строится от имени третьих лиц. В тексте, записанном Е. Индикеевым в начале XX в. в д. Большие Токташи Атаевской волости Курмышского уезда Симбирской губернии (ныне Аликовский р-н ЧР), злой дух *Инкек* изображен старым человеком, с бородой и в онучах. Очевидец застает его, когда тот, в отсутствие домохозяев, надевал лапти. Муж с женою связали злого духа, бросили в глубокий родник и лишь тогда освободились от действий *Инкек* (НА ЧГИГН, I, 154, 364). Или же персонаж *Пирĕшти*. Вот что рассказал в 1984 г. автору этих строк житель с. Калмаюр Чердаклинского р-на Ульяновской области 34-летний А.Д. Лазарев во время этнографической экспедиции: «Я сам видел *Пирĕшти*. Мы переехали на это место. Как-то зашел в скотный двор. Там что-то сидело чуть больше кошки. Пятнистое такое, серое (похоже на землю) и беленькое. Что это такое думаю. Что же такое, господи, говорю. Забежал в дом к матери, чтобы позвать: «*Анне*, выйди-ка, что там в нашем дворе!» Вышли, в ту же минуту оно исчезло, пропало. Больше и не увидели. Куда-то запропастилось. Сидело на перекладине под навесом во дворе» (Ендеров, 2013, 79). Из текста явствует, что рассказчик данную историю доводит до слушателя со всей серьезностью и достоверностью: будто сам видел мифологическое существо, описывает признаки и внешний вид, поведение и действия последнего.

Не менее красочными и интересными являются, по традиционным верованиям чувашей, и другие нечистые силы, как-то: *Алпастă, Аçтаха, Вупкăн, Вутăш, Ийе, Йăх, Мур, Саямак, Сехмет, Çавраçил, Çăт, Усал, Хаяр, Хытăм, Шатăн, Эсремет, Юхха* и др., чьи образы нашли достойное место в настоящем справочнике.

Фольклористом Г.Г. Ильиной предложена примерная схема описания подобных мифологических персонажей: имена (названия); внешний вид; постоянные атрибуты; происхождение (генезис); половозрастные признаки; оборотничество; постоянное место обитания; время активизации; злокозненные действия; способы распознавания; привычные занятия, склонности, особенности поведения; ритуальные формы по избеганию, изгнанию, уничтожению и обереги; типовые сюжеты и мотивы; ареальные особенности мифонимов (Ильина, 1998, 21—24; 2006, Д, 75—82; 2009, Р, 138—144).

В чувашскую заговорно-заклинательную поэзию пронизывают мифологические мотивы зависимости макро-и микрокосмоса, природы и человека, этноса и индивида, в ней отразились общие и универсальные мифологемы, раскрывающие мифологический мир чувашей как пространственное (вертикальная космическая проекция — *çӳлти тĕнче — çăтмах* (верхний мир — рай), *çĕр çинчи тĕнче* (земной мир, т.е. мир на земле), *аялти тĕнче — тамăк* (нижний мир — преисподняя, ад); горизонтальная координата — *сылтăм — сулахай* (правый — левый), *кăнтăр — çурçĕр* (юг — север) и др.) и временные единства: *иртни* (вчерашнее) — *паянхи* (сегодняшнее) — *пуласси* (завтрашнее), т. е. прошлое, настоящее и будущее.

Как один из древнейших жанров обрядово-магической поэзии чувашей, заговоры *вĕрӳ-суру чĕлхисем* своими корнями уходят в глубь веков. Их основу составляют магически-словесные формулы, складывающиеся из акциональных, реальных и вербальных компонентов, которые включают в себя комплекс элементов традиционных форм (ритуал + предмет), сопровождающие обряд и ритуал слова, произносимые именно во время совершения вышеперечисленных действ. Заговоры-заклинания исполнялись исключительно при особых случаях и по необходимости, а именно при болезнях (лечебные), приворотах и отворотах (любовные), порчах (колдовские), возникновении бед или предстоящих несчастьях (спасительно-охранительные или житейские (общественные), промыслах и занятиях (промысловые) и др. К ним также прибегали при выполнении домоводческих и хозяйственных работ, проведении семейных обрядов и празднеств (роды, свадьба, проводы в рекруты (солдаты), похороны) и др. Чуваши, являясь на протяжении многих веков земледельческим народом и приближенным к земле, сумели сохранить и передать в текстах заговоров-заклинаний не только художественное мышление и поэтическое видение мира, мифологическое восприятие природы и взаимоотношение человека с окружающей его средой, но и прак-

тические советы-рекомендации в их повседневно-житейской, аграрно-хозяйственной, промыслово-домоводческой, любовно-колдовской и лечебно-охранительной деятельности. Например, при наступившей болезни *вĕрӳçĕ-сулуçă* (или другое сакральное лицо) силой слова и с помощью соответствующих ритуалу и обряду предметов пытался восстановить нарушенный болезнью мир больного человека. Подобными действиями знахарь, по представлениям чувашей, имитировал акт сотворения мира творцом. Постоянные и обязательные атрибуты йомзи — зажженный трут *ăвă кăмпи*, вода или плевок (*шыв* или *сурчăк*), горсть земли (*çĕр* или *тăпра*), кусочек хлеба *çăкăр татăкĕ* или зола *кĕл*, а также железный предмет *тимĕр татăкĕ*, ножницы *хачă*, веник *милĕк* и др. Указанные предметы символизировали созданные из хаоса первоэлементы космоса — огонь, воду, сушу как три космические сферы и Мировое древо как вертикальную космическую опору. В чувашских заговорах присутствуют дремучий лес или дерево *(сĕм вăрман, йывăç)*; золотой, серебряный, медный столбы с птицей *(ылтăн, кĕмĕл, пăхăр юпапа кайăк)*; золотая, серебряная, медная горы с лягушкой *(ылтăн, кĕмĕл, пăхăр тупа шапа)*; золотой, серебряный, медный сундуки с яйцом (*ылтăн, кĕмĕл, пăхăр арчапа çăмарта*); золотое, серебряное, медное гумно со столбом *(ылтăн, кĕмĕл, пăхăр йĕтемпе юпа)*; золотой, серебряный, медный леса с белкой (*ылтăн, кĕмĕл, пăхăр вăрманпа пакша*); степь (*çеçенхир*), озеро (*кӳлĕ*), море (*тинĕс*), Волга (*Атăл*), Сура (*Сăр*), солнце (*хĕвел*), луна (*уйăх*), звезды (*çăлтăрсем*) и др., которые есть не что иное, как образ и модель мира и Вселенной, элементы космического устройства.

В болезнетворно-лечебных заговорах выделяются болезни, возникающие от природы и происходящие по «определению» или «воле» высших божеств, добрых духов или злых демонических существ, мифологических персонажей и природных стихий: небесных светил и явлений природы. Все болезни, в том числе людей и животных, по представлениям чувашей, происходят от вмешательства разных духов и существ, принимающих тот или иной образ как живых, так и неживых предметов. Например, у чувашей с. Моргауши Акрамовской волости Козьмодемьянского уезда Казанской губернии (ныне — с. Моргауши, райцентр ЧР) сохранилось предание, присланное в 1910 г. слушателем Казанских миссионерских курсов С.Я. Яковлевым: «Будто бы все болезни, кроме кори и оспы, раньше посылал на людей *Киремет*, но потом, когда мать Киремета, за смертью последнего, вышла замуж за отца простуды, все болезни начинаются от простуды» (НА ЧГИГН, I, 174, 686—687). Или же, как пишет Н.В. Никольскому один из его корреспондентов из д. Тури-Выла Курмышского уезда Казанской губернии (ныне в Аликовском р-не ЧР), причиной болезни выступает лихорадка: «Лихорадка, по воззрениям чуваш, является от воды. Лихорадка пристает в тех случаях, когда «у воды испугаешься чего-либо, когда тонешь в воде или когда намочишься».

Если хочешь освободиться от лихорадки, надо бросить в воду яйцо или живого воробья. Тогда лихорадка «отпускает», перестает трепать. Во время этого обряда нужно произносить следующие слова: «Отец воды, мать воды, не знаю, где испугался, свое сами найдите; для вас опускаем полбенную муку, хмель пусть долетит, горох пусть докатится» (Никольский, 2004, I, 314).

В чувственно-эмоциональных заговорах («присушки», «отсушки», заговоры-порчи) магия выступает как многосоставная конструкция: тут указываются и перечисляются демонологические персонажи и мифологические существа (черти, злые духи, киремети, вубыры, ийе, вупкыны, духи земли и воды), стихии, небесные светила, явления природы, разные мифологемы (кладбище, развилина дороги, черепа и т. п.), люди, животные и т. д. Словесные магические формулы первой группы произносились при заговорах на любовь, то есть чтобы «присушить», «приворожить» душу и сердце любимого человека и обеспечить взаимные чувства. Все это совершалось действиями или одного из них, или третьим лицом.

В хозяйственно-промысловых заговорах путем заговаривания и с помощью словесно-магических формул чуваш испрашивает от сверхъестественных сил-духов и различных демонологических персонажей «предохранения»: членов семьи — от разных несчастий и бед; жилища и хозяйства — от пожаров и воров; скота и домашней живности — от болезней и нападения диких зверей, от яловости; посевы и урожай — от засухи и сорняков, невсхожести; в промыслах и делах житейских — от неудач в торговых делах и бедности и голода в повседневной жизни и т. д.

Окказиональные заговоры возникают случайно или же при определенных обстоятельствах. Например, в наговоре против воров или разбойников (*хурах чĕлхи*) человек за благословением (*ырлăх*) обращается к высшему богу — *Турă*; как и во всех заговорах, присутствуют 77 холмов (*çитмĕл те çичĕ сăрт*), 77 сухих ложбин (*çитмĕл те çичĕ вар*), 77 лугов (*çитмĕл те çичĕ улăх*), 77 морей (*çитмĕл те çичĕ тинĕс*), 77 лесов (*çитмĕл те çичĕ вăрман*), 77 волжских рек (*çитмĕл те çичĕ Атăл*) и др. В указанном заговоре вор может украсть какое-нибудь животное (например, лошадь) или предмет из клети или же указывается способ, каким образом можно вора изловить: на окраине 77 лесов находятся концы 77 волжских рек, когда сходят на то место и, увидевши сон, растолкуют его, лишь тогда смогут поймать вора-разбойника (Сунтал, 1927, 31).

В произведениях устного народного творчества более позднего времени, например в сказках, встречаются уже перешедшие из мифов образы, отголоски разных архаических культов и поверий, тотемистические представления. Надо признать, что демононимы-персонажи в мифах и сказках — не одно и то же, будь он водяной или черт, подземный злой дух или дух леса, требующие еще не родившегося

сына или одну из дочерей у старика (царя), или *Арçури*, живущий в лесу и спасающий героя от погибели, или верховный бог *Турă*, помогающий старику найти своего сына. Искусствовед А.А. Трофимов в статье «Космогонические представления древних чувашей и отражение их в орнаменте вышивки» пишет: «Однако в сказках и легендах, содержащих в себе мифологические элементы, космогонические представления приводятся в трансформированном виде, этим жанрам устно-поэтического творчества народа характерны иные, чем в мифах, образы, место и время, в них действуют другие герои. Это не говорит о том, что в познании миропонимания древних сказки не могут быть использованы, наоборот, они представляют весьма ценные сведения ... Так, владыка мира *Турă* в чувашском мифе в сказке перевоплощается в героя, мифический потоп превращается в сказочную реку, море или Волгу, первосуша-гора — в берег, овраг, космогоническое (Мировое) древо (Древо жизни) — в лес или в дуб-великан, хаос принимает образ какого-нибудь злого существа: ведьмы, дракона, змея, дикого зверя и т. д. и т. п.» (Трофимов, 1976, 6—7).

Сказка складывается в доклассовом обществе и связана с древнейшими социальными институтами, обычаями и представлениями — она исходит из мифа. Если последний представляет собой объяснение структуры Вселенной и первобытного доклассового общества, то в сказке данная мифологическая структура переносится на общество, где на главном месте стоят развитые родовые отношения, характерные для периода перехода от рода к парной семье. Таким образом, в основе фантастической сказки лежат неписаные законы первобытного общества, регулирующие общественные отношения, то есть сказка в архетипе должна была определять брачные нормы первобытного общества. Человеческая история знает разные формы брачной связи (полигамия, моногамия, эндогамия и т. д.), но на более поздних стадиях первобытного общества браки были строго экзогамными, т. е. брачные партнеры должны были принадлежать разным родам (фратриям). Вот почему сказочный герой должен добыть себе невесту из чужого (подземного, подводного, верхнего) мира и жениться на ней. И как «учение» о продолжении рода сказка сообщалась молодым членам, достигшим определенного возраста. Этот неписаный закон, по которому «заключался» первобытный брак, передавали им во время инициации блюстители данного обряда.

В чувашских сказках мифологические персонажи делятся на добрых и злых. В составе первых могут быть как сказочные герои божественного происхождения, так и помощники-животные. Иногда и демонологические существа проявляют к герою дружественную симпатию, но в большинстве случаев они действуют во вред ему и всегда выступают носителями зла и раздора: уродливы *(Вупăр карчăк)*, страшны *(Шуйттан, Арçури)*, многоголовы *(Çĕлен, Аçтаха, Юхха)*, хитры *(Чике старик хур сухал)* и т. п. Хотя они и сильны, но герой всегда

одерживает над ними победу или благодаря своей силе и находчивости, уму и ловкости, или же с помощью своих помощников-друзей, в качестве которых в большинстве сказок выступают животные: они знают человеческий язык, могут превращаться в других животных, помогают герою везде и всюду. Для человека животные — это его товарищи, друзья и помощники, в чьих образах он представлял своих сородичей, предков, принявших после смерти иной облик. Их можно сгруппировать на следующие основные действующие лица: вредитель, даритель, помощник, царица, отправитель, герой, ложный герой. Вредители — многоголовые змеи *(Аçтаха, Юхха)*, *Шуйттан, Чике старик хур сухал, Çавраçил (вихрь)*, которые крадут девушек, женщин. В качестве дарителя выступают белобородый старик, старуха, умерший отец (глава семейства, рода, варианты — мужской и женский), сестры, братья, девушки, превращенные злой колдуньей в голубя, змея. А помощники героя — животные, иногда и сами дарители. Конь, собака, кошка — верные друзья героя. Они и спасают его от гибели. Выполняя трудные и опасные задания отправителя (часто самого царя), герой сказки становится царем. Царица же, которую похищают, в конце концов становится женой Ивана, искавшего свою правительницу. Он же спасает и царских дочерей, освобождая их из плена. Вдруг объявляется ложный герой. Он, пригрозив убить царских дочерей, заставляет их признаться, что именно он спас их от чудовища-змея. Но во время свадьбы заявляется действительный герой и открывает подлинное лицо лжегероя, рассказав царю и всему народу всю правду.

В числе добрых персонажей выступают: *Пихампар, Пӳлĕхçĕ, Турă*, которые в образе белобородых стариков разъезжают по небу верхом на коне и раздают людям судьбу *ăраскал*. Персонификации подвергаются в чувашских сказках и небесные тела. Например, в сказке «Как крестьянский сын за Солнце работал» Солнце наделено антропоморфными чертами: имеет свою семью, детей, жену; в сказке «Туй-Тупала» Ивану-батыру помогают сыновья Солнца *Хветке* и месяца *Уйп*.

В сказках отчетливо видно мифологическое понимание модели мира, где орел, живущий на вершине высокого дерева, олицетворяет представителя верхнего мира. Он выводит героя из нижнего мира *аялти тĕнче* в белый свет *çут тĕнче*, на свою землю, к своим родным; злые и чудовищные, даже отвратительные демонические существа — *Çĕлен (Аçтаха, Юхха), Шуйттан, Вупăр карчăк, Чике старик хур сухал, Вутăш, Арçури, Çавраçил, Усал* (дьявол) и др. Так, переосмысленный образ змея встречается почти во всех волшебных сказках в качестве отрицательного персонажа. *Çĕлен* в мифах — символ нижнего мира, его атрибут; в сказках — представитель нижнего (подводного, подземного), потустороннего мира и символ соседнего, смежного общества (рода, племени, племенного объединения), его атрибут, образно-фантастическое воплощение враждебных отноше-

ний с соседними обществами. Борьба со змеем — это изображение войн, имевших целью завладение женщинами соседнего общества.

В паремиологических жанрах чувашского устно-поэтического творчества — пословицах и поговорках, загадках, приметах и поверьях, снотолкованиях и табу-запретах — также отражены мифологические воззрения предков чувашей, непосредственно связанных с «языческой» мифологией, анимистическими и тотемистическими, космогоническими и мифологическими представлениями, религиозно-обрядовой системой и т. д. Например, в таких текстах, как *«Юман кутне юн тăкăннă»* (Вокруг дуба пятна крови), *«Юманлăхра юн тапать»* (В дубраве льется кровь), *«Чун юратан — чуп тăвать, чун ыратан — чӳк тăвать»* (Кто любит — целуется, кто печалится — молится), *«Яла кĕтӳ кĕрсен — мур пулать»* (Если [во сне] стадо спускается в село, будет мор), *«Çинçере çĕр чавсассăн, аçа çапать тет»* (Если копать землю в *Çинçе*, говорят, ударит гром) отражен, в частности, обряд жертвоприношения чувашей духам и божествам в целях умилостивления их, проводимый возле священного дерева дуба *юман*. Последнее изречение, видимо, связано с поверьем, что в приуроченный к летнему солнцестоянию праздник *Çинçе* запрещалось выполнять всякие работы на земле, ибо в это время она готовится к зачатию (Романов, 1960, 282; НА ЧГИГН, III, 417, 99; III, 6, 69; I, 207, 52; I, 28, 494; Ендеров, 2004, 253).

Целый ряд мифологических сюжетов и мотивов находим в жанрах детского фольклора — в считалках, игровых приговорках и припевках, закличках, страшилках, подвижных играх, календарно-обрядовой поэзии, где детям отведена определенная роль и др. В них упоминаются небесные светила, сакральные числа и мифологические персонажи, от которых ждут исполнения желаний, веселой, здоровой и беспечной жизни. Свою просьбу детвора сопровождает обрядовыми действами и обещаниями умилостивлять их жертвами-подарками: это — отголоски календарных обрядов и обычаев взрослого населения, здесь прослеживается связь с «древнеязыческими» гаданиями, заговорами и заклинаниями, другими культами и представлениями сакрально-магического характера.

Богатейшим источником для изучения мифологического сознания чувашей служит песенное творчество. Изучая мифологические мотивы в чувашской традиционной песне, искусствовед-фольклорист М.Г. Кондратьев замечает, что хотя «большинство песен древнего происхождения ныне утратило связь с обрядами» и «перешло в разряд неприуроченной лирики», между тем «в современном чувашском фольклоре весьма велика сохранность архаики». «Одними из свидетельств этого, — пишет исследователь, — являются песенные сюжеты мифологического происхождения, которые легко прослеживаются в песнях. Так, к космогоническим мифам восходит сюжетный комплекс, включающий в себя следующую цепь компонентов (мифо-

логем): 1) темный лес, в нем — 2) озеро, посреди озера — 3) златой столб, на вершине которого — 4) волшебная птица. Птица поет и от этого 5) мир сотрясается» (Кондратьев, 1993, ММ, 60). По убеждению ученого, вышеуказанные компоненты могут трансформироваться в другие предметы или же встречаться в разных вариантных комбинациях. Например, вместо золотого столба — дерево, волшебной птицы — кукушка, соловей, утка либо другая птица и т. д. К мифологическим сюжетным комплексам им отнесены горы, камни, реки, мосты, шелковые тяжи, вожжи, уздечки, имеющие как сакральное значение, так и сказочно-фантастическую атрибутику.

В песенных жанрах обрядовой (*Сурхури, Нартăван, Çăварни, Мăнкун, Сĕрен, Улах, Асăну, Хĕр сăри, Кĕр сăри юррисем* и др.) и внеобрядовой (*хăна, кĕреке, тăлăх, ĕç юррисем, пейĕтсем* и др.) поэзии нашли отражение как архаическое мифологическое мировосприятие, так и содержание всех этапов религиозно-обрядовой системы чувашей и форм религиозного поклонения, включая анимизм, тотемизм, антропоморфизм, фетишизм, магизм и т. д.

Древние обряды всегда сопровождались как словесно-музыкальными, так и игровыми и танцевально-драматическими жанрами, имея ритуально-магическое значение и сочетая ритуально-религиозную, утилитарно-магическую и художественно-эстетическую функции. В песнях, таким образом, присутствуют сюжеты и мотивы обращения людей к *Турă* и божествам, духам-покровителям, небесным светилам и другим мифологическим образам и персонажам с просьбой получить от них благополучие и покровительство в семейной жизни и ведении хозяйства, защитить от болезней, природных катаклизмов, войн и разрушений и др.

П.П. Фокин и Г.Б. Матвеев отмечают: «Календарные, семейные, религиозно-культовые обряды и связанная с ними обрядовая поэзия составляют древнейший вид устного народного творчества. Устойчивые, консервативные по своей природе, они донесли рудименты социальных институтов, мировоззрения и верований народа. Обрядовые действа подразумевали магическое действие (например, стрельба на свадьбе), носили символически-демонстративный характер (проводы ритуального заместителя умершего в обряд *Юпа*), сопровождались молитвами, благословениями, песнями, плясками, обходами (обряд освящения нового урожая *Чӳклеме*)» (ЧЭ, 2009, III, 290). Как в обрядовых, так и внеобрядовых песнях часто упоминаемыми мифонимами являются: космонимы — *Алтăр çăлтăр, çĕр, уйăх, хĕвел, Хур кайăк çулĕ, шурăмпуç*, теонимы — *Аслати, Кĕлĕ, Пӳлĕх, Турă, Тур амăш, Хĕрт-сурт*, мифотопонимы — *леш тĕнче, çӳлти патшалăх, çут тĕнче*, демононимы — *вилĕм, масар пуçлăхĕ, çил пуçĕ*, мифозоонимы — *акăш, кайăк, кăвакал, лаша*, гидронимы — *Атăл, Сĕве, Çарăмсан, Çавра кӳлĕ*, мифофитонимы — *вĕрене, çăка, юман*, названия обрядов *(Калăм, Кĕшерни, Мăнкун, Нартăван, Пукрав, Сĕрен,*

Сурхури, Çăварни, Улах, Хĕр сăри, Юпа) и обрядовых кушаний *(икерчĕ, йăва, кукăль)* и т. д.

В обрядовой поэзии чувашей, кроме календарных ритуальных действий, особое место занимают семейные обряды, куда относятся фольклорные жанры, связанные с рождением, вступлением в брак и со смертью человека, которые сопровождаются как ритуальными действиями магического содержания, так и вербальными текстами обрядовых комплексов. В них нашли отражение самые древние религиозные культы и «языческие» верования, мифологические представления и сакрально-магические действа предков чувашей и др. А.К. Салмин подчеркивает: «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» (Салмин, 1993, 19).

Резюмируя вышеизложенное, отметим:

1) произведения устного народного поэтического творчества являются богатейшим материалом для изучения и реконструкции системы мифологических представлений чувашского этноса;

2) мифологические представления чувашей традиционны и устойчивы, что подтверждается необыкновенным богатством и разнообразием устного и письменного фактологического материала, отражающего самые архаические представления о мире и человеке, существенные элементы поэтического языка и стиля, богатство жанров устно-поэтического народного творчества;

3) мифологические сюжеты и мотивы прослеживаются почти во всех жанрах чувашского устного народного словесного творчества: в мифах, легендах и преданиях, заговорах и заклинаниях, календарной и семейно-обрядовой поэзии, детских и малых жанрах фольклора, эпической поэзии, сказках, молитвах и благопожеланиях и др.

В.А. Ендеров

А

АВĂН ХУҪИ, КĔТӲҪҪИ — в мифологии чувашей овинный дух; хранитель, сторож, смотритель гумна. Перед началом работ на овине читали молитву, адресованную этому духу, с просьбой о благополучном обмолоте и предохранении от пожара. Перед топкой овинной печи приносили жертву: на овинную доску клали хлеб в жертву А. х., просили его уберечь от стихии огня. В некоторых селениях около овинного столба ставили миску с кашей. Читали молитву *авăн кĕлли*, в которой просили верховного бога *Турă* и божество *Вут ама* (мать огня) дать изобилия, уберечь от огня; снимали с овина сноп ржи и ставили на вершину овинного столба в подарок овинному духу. В молении по завершении молотьбы выражалась благодарность как А. х., так и другим божествам и духам. Молотильщики три раза обходили сложенную в круг кучу зерна и молились *Турă*, семейству духов земли, овиннику. Благодарили за собранный урожай, просили изобилия хлеба на гумне. Один необмолоченный сноп, предназначенный для божества изобилия, завязывали на верх столба, который символизировал преемственность земледельческого цикла, в молении выражалось пожелание обмолотить в следующем году в три раза больше, чем в нынешнем.

Окончание молотьбы, сельскохозяйственных работ на току завершалось обрядом *авăн пăтти* (овинная каша). Он известен также под названиями: *авăн яшки* — овинный суп; *авăн автанĕ* — овинный петух; *авăн сăри* — овинное пиво. Суть обряда состояла в благодарности божествам за хороший урожай. Участниками являлись члены семьи, помочане. Для обряда *авăн пăтти* состоятельные закалывали барана или теленка, другие — петуха (курицу), варили кашу и пиво, выпекали хлеб, пышку и лепешки. Глава семьи или старший *ватти* (см. *Ваттисем*) читал молитву, при этом у участников обряда в руках были миски с кашей, караваем или лепешкой. Около овинного столба разводили огонь, просили милости и изобилия дома и в клети, здоровья членам семьи и скотине, умножения богатства, высокого урожая, чтобы хлеба выросли как камыш, а зерна были как яйцо. Угощая хозяина овина, в огонь бросали ложку каши. Моление адресовалось также *Турă*, которого благодарили за собранный урожай. Трапезу начинали на месте моления — у столба для шишкования, затем возвращались домой. В избе или сенях вновь молились. Глава семьи, встав лицом к востоку, читал молитву, совершал земные поклоны,

при этом соблюдалась тишина. После проведения ритуала начиналась трапеза. В пиршестве принимали участие родственники и соседи.

Дух овина являлся доброжелательным, однако мог, по поверьям, «сжечь» овин из-за неблагодарности хозяев. Поэтому обряд для А. х. старалась проводить каждая семья.

Аналоги А. х. существовали, в частности, у финно-угорских народов: у марийцев *Агун оза*, *Идым оза* — дух овина, удмуртов *Обинь-мурт* — «овинный человек», мордвы *Авнява* — богиня овина, антропоморфное существо женского рода, владычица огня в овине, обитавшая в яме, где разводился огонь, коми-пермяков *Ӧвинчуд* — овинник.

Лит.: Магницкий, 1881, 43—48; Охотников, 1920, 29; Ашмарин, ЧСК, 1928, I, 44—46; Денисов, 1959, 32; Фокин, 1995, 97—124; Месарош, 2000, 124; Иванов, 2009, II, 136; Владыкин, Христолюбова, 1991, 89; Родионов, 2006, СЯО, 144—145; Тойдыбекова, 2007, 58, 86; Мифология мордвы, А, 2011, 187—188.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 151—152.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

АВТАН, петух — вещая птица, наделяемая огненной, солнечной, хтонической, а также символикой плодородия. По представлениям чувашей, А. способен противостоять нечистой силе, в то же время обладает и демоническими свойствами; мотивируется цветом (черный, красный, белый). Черный петух приносит счастье, которое сопутствует и его хозяину. К примеру, его впускали в новый дом. Если с помощью А., запряженного в маленький плуг, вспахать место, где вспыхнул огонь потаенного сокровища (см. *Мул*), то можно раздобыть закопанное в земле золото или серебро. Согласно мифам чувашей, петух, доживший до семи лет, приносит одно или два яйца. Из него вылупляется мифологическая птица *Куйкăрăш*, как в мифах говорится, для этого человеку нужно класть это яйцо под мышку (плечевой сгиб) и, привязав к телу, высидеть его (см. *Куйкăрăш*).

В мифологии чувашей А. связывают с солнцем, началом нового дня: пока петух семь раз не кукарекает — не рассветет. С криком петуха с лица земли якобы сразу исчезают злые духи (см. *Шуйттан*), расхаживающие ночью. В некоторых местах существовал обычай зарывать живого петуха на территории закладываемого вновь кладбища не в значении жертвы, а символики, что «это поселение без петуха» (*автансăр ял*), т. е. кладбище.

В качестве жертвенной пищи чуваши использовали А. чаще всего в поминальных обрядах, строительной обрядности.

Аналогичные представления о петухе существовали у поволжских финно-угров, татар-мишарей. У кряшен существовало поверье, что петухи могут способствовать началу дождя в период засухи, для этого птицу три раза окунали в воду. В фольклоре казанских татар петух —

певец зари, разгоняющий своим криком злых духов ночи, почитался как божество восходящего солнца, как символ жизни и воскрешения. Культ петуха занимал большое место в верованиях древних горноалтайцев середины I тысячелетия до н. э. Петух являлся священной птицей зороастризма — религии, широко распространенной в древности среди кочевых и оседлых народов Востока.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1928, I, 60—62; Егоров, 1964, 21—22; Месарош, 2000, 86; Мухамедова, 1972, 189; Петрухин, 2005, 221—222; Исхаков, 2014, 80.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 125; ЧХП. Ваттисен сăмахĕсем, 2007, 64; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 17; ЧХП. Январ юмахĕсем, 2011, 170—180; Салмин, 2014, 67.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

АКА, пахота — начало земледельческих работ, сопровождавшееся ритуально-магическими действиями и представляющее у чувашей символическое преобразование неосвоенного пространства земли в освоенное, окультуренную территорию — поле, пашню. Согласно чувашской мифологии, после всемирного потопа, когда все погибло, а затем появилась земля и взошли растения, человек собрал семена и засеял их с помощью острой палки; отобрал пригодные для пищи и придумал первое орудие пахоты — деревянный сук. Изобретение плуга, сохи, бороны мифы связывают с ежом.

Первые пахота и сев составляли единый ритуальный комплекс, с чем связаны обряды, моления и жертвоприношения. Их цель — содействие получению хорошего урожая, предотвращение засухи, градобития и т. д. Перед и после А. проводились следующие моления с жертвоприношениями: *ака умĕ пăтти* — моление кашей перед началом пашни; *ака яшки* или *ака пăтти* (посевной суп или посевная каша).

Первый обряд заключался в следующем: на рассвете перед выездом на пахоту мылись в бане, совершали моление, где просили у *Турă* удачно начать и завершить А., здоровья пахарям и лошадям, выпрашивали дождя, успешного всхода посеянного, хорошего урожая, чтобы «верх колосьев был как початок, стебель как у камыша, зерно в яйцо».

А. *пăтти* совершали в поле, притом каждая семья отдельно, для чего готовилась жертвенная пища (хлебцы или лепешки из пшеничной или пшенной муки, каша, яйца для каждого члена семьи). Молитву произносил старший мужчина в семье. Наряду с *Турă* назывались божества *Пӳлĕх* и *Хĕрлĕ çыр*, духи-покровители пашни, от которых просили о ниспослании высокого урожая трех родов хлебов (озимых, яровых зерновых и бобовых), семи видов культур, чтобы из одного посеянного зерна уродилась тысяча зерен, колосья были крупными, стебли толстыми, просили беречь урожай от недобрых птиц, урагана, града, приносить теплые дожди, благодатную росу, теплых

солнечных дней, дать здоровья, изобилия хлеба на всех стадиях работы, уложить семь видов урожая в семь сусеков, уберечь от злых сил; ложку каши, кусочек хлебца, «семенное» яйцо зарывали в пашне, затем приступали к еде.

После окончания пахоты у *Турă*, божеств земли и пашни просили силы, вернувшись домой, — сытости («сметаны»), крепости пояснице, получить «бесчисленное, неиссякаемое количество» зерна.

У кряшен перед употреблением пищи на засеянном поле совершался обряд жертвоприношения хозяину/хозяйке земли (*жир иясе, жир анасы*). Из принесенного цельного каравая хлеба отрезали краюшку, которую вместе с крашеным яйцом зарывали в землю. Удмурты проводили обряды моления плугу *герышыд, акаяшка*.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1928, I, 80—81; Магницкий, 1881, 24—25; Месарош, 2000, 109—110; Родионов, 2006, СЯО, 130—133; Владыкин, 1994, 183.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 191—193; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 102—103, 306—310.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

АКАПУҪ, плуг, сабан — традиционное деревянное земледельческое орудие. Генетически восходит к ралу с полозом и металлическим сошником. Мифологическая символика и ритуальные функции А. обусловлены его причастностью к плодородию земли и урожаю. У земледельческих народов, в т. ч. и чувашей, пахота в символическом отношении представляет собой преобразование неосвоенного пространства земли в освоенное, окультуренную территорию — поле, пашню. По чувашским этиологическим мифам, знатоком земледелия выступает еж (см. *Чĕрĕп*).

Согласно традиционным представлениям, в день выхода на пахоту, перед ее началом, пахарь проводил обряд «кормления» кашей; во время завтрака черпал ложкой салму и угощал лошадь, затем — резец и лемех А., которые имели культовое значение. А., особенно металлические рабочие части — резец, лемех или сошник, обладали магической силой. Оплодотворение земли, по представлениям предков чувашей, могло произойти в результате соединения ее с железным резцом плуга.

Считалось, что злые духи избегают вспаханных полей; болезни, насылаемые ими, после опахивания деревни не могут перейти борозду. Во время опахивания (см. *Хĕр аки*), по поверьям, с помощью плуга А. проводится граница между окультуренной частью мира и хаосом.

Аналогичные мифологические представления о плуге были присущи и другим народам Поволжья и Приуралья. Татарский плуг сабан и башкирский *һабан* связаны с земледельческими ритуалами, направленными на проецирование хорошего урожая. У удмуртов моление плугу *ага яшка, акашка* или *акаяшка* (*гершыд/герышыд*)

сопровождалось обрядами *геры поттон* (вывоз плуга) и *геры сектан* (угощение плуга). Мордва совершала моление плугу *кереть-озкс*, в котором содержалась просьба о ниспослании дождя для посевов, размножении скота и умножении богатства.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1928, I, 80; Родионов, 2006, СЯО, 130—133; ЧЭ, 2006, I, 41; Татары Среднего Поволжья и Приуралья, 1967, 61—62, 293—294, 302—303; Владыкин, 1994, 183—185; Петрухин, 2005, 307; Девяткина, 2006, 148—149; Хисамитдинова, 2010, 337.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 191—193.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

АКАТУЙ, букв. праздник земледелия — цикл весенних аграрных обрядовых празднеств и магических действий. В основе А. лежат древние мифологические воззрения. У верховых известен также под названием *сухату(ӳ)*, *сухатӳ*, средненизовых — *тапă, пухă, кушар,* у части низовых — *сапантуй*. Каждый из этих празднеств имеет свои особенности проведения, но по смыслу и содержанию они сходны.

В старину А. проводился в два этапа. А., предшествующий севу, содержал ряд обрядовых элементов, направленных на повышение плодородия земли и будущий урожай. Ритуал составляет как бы инсценировку мифа.

На первом этапе перед началом весенних полевых работ моление совершалось в семейно-родственной группе, поочередно в кругу родственников по мужской линии, с приглашением соседей. Готовились ритуальные кушанья: пиво, каравай на блюде, круг сыра *чăкăт*, крашеные яйца *çăмарта*, колобки и пр. (см. *Ĕçме-çиме*). Прежде всего выносили большую чашу с крашеными яйцами и раздавали всем участникам (семантика яйца — плодородие). Старший из родни или приглашенный мачаур (см. *Мăчавăр*), обратясь в сторону приоткрытых дверей с кружкой пива, молился верховному богу *Турă* и божествам земледелия *Çĕр амăшĕ, ашшĕ, йышĕ* (духам пашни) о ниспослании обильного урожая, плодовитости и тучности скота, здоровье и благополучии семьи и родственников. Моление также происходило в поле, куда направлялись через некоторое время после молитвы в доме. С собой брали еду и напитки. Участниками обряда были молодежь и дети. Моление происходило на краю загона. Старший обращался к *Турă*, божествам и духам земли *Çĕр йышĕ* (см. *Çĕр*). После их ритуального «кормления» яйцами и колобками приступали к совместной трапезе. Молодежь гадала об урожае, о будущем, бросая в поле яйца, палку (гадали по ее положению). Возвращение домой сопровождалось обрядовыми песнями. Таким образом завершалась ритуальная часть праздника. На другой день родню собирала следующая семья. Эта часть А. длилась неделю, каждая семейно-родственная группа обязана была исполнить обрядовые действия, за этим строго наблюдали старейшины села. Считалось, что в противном случае божества и духи покарают деревню, наслав большую беду (засуху, град и пр.).

Как общественный праздник, А. проводился по завершении весенних полевых работ, когда одно или несколько соседних селений устраивали празднество на лугу вблизи водоема. У женщин, вышедших замуж в течение последнего года, собирали расшитые полотенца для награждения победителей соревнований, из них делали также флаг А., завязав на длинный шест. Начальной частью праздника являлись состязания: бег, прыжки, борьба, скачки, поднятие гири и др., в которых участвовали мужчины. Знаменитой была борьба на поясах, в которой участвовали подростки, юноши, мужчины. Сильнейшего именовали богатырем *паттăр*, подносили барана, купленного вскладчину. На состязания допускались и жители других деревень и национальностей. Победителей и призеров в разных видах соревнований чествовали полотенцами, вышитыми изделиями. Зрители дружно поддерживали участников соревнований, поскольку считалось, что чем дальше и выше прыгнут, быстрее побегут и больше поднимут, тем сильнее и обильнее будет урожай.

Важнейшей частью А. являлись хороводы с песнями и плясками, что представляло собой объединенный круг сотни и тысячи нарядно одетых девушек и парней из нескольких селений. Их участие также было обязательным, поскольку таким образом они магически воздействовали на плодородие урожая, живность, успех в делах, благополучие и здоровье. Позднее, когда А. перестали делить на две части, время его проведения стало варьировать по местностям в зависимости от того, к чему он приурочивался: к началу сева или его окончанию. Во многих описаниях и современной обрядовой практике А. в нынешнем виде означает завершение весенних полевых работ.

В комплекс А. у чувашей входили и *ака пăтти* — обрядовые действия и моления в связи с весенним севом, сопровождавшиеся приготовлением обрядовой еды.

Праздник земледелия проводили и другие народы Поволжья и Приуралья. В его основе лежит древний обрядово-праздничный комплекс, как полагают, сформировавшийся в Волжской Булгарии и связанный с культом плодородия и военно-спортивными состязаниями тюрок-кочевников. А. имеет много общего с *Сабантуем* татар и башкирским *һабантуй*. У чувашей он возник под воздействием татарского обряда. Кряшены во время сакральной части праздника *Шыйлык* (у чувашей *Шилĕк*), совершали моления, посвященные верховному богу, приносили ему бескровные жертвы, проводили ритуальную вспашку земли. Религиозные обряды *Шыйлык* предшествовали празднику плуга *Ага пайрам/Агавайрем* марийцев. У удмуртов до начала аналогичного праздника *Акаяшка* совершался обряд моления *шийлык*. Параллели имеются и у народов Северного Кавказа.

Лит.: Магницкий, 1881, 18—21; Ашмарин, ЧСК, 1928, I, 83—84; Егоров, 1964, 23; Салмин, 1994, 62—63; ЧЭ, 2006, I, 42—43; Ягафова, 2007, 99—100; Уразманова, 2001, 20—53; Петрухин, 2005, 405—406; Тойдыбекова, 2007, 54—57; Попова, 2011, 14—22.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 104—105.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

АКĂШ-МАКĂШ — злой дух, причиняющий человеку вред или даже смерть. В некоторых текстах под А.-м. подразумевают и *Арçури*, произошедшего от погибшего в пьяном виде человека. Согласно другим мифам, имеющим более древнее происхождение, это особая категория нечистых духов, возникших не в связи с человеком. Понятие аналогично с определениями *ар-пир*, *лăп-лап*, *им-йом*, которые обозначают злых духов, возникших от умерших неестественной смертью людей (см. *Лăп-лап*, *Им-юм*).

Чуваши употребляли А.-м. для обозначения несуразности, необычного, странного явления, в частности, А.-м. *усал* — чрезвычайно злой, А.-м. *хитре* — чрезвычайно хороший (красивый), А.-м. *илемсĕр* — весьма безобразный, А.-м. *ирсĕр*, *йĕрĕнчĕк* — прегадкий и т. п.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1928, I, 93—96, 103—104.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

АЛĂК, дверь избы — сакральная граница между внутренним и внешним пространствами. В чувашской мифологии А. считается символом перехода, пропуском в другой, волшебный или потусторонний мир. К двери всегда было особое отношение. Ее ручки изготовлялись из железа, дерева, веревки, и даже бычьего уда. В обрядах она «участвовала» в основном при избавлении от недугов: дверную ручку споласкивали и поили этой водой. На косяк прикрепляли игольчатые растения либо втыкали иголки, чтобы не проникли злые духи. Ради отучивания огненного змея к порогу клали рябину; для предупреждения болезни и отпугивания черта к лобовой доске двери втыкали рябину, татарник и железо.

До разрушения системы чувашской религии А. делались на восток (см. *Хĕвелтухăç*). Во время ритуалов А. играла большую роль в качестве объекта и места магических, предохранительных действий, в частности, во время похорон и поминок, при лечении больных детей, в обрядах жизненного цикла (свадьба, родины, проводы в солдаты) и т. д.

С А. связаны символы ухода, удаления из «своего» пространства. При уборке избы начинали мести сор и мыть полы от дальней стены и углов в сторону двери. Это правило нарушалось лишь в том случае, когда выносили покойника из дома, поскольку действия, связанные с умершим, совершались в обратном направлении.

У башкир дверь *Ишек* связана с символикой границы, она защищает внутреннюю часть дома от нечистой силы. По верованиям марийцев, существовало божество дверного проема *Омса ава*, которое защищало семью, охраняло род. У удмуртов дверь — один из важ-

нейших элементов в семантической структуре дома, отделяющий дом от окружающей среды. У мордвы также известен персонаж, называемый божеством двери *Кенкш ава* и *Кенкш атя*.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1928, I, 139—141; Салмин, 2007, 471—477; Егорова, 2010, 239—240; Орлов, 1999, 108—123; Тойдыбекова, 2007, 182; Хисамитдинова, 2010, 114; Мифология мордвы, К, 2013, 192.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 72, 83, 145, 201, 328—329, 336, 339, 349, 352—354, 397, 423, 433; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 21—22.

Е.В. Сергеева

АЛПАСТĂ, АЛПАС — демоническое существо, злой дух из класса *усалов*, дух болезни. Внешний вид представляется в облике женщины с распущенными волосами, четырьмя обвислыми грудями, иногда доходящими до земли. Употребляется также в смысле страшилища, чудовища. По некоторым представлениям, обитает на дереве. От контакта с А. возникают разные болезни: сглаз, лихорадка, горячка. Чуваши купали детей в отварах растений — марьянника и папоротника, чтобы не прилипла болезнь А.; их применяли и для лечения больных, страдающих от болезни, насланной на них злым духом А. путем использования А. *чĕлхи*, т. е. заговора от А.

Албасты у татар — нечистая сила или злое существо, живущее и являющееся людям преимущественно в нежилых домах, в пустырях, на полях и в логах, способное задавить человека насмерть. Представляется в виде человека, а чаще всего в виде большого воза, копны, стога, скирда, елки и т. д. У башкир *Албаçты* — демонический персонаж в образе женщины с длинными распущенными светлыми волосами и длинными грудями, которые закидываются за спину. Она вредит роженицам, новорожденным, может наслать им болезни, ночные кошмары, выкрасть печень и легкие; может сожительствовать с охотниками, одинокими людьми; любит лошадей. У марийцев *Албаста* — дух, живущий в банях. В целом культ А. широко распространен в ареале не только поволжских, но и иранских, северокавказских, тунгусо-маньчжурских и ряда других народов.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1928, I, 166—167; Сергеев, 1981, 69—75; Петрухин, 2005, 398, 443; Тойдыбекова, 2007, 64; Хисамитдинова, 2010, 22; Касимов, 2013, 51—52.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 276—277; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 225—229.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

АЛТĂР ÇĂЛТĂР в космогонической мифологии чувашей — название созвездия Большой Медведицы.

Созвездие А. ç., имеющее семь одинаково светящихся звезд, расположенных в виде ковша, чуваши сравнивают с летними и зимними месяцами, теплом и холодом. Сопоставление относится к древней календарной системе, где год состоял из двух сезонов.

В типологически астральных мифах звезды или созвездия часто представляются в виде животных, нередко в таких мифах речь идет об охоте на животных. Такое же представление сложилось и в чувашской мифологии, хотя в чувашском языке А. ç. означает ковш-звезда. Появление данного созвездия связывается со следующими преданиями: два охотника на лошадях и с тремя собаками отправились на охоту; по другой версии, все семь звезд представляются охотниками, которые заблудились, замерзли и попали на небо, тем самым образовав созвездие А. ç. (см. *Çăлтăр*).

Етегэн «Большая Медведица» является одним из наиболее мифологизированных небесных светил у башкир. Согласно одной из легенд, созвездие *Етегэн* представляет собой семь девушек, вознесшихся на небо от преследования царя дэвов, считается священным, обладающим оберегными функциями.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1936, X, 105; Денисов, 1959, 16—17; Хисамитдинова, 2015, 290—293.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 18, 46.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

АМА, праматерь, самка — в чувашской мифологии выступает праматерью всего сущего, относится к разряду космогонических мифов. В одном варианте толкования А. место ее расположения — необъятное пространство, А. существовала вечно, еще до творения мироздания. В молитве к ней обращались как породившей свет: *«Çӳлти-çĕртипех Çут тĕнчене çуратнă Ама»*; то, что она породила, все полезно, добротно; ей выражалась благодарность, адресовалось моление. Следовательно, почитание А. является одним из древнейших культов.

По другому объяснению, она ассоциируется с землей (см. *Çĕр*), рядом в образе неба (см. *Пĕлĕт*) с ней был *Аçа*. Близкое расположение неба *Аçа* и земли А. отображено в чувашских узорах, в частности на женской головной повязке масмак. Мифы позволяют утверждать, что после отделения от А. сооружаются ось мира (Мировая гора) и подпорки (Мировое древо). В одной из молитв *Учук кĕлли* обращение адресовано великому *Турă* на высокой Мировой горе *Ама ту*. Образ А. культивировался чувашами, от нее образовались матери всех существ, природы: *Шыв амăшĕ* — Мать воды, *Вут амăшĕ* — мать огня и т. д. Мать земля *Çĕр Ама* почитается как священная супруга верховного бога *Турă* (она же *Хĕрлĕ çыр*, *Турă Амăшĕ*, *Кепе*). Теонимы супруги *Турă* отражают ее трансформацию на том или ином историческом этапе (Н.И. Егоров).

В ритуальных текстах А. часто фигурирует как рядовое название божества. Например, это прослеживается в текстах молитвы из осенних обрядов *Çĕнĕ тырă киветни* и *Чӳклеме* (см. *Курка*).

А. у многих народов является результатом полисемантизации образа со значением «самка, женщина» > «богиня» (букв. жизнь рожда-

ющая, дающая). Ее семантический стержень — функция рождения и плодовитость.

Культ А. аналогичен мифологическим представлениям народов Поволжско-Приуральской ИЭО, других тюркоязычных народов. Божество А. имеет генетическое родство с божеством тюркоязычных народов *Умай* — светлое женское божество небесной сферы, добрая чистая дева, покровительница детей. У башкир *Инэ* — мать; мифологизированное лицо; продолжательница рода, языка. У марийцев и мордвы — *Ава*. Культ запечатлен не только в мифах, произведениях искусства, исчезнувших письменностях, забытых языках, но и в археологических памятниках первобытнообщинного строя. У коми Богиня-Мать олицетворяла собой средний мир, т. е. она связывала воедино земной низ и небесный верх, имела отношение к солнечной животворной силе, воде, земле, а следовательно, к растительному миру.

Лит.: Егоров, 1964, 25; Сергеев, 1981, 75—78; Денисов, 1985, 40—42; ЧЭ, 2006, I, 94; Тойдыбекова, 2007, 54; Ершов, 2009, 184—200; Хисамитдинова, 2010, 108.
Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 136 и др.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

АМАК, недуг, хворь — злой дух, вызывающий неопределенную болезнь, напасть; *хаяр амак* — злой недуг в виде антропоморфного существа; черт, чертовщина. В мифологических текстах представляет собой эвфемистический намек на табуированные названия низших демонических духов, прежде всего духов болезней (Н.И. Егоров).

По поверьям, выглядит в виде черной собаки или кошки. Полагали, что А. вызывается действиями демонов болезней, нечистой силы, ведьм, колдунов, а также порчей, сглазом и т. д. Причина болезни, к примеру, объяснялась кознями злого духа *Вупкăн*. Для устранения болезней использовались различные обряды и моления, заговоры, направленные на очищение от А., отгон злого духа, восстановление здоровья, порядка (см. *Чир-чĕр*).

Болезнями А., вызываемыми демонами, считали: *ача* А. «послеродовая горячка», *тытамак* «эпилепсия», *сарамак* «желтуха», болезнь живота *хăнтăр амак*, причиняемая *Вупкăн*, обитающим в омуте (татар. *Упкын*) и др.

Древнетюркское слово *ämgäk* означает мучение, тяготу (В.Г. Егоров). Подобные недуги были характерны башкирам — *алмашаланыу* (болезнь, вызванная духами), *быума булыу* (эпилепсия), *нәҫтә каҕылыу* (от воздействия нечистой силы) и др.; марийцам — *локтыш* (порча, болезнь, насланная колдунами). А. сопоставим с мордовским понятием *алганжеи* — болезни, которые приносят вредоносные существа. В большинстве своем они приставали к маленьким детям, что выражалось в ухудшении состояния ребенка, обезноживании.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1928, I, 193—195; Егоров, 1964, 25—26; Федотов, 1996, I, 39—40; Мордовская мифология, 2013, I, 30—31, Хисамитдинова, 2010, 25, 77, 234.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

АМАКСАР — святилище, мифотопоним, песчаная возвышенность на левобережье Волги в акватории Чебоксарского водохранилища. Происходит от озера Амаксар, которое огибает холм с восточной стороны. Распространен культ А. в отдельном регионе — среди чувашей, проживавших в Козьмодемьянском, Чебоксарском и Ядринском уездах. Холм А. почитался в качестве одного из главных святилищ и был известен под названием *Амаксар киремечĕ*.

По одному из мифов, предки чувашей переселились на озеро А. после нашествия татаро-монголов и разрушения их городов, якобы сюда была перенесена реликвия — т. н. Чугунный Козел. После этого началось расселение чувашей на данной территории. По другому преданию, на этой горе батыр *Амак* со своим войском воевал против татарской армии и открыл путь для Ивана Грозного на Казань. В честь этого события гора получила название *Амаксар виркĕсĕ*.

Предание более позднего происхождения о появлении А. *киремечĕ* гласит, что в озере А. утонула девушка-пастушка (по другой версии, ее хотел украсть татарин), в честь которой на трехствольной сосне на вершине холма была помещена икона. Будто с тех пор возвышенность приобрела статус киреметища А. *киремечĕ*, куда приносили предметы как для жертвоприношения (рубахи, полотенца, нитки, свечи), так и заколдованные. В летнее время жертвовали петуха (курицу).

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1928, I, 196; Вовина, 2008, 152.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 104—105; ЧХП. Тавралăх халапĕсем, 2013, I, 73—74.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

АНА, загон, полоса пахотной земли в поле — локус, наделяемый признаком бесконечности, трактуемой в качестве культурной периферии, граница «своего» и «чужого» миров; объект для ритуально-магических действий чувашских крестьян во время роста хлебов и уборки урожая. Божество А. *кĕтӳçĕ* оберегает А. Жертва А. — А. *пайĕ*.

Обряд получения от А. силы в связи с окончанием жатвы совершался на каждом загоне семьи. А. просили собрать все колосья, дать благополучия, чтобы пировать с родственниками, соседями, односельчанами. А. были адресованы молитвословия, связанные с продуцирующей магией. К А. обращались с теми же просьбами, как и к верховному богу *Турă*: дать хорошего урожая с зернами в величину «в щепу», комлем «в камыш», просили здоровья, благополучия — хлеба на зиму в «семь сусеков» (полон овина, полное гумно скирды), беречь его от урагана, града.

Формулу обращения к загону произносили все участники жатвы под руководством старшего члена семьи. Обряд под названием «*Ана вăй илни*» (букв. получение силы, энергии, крепости от загона) и молитва «*Ана вăйĕн кĕлли*» совершались перед окончанием жатвы на каждом загоне. Для обрядового моления на загон брали кашу,

лепешки. В молитвословии, имеющем вариации, члены семьи просили у А. для участников жатвы крепкую физическую силу рукам и ногам («медвежью силу»), легкости и здоровья пояснице и всему телу («заячью легкость»), зазубренных серпов, дома — сметану или лепешку и пахту, или баранью голову, или петуха (что означало получить сытость, энергию), пива в погребе, собрать все сжатое, 60 батманов хлеба или одну клеть хлеба, полные закрома, мешочек (полный сундук) денег (достатка). Участники садились на последние снопы на загоне лицом в сторону востока и вкушали еду. Перед едой говорили: «Кук! Идите кушать все, кто нам помогает» (эти слова были обращены божествам и духам). Завершая жатву, для А. оставляли долю — немного несжатого хлеба — в жертву. Существовало поверье, что нельзя оканчивать жатву загона после захода солнца, поэтому оставляли на следующий день.

На пашне обитали также злые духи А. *ийе* (см. *Ийе*), *Асат*, *Ăншăрт*, *Çил ачи* «сын ветра» (см. *Çил*), которых задабривали обрядами с жертвоприношениями до и после пахоты.

У марийцев известен мифический персонаж *Межа оза*, держательница, хозяйка границы, которой молились с целью удержания на своем поле.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1928, I, 235, 240; Никольский, 2004, I, 197—198; Ильина, 2014, М, 51—52; Тойдыбекова, 2007, 158.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 317—321.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

АНА ЙЫШĔ — божества загона; семейство, имеющее в своем составе мать, отца, детей. Перед выездом на пахоту глава семьи зажигал свечи на восточной стороне избы возле двери (православные — в божьем углу) и читал молитву. Обращаясь к А. й., он просил ниспослать успех в работе, богатый урожай хлебов («из одного зерна уродилась тысяча»), беречь от стихийных бедствий. По мифологическим представлениям, А. й. оберегали зерновые, бобовые и технические культуры во время роста, содействовали очищению поля от сорняков, предохраняли от потравы скотиной и людьми. Верили, что А. й. оказывают помощь тем хозяевам, которые смотрят за посевами и регулярно посещают их, «замечают» содействие со стороны А. й., в благодарность совершают моление с жертвоприношением. Перед началом жатвы А.й. адресовали торжественное моление, в котором к нему обращались с просьбами дать желанное, крепости рукам, держащим серп; прочности орудиям, сбережения снопов от грызунов, урагана, града, огня; принести успех в уборке урожая и укладке его в закрома; помочь в проявлении умения и способностей, дать физическую силу членам семьи.

Схожие мифологические персонажи существуют у других народов: татар-кряшен — *жир иясе, жир анасы (*хозяин/хозяйка земли), башкир — *Ер-сыу хужасы* (хозяин угодий и полей), марийцев — *Ага*

савуш (божество, покровительствующее полевым работам; ему приносили бескровную жертву), *Ага урман* (божество, оберегающее посевы; приносили в жертву белого барана), *Пазу оса* (мифический персонаж поля, образ хозяина полей); мордвы — *Паксява, Пакся сярко* (божество-покровительница поля), коми-пермяков — *Вуншӧрики* (оборониха, поборониха; дух-покровитель посевов).

Лит.: Каменский, 1879, 12; Ашмарин, ЧСК, 1928, I, 240; Девяткина, 2006, 220; Тойдыбекова, 2007, 57—58, 186; Голева, 2011, 147; Хисамитдинова, 2010, 93.
Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 315—316.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

АПĂС — руководитель чувашских религиозно-обрядовых действ и главный жрец, совершающий моление и выделяющийся от остальных участников большим знанием молитв при жертвоприношениях. Мифологическая семантика данного сакрального персонажа увязывается следующими понятиями: колдун, знахарь, бабка-повитуха. А. при необходимости ходит по домам к односельчанам и совершает моление пивом, за что требует к себе особого внимания и отношения. В текстах благословений *пилсем*, произносимых в отношении новорожденного, ребенка, А. напутствует от имени звезд, месяца и солнца, желая ему вырасти сладкоречивым как масло и мед *çу пек чĕлхеллĕ, пыл пек чĕлхеллĕ*, быть здоровым как железо и сталь *тимĕрпе хурçă пек*, стать гибким как рябина и ольха *пилешпе çирĕк пек*; чтобы он в будущем все хорошее продолжил, а плохое и худшее подзабыл, оставив их позади.

В мифологии башкир и татар *абызәней* — повивальная бабка, повитуха, выступающая в роли богини-покровительницы рожениц и новорожденных и помогающая появлению на свет ребенка. У финно-угорских народов эту роль выполняют *усто туно* (удм.), *карт, карт кугыза* (мар.), *идень баба* (морд. м.) и *сыре бабине* (морд. э.). По утверждению этимологов, А. восходит к арабскому *хăфиз* (знающий наизусть Коран) через тюркское *абыз*. Сравните: алт., тел., леб., шор., саг., койб., кач. *абыс* «русский священник»; кирг., каз., тоб., тат., башк. *абыз* «русский священник, ученый мулла, просвещенный, грамотный; писарь, дьяк».

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1928, I, 281; Сергеев, 1981, 78—80; Федотов, 1996, I, 52—53; Васильев, 1906, 3, 195—198; Девяткина, 2006, 134; Тойдыбекова, 2007, 100—102; Хисамитдинова, 2010, 4, 138.
Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 192—193.

В.А. Ендеров

АРМАН, мельница — объект и локус, обладающие, согласно народным верованиям, специфическими, в том числе и демоническими, свойствами. Анализ фольклорных источников показывает, «что благополучие мельницы всецело сводится к благословению соответствующих духов. Полагали, если они удовлетворены приношениями человека, то А. будет работать без перебоев» (Н.В. Никольский).

По поверьям чувашей, на данном объекте пребывают различные духи, например, хозяин А. *Арман ийи*. В водяной мельнице обитает одноглазый *Шуйттан*, который по ночам запускает остановленные мельницы, некоторые мельники якобы контактируют с ним, а также с водяными духами (см. *Шыври*). Мельницу устроил черт, гласит предание, мельники — это люди, которые действуют с ним. Без жертвы она молоть не будет. На более ранних этапах, согласно мифам и преданиям, некоторым источникам, в качестве жертвы А. не исключаются и человеческие. Позднее стали отдавать душу кошки либо курицы, либо щенка — заместителя человеческой жертвы. Подобные предания записаны также у казанских татар.

При строительстве мельничного здания, возведении плотины чуваши исполняли обряды, готовили жертвенную кашу *никĕс пăтти* (каша фундамента) с курятиной. После этого закладывали фундамент и поднимали сруб. Чтобы не прорвало запруду, натягивали поперек реки три пряди нити и запружали воду.

По представлениям кряшен, перед строительством водяной мельницы ее хозяин должен был принести жертву. Для этого под плотиной топили какое-либо животное, в основном собаку. Чтобы водяной дух *Су иясе* не прорвал плотину на мельнице и не сломал мельничные жернова, указанную жертву следовало приносить ему каждый год. У марийцев существовал культурный персонаж — *Вакш оза*, который был связан с нечистыми силами, обитающими у мельницы. Ему приносили жертвы для того, чтобы обезопасить мельницу от природных стихий.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1929, II, 6—8; Егоров, 1964, 32; Никольский, 2004, I, 205—206; Салмин, 2007, 498—499; ЧЭ, 2009, III, 78—79; Ильина, 2015, 45—47; Тойдыбекова, 2007, 65; Исхаков 2014, 116.

Ист.: ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 27, 281.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

АРÇУРИ — в мифологии чувашей полузооморфный и полуантропоморфный образ духа-хозяина леса. Встречаются как другие его наименования (*Упăте, Опăçан, Шӳреллĕ, Маймăл, Вăрман амăш, Вăрман ийи, Вăрман турри, Екĕте, Мăй пăран*), так и разные фонетические варианты (*Ар-çури* (*Ар-çори*), *Ар-çурри* (*Ар-çорри*), *Ар-чури* (*Ар-чори*), *Ар-çӳри*), состоящее из двух компонентов — ар "человек, мужчина" и çури < çурри "половина", что означает "получеловек, полумужчина", т. е. половинник. Появление данного образа относится к эпохе анимизма. По чувашским мифологическим представлениям, лес представлялся как некое безлично-аморфное живое существо. При дальнейшем развитии этих представлений одухотворенный лес стал принимать зооморфный, а потом и антропоморфный облик.

Существует много версий быличек, повествующих об А., но они не расходятся в том, что почти во всех текстах его происхождение связывается с человеком: в А. превращаются души людей, убитых

или умерших неестественной смертью за пределами населенных пунктов (в лесах, оврагах, полях и т. п.), души детей-найденышей, убитых и похороненных тайком в лесах, урочищах без соблюдения похоронных обрядов и не засыпанных землею (непричащенных, неотпетых, не зарегистрированных в церковной книге и т. п.); в А. могут превратиться и пролитая кровь убитых людей, и души убитых нетрудоспособных членов рода — стариков, калек, больных и т. п. И эти души покойников, превратившись в А., скитаются по лесу, крича страшным голосом, каким они кричали в момент убийства. При анализе текстов видна раздвоенность характера данного мифологического персонажа и в образе А. больше человеческих черт, чем животных. Хотя эта версия, вероятно, является поздним наслоением, но она неразрывно связана с развитием данного образа и заслуживает более пристального внимания.

Безусловно, в таких мифах и преданиях выразились дохристианские представления чувашей об умерших неестественной смертью, которых не хоронили на общем кладбище, а зарывали за его пределами и забивали осиновым колом, боясь, что они принесут бедствия народу — засуху, мор и т. п. Думали, что умерших неестественной смертью земля не принимает, и потому они должны вечно скитаться по земле, превращаясь в злых духов, так как посещать селения они не могли и вынуждены были обитать в лесах, оврагах, урочищах и т. п.

Все демонологические сюжеты о чувашском А. можно разделить на следующие группы: 1) А. как хозяин леса; 2) А. как зооморфное и антропоморфное существо; 3) А. как женский персонаж; 4) А. как демонический злой дух; 5) А. как потешный лесной дух и 6) *Екĕте* как ипостась А.

Представление чувашей об А. как хозяине леса сохранилось во многих текстах. В них он выступает как хранитель лесных богатств, зверей и птиц. Так, в одной легенде он преследует до самого дома одного крестьянина, который собирался рубить дрова в его владении, зовет человека по имени, насылает болезнь, вызывает пожар. По другим материалам, А. перед пожаром, сидя на лошади верхом, с кнутом и свистком, выгоняет из леса стада (*кĕтӳ-кĕтӳпе*) медведей, лис, волков, зайцев, оленей, белок, ежей, диких птиц на другой участок лесного массива, чтобы спасти их от погибели. Или же он живет в лесу, в деревне не появляется, так как боится собак. Его считают злым лесным духом или хозяином леса, который сторожит лес и часто кричит филином. Чаще его можно видеть на дереве, под хворостом или в лесу на лужайке, или в овраге среди деревьев.

Другое название А. — *Вăрман турă* (хозяин леса, бог леса), аналогичное с *Урман иясе* (хозяин леса) у казанских и западносибирских татар. Чуваши думали, что от него зависит удача на охоте, благополучие в жизни. Рассказывали, будто он питается мясом животных. Поймает, например, оленя и съест всю его тушу, а по его костям, собранным и

сложенным, хлопает плетью, и олень оживает. Охотнику удается поймать лишь тех животных, которых съел и оживил леший. А птиц он будто прячет в своих широких рукавах. А. как божество особо почитался чувашами. Для умилостивления ему преподносились разные жертвы: бросали кусок хлеба в его сторону или соль в огонь, подносили также муку, лепешки или кашу, хлеб и пиво, блины, древесный сучок. То же самое видим и у удмуртов, которые в качестве жертвенного подарка *Палэсмурту* использовали животное или огромные лапти.

Способность А. принимать черты и свойства как животного, так и человека, связана с тотемическими представлениями. В одной из легенд, записанной в Чебоксарском районе, А. в образе большой щуки плавает у берега реки, а когда человек бьет ее палкой, то моментально исчезает в воде. Когда у человека не ладится работа или с ним что-либо случается в пути, то встречающееся ему животное он непременно примет за А. Наибольший интерес представляют те былички и бывальщины, в которых образ чувашского А. антропоморфизирован: рассказчик сообщает, будто сам видел его, описывает внешние признаки, деяния и поступки (иногда обрисованы только шалости и злые козни).

Чаще всего А. представляют в образе человека огромных размеров или наподобие его: рассказывают, будто ростом он был с дерево, голова большая, а глаза лишь с просяное зернышко, или он отличается особенно большими глазами, или же его видят сидящим на опушке леса и подминающим под себя три высоких дуба. Или лицо у него совсем черное, продолговатое, волосы и уши длинные, на голове четыре глаза (два спереди, два сзади), у него три руки и три ноги. Человека, проходящего лесом мимо него, он окликает по имени, и если тот откликается на зов, то с шумом и треском подбегает к нему, схватывает и съедает.

Есть много мифологических сюжетов, повествующих об А. как существе женского пола: у него огромные груди, длинные волосы, которые доходят до земли. Во время бега груди его так и болтаются или же он их закидывает назад. По традиционным представлениям чувашей, А. живут на берегах реки, а зимуют в копне сена. Любят они ходить и в баню: эти длинноволосые, большегрудые женоподобные существа мылись после мужчин, пока баня не была занята женщинами. А. в образе женщины проявляет женские черты характера. Рассказывают, будто одна чувашка забыла ребенка в поле. На плач приходит к ребенку А. и начинает успокаивать его. Мать называет последнего кумой, за что та сторожит их загон от потравы.

А. как полуженщина выступает и в мифологии других народов. Сходство в образе обезьяноподобных существ у многих народов говорит о генетическом родстве данного персонажа. Ученые предполагают, что соединение в образе А. черт старой женщины и зверя есть почитание одного из тотемных прародителей, характерное для древних предков

чувашей, как и для всех тюркоязычных других народов: А. вначале почитался как дух-хозяин леса, а затем формируется представление о тотемном родовом покровителе. Постепенно он превращается в лесное божество и в мифах происходит контаминация А. с *упăте* (обезьяной), черты которой приписывались и ему: любит щекотать, любит сладкое, покрыт шерстью и т. д.

Кроме зооморфных и антропоморфных перевоплощений, А., по традиционным народным представлениям, обладает сверхъестественной силой подобно демонам, чертям, ведьмам и др.: выступает в роли враждебного человеку персонажа или напоминает о себе только своими шутками, заманивая путников в лесную чащу и сбивая их с пути; пугает, водя их по лесу; разбивает повозки и распрягает лошадь; передразнивает их, называя каждого по имени и т. п.; или же вообще невидим: слышен только его свист, крик, где он может кричать и говорить как человек, лаять как собака, визжать как поросенок, ржать как лошадь, приводит к глубокому оврагу, обрыву, раздробляет ствол ружья и т. п. Образ А. ассоциируется со стихийными природными явлениями: будто он может вызвать бурю, вырывать деревья с корнем, разносить костер, уносить *чаппан* (азям) у пастухов, который расстилает на земле. Он считался божеством низшего разряда, и человек довольно рано начал сознавать себя сильнее его. Чуваши верили, что от него можно спастись или наговором, или рябиновым прутиком, помахав им крест-накрест, или рябиновой палкой, бросив ее в сторону А., или крестом, вычерченным по дерну. Некоторые спасаются и так: лошадь запрягают дугой назад или надевают лапти в обратную сторону. Он очень боится кнута, огня, зверя, который глотает кости, особенно собак с «четырьмя глазами» (НА ЧГИГН, I, 150, 515). Указанный мотив находим и в бывальщинах о леших народа коми (Кудряшова, 1979, 39—40). В мифологии ирано-тюркоязычных народов при помощи четырехглазой собаки можно отогнать *Нас-див* — дива-хозяина трупа умершего (Короглы, 1983, 28).

Со временем образ А. претерпевает изменения, переосмысляется, т. е. происходит персонификация и трансформация мифологического персонажа. Демонические и хтонические черты А. как злого духа-женщины, полумужчины, мужчины, зверочеловека-циклопа постепенно утрачивались, ослаблялись, и он превратился в потешного духа, довольно миролюбивого, смешного, наивного, но любопытного. Этот образ возник в более поздний период мифологического мышления предков чувашей в связи с потерей им своих прежних черт. Поэтому в быличках и бывальщинах простой человек всегда сильнее его. По народным поверьям, человек может обмануть А., сказав, что идет по течению реки, а не вверх, или спрятав в дупле дерева голову, прищемив руку лешего в щели дерева (Ашмарин, ЧСК, 1928, I, 308—316).

А. — страшный любитель щекотать попавших в его руки людей. Он иногда защекочивает до смерти. Увидев кого-нибудь, он подбегает к

человеку со словами «*Каття пур-и, каття пар*» (Есть ли зубы, дай мне твои зубки!) и начинает хохотать и щекотать, а если тот засмеется, то непременно вытаскивает зубы и глотает их, сочтя за сахар. Подобный мотив встречается в мифологии и у других тюркских и неродственных народов. Постепенно утрачивая свои сверхъестественные качества и свойства, в итоге А. своими поступками и шалостями напоминает нам лесную обезьяну, потому что его проделки и поступки глупы и комичны, вызывают у людей смех. Рассказы о нем воспринимаются как вымысел, в которых человек оказывается сильнее его. Мотив бессилия лесного духа перед человеком, отраженный в быличках и бывальщинах, напоминает нам сюжеты общераспространенных бытовых сказок: человек запродан лешему и человек состязается с лешим, обманывает его.

В мифологии татар и башкир в образе хозяина леса или лесного духа выступают и *Ярымтыки*, и *Шүрәле*, и *Урман иясе*, имеющие общие черты и качества, но все же, по мнению Р.Р. Исхакова, не отождествляются «с хозяином леса и персонажем из русской мифологии — лешим», так как татарский *Шүрәле* имеет более «сложный синкретический характер, присущий исключительно данному персонажу» (Исхаков, 2013, НД, 36). В мифологии казанских татар «шуряле имеет жительство в дремучих лесах» (Коблов, 1910, 11—13), а башкирские *Шүрәле* и *Ярымтыки* появляются перед людьми на охоте или случайно в лесу в человеческом виде, но только с одним глазом во лбу и на одной ноге (Руденко, 1955, 318). В мифологии же финно-угорских народов — мари, удмуртов и мордвы, — *Таргылтышей*, *Вирь-аву*, *Нюлэсмуртов* чаще всего представляют в образе женщин в национальном наряде, с растрепанными волосами либо перекинутыми через сучья грудями, или хищных животных, или же мужчин.

Сходство в образе обезьяноподобных существ у многих народов говорит о генетическом родстве данного персонажа. Ученые предполагают, что соединение в образе лешего черт старой женщины и зверя есть почитание одного из тотемных прародителей, характерное как для древних предков чувашей, так и для всех тюркоязычных и финно-угорских народов Поволжско-Приуральского региона.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1928, I, 308—316; Сергеев, 1981, 81—84; Ендеров, 1984, 49—73; Ильина, 2017, 3—107; Земляницкий, 1871, 718—728; Смирнов, 1890, 294—295; Коблов, 1910, 428—432; Руденко, 1955, 318; Шутова, 2004, 36—53, Исхаков, 2013, НД, 35—37.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 277—317.

В.А. Ендеров

АСАМ — волшебство, магия; ритуальные действия, направленные на достижение каких-либо целей с помощью сверхъестественных сил. Как особая форма обрядовой практики А. противопоставлялся общественным (официальным) культам: знахарство и магию традиционно воспринимали и считали вредоносной деятельностью.

Основными носителями А. были волшебники (см. *Асамҫӑ*), которых представляли в уродливом облике, им приписывали способность превращаться в животных. А. упоминается в заговорах, сказках, благословениях и молитвословиях и др.

У марийцев *Ю* — магия, носителями которой выступали знахари и ворожеи — *Юзо*. А. у татар — *Тылсым*, *Сихер*, *Сихерчелек*.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1929, II, 95; ЧРС, 1982, 43; ЧЭ, 2008, II, 286; РТС, 1985, 254; Тойдыбекова, 2007, 279—280.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кӗлӗсем, 2005, 426—427.

Е.В. Сергеева

АСАМАТ, радуга — в чувашской мифологии распространен под несколькими дефинициями: мифологизированный образ богатыря-кузнеца, помогающий эпическому герою Улыпу спуститься с горы Арамази и переселиться на волжских лугах, сковав большой семицветный мост для перегона скота; персонифицированное божество, покровительствующее землепашцам, кузнецам и пастухам; народно-мифологическое истолкование природного явления радуги. Под последним чуваши подразумевают «мост божьего величия», который связывает земную жизнь с небесной и имеет следующие названия: *асамат* (*сарамат, сӗвек, сӳрен, саламат, сӗрет, салават, сӗвем*) *кӗперӗ*, *аслати* (*сӗрӗк, сӗк*) *кӗперри*. Мифы рассказывают: после смерти душа по А. *кӗперӗ* поднимается вверх. Если при жизни у человека было много грехов, то, падая вниз, она попадает в ад, а если тот был праведным, то — в рай. По другим же мифам, А. — это одноименный пастух, который решил переправиться через реку со своим стадом, но никак не мог из-за воды. Тогда дочь *Тура*, используя свой узорчатый кушак, создает разноцветный мост, по которому А. спокойно переправляет всю живность и сам безбоязненно переходит через реку. С той поры, гласит легенда, радугу называют *Асамат кӗперӗ*, т. е. мост А. Интересны мифы, объясняющие возникновение радуги со связью с родом А., которых было семеро братьев, но все они были разные, поэтому *сӗвек кӗперри* имеет семь цветов. И если кто-то хочет поменять пол, то он или она должны проехать через радугу на белой лошади в чистой и незастегнутой на пуговицы одежде, с распущенными волосами и без пояса или на белой липовой палке со снятым лубом.

У финно-угорских народов *Азамат* — антропоним, означающий «величие, слава», который сохранился в названиях населенных пунктов. Как указывают исследователи, заимствован из арабского через татарский язык; в татарской и башкирской мифологии — имя героическое, фольклорное: богатырь, боец, защитник родины и добрый молодец. Согласно текстам, А. — состоящий на военной службе мужчина в Золотой Орде.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1929, II, 96—97; Месарош, 2000, 79—80, 199—200; Гордеев, 1979, 54; Ахметьянов, 2001, 11; ТРС, 2007, I, 55.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендӑсем, халапсем, 2004, 85—87; ЧХП. Тупмалли юмахсем, 2015, I, 3—38.

В.А. Ендеров

АСАМАТ КĔПЕРĔ, радуга — небесное явление, имеющее мифологическое толкование.

Широко распространен миф о том, что если кто-нибудь с коромыслом на плечах, с полными ведрами перейдет радугу с одного конца до другого, то поменяет пол. Согласно другому мифу, если пройти под А. к., оседлав сивого коня (см. *Лаша*), мужчина может стать женщиной, женщина — мужчиной. Верховный бог *Турă* А. к. сотворил для того, гласит чувашский миф, чтобы вытягивать из земли воду в облака, чтобы было откуда идти дождю. Сам *Турă* также пользуется этим мостом для посещения земли. Согласно поздним мифологическим представлениям, Бог создал радугу для Ильи Пророка, который мог спускаться по ней на землю. Во времена всемирного потопа, объясняет один из мифов, А. к. не существовало. Однако когда Ной возродил людей, появилась и радуга, созданная *Турă*. Чуваши славили создателя А. к., свисающейся дугой с неба. Они назвали *Сĕрем кĕперри* (мост *Сĕрем*) дорогой на небо. Прежде чем подняться по нему, следовало умыться молоком, искупать в нем лошадь, иначе мост невозможно было догнать, он все время отдалялся от человека.

Семь цветов радуги интерпретируется ее происхождением от семи братьев. Если А. к. (другие названия — см. *Асамат*) не появляется в течение трех лет, то это якобы означает приближение конца мира. Одна из легенд посвящена пахоте (см. *Ака*) при радуге. Сразу после дождя крестьянин отправился на пахоту, во время которой над пашней появилась радуга, тем не менее крестьянин продолжал пахать под ней. В одну сторону борозда прокладывалась, а в другую — закрывалась. При появлении А. к. над пашней пахота «не разрешалась», резюмирует легенда.

У башкир *Йәйгор* — радуга, мифологизированное небесное явление, связанное с дождем, воспринимаемое как коромысло бога. По их представлениям, она способна изменить пол человека. У марийцев — *Шонанпыл* (*Шонанпыл кува*, *Шонанпыл кугыза*) — радуга, духи радуги, небесное явление, мифические персонажи. Легенда гласит, что это пояс *Кугу Юмо*, он полощет его во время дождя. У мордвы *Атямӱзнкс*, *Пиземе чирьке* — радуга, символизирует связь между небом и землей, представляет собой мост, по которому *Пурьгинепаз* объезжает небо.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1929, II, 97; Месарош, 2000, 78—79, 119; Тойдыбекова, 2007, 265; Хисамитдинова, 2010, 128; Мифология мордвы, Р, 2016, 200—201.

Ист.: ЧХС, 1987, VI—2, 50—51; ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 85—87; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 28.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

АСАМҪĂ — один из сакральных персонажей и предводителей культовых обрядов у чувашей. Встречается под разными фонетическими вариантами — *асамҫах, асăмҫах, асаймăҫ, асамчă, асамăҫ, асамĕҫ* —

и переводится как волшебник, заклинатель, знахарь, колдун. Первоначально А. называли людей, занимающихся заклинанием духов и чародейством: по одной версии, древние чувашские шаманы, используя определенные сильнодействующие лекарственные средства и употребляя их, впадали в трансэмоциональное состояние и в таком виде могли, по мифологическим воззрениям, общаться с духами. Подобная медиация использовалась А. с определенной, а именно магической целью — при врачевании обратившихся к нему больных, для снятия порчи или наговора на любовь, удачу в промыслах и семейной жизни и т. д. В текстах А. называется и другими терминами, как-то: *тухатмăш, ăрăмçă, чĕлхеçĕ*: действия всех в обязательном порядке связаны с заклинаниями, ворожбой и умением наговаривать. При этом у каждого А. были свои способы и приемы колдовства или знахарства. По чувашским поверьям, девочка, родившаяся в сорочке, плаценте или последе *ача кĕпи*, в обязательном порядке будет колдуньей. Данное занятие (или умение) должно передаваться по наследству, если А. не научат своих детей, внуков, а также другого человека указанному ремеслу, то они вообще не смогут умереть или же после смерти превратятся в *Киреметей*, хуже всего, не смогут жить спокойно в другом мире. Узнать А. по внешнему виду нельзя, так как они стараются не выдавать себя, ведут так же, как и обыкновенные люди. Догадаться можно или при ссоре с ними, когда те грозятся повредить своим соперникам, или при смерти, тогда те переносят страшные мучения и агонии: кидаются, бросаются с полу вверх, скрежечут зубами, кричат страшным голосом, катаются клубком и т. д. По верованиям чувашей, А. свойственно оборотничество в животных (корову, свинью, собаку) и домашних предметов. Если А. похоронить с христианскими обрядами, притом с заклинанием, то, как рассказывают устные предания, его проглатывает земля, т. е. он проваливается сквозь землю, откуда тот никогда не сможет выйти; а если похоронить с соблюдением некоторых «языческих» обрядов, то он будет продолжать свои действия и после смерти, являясь в виде различных земных животных.

Башкирские и татарские *арбаусы, бағымсы/бағыусы* и *баксы*, марийские *локтызо, шӱведыше и сымыстарыше*, удмуртские *туно-пеллё/пелляськись* и *эмьясь*, мордовские *содай ломань* (м.) и *содыця* (э.), являясь носителями магического знания, выступают в мифологии указанных народов в качестве посредников между людьми и демоническими силами, духами и божествами и могут навести порчу, болезнь и даже смерть.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1929, II, 95—96, 101; Сергеев, 1981, 99—100; Федотов, 1996, I, 62; Месарош, 2000, 206—213; Салмин, 2002, 4—11; Удмуртская мифология, 2004, 89—90; Девяткина, 2006, 250—254; Тойдыбекова, 2007, 151—152; Хисамитдинова, 2010, 30, 46—49.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 261—265.

В.А. Ендеров

АСАТ — мифологизированный образ духа болезни детей, связанной с появлением горба или горбатости. У верховых чувашей встречается под названием *аçат*: «с'ынна аçат хос'сан, корвун п'олат» (если человека сломает аз'ат, то появится горб), что подразумевает болезнь позвоночника. Она вызывает у человека горб и называется или А. *хуçнă* (сломал А.), или А. *çаппă* (ударил А.). Ребенок, больной искривлением позвоночника, обычно не растет или же такой человек ходит, опустив голову. Народные предания рассказывают: больше всего А. ударяет в младенческом возрасте, когда новорожденный еще находится или в колыбели, или при опрокидывании ее сильным ветром, или просто так. Есть поверье, по которому запрещено показывать пальцем на *асамат кĕперĕ*, т. е. в сторону радуги, иначе А. *хуçать*; или же на того, кто нарушит данную клятву, пристанет А. Согласно мифологическим представлениям чувашей, А. может быть напущен *вĕрӳçĕ* в отношении следующих лиц: тех, кто обидел его, не обратил знаки внимания или просто не пригласил на семейный пир. Так, в д. Новая Тюрлема Чебоксарского уезда (ныне Козловский р-н ЧР) бабка-колдунья, обидевшись на однодеревенца Васяна за то, что тот не пригласил ее на пирушку *ĕçкĕ*, путем наговаривания и магических ритуальных действ вызвала у дочери домохозяина А. следующим образом: нашла молодой дубок, согнула его вершину и привязала к корневищу. После этого дочь Васяна заболела, ее ударил А. Смогли вылечить девушку после вмешательства другого *вĕрӳçĕ* — более сильного и способного, — перерезав пеньковую веревку *сӳс кантри* и освободив вершину дуба, что приостановило развитие болезни и способствовало выздоровлению девушки.

По рассказам, горб появляется у тех, кто вечерами ходит воровать тыкву. После того, как хозяин произносит заклинания в адрес обидчиков, у последних появляется горб, который не подлежит лечению, и по-чувашски он именуется А. В устном народном творчестве образ горба персонифицирован и встречается во многих жанрах, особенно в загадках и пословицах. Большинство отгадок в *тупмалли юмахсем* связаны с предметами домашнего обихода или орудиями сельскохозяйственного труда. Например, процесс лаптеплетения описан так: *курпун пӳрне йĕр тăвать* (горбатый палец след оставляет), *курпун вырăс йĕр йĕрлет* (горбатый русский идет по следу); кочедык и серп также связаны с образом русского: *курпун вырăс çул шырать* (горбатый русский ищет дорогу), *курпун сысна йĕр йĕрлет* (горбатая свинья идет по следу), *курппăн вырăс пĕтĕм уя пуçтарать* (горбатый русский все поле собирает) и т. д.

В татарской и башкирской мифологии *Азат/Азыт* — дух болезни детей, вызывающий у них горбатость; причина появления горба.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1929, II, 92—93, 100—101, 127; 1934, VII, 12; Ахметьянов, 1981, 12—13.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 38; ЧХП. Тупмалли юмахсем, 2016, II, 21, 42.

В.А. Ендеров

АСЛАТИ, букв. «старший отец», «старейшина, предок, прародитель, дед», гром, гроза — всевышний бог-громовержец; табуированное имя *Турă*; божество грома.

Встречаются названия А. *турри* (бог грома), А. *тухнă аслă ырă* (по Н.И. Ашмарину, «название божества, которому подчинена та часть неба, где возникает гром»). Синонимы А. — *Аçа, Мăн аçа, Тур (Тор) мучи, Папай, Турă папай.*

А. отражает весьма древние мифологические представления чувашей о громе. Появление этого слова, как считает Н.И. Егоров, относится к седой древности, когда еще были живы антропоморфические представления о природе в целом и громе в частности. Обозначение бога-грома (в архетипе — обожествленного антропоморфного неба) термином А. «дед по отцу» свидетельствует в пользу архаичности этого термина. В некоторых молитвах упоминается *аслати амăшĕ* «мать бога грома». Люди обожествляли А. вместе с богом громовых ударов или молнии *Аçа*, *Çиçĕм.*

Чуваши имели представления о карающей силе А. Хотя они считали гром главным божеством, все же говорили *аслати авăтать* «гром гремит», *аçа çапать* «гром гремит», что, по поверьям, направлено на очищение земли от всякого зла, способность грома очищать от болезней. Услышав первый весенний гром, чуваши распоясывались и встряхивались и говорили «*Чир-чĕр кайтăр*» [Пусть уйдет всякая болезнь]. По характеру грома предсказывали многие явления: долго гремит, значит к длительности дождя, гремит без дождя — к уменьшению надоя молока и т. д.

Поднявшийся на небо, А. стал олицетворением самого бога *Турă*, отсюда и пошла путаница, чуваши перестали различать самого *Турă* и А. «бога грома», ибо они начали выступать в одном и том же облике и выполняли уже одни и те же функции. *Турă* под табуированным именем *Аслати* едет по облакам, перевозя дождевые облака. Этимологический анализ слова А., выполненный В.И. Сергеевым, показывает, что первоначально в сознании чувашей А. и *Турă* были разными божествами. Рассмотренный им материал дал повод утверждать, что мифологические верования древних чувашей сводятся к древнему анимизму — одушевлению грома.

Культ А. у древних чувашей, *Папай* у татар, как считают некоторые исследователи, имеют скифские и сарматские истоки.

Имеются десятки мифов об А. и *Çиçĕм* (молния). Когда разразилась гроза, крестьянин ходил однажды с ружьем по берегу речки. На небе гром гремел, а *Шуйттан*, издеваясь над Богом, бился задом вверх. Крестьянин увидел и выстрелил в него, *Шуйттан* упал. Спустившись с неба, *Турă* признался, что крестьянин оказался сильнее его. Семь лет он преследовал *Шуйттана*, но не удалось поймать. Гром и удар молнии исходят от самого Бога. Если он заговорит, его слово станет громом.

А. представляется в образе старика с бородой, который вращает ручную мельницу и издает звуки грома; как дуновенье *Турă*, показывающий огонь сквозь небо, гремит, чтобы сообщить о себе.

Верховное божество в кряшенской мифологии — бог-громовержец, по его воле гремит гром и сверкают молнии, когда *Тенгере* борется с вырвавшимся на волю *Шайтаном*. У всех соседних народов божество грома, небесная сила, гроза и т. д.: у татар-кряшен *Күк күкрәү*, у башкир *Күк аттары, Күк батшаһы* (букв. Небесный царь; божество грома), у марийцев *Кудырчо* — гром, небесная сила, и божество *Кудырчо-юмо*, у мордвы — м. *Атям*, э. *Пурьгинепаз*.

Лит.: Золотницкий, 1875, 143, 200; Ашмарин, ЧСК, 1929, II, 102—105; Денисов, 1959, 20; Егоров, 1982, II, 3—15; Месарош, 2000, 25, 77—78; Сбоев, 2004, 80, 103; Салмин, 2007, 342—343; Иванова В., 2011, 145, 146; Тойдыбекова, 2007, 140—141; Хисамитдинова, 2010, 158; Мифология мордвы, А, 2011, 218—219; П, 2016, 225—227; Исхаков 2013, I, 46—65; Исхаков, 2014, 91.

Ист.: ЧХС, 1987, VI—2, 114—115; ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 79—84.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

АÇА — первопредок, прародитель всего сущего, супруг богини-праматери Вселенной *Ама*, верховный бог; покровитель и защитник *Ама*, матери-земли *Ана*, всех благородных существ и людей; позднее — божество грома, проявляющее свою силу в громе *Аслати* и молнии *Çиçĕм*. В иерархии божеств А. стоит в одном ряду с *Турă* и *Пӳлĕхçĕ*.

А. представляет собой мужское начало, означает самца либо отца. В различных источниках гром или божество грома фигурируют как *Аслати* (букв. дед), А. (букв. отец, батюшка) или *Мăн* А. (букв. великий отче). Гром и молния исходят от всевышнего *Турă*. В вербальных молитвенных текстах *Турă* и А. представляются как отдельные мифологические персонажи, что указывает на второстепенность божеств грома и молнии и их подчинение верховному богу. По всей видимости, на определенном этапе деятельность А. стали приписывать *Турă*, который воспринимался громо- и молниевержцем, преследователем своего главного оппонента — *Шуйттан*.

Дьявол скрывается от А. и превращается в различные образы, чтобы спастись от смерти. Во избежание драматических последствий, связанных с ударом А. по нечистой силе, ряд действий людей во время грозы табуируется: запрещается открывать трубы, окна и двери, смотреть в открытые окна; разводить огонь в избе; мыться в бане, купаться в пруду; прятаться под деревьями; трогать кошек и собак; ходить без головного убора, быстро передвигаться и др. Предохранительными средствами от удара А. является рябина *пилеш*, железная ограда *тимĕр карта*, сырая земля *нӳрĕ çĕр*.

При ударе молнии громовой камень-стрела А. *чулĕ*, представляющийся в форме продолговатого огненного шара, уходит под землю

на три сажени и поднимается обратно через семь лет. Его находят лишь счастливые люди. Чуваши пускали его в пиво для быстрого брожения и высокой крепости.

А. являлся всемогущей карающей силой. Он наказывал людей за несоблюдение традиционных обычаев и обрядов, табу, например, в случае проведения земельных работ в праздничную пятницу, в период *Çинçе*, употребление яблок до наступления яблочного Спаса.

Сила грозного божества грома нашла свое отражение в ритуально-магической речи. А. упоминается в народных заговорах от сглаза, порчи и гнева, различных заклинаниях и проклятиях: А. *çаптăр сана* (Пусть молния в тебя ударит). А. является карателем зла и лжи, что подтверждается традиционной клятвой: А. *çапса вĕлертĕр мана, эпĕ калани тĕрĕс пулмасан* (Пусть меня ударит молния, если я говорю неправду).

Вероятно, божеству грома в древности посвящалось моление о дожде *Çумăр чӳкĕ*, в ходе которого ему, наряду с другими верховными существами, приносились жертвы. Во время проведения обряда *Никĕс пăтти* люди обращались к *Турă* с просьбой о защите построенного дома, детей, животных, хлеба от грома-молнии.

После христианизации чувашей религиозно-мифологические представления об А. и *Аслати* сливаются с культом Ильи Пророка (*Илле Пророк*), ведающего грозными стихиями грома, молнии, дождя. Появляются мифы, согласно которым он разъезжает на телеге во время грозы и бьет кнутом-молнией.

Божества грома и молнии, преследовавшие дьявола огненными «стрелами», занимали весомое место в пантеоне этносов Урало-Поволжья: татар (*Алла бабай, Тәңре бабай*), башкир (*Күк батшаһы, Йәшен тәңреһе*), марийцев (*Кӱдырчӧ юмо, Волгенче юмо*), удмуртов (*Гудыри мумы*) и мордвы (м. *Атямшкай*, э. *Пурьгинепаз*).

Лит.: Ашмарин, 1929, II, 117—118, 123; 1935, VIII, 306; Денисов, 1959, 19—20; Месарош, 2000, 25, 77—78; Ашмарин, 2003, 279, 300—301; ЧЭ, 2006, I, 150; Владыкин, Христолюбова, 1997, 118—119; Тойдыбекова, 2007, 56, 70, 140—141; Хисамитдинова, 2010, 132—133, 158; Мордовская мифология, 2013, I, 67; Исхаков, 2013, НД, 18—19; Татары-кряшены, 2014, 33.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 79, 81, 83—84, 87, 153; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 123; ЧХП. Ача-пăча фольклорĕ, 2009, 160; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 29, 31—32; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 60, 91, 99, 136, 237, 283, 287; НА ЧГИГН, I, 210, 241—242; I, 215, 310—311.

Д.В. Егоров

АÇТАХА — мифологический персонаж и злой дух, сказочное чудовище в виде крылатого огнедышащего змея-дракона, пожирающего людей и животных. Имеет как фонетические (*Açтак, Açтакка, Açтаккă, Аштаха*) и синонимичные словосочетания (*Аштаха çĕлен, Вĕре (Вĕри) çĕлен, Вут çĕлен*), так и лексему *Юхха*. Записан миф, рассказывающий о происхождении облаков: в глубокую старину Иван-батыр убил одного дракона и сжег его; из дыма горя-

щей кожи дракона образовались облака. В 5–6 верстах от д. Старая Уралка Оренбургской губернии (ныне Мелеузский р-он РБ) имеется А. *кӳлли*, т. е. драконово озеро. По легенде, А. якобы жил в указанном болотистом озере. Дожив до определенного возраста, в ночь на *Мăнкун* он покинул свое обиталище. С тех пор на том месте образовалась дыра с размером в котел. Рассказывают: тогда всю ночь тек красный песок из дыры, которая сохранилась и по сей день. Если туда бросить камушек, то тот со специфическим звуком исчезает в дыре.

Чуваши боятся взрослого А., так как он, втянув воздух в себе, глотает и людей, и скот. Поэтому *Турă*, чтобы спасти чувашский народ, забрал крылатое чудище к себе, поднимая вверх со всеми облаками, молниями и ураганами. По народным поверьям, количество голов у змея зависит от его возраста: если он живет на земле сто лет, то у него будет одна голова, если двести — то две. По чувашским мифам, если змей проживет более ста лет, то он превращается в А., а затем и в *Юхха*. Здесь чувашский А. — дракон — напоминает мифического образа *Аждаха-Ажи Дахака/Зоххака* из древнеиранской и западнотюркской мифологии, являющегося страшным чудовищем. У него в пасти полыхает пламя и жертву он втягивает в себя дыханием. Этот Аждаха, как и чувашский А., трехликий, трехголовый, шестиглазый (Короглы, 1983, 75). Показываясь в ночное время в виде внезапно вспыхивающего света и превращаясь в парня или девушку, А. спускается к своей жертве по трубе, к женщинам является в образе ее мужа или парня, а к мужчинам — в облике жены или любимой девушки (см. *Вĕре çĕлен*). Сожительство завершается гибелью последних, так как от действий А. люди заболевают, на них нападает хворь: они не могут ходить, тают как свечка, хотя сами едят и пьют, в конце концов, перестают есть и, иссохнув, умирают. Поэтому, по чувашским поверьям, необходимо предохраняться от такого призрачного змея, для чего нужно: 1) в четырех углах избы выстрелить по одному разу из ружья; 2) выстрелить в него из ружья при подлете к дому; 3) бить бичом А., предварительно спрятавшись в постели и одев наряд того, к кому он прилетает, после чего тот не осмеливается больше приходить.

Видимо, чувашский демононим был заимствован предками чувашей через тюрко-татарское посредство, что подтверждается примерами из мифологии родственных и других народов: турецкий *Эйдерһа* — «страшное-страшное животное, происходит от большой змеи, в пасти пышет пламя», татарский и башкирский *Аждаһа*, азербайджанский *Әждәһа*, казахский *Айдаһар* — огненный змей; злой дух и дракон, который отличается необыкновенной силой и по повелению всевышнего Творца может быть унесен на какой-либо остров вместе с облаками, где и будет доживать до 1000 лет, превратившись

затем в демона *Юха*. Согласно мифам указанных народов, доживший до такого возраста дракон-змей имеет способность принять любой облик, в том числе и человеческий. В образе умершего мужа пробирается к вдове и сожительствует с ней, в результате чего та заболевает и умирает. Через тюркские языки А. проник в мифологию финно-угорских народов, например, марийский *Азьдага, Ажьдага, Ӓждӓгӓ* — удав; дракон; змеевидные злые существа, живущие в озерах.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1929, II, 128, 216; Сергеев, 1981, 92—93; Месарош, 2000, 48—49; Насыров, 1880, 5—6; Ахметьянов, 1981, 14—15; Хисамитдинова, 2010, 7.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендӑсем, халапсем, 2004, 34, 317.

В.А. Ендеров

АХӐР САМАНА — светопреставление; мифологические представления о последних временах, конце жизни на земле, возвращении хаоса. Тексты об А. с. представляют собой эсхатологические мифы. Имеет мусульманское происхождение. К ним относятся чувашские мифы о наводнении (*çӗре шыв илни*) и потопе (*путни*), извержении из-под земли (*çӗр сирпӗнни*) и разрушении земли (*ишӗлни*), землетрясении (*чӗтрени*), космической катастрофе (*тӗнче тытӑмӗ арканни*).

Космические катастрофы происходили в прошлом. Всемирный потоп — мотив, существующий у многих народов. Во время первого потопа, говорится в чувашском мифе, погиб мелкий люд, живший на земле. А. с., согласно чувашским мифам, наступит из-за упадка морали, грехопадения.

В мифах, сохранивших древние сюжеты, часто местом, где спасается от потопа семья *таса çын*, является гора Арарат (либо Арамат). При спуске на землю предстоит пройти по нитке, спасаются чистые, упавшие в воду становятся полулюдьми-полурыбами. В одном из мифов ковчег пристал к острову, где семья Ноя начала разводить виноград.

Согласно мифам, земля не терпит грешных, становится беспокойным, разрушается; этому рады духи, вызывающие бедствия и страдания, как *çӗр мӑкри*, *лӑпри*, *какӑрӗ*, *сехмечӗ* и др. Мифотопониму *Çӗр çӑтни* (место поглощения земли) посвящено немало чувашских легенд, большая часть которых связана с нарушением табу на кровосмешение. В их сюжете — поглощение свадьбы из-за его нарушения. В легендах отразился также мотив насильственной выдачи девушек замуж, якобы земля выполнила их просьбу о поглощении.

На разрушенных землях, по народным представлениям, слышно как «шумит свадьба», человек теряет ориентир. Для предохранения от злых сил люди в этих местах произносили заклинания, читали моления (*калмак*), приносили жертвоприношения. Озера *кӳлӗ*, образовавшиеся в результате обвала земли, считались нечистыми, там совершали *чӳк*.

Миф гласит, что в следующий раз мир будет уничтожен в результате огня. Есть мифы о том, что на землю придет некое чудовище, пожирающее верхний слой земли, поэтому могильные ямы следует копать глубоко.

В мифологии татар, башкир, туркменов — *Ахыр заман*, марийцев — *Акырсаман*. Согласно башкирским мифам, когда наступит конец света, появятся самоходные телеги, без лошадей.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1929, II, 196—197; Егоров, 1964, 37; Сергеев, 1981, 106—107; Тойдыбекова, 2007, 64; Хисамитдинова, 2010, 42.
Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 447—459.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

АХРАТ — место определения поведения усопших по пути в потусторонний мир. Имеет мусульманское происхождение.

Чаще встречается в словосочетании А. *варĕ*, А. *çырми* — «необычайно глубокий овраг», «преисподняя», являющемся мифотопонимом. Овраги вблизи кладбищ нередко называются А. *çырми*. В мифологии является местом обитания злых духов. А. *варĕ* располагается на возвышенном месте вблизи кладбища (см. *Масар*, *Çăва*) у реки, оврага или представляет собой специально вырытую канавку. Через А. *варĕ* во время обряда похоронных проводов усопшего в иной мир строится мостик. По поверью, имеющемуся у разных народов, после смерти души людей (см. *Чун*) должны пройти по узкому мосту, проложенному через пропасть. *Чун* живших праведной жизнью суждено благополучно миновать этот мост и попасть в рай *çăтмах*. Кто грешен, тот сваливается с перекладины в ад *тамăк*. Глубокий овраг А. ассоциируется с миром грешников.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1929, II, 203; Сергеев, 1981, 107—108; ЧЭ, 2006, I, 161; Трофимов, 2009, 143—145.

Е.В. Сергеева

АЧА, ребенок, младенец — член семьи, которому посвящена значительная часть охранительных обрядов, заговоров, ритуалов приобщения к человеческому роду, мифы и предания в связи с семьей и родом. А. выходил из детского возраста с началом трудовой деятельности, т. е. с того времени, когда начинал работать наряду со взрослыми. У чувашей это 7—8 лет.

В архаических мифологических системах мотив ребенка связан с «начальными» временами и рождением богов и людей от пары первосуществ.

Сакральными действиями, охранительными обрядами и молениями были насыщены прежде всего родильный обряд и младенческий период, в т. ч. первое купание, первое пеленание, смотрины новорожденного, имянаречение, укладывание в колыбель, первая стрижка, надевание новой одежды и др.

Чуваши считали, что летучий змей, обитающий в воздухе, способствует деторождению. Поэтому, увидев его, просили о детях. Считалось, что пуповина является проводником души *чун*, которую, по верованиям чувашей, для новорожденного находит божество *Чун пӳрен турӑ*, вселяет — *Чун çуратан*, а *Пирĕшти* записывает судьбу ребенка; согласно мифам, *Пӳлĕхçĕ* определяет новорожденным участь, записывает их имена: от его записи зависит, будет ли А. счастливым и богатым.

После рождения бабка-повитуха проводила различные магические действия, к примеру, бросала соль в очаг, произносила заклинания, чтобы ушли все злые силы и не мешали ребенку жить. После этого повитуха кропила ребенка веником, приговаривая: «Вот пришли через горы и моря синеглазые смотреть на новорожденного, удалитесь отсюда, не сглазьте ребенка». В старину по рождению ребенка отрезали голову курице, позднее разбивали липовым лутошком яйцо в качестве жертвоприношения злым духам и символа плодородия.

Как повествуют тексты, особой мифологической семантикой пользовались после рождения А. следующие действия: запрятывание плаценты, обряд обмывания, первое пеленание и др. Плаценту воспринимали в качестве «сорочки» или «рубашки». Считали, что она способна защитить ребенка и обеспечить ему счастье, ее высушивали и хранили в сундуке в качестве амулета. Весь процесс купания сопровождался магическими заговорами и обрядовыми действиями, инсценирующими миф. При этом использовали обереги и предметы: клали в воду серебро, железо, дубовые листья, если мальчик; березовые листья, если девочка, чтобы росла стройной и красивой. Обряд обмывания завершался тем, что ребенка, завернув в пеленку, укладывали в корыто и ставили в печь. Такое действо было рассчитано на обман злых духов, пришедших за душой младенца. Первое пеленание имело семантический смысл «доделывания» ребенка и его приобщения к семейно-родственному коллективу. Старые вещи, которыми заворачивали младенца, выполняли охранительную и побудительную функции.

Если обряды первого цикла, связанного с рождением младенца и его уходом, проводились в интимном кругу и в строжайшей тайне, то следующие ритуалы (родины А. *çуни*, крещение и др.) — при участии более широкого круга людей. На смотринах приносили А. *яшки* (ребячья похлебка) или А. *пăтти* (ребячья каша), произносили благопожелания, чтобы у матери было много молока, чтобы А. рос здоровым и счастливым. Взяв непочатый хлеб и круглый сыр, старший молился Богу, испрашивая для ребенка благополучие и здоровье. Обряд приобщения к родне называли *А. яшки*, А. *пăтти*, *Папак чăкăчĕ* (дитячий сыр), А. *сăри* (дитячье пиво), А. *ури çуни* (обмывание ножек) и т. д., их объединял термин А. *чӳкĕ* (жертвоприношение по случаю рождения ребенка). Основными ритуальными блюдами являлись непочатый хлеб и сыр, пиво, соль, мясо. Если сыр съедался

без подношения подарков, считалось, что А. будет несчастливым, будет сопровождать нужда и ждет смерть. На таких молениях происходило и наречение имени (см. *Ят хуни*).

Колыбельному периоду жизни А. сопутствовал ряд обрядовых действий: обряды, связанные с изготовлением колыбели, и обряды охранительного назначения. Колыбель состояла из нескольких деталей, материалом которых служили дуб (*юман*), рябина (*пилеш*), береза (*хурăн*), можжевельник (см. *Йывăç*). Вектор был направлен вверх, как и вектор развития младенца.

Перед укладыванием младенца в колыбель бабушка или другая старшая родственница подносила его к печи и благословляла, мазала ему язык смесью сливочного масла и меда, чтобы речи его были мягкими и сладкими. В зыбку в качестве оберега клали какой-либо режущий инструмент (нож, ножницы и т. п.).

В восприемники в качестве крестных родителей приглашали из многодетных семей, где родившиеся выживали, были здоровыми. Если в семье умирали дети, крестных выбирали из первых встречных, идущих в сторону востока и несших какую-либо вещь. Однако не следовало выбирать бездетных женщин. Крестнику дарили рубашку как после крещения, так и в течение жизни по большим праздникам. Крестильную рубашку, которую наделяли сакральными свойствами, хранили и оберегали от посторонних, ею накрывали заболевшего ребенка. После обряда крещения совершались крестины *кĕçтина*, являвшиеся важным этапом социализации А., разрезали сыр и хлеб, молились за его благополучие.

Человек, первым увидевший появление зуба у А., дарил рубашку. Его взаимно одаривали, чтобы «быстрее» прорезались остальные зубы. Выпавший первый зуб в хлебном мякише отдавали собаке с просьбой дать вместо этого новый, более крепкий зуб. Первая стрижка сопровождалась магическими манипуляциями. В первый раз стригли А. не ранее достижения года, волосы сжигали или закапывали. Для закрепления навыков ходьбы по мере надобности совершали магические обряды с целью очищения от злого духа *Ийе*: хлестали ветками шиповника (см. *Йĕплĕ хулă*) и выбрасывали их на перекресток, поминали умерших; прибегали к ритуалу перерезания пут (для этого сплетали жгут из соломы и связывали им ноги А.), которые «мешали» ходьбе.

Одежду *тум* А. шили без подолов и рукавов, чтобы они не «преграждали» выходу из ребенка злых духов и болезней. Надевание нового костюма воспринималось «обновлением жизни» А., его приурочивали к праздникам *Мăнкун*, *Çимĕк* и Троицы. Заранее готовить для младенца пеленки, зыбку воздерживались («говорят, что иначе он умрет»). Детскую одежду не развешивали на улице и не оставляли на ночь вне дома, особенно в день *Калăм*, опасаясь злых сил; не полоскали в проточной воде.

Многочисленными были заговоры при заболевании (см. *Чир-чёр*). Они основаны на мифах о разрушении мироздания, восстановлении первопорядка, для чего применялись такие мифологизированные атрибуты как вода (плевок), огонь либо ветер (дуновение), сакральные числа и др.

Магический характер носили некоторые побудительные мотивы, направленные против отрицательных привычек, нерадивого труда, определенной пищи и запреты по отношению к детям. Существовали поверья, связанные с предметами младенцев: ребенку не давали смотреть в зеркало — мол быстро не научится говорить, качать пустые качели — умрет, заболеет, дуть в огонь — будет кашлять и т. п. Каждый новый этап в жизни А. сопровождался благословениями. Так, отрезая первую ломоть каравая, говорили: иди за своим хлебом, будь велик как хлеб. Полагали, что А. овладевает языками с того дня, когда начинает узнавать окружающих.

Во многом аналогичны мифологизированные действия, связанные с младенцем, у народов Поволжья.

Лит.: Магницкий, 1881, 193–199; Салмин, 1994, 113—117; Месарош, 2000, 211—213, 230—231; Егорова, 2010; Петров, 2015, 57—102; Тойдыбекова, 2007, 59—60, 154—156; Хисамитдинова, 2010, 50—51, 69; Попова, 2012, 133; Мордовская мифология, 2013, I, 241—247; Мифология мордвы, Р, 2016, 215—220.

Ист.: ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 35, 39; ЧХП. Ача-пăча фольклорĕ, 2009, 35—155.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

АШАПАТМАН — мифологический персонаж, мифоантропоним. Культ А. связан главным образом с лечебной магией. Антропоморфное мифическое существо А. *карчăкĕ* (старуха А.) (реже — А. *старикĕ* (старик А.), используется в текстовой формуле наговоров ворожеев и знахарей *ăрăмçă* и *юмăç* как главный образ, являющийся из-за морей, рек, гор; призван поддерживать в мире порядок, благополучие.

А. или А. *карчăкĕ* незримо присутствует во время лечебных обрядов (в наговорах от сглаза, чирей, гнева и др.); обладая чудодейственной силой, вылечивает от болезней и недугов (см. *Чир-чёр*). Она прибывает из-за 77 морей (в значении рубежа, иного мира), оседлав белого коня, надев белую накидку, ведомая белой собакой (белый цвет сакральный), у нее серебряные распущенные волосы, один глаз, единственный зуб и т. д. Формула обращения повторялась 3 или 5, 7, 9 раз, что было связано с представлением о магической силе нечетных чисел. В создании добра А. помогают мать огня (дует), мать воды (плюет) и др.

А., как полагают исследователи, выступает как дух-покровитель. Слово восходит к именам *Айши* — жены Магомета и его дочери Фатимы (Н.И. Ашмарин). В татарских наговорах называется имя *Эйше батман*: ее рука действует, она дует (плюет), колдует.

По завершению заклинания кряшенский знахарь *курязя* произносил заимствованную от татар-мусульман фразу: «Это не мои слова, а завет Айши и Фатимы» (кряшены Уфимской губ.).

Лит.: Золотницкий, 1875, 176—177; Ашмарин, ЧСК, 1929, II, 211; Егоров, 1964, 38; Месарош, 2000, 262—264; ЧЭ, 2006, I, 162; Салмин, 2007, 401—402; Родионов, 2018, 336—346; МНМ, 1998, I, 142; Исхаков, 2014, 84.
Ист.: ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 25, 29, 31, 33 и др.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

Ă

ĂВĂ, трут, гриб — сакральное средство для окуривания больного, используемое в лечебных обрядах знахарями и ворожеями. Очистительной силе окуривания придавали большое значение, в основе которого — представление об огне как радикальном средстве защиты от злых духов и болезней (см. *Чир-чĕр*). Окуривали скот, дом, пасеку, детей. С заговорами обводили вокруг головы или тела, либо Ă. обкладывали с четырех сторон и произносили наговоры, «требуя» от злых духов забрать насланные ими болезни. Ă. считался одним из средств отпугивания всякой нечисти в обрядах очистительной магии, ограждения жилища в ночь, когда, по поверьям, активизируются злые силы (см. *Тимĕр карта*). Для окуривания использовались, наряду с Ă., трава мордвинник, ветки можжевельника.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1929, III, 46; 1929, IV, 35; Егоров, 1964, 39.
Ист.: ЧХП. Ваттисен сăмахĕсем, 2007, 38.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

ĂНШĂРТ, гнев, ярость — мифопатоним; порча гневом; причиной болезни могло быть участие в ссоре, и, в зависимости от обстоятельств ссоры, болезнь приобретала различный характер (желтуха возникала при ссоре у воды, болезни появлялись после конфликтов людей разных вероисповеданий и т. д.). Тексты против Ă. распространены в заговорах, направленных на исцеление больного. При этом окуривали над головой человека дымящим трутом или сажей, делали круги по солнцу, читали заговор и изгоняли Ă.: «*Усал куçпа пăхнă пулсан та, хаяр куçпа пăхнă пулсан та, ăншăрт, тух!*», затем выходили во двор и, стоя лицом к воротам, бросали сажу в сторону улицы. В руки брали 9, 11, 40, 41 или 77 кусочков хлеба и обводили вокруг головы сорок или сорок один раз во время произношения наговора, потом выбрасывали их по ветру. Наговоры произносили также на водку (либо на масло, воду или мед), дули, плевали, водку давали пить больному.

Сильную головную боль связывали с Ă. Полагали, что проявление Ă. опасно для беременных женщин, у которых может произойти выкидыш; будто Ă. может повредить даже в утробе матери; дети,

родившиеся у такой матери, много болеют, плачут и капризничают. Знахарь произносил наговоры на кусочек масла, который давали отведать ребенку и матери.

Виды Ă.: *ăншăртлă хаяр, ăншăртлă тул хаярĕ, тăра хаяр* Ă., *чикенлĕ хаяр* Ă.

Согласно мифологическим воззрениям, Ă. может пристать от больного к домашним. Чтобы отвести от них зло, через дверь бросали золу. Болезнь лечилась с помощью муки, крупы, золы, угля, воды, куском хлеба; во всех случаях эти предметы обводили вокруг головы больного и заговаривали.

Лит.: Магницкий, 1881, 142—143; Ашмарин, ЧСК, 1929, IV, 53—54; Егоров, 1964, 414; Федотов, 1996, I, 85; Месарош, 2000, 279—282; Иванова В., 2015, М, 252—256.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 397; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 39; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 229—246.

Е.В. Сергеева

ĂРĂМÇĂ, ХĂРĂМÇĂ, ĂРĂМĂÇ — человек, обладающий сверхъестественными способностями. Среди чувашей он представляется в различных ипостасях: волшебник, наговорщик, ворожей, колдун, вещий, экстрасенс, мудрец, изобретатель, служитель культа, народный врачеватель. По мнению Д. Месароша, Ă. является одним из названий колдуна у низовых чувашей.

Лексема Ă. происходит от слова *ăрăм*, имеющего разную семантику: наговор; способ или прием, который употребляется наговорщиками (знахарями, колдунами и волшебниками); способ, сноровка; толк; сглаз и заклинание (см. *Вĕрни-сурни*).

Ă. является посредником между людьми и добрыми или злыми духами. Его звание чаще всего приобретается по наследству. Магические знания и способности, необходимые при проведении многочисленных ритуалов, передаются из поколения в поколение, как по женской, так и по мужской линии. Чуваши были глубоко убеждены в магических способностях Ă. исцелять больных, наносить порчу и вред людям, домашним животным и растениям. Обращение чувашей к Ă. было вызвано своеобразным толкованием причин различных несчастий, болезней *чир-чĕр* и смерти человека как результата деятельности определенных духов, оказывающих, по их мнению, существенное влияние на человеческую жизнь и судьбу. Нечистые силы, согласно народным поверьям, являлись помощниками наговорщика в излечении больных. Ă. призван защитить общество от злых сил, повернуть их на свою сторону, проведя обряд жертвоприношения.

В различных жизненных ситуациях Ă. играл роль служителей религиозного культа чувашей, в чем проявлялась его уникальность: *юмăç, вĕрӳçĕ, чĕлхеçĕ, эпи карчăк, мăчавăр, асамçă, тухатмăш* и др. Порой так называли музыкантов, играющих на пузыре (*шăпăрçă*) и гармони

(*купăсçă*). К примеру, знахари *юмăç* могли выявить причины болезней и исцелить, успокоить раздраженных духов и души умерших; ворожеи *чĕлхеçĕ* — наслать на своих обидчиков мучительную смертельную болезнь, угостив наговоренным хлебом или супом; выбросив что-либо из их одежды и призывая засохнуть как речка или старое дерево; колдуны *тухатмăш* — умертвить людей заклинаниями, угостив наговоренными продуктами и др.

Ă. прекрасно владел текстами заклинаний и заговоров против разнообразных заболеваний, демонологических персонажей. В его арсенал магических знаний входили молитвы, благословения, клятвы, проклятия, порча, ворожба, наговоры и др. Во время проведения ритуалов Ă. находился в полусонном состоянии, закрывал глаза и зевал, говорил спокойным и тихим голосом. Такое поведение вызвано необходимостью подчинения пациента к мыслям и желаниям наговорщика (см. *Вĕрӳçĕ-суруçă*).

Личность Ă. вызывала почтение, страх и фобию в чувашском обществе. Люди избегали конфликтов с ним. После ссор и драк наговорщик мстил своим обидчикам при помощи заклинаний, в результате которых те заболевали или умирали.

В ходе лечения заболеваний Ă. активно использовал магические приемы: дуновение (плевание), окуривание для изгнания духов; отчитывание от одного до одиннадцати или от одного до девяти в количестве, убывающем с конца на два и др. Во время проведения обряда наговорщик прикасался и плевал на больную часть тела. Нередко он производил магические действия и лечил пациента от имени предводительницы всех знахарей — старухи *Ашапатман*.

Ă. имеет ряд параллелей с другими народами Поволжья и Приуралья. Наиболее близкая к чувашскому лексема представлена у башкир (*ырымсы* — «предсказатель, гадатель») и татар (*ырымчы* — «чародей»). Носителями магических знаний и способностей марийцев являлись *локтызо* (портящий), *шӳведыше* (плюющий), *сымыстарыше* (привораживающий), *тӧрлышӧ* (правящий); *эмлыше* (знахарь), *юзо* (волшебник, чародей, колдун); удмуртов — *туно*; мордвы — *содай*, *ломань* (м.), *содыця* (э.).

Лит.: Ашмарин, 1929, IV, 60; Месарош, 2000, 206; Ашмарин, 2003, 305—306, 320—321; Никольский, 2004, I, 349—350; Татары Среднего Поволжья и Приуралья, 1967, 364; Владыкин, Христолюбова, 1997, 109—110; Девяткина, 2006, 250; Тойдыбекова, 2007, 151, 279—280; Хисамитдинова, 2010, 363.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 20, 263, 265; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 418; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 25, 34—36, 125—126, 142; НА ЧГИГН, I, 6, 604.

Д.В. Егоров

В

ВАЛЁМ (ПАЛЬӐМ, ВАЛЬӐМ, ВАЛЕМ, МЕЛИМ, МАЛЮМ) ХУҪА, букв. святой хозяин, господин Валем — в мифологии и религиозно-обрядовой жизни чувашей самый главный и старший дух предков; одна из персонификаций *Киреметя*, модернизированная под мусульманским влиянием; мифотопоним — название святого источника в г. Биляр/*Пӳлер* периода расцвета Волжской Булгарии.

Исторический анализ фонетики и семантики названия В. х. позволяет реконструировать иерархию и хронологическую последовательность названий персонажей чувашской мифологии. Самым главным и старшим духом предков чувашей был *Вӑлӑ*. Образ Балыма, взятый из религиозной литературы, и легенды об этом святом исцелителе в Волжской Булгарии сложились не позднее середины XII в. Мусульманский прорицатель и предсказатель со временем превратился в главного святого и исцелителя булгар и их потомков. Исконно булгарский вариант названия святого *Палем/Пальӑм хуҫа* после разрушения религиозной системы чувашского народа в результате массовой христианизации потерял первоначальное значение первого слова и слился с другим мифологическим персонажем *Валӗ, Валь турӑ*, пройдя следующие этапы трансформации: *валӗ — валлем — валем — Валем/Валӗм хуҫа*.

В фольклорных текстах и других этнографических источниках В. х. встречается также под названием «Билярский святой родник» *Пӳлерти таса ҫӑл*. Он расположен вблизи Билярска на священном месте для предков чувашей, включающем в свой комплекс как святой источник (*шыв*), так и лес (*Ама йывӑҫ*) и возвышенное место (*ту*). Таким образом, сакральное место представляет все три универсальных символа мифологической модели мира, объединяющие три сферы мироустройства, т. е. космоса. В состав главных духов, кроме В. х., входит *Аскул вар*, под которым подразумевают покоящихся в Аскуле духов; другой вариант — *Ашул вар ырӑсем*. Вполне допустимо, что *Ашул вар* — это место расположения булгарского города Ошель в русских источниках, ставшее для булгаро-чувашей сакральным, со временем мифотопоним вошел в состав главных почитаемых чувашами духов.

В чувашских источниках имеются две группы вариантов названия В. х.: 1. *Малӗм* (*Мальӑм, Мелӗм, Маюм, Малем*) *хуҫа* — «дух, обитающий в амбаре или лачуге», «овраг, родник», «разъезжающий на золотой колеснице барин», «татарин», «купец». 2. *Валӗм* (*Вальӑм, Валем, Валим*) *хуҫа* — «младший брат *Аслӑ ырӑ, кӗлӗ*», «оберегающий скот от волков», «*Пӳлерти таса ҫӑл*» («Святой родник из Бюлер»), «родник, овраг», «купец, богач». Варианты первой группы восходят, скорее всего, к официальному (кыпчакскому) произношению названия мусульманского святого, они образованы в результате влияния мулл и

других знатоков официальной исламской литературы. Исконно булгарский вариант *Палем/Пальăм хуçа* сохранился в названии одного оврага как *Пальăмча* (произошло от *Пальăм хуçа*), из которого в результате слияния с *валем* получилось *Валем хуçа*. Вторая группа вариантов названий билярского святого возникла относительно недавно (после массового крещения чувашей в XVIII в.) в результате слияния с другим, более понятным однозвучным мифологическим персонажем. В тот период изменили свои изначальные значения такие религиозные термины, как *Йĕрĕх, Киремет, Мамале, Мăчавăр, Кепе* и др. А варианты первой группы имени билярского святого проникли к чувашам намного раньше, в первую очередь, в районах совместного проживания чувашей с татарами-мусульманами (часть средненизовых чувашей, например, козловского куста, могли узнать о них в период проживания их предков на территории Заказанья).

Наиболее ранними формами двухсоставного названия святого (царя) на Билярском святилище (гора с рощей и родником) являются *Балымат* и *Балымер*, которые образованы по фонетическим законам булгаро-чувашского языка. В золотоордынский период булгары-мусульмане святого называли *Балым (Палăм)* + *ата*, а «язычники»-двоеверцы — *Балым (Палăм)* + *ыр(ă)*. Вследствие слияния двух слов в одно, он стал именоваться *Балымат* «отец Балым» и *Балымер* «святой Балым». В казанский период билярского святого (царя) называли *Маалум-хузи* и *Балын-гозя/Палĕм хуçа*. Вариант с начальным согласным «м» относится к кыпчако-татарскому произношению, а вариант «б» и «п» в анлауте — к булгаро-чувашскому. В чувашском языке сохранились оба варианта. В мифологии финно-угорских народов Урало-Поволжья данный персонаж не встречается.

Лит.: Магницкий, 1881, 64—81; Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 165; VIII, 1935, 184—185, 222; X, 1936, 79; Салмин, 1994, 28—29; Федотов, 1996, I, 99; Родионов, 2017, 39; Родионов, 2017, ДП, 311—321.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 257; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 71—73.

В.Г. Родионов

ВАЛЛЕ, доля, часть — божество, распределитель блага и добра; встречается и под другими наименованиями: *Валь-турă* — божество Валь; *Çӳлти Валь* — небесное божество, *Çĕрти Валь* — земное божество (их просили присутствовать на молении дождя); *Валь тытан* — держащий долю; *Валеç/Валĕç, Алă валли* «для руки» — доля от жертвенной пищи, к примеру, кусок бескостного мяса, который клали на хлеб, полученный каждым участником обряда в руки перед молением. Его держали в правой руке до завершения молитвы, затем съедали. Существовала молитва «*ал валли кĕлли*», которую читали при жертвоприношении животных. Со словами благодарения к божеству *Валь* обращались во время обряда полевого моления *Учук* и моления о дожде *Çумăр чӳкĕ*.

Чувашами В. почиталось как божество-хранитель домашнего имущества, скота, пчел и т. д., за него молились раз в три года, во время общественных и семейных обрядов приносили специальную жертву, к примеру, белого барана.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1928, I, 118—120; 1930, V, 163; Денисов, 1959, 64; Егоров, 1964, 46; Федотов, 1996, I, 98—99; Месарош, 2000, 108; Ашмарин, 2003, 246—247; Салмин, 2007, 413—414.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

ВАР, мифотопоним, овраг обдерный с пологими краями либо глубокий с крутыми берегами, сухой; глубокое сухое русло ручья — неокультуренная местность, где, по верованиям чувашей, могут обитать божества и духи. Если в В. имелся родник, воду использовали в ритуальных целях: здесь совершалась церемония хождения молодой за водой, она бралась для обмывания умершего и т. д.

Возле В. устраивались моления и жертвоприношения *Уй чӳкĕ, Çумăр чӳкĕ, Халăх сăри* и др., эти места считались священными, соответственно, ритуальная вода — от *Турă*.

Овраг *çырма* представляет собой границу (пропасть) между двумя семантически противоположными пространствами — этим и потусторонним миром (см. *Ахрат*). Сюда выбрасывались одежда и вещи умершего, куски луба, на котором мыли, стружку от гроба, символические одноногие столы и стулья, используемые в обряде кормления усопшего; посуда, в частности, горшки, в которых готовилась пища для *Киреметя*.

В *Мăнкун* в знак изгнания злых духов у В. жгли старые лапти, разбивали часть посуды, употреблявшейся при угощении духов предков; в *Сĕрен* после изгнания злых духов из домов, построек и улиц, в В. бросают палки и трещотки. В поэтической форме мост через В. встречается в речи старшего дружки (овраг разделяет два экзогамных общества).

Среди мифотопонимов встречаются следующие названия: *Аскул/Ашул варĕ, Валĕм хуçа варĕ* (место обитания *Киреметя Валем хозя*), *Паттăр* В. (названо в честь богатыря), *Çăва варĕ* (место нахождения кладбища) и др. О В., связанных с именами людей, сложены легенды.

Чувашский В. можно связать с башкирским *Яр* — берег, опасное место, где обитает нечистая сила.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 167; Салмин, 2007, 500—501; Родионов, 2017, ДП, 314—315; Хисамитдинова, 2010, 380.

Ист.: ЧХП. Тавралăх халапĕсем, 2013, I, 88—108.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

ВАТТИСЕМ, старые люди, старцы, старейшины, прародители, пращуры, предки — защитники и покровители рода и хозяйства, родоначальники и опекуны дома, знатоки молитвословий и ритуалов молений, заговоров, мифов, легенд и преданий; покойные род-

ственники, от которых зависит благополучие живых, в то же время требующие заботы об их загробном существовании, поминовений, задабриваний; мифологические представления о посмертном существовании душ умерших, взаимоотношениях живых и мертвых.

В чувашской традиции роль жрецов обычно исполняли В. — старейшины рода. Особенно значительной была роль В. в межсельских обрядах полевого моления *Пысăк учук*, *Хăт чук*, *Аслă киремет чӳкĕ*, в которых в качестве руководителей участвовали пожилые люди обоих полов.

Мифологический аспект в связи с В. основан на почитании предков — «правильных» покойников, которые «изжили» свой век, умерли своей смертью, были похоронены в соответствии с существующими нормами и получили успокоение в потустороннем мире, в отличие от «нечистых» покойников (самоубийц, попойц, умерших без крещения и др.), лишенных христианского погребения, переходящих в разряд нечистой силы и опасных для живых.

Чуваши считали, что В. (умершие) могли управлять нормами жизни своего рода. Связь между ними никогда не прекращается, ибо выполнение необходимых обрядов приносит покровительство умерших, в противном случае — месть может стать причиной болезней, неурожая и различных несчастий. Самым главным действом считалось их кормление. В. почитали и ждали в ответ благосклонности, но в то же время боялись и старались не нарушать без надобности опасной грани, отделяющей их от живых. Чуваши считали, что покойнику нужно помогать из мира живых молениями, поминовениями, раздачей милостыни бедным и т. д., т. к. его положение в ином мире не всегда зависело от праведной жизни покойника.

Формой заботы об умерших и общения с ними являлись поминовения *ваттисене асăнни* (см. *Хывни*). Им посвящались молитвы и обрядовые действия согласно календарю, а также посещение могил. Обращались к предкам в соответствии с их статусом, например: главе рода, их детям, умершим по старости или в молодости. Вспоминали их добрыми словами. В молитве Великого чюка, проводившегося в начале лета, говорилось, в частности, что люди молятся за тех древних предков, которые нашли родину для потомков, благословили потомков жить на этой земле. Благодарные потомки желали, чтобы эти В. обитали в раю *çăтмах*. Обязанностью живых по отношению к умершим являлось кормление пищей растительного и животного происхождения, которое происходило в как в обычные дни (явление во сне, болезни и т. д.), так и в поминальные. В определенные календарные периоды души умерших возвращаются на землю в виде различных насекомых и животных, поэтому существует обычай оставлять на кладбище крошки и зерна для птиц и т. д. С культом предков связаны представления о мифологическом покровителе дома и рода, происходящем из умерших членов этого рода и обеспечивающем благополучие и порядок в доме.

По представлениям кряшен, с прародителем можно общаться, оказывать ему свое почтение и уважение через дерево — его «двойник» в живом мире; имя закреплялось за деревом в честь человека, который при жизни ухаживал и следил за ним. Мифологизированные умершие предки у башкир — *Ата-баба*, марийцев — *Кугезе-Влакым Уштарыме Кече*.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 187, 189; Салмин, 2004, 112—114; Петрухин, 2005, 365—366; Тойдыбекова, 2007, 225—226; Хисамитдинова, 2010, 38; Исхаков, 2014, 78.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 479—482; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 106—110.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

ВĂЙĂ, ПОХĂ, ТАПĂ — игрища, хоровод, молодежные увеселения, имеющие регламент, как и другие общественные праздники и обряды; элемент духовной и соционормативной культуры, обладающий признаками магического и сакрального свойства. Термин В. бытует у основной части чувашей; в Закамье, Заволжье и Приуралье известен под названием *Уяв*, у верховых чувашей — *Хĕр поххи* (сборище девушек), средненизовых — *Хĕр таппи* (ярмарка девушек). Отмечены и другие локальные названия игрищ.

Время В. и *Уяв* приходилось на май—июнь месяцы, чаще всего начинали с *Çимĕк* — летнего кормления усопших (у средненизовых — с *Калăм*), соответственно, песни, исполнявшиеся во время игрищ и хороводов, называли *Çимĕк юррисем*. В этот период возле старых кладбищ проходили *Тапă*, которые приурочивались к обряду поминовения предков. В. совпадают с праздником *Çинçе/Уяв*, считавшимся временем отдыха земли, в течение которого соблюдался запрет земледельческих, строительных и других работ. Старейшины деревень в дневное время проводили ритуалы в честь божеств плодородия, вечер посвящался В., которые начинались с хождения на урочище, расположенное на западной от деревни стороне. Этот локус был почитаемым и отличался высокой степенью сакральности. Молодежь на это место вели старики. Здесь участники В. молились, прося духов не насылать на людей хворь и беды. В. начинали после заката солнца.

Хороводы и игрища проводились на лужайке или на улице, в день общесельского моления *Учук* — на ближайшей лужайке, создавали праздничный фон обряду. Они носили любовно-эротический характер, имели связь с магией плодородия. Участники В. имитировали «сотворение мира». В вербальных текстах нашли отражение образ Мирового древа, тема продолжения жизни и др.

Элементы народного танца чувашей отражают отголоски старины и обладают смысловым значением. Использование вращательных движений в ту или иную сторону связано с космогоническими представлениями. В пластических элементах танцев отражено мировоззрение предков. Они показывают мифологическую модель мироздания,

символизирующую переход, постоянное движение от несовершенного нижнего мира через средний мир (удары ногой, хлопки), в верхний совершенный, труднодостижимый, божественный мир (круговые движения).

Органическая связь мифа с ритуалом (танец как ритуал), осуществляемым музыкально-хореографическими средствами, имеет свою скрытую сторону. Вращение *çаврăну* в чувашских танцах, возможно, означало охват всех мифологически осмысленных направлений пространства, «странствие» танцующих, их полет на небо с помощью духов. Динамичные вращения символизировали «очищение» от нечистого, неприятного. Тем самым изображался переход к обновленному качеству жизни.

Обрядовое действо по тому или иному поводу породило танец-пляску *ташă*. В. — коллективное поклонение собравшихся символу божества — одна из древнейших форм и главная составная часть чувашских народных игрищ. Поклонение земле выражалось с помощью ритуально-обрядового танца — в виде отдельных пластических движений, которые органически вплетались в ткань обряда.

Обязательность проведения обрядов весенне-летнего цикла *Уяв-Çинçе*, связанных с плодородием, рождением, совокуплением, пробуждением земли и развитием рода, и хороводов В. как бы символизирует воссоздание грядущей реальности. Круг — это не только символ солнца, известно, что круговое построение танцев и хороводов первоначально было связано с земледелием, а линейное выражало воинский дух. Поднятые к небу руки — это обращение к божеству; руки, приложенные к груди, — это призыв о помощи в том или ином деле, а руки, разведенные в стороны с повернутыми к земле ладонями, — это стремление оградить пространство вокруг себя от беды и т. д.

Традиция В. соответствовала *Джиенам* у татар и *Гербер* у удмуртов. Татарские хороводы *Уен* по структуре, формам и срокам проведения совпадают с чувашским *Уявом* (см. *Уяв*).

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 292, 294; Егоров, 1964, 48; Федотов, 1996, I, 104—105; Родионов, 2006, СЯО, 117—120; Милютин, 2007, 113—117; Ягафова, 2007, 100—103.

Ист.: НА ЧГИГН, III, 429, 86—90.

Г.Б. Матвеев, В.А. Милютин

ВĂКĂР, бык — в народной традиции особо почитаемое животное, воплощение силы, мужского начала; жертвенное животное.

Согласно чувашской космогонии, В. является земной опорой вместе с рыбой: земной шар покоится на быке, который располагается на рыбе, она же находится на воде. По другому мифу, земля держится на одном роге быка; когда этот рог устает, бык передвигает землю на другой рог, в результате чего возникает землетрясение. Существует миф о том, что земля была квадратной, ее поддерживали на

себе четыре В. В мифе солнце до полудня едет на В., после обеда — на лошади.

В. — постоянный персонаж в речи старшего дружки. На свадьбе от имени мужской стороны решительно заявляют о намерении в доме отца невесты заколоть и испробовать мясо семилетнего быка, что звучит весьма символично. В *саламалике* дружки жениха также упоминается мифологический двенадцатирогий бык, который помогал доехать им до невесты. В данном случае В. может быть замещен златорогим оленем *пăлан*, конем *çилçунат* с золотой гривой.

В жертвоприношениях В. являлся одним из важнейших даров; в ритуалах символизирует землепашество. Он считался богоугодной жертвой. Закалывали В. на святилище *чӳк карти*, находившемся в роще, обратив голову в сторону востока, предварительно лили на голову и спину воду. Ритуал семейного моления В. *чӳкĕ* совершался ранним утром в лесу. С собой чуваши брали лепешку, большой котел. В молитве просили от имени семьи с домашней живностью милости от доброго божества *Пӳлĕхçĕ* и *Чӳк*. В некоторых источниках молодого быка называют теленком.

В индивидуальных обрядах в целях устранения недуга (чаще — болезни) в зависимости от степени тяжести болезни приносится целая цепь даров по возрастающей схеме «каша — утка — гусь — баран — бык — лошадь», что, в свою очередь, свидетельствует о месте В. в этой последовательности. Принесение в жертву быка в случае болезни отразилось в жанре сновидения: увидеть В. во сне — к болезни.

У башкир бык — первопредок, является соподвижником батыров; покровители и защитники людей и стада приносят людям богатство, достаток и счастье, символ плодородия и благополучия. У мордвы бык *бука* (м., э.) — почитаемое животное, что особо прослеживается в аграрном культе, в молении *Буканьознома* — «молении быку» в честь *Норовавы* и *Паксявы*, во время сбора урожая.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 295—296; 1950, VIII, 8; Егоров, 1982, ЧС, 109—115; Салмин, 1994, 83—84; Салмин, 2010, 201—204; Девяткина, 2006, 106; Мифология мордвы, Б, 2011, 231—233; Илимбетова, Илимбетов, 2012, 536; Рябов, 2014, 185—195.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 28—30, 33, 114—117; Салмин, 2014, 48.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

ВĂРМАН, лес — в мифологии неосвоенное пространство, локус, наделенный признаками удаленности, непроходимости, необъятности, понимаемый как место обитания хозяина леса и других мифологических существ, а также как пространство небытия (наряду с морем и горами). В заговорах лес называется эпитетом «дремучий, темный, возникший во времена рождения Вселенной», находится за семьюдесятью семью морями, т. е. на недоступном от освоенного локуса расстоянии.

Среди божеств природы и ландшафта миф называет В. *турри* (божество леса), которое занимает место рядом с *Çĕр турри* (божество земли), *Хир* (*Уй*, *Ана*) *турри* (божество полей) и *Вар турри* (божество оврагов).

В. является также местом нахождения ряда других мифологических персонажей, например, *Арçури*; там пребывают подмененные дети. Существовали также запреты ходить в лес в те дни и периоды, когда активизируется деятельность демонических существ, обитающих в лесу.

В В. имелись естественные условия для совершения ряда обрядовых действий и молений, в т. ч. в ночное время. В темное время суток или на заре с соблюдением таинства рубили деревья и жерди для изготовления качелей для катания на *Мăнкун*, ромбовидных сооружений для развешивания подарков, которые собирались у молодых женщин для награждения победителей состязаний во время *Акатуя* (средненизовые чуваши). До рассвета в день Семика девушки собирали в лесу травы и цветы, топили баню, заваривали траву и умывались настоем (см. *Ӳсен-тăран*).

Относительно В. существуют различные поверья. Так, не рекомендуется готовить лыко в лесу, если услышишь крик птицы «твик-твик», схватит хранитель В.; рубить лес на новолуние; если заблудишься в лесу, то, чтобы найти дорогу, следует переобуть ноги.

В легендах часто говорится о том, что на месте деревни и округи был дремучий В. Сложены легенды о проезде через лес императрицы Екатерины, о беглецах, живших в лесу; императора Александра I, о дубе, выросшем от брошенного им желудя и т. д.

Аналогичные чувашским представления об обитающих в лесу мифических существах были свойственны кряшенам — *Урман иясе* (ежегодно совершались моления в честь хозяина леса), башкирам — *Урман;* марийцам — *Чодыра* (почитаемый ландшафт), мордве — *Вирь* (м., э.) и его божества *Вирява* и *Вирятя*, коми-пермякам — *Вӧр* и дух леса *Вӧрись*.

Лит: Каменский, 1878, 680—681; Месарош, 2000, 51—52; Салмин, 2007, 515—516; МНМ, 1998, II, 49—50; Тойдыбекова, 2007, 257; Голева, 2011, 39—42, 150—161; Хисамитдинова, 2010, 325; Мифология мордвы, В, 2011, 200—204.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 61, 212—215 и др.; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 297—298; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 227; ЧХП. Тавралăх халапĕсем, 2013, I, 53—72.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

ВĂХĂТ, время — одна из основных категорий (наряду с пространством) традиционной картины мира, сочетающая мифическое (циклическое) и историческое (линейное) восприятие времени. Первое (циклическое) — природное время (времена года, фазы луны, день и ночь); второе (линейное) — линейность человеческой жизни, имеющий начало и конец. Исконно чувашским словом для обозначения времени является *çул* (год).

В. в мифологии рассматривается под определением «мифологическое время» и объясняется как «начальное», «раннее», «первое» время, «правремя», предшествующее «эмпирическому» (историческому), «профанному» В. чувашский миф объясняет соответственно. Мир божества, располагающийся на небесах, не знает В., в нем кроме *Турă* и его семейства живут души безгрешных людей и души еще не родившихся детей. В белом свете все живут по В.: рождаются, умирают, разлагаются. Жизнь на этом свете организована *Турă*, который следит за порядком. Есть также иной мир, в котором обитают злые духи. В нем В. есть, но протекает медленнее, чем в белом свете.

В мифологическом В. первопредками — демиургами — культурными героями было создано нынешнее состояние мира (небесные светила, животные и растения и др.). Мифическое В. отражено, прежде всего, в космогонических, антропогонических, этиологических мифах.

Мифическая модель В. дополняется циклической моделью, которому способствует ритуальное повторение событий мифического В., календарные обряды и т. д. В мифическое время включается также образ конца мира и возвращения хаоса, а затем наступление его циклического обновления.

Природное В. состоит из астрономических циклов — солнечных (год, сутки), лунных (месяц, фазы луны) и вегетативных (В. роста и созревания растений). Каждый цикл имеет начало, расцвет, увядание и смерть, после которой следуют возрождение и новый цикл. Цикличность и линейность В. отражена, в частности, в поминальной песне: птицы улетают осенью и возвращаются весной, ушедший человек не вернется; листва падает осенью и вновь оживает весной, умерший не встанет, не заживет. Свой краткий век прожить живые клялись с достоинством как предки. В. своей жизни человек называл временем пребывания в гостях на земле. В молитве перед *улча юпи* (центральный столб в избе) молились за красивую жизнь, хотя и кратковременную. Просили у *Турă* благословения, чтобы никто ее не мог отнять.

Праздники выступали мерилом В. Каждый праздник имел свое время средней продолжительностью в 1–2 недели, в частности, *Мăнкун эрни*, *Çинçе* В. (около двух недель), *Уяв* (*Вăйă*) В. (от *Çимĕк* до Петрова дня), *Сурхури* (*Хĕл эрни*), *Вĕтке* (Святки) В., *Çăварни* (2 недели) и т. д. Сев, сенокос и жатва также считались праздниками.

Сакральный календарь народа с его составными элементами — год (см. *Çул*), месяцы (см. *Уйăхсем*), неделя (см. *Кунсем эрне хушшинчи*), сутки (см. *Талăк*), день — богат обрядами и поверьями. Собственно мифов, касающихся этих отрезков В., немного. В то же время по ним имеется немало благословений и молитвословий. В них, в частности, говорится, что краса года в цикличности — чередовании зимы и лета, смены дня и ночи. У своих божеств чуваши просили

блага, работать поденно, проводить ночь, вековать век, прожить в трудах годы, дать В. для веселья и развлечений.

В молениях наиболее значительных обрядов назывались все трудовые процессы, которые выполнялись или следовало пройти в течение годового земледельческого сезона, и каждый из них успешно, по убеждению чуваша, может быть выполнен лишь при помощи и содействии *Турă* и других божеств. Осенью посеянное пусть порадует весенними всходами озимых, лето — всходами яровых. Когда придет В. уборки хлебов, пора встать на полосу для жатвы всей семьей, обещал чувашский земледелец своему *Турă*. Он просил добрые божества помочь получить наилучший результат в земледелии и животноводстве, который, конечно, гиперболизировался. Молельщик все виды сельскохозяйственных работ раскладывал по В. года (весна, лето, осень) или месяцам и даже по дням. *Турă* просили не только лучших погодных условий для получения результатов, тех или иных благ, но и спокойной обстановки в стране, беречь их от врагов, воров, огня, болезней.

Татары (*Вакыт*), башкиры (*Вакыт*), марийцы (*Жап*), мордва (*Пинге*, *Шка*) различают природное и жизненное время; природное состоит из солнечных и лунных периодов, а жизненное — детство, молодость, старость. У бесермян время — одна из основных категорий мифологической картины мира.

Лит.: Егоров, 1994, ЧМ, 109—146; Салмин, 2007, 523—526; МНМ, 1998, I, 208—209; Удмуртская мифология, 2004, 252—253; Девяткина, 2006, 224—227; Тойдыбекова, 2007, 83—85; Хисамитдинова, 2010, 80.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 24—31, 38—43; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 110.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

ВĔРЕ ÇĔЛЕН, призрачный, огненный змей — в чувашской мифологии есть: змей-соблазнитель; злой дух; выбрасывающий изо рта огонь змей и змей-бог, дарующий женщинам детей. Встречаются другие фонетические (*Ыры çлен, Вĕри çĕлен, Вĕриçлен, Вриçлен*) и лексические (*Вут çĕлен, Вутлă çĕлен*) варианты. В последнем, видимо, произошла его контаминация; среди чувашей средненизовой этнографической группы преобладают мифы об «огненном змее» (*Вутлă çĕлен*), а среди низовых чувашей — о В. ç.

В текстах упоминаются необычайные детали внешности и характера В. ç.: будто хвост у него как длинный кнут; не имеет костей и не разрешает обнимать себя, так как на спине и под мышками у призрачного змея якобы имеется дыра, взгляд человеческий или прикосновение к которой, по чувашским поверьям, может погубить В. ç. Указанный сюжет основан на народном поверье: злой дух лишается силы, если его узнают и называют по имени.

В. ç. характерно многообразие. Многоликость призрачного змея связана, прежде всего, с мотивами оборотничества при преследовании

своей жертвы. При животном облике В. ç. чаще всего принимает образ кошки, воробья, утки. Свои действия он обычно совершает вечером до пения первых петухов, что, видимо, связано с поверьем, будто злые духи всегда действуют ночью. Особую же активность может проявить по отношению к человеку, домашним животным и скоту. По представлениям чувашей, существуют способы для предохранения и изгнания В. ç.: ветками разных растений (шиповника, рябины и т. д.), конопляными семенами. Позднее, с принятием христианства, распространяются мотивы спасения от него с помощью креста и молитвы, наговора, железной ограды, травы, ружья, другими способами.

В мифологии татар и башкир, марийцев, удмуртов и мордвы чувашскому В. ç. соответствуют *Өрәк* (*Уряк*), *Тул увэр, Ин вожо, Шопача/Чопача и Инекуй/Инегуй*. У башкир, к примеру, *Өрәк* — это душа человека, умершего не своей смертью и обитающего в местах гибели или погребения людей; перед людьми она предстает (обычно по ночам) в облике высокого худого человека в длинной белой одежде; у татар — душа умершего, требующая у живых внимания и жертвоприношения для себя; у марийцев образ огненного змея ассоциируется с персонажем *Вувер*, поэтому и называется *Тул увэр* (огненная ведьма, огненный упырь), так как «он способен летать в виде огня и садиться на трубу, на ворота своей жертвы, способен превратиться в огненного ребенка, птицу, коромысло, метлу»; у удмуртов же функции призрачного змея выполняет *Ин вожо*, летающий по речкам, свирепый, строгий, особенно тогда, когда ему дается полная власть управлять миром, именно в течение двух летних жарких месяцев; у мордвы — *Шопача/Чопача* (призрак покойного, привидение; черт) и *Инекуй/Инегуй* (Великая Змея), которая в ранних мифах есть «символ нечисти, в поздних — Великая Змея, Царь змей. Змея белого (в ранних мифах — черного) цвета, бывает огненной, многоглавой (семь или двенадцать голов), может летать по небу».

Лит.: Кудряшов, 1958, 3-8; Ендеров, 2002, 38—44; Салмин, 2004, 98—100; Насыров, 1880, 11—12; Васильев, 1906, 3, 187; Коблов, 1910, 439—442; Ахметьянов, 1981, 36; Девяткина, 2006, 135, 288—289; Тойдыбекова, 2007, 70; Хисамитдинова, 2010, 248.

Ист.: Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 358—359, 366; ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 318—348; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 246—248.

В.А. Ендеров

ВĔРНИ-СУРНИ, букв. дуновение-плевание — в мифологии и заговорно-заклинательной поэзии чувашей один из центральных магических способов и методов специалистов-врачевателей, наговорщиков-гадальщиков — колдунов, знахарей, других представителей-служителей культа и религиозно-обрядовых действ и молений. Как утверждают языковеды, термин *вĕр* произошел от пратюркского слова *(h)ür* «дуть», означающего подражание звуку, который получается

при дуновении ветра. Сказанное подтверждается как соответствиями в других тюркских языках, сравните: тур., аз., чаг. *hўр* «дуть, вздувать», тув., хак., як., к.-калп. *ўр* «дуть», тат., башк. *өр* «дуть», так и следующими производными формами В.-С.: *вĕрўç/вĕрўçĕ* «колдун, знахарь», *вĕр/сур* «произносить заклинания», *вĕрўç-суруç çын* «заклинатель», *вĕрĕ* «дуновение, т. е. заклинание», *вĕрĕвçĕ* «знахарь, который лечит дуновением и плеванием», *вĕрсе пар* «испортить, давши съесть или выпить что-нибудь наговоренное» (Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 355–356) и т. д.

Заговоры, как особые тексты формульного характера, имеющие магическую силу, произносились в особых случаях и в сопровождении различных приемов и действий с обязательным использованием предметов либо с целью привлечения благотворного действия сил природы к себе, либо с целью отворота от себя их вредного воздействия. Само нашептывание-заговаривание наговорщиком магических слов с дуновением-плеванием, по представлениям чувашей, воспринималось как способ воздействия на природу и имитация сотворения мира, потому что болезнь представлялась как возникший в мироздании беспорядок, нуждающийся в срочном его восстановлении. Подобное действо приведения возникшего беспорядка в порядок могло быть совершено только сакральным лицом. Только он мог восстановить космос из первозданного хаоса.

В основном, способ и порядок В.-С. у чувашских знахарей следующий: сакральное лицо, используя стакан с жидкостью (можно воду, водку, пиво или же масло), наклоняется над больным и произносит заклинание, при котором в качестве обязательных атрибутов должны фигурировать плевание, возглас «тьфу!», железные и свинцовые предметы (ключ, железный гвоздь, ножницы и т. д.), как вещи социально-бытового назначения (веники, ножи, кусочки хлеба, зола, куделя, гребень, точилка) и природного происхождения (горсть земли, сухая кость, колючие ветки), так и мифонимы, топонимы, фитонимы и зоонимы, а также сакральные числа 3, 7, 9, 11, 12, 40, 41, 70, 77, 99 (*виççĕ, çиччĕ, тăххăр, вун пĕр, вун иккĕ, хĕрĕх, хĕрĕх пĕрре, çитмĕл, çитмĕл çиччĕ, тăхăр вун тăххăр*). Самыми распространенными образами и персонажами в них выступают старуха *Ашапатман*, мифический *Урхамах*, 77 гор, 77 лесов и 77 оврагов, 41 море-океан, бронзовая, серебряная и золотая Волга и др. Как видим, на первый план выходят мифологические и космогонические представления чувашей, выделяющиеся исключительно традиционностью и устойчивостью, так как являются древнейшей формой познания и осмысления мира, понимания природы, общества и человека. В них запечатлены попытки древних чувашей объяснить возникновение и строение Вселенной, человека и человеческого общества, народов, рассказать происхождение окружающих человеку предметов и явлений природы, т. е. природных, культурных и социальных объектов (в т. ч. элементов ландшафта, небесных светил, животных и растений,

метеорологических явлений, отдельных социальных и религиозных институтов, видов хозяйственной деятельности, смерти и т. п.), их частных свойств и т. д.

Дуновение-плевание присутствует во всех тематических группах чувашских заговоров. В первой — болезнетворно-лечебных *чирлеттерекен-сыватаканнисем* — выделяются болезни, возникающие от природы (*кулленхи чир-чĕрсем*) и происходящие по «определению» или по «воле» высших божеств, добрых духов и злых демонических существ, мифологических персонажей и природных стихий, в том числе небесных светил и явлений природы (*ыр-хăватсем е усал-тĕсел яракан чирсем*). Согласно мифам и преданиям, виновниками болезней выступают простуда *пăрситуцă*, лихорадка *сив чир* или *саямак*, духи воды *шыврисем* и т. д. Вылечиться можно или с помощью заговора, или преподнося духам и божествам обрядовых жертв и приношений. Казанские татары в таких случаях делают так: заворачивают полбенную крупу в тряпку и пускают в воду со словами *каян килден шунда кит, эясе ня итеп бир* (откуда пришел, туда иди, хозяину отдай). После этого все болячки проходят. В магических текстах нашли достойное место космонимы (*Аслати, Çĕр, Çиçĕм, Уйăх, Хĕвел, çăлтăрсем, пĕлĕт*), теонимы (*Кепе, Пирĕшти, Пихампар, Пӳлĕх, Турă*), демононимы (*Алпастă, Арçури, Аншăрт, Вĕре çĕлен, Вупăр, Вупкăн, Вутăш, Ийе, Йĕрĕх, Мур* и др.), мифотопонимы (*Инлет тĕнĕ, кăнтăр, пăхăр, кĕмĕл, ылтăн кӳлĕ, çеçенхир, Çут тĕнче*), мифозоонимы (*77 тĕслĕ кайăк, кайăк çăмарти, хĕрлĕ вăкăр, çăрттан пулă*), мифофитонимы (*41 йывăç, ылтăн, кĕмĕл, пăхăр йывăç, 77 тĕслĕ йывăç, йĕлме, каврăç, çĕмĕрт, çирĕк, тирек, шĕшкĕ йывăççи*), мифоантропонимы (*Ашапатман карчăк, Ашапатман старик, Юмантей пичче, Эмел ятлă старик*) и т. д.

Во второй группе — чувственно-эмоциональных *кăмăл-туйăмпа çыхăннисем* — выделяются заговоры-привороты («присушки»), заговоры-отвороты («отсушки») и заговоры-порчи. Словесные магические формулы первой группы произносились при заговорах на любовь, то есть чтобы «присушить», «приворожить» душу и сердце любимого человека и обеспечить взаимные чувства. Все это совершалось действиями или одного из них, или третьим лицом. Например, в заговоре *ăшăтакан сăмах* (букв.: согревающее слово), наговариваемое «над репейной шишкой (тикенек), которая, после наговора, приносится домой под мышкой (теплая) и дома, растребленная на части, высыпается над головой спящего супруга или супруги» (Магницкий, 1881, 154). При этом произносятся слова магического содержания с обязательным использованием определенных предметов, которые должны быть переданы обратившемуся. В другом приворотном заговоре чувашский *чĕлхеçĕ* из Курмышского уезда «помогает» женщинам привораживать понравившихся им мужчин. Здесь фигурируют теленок черной коровы, жеребенок черной кобылы, цыпленок желтой курицы. Отворотные заговоры (*сивĕтекен сăмах*, т. е. охлажда-

ющее слово) направлены, прежде всего, на охлаждение чувств конкретных партнеров или же отдельного партнера по отношению к другому человеку; в некоторых случаях от подобных слов-наговоров, по представлениям чувашей, «наговоренный» начинает даже «ненавидеть того, от которого его охладили». В указанных «отсушках» магия с действиями «профессионала-сакрального лица» с использованием ими различных предметов очень разнообразна: тут указываются и перечисляются как демонологические персонажи и мифологические существа — черти (*77 юплĕ хӳреллисем*), злые духи (*усалсем, вил-пуҫҫи*), Киремети (*Киреметсем*), Вубыры (*Вупăрсем*), Ие (*Ийесем*), Вупкыны (*Вупкăнсем*), духи земли и воды (*ҫĕрпе шыв шавкăмĕ, синкерĕ*), стихии, небесные светила и явления природы (*Хĕвел, Уйăх, Шыв, пăр*), разные мифологемы — кладбище *ҫăва*, развилины дороги (*пĕр ҫул юппи, 77 ҫул юппи*), 77 черепов *77 пуҫ шăмми*, 77 видов земли *77 тĕслĕ тăпра*, так и представители человеческого, животного, растительного миров и различные предметы и вещи из повседневной жизни — гости *хăнасем*, лесные сторожа *вăрман хуралҫисем*, волк *кашкăр*, медведь *упа*, змеи-гады *ҫĕлен-калтасем* и т. д. Заговоры-порчи (*тухатнă сăмах*, т. е. слова порчи или заколдованное слово), в отличие от предыдущих словесно-магических формул, направлены только на нанесение окружающим людям и животным порчи и сглаза в виде разных телесных и физических болезней и травм, бед и несчастий. В основном данным искусством занимаются колдуны — у них для этих целей имеется целый арсенал наговоров *тухатмăш чĕлхи* или же *пăсмалли чĕлхе*. Есть у них много способов, чтобы насылать порчу: использование денег *укҫа*, яиц *ҫăмарта*, продуктов питания *ҫимĕҫ*, тоненькой липы *ҫӳхе ҫăка*, личных вещей предполагаемого к порче человека, в т. ч. кусочков одежды, оборок лаптей и т. д.; биолого-физиологические секреты и продукты различных желез (пот, слюна, слезы, кровь) и части кожного покрова (волосы и др.). В подобных заговорах обычно отсутствуют имена добрых божеств и духов, в них фигурируют только злые, демонические персонажи — черт-дьявол *Шуйттан*, мать дьявола *Шуйттан амăшĕ*, мифологемы — поле *уй*, лес *вăрман*, небо *пĕлĕт*, где в течение 77 лет сохли полынь *армути*, белая береза *шур хурăн*, высокая ель *пысăк чăрăш*, из которых произрастут цветок *чечек*, поганка *тислĕк кăмпи*, мухомор *шăна кăмпи*, выходит паук из земляной дыры *ҫĕр шăтăкĕнчи эрешмен*, превращающиеся в белую березу, липу и в человеческого дитя *этем ывăлĕ*, а также другие сакральные предметы и число 77 (медные, серебряные, золотые жерди и коршуны; вершины елей, основания одежды; корни вязов; кости лошадиных и коровьих голеней и т. д.) (см. *Тухатмăш*).

Главная цель хозяйственно-промысловых заговоров *хуҫалăхпа тата ĕҫ-хĕлпе ҫыхăннисем* — путем заговаривания и с помощью словесно-магических формул испросить от сверхъестественных сил-духов и различных демонологических персонажей «предохранения»: членов

семьи — от разных несчастий и бед; жилище и хозяйство — от пожаров и воров; скот и домашнюю живность — от болезней и нападения диких зверей, на их размножение; посевы и урожай — от засухи и сорняков, на их всхожесть; в промыслах и делах житейских — удачу в торговых делах и изобилие в повседневной жизни и т. д. В данную группу входят наговоры против пожара и укуса бешеной собаки, порчи лошади, цыплят и других домашних животных; наговоры на размножение муравьев и пчел; прибавление урожая и успешность в пивоварении; предохранение от ветра-урагана и градобития. Имеются единичные тексты заговоров, к примеру, на отваждение от употребления спиртных напитков; улучшение качества звучания музыкального инструмента пузыря; потраву мух и др. По чувашским поверьям, когда в хозяйстве случится пожар, то говорят: *Вут урăх çĕрелле сиксе ан ӳктĕр, тӳррĕн çунтăр* «Пусть огонь не перебрасывается в другие стороны, горит только прямо». При этом используют *вут чĕлхи* и кидают в огонь протухшее или старое яйцо. Обращаясь к духам огня, чуваши умоляли, чтобы огонь возник в их хозяйстве лишь тогда, когда несуществующие мифологические персонажи — девушка в красном шубыре, красный бык и несущийся жеребец, якобы обитающие в посередине красного солнца, луны-месяца и утренней звезды (Венеры), — привяжутся или пристанут к их дому. При этом утверждается, что наговорщики могут управлять пожаром. Они по просьбе домовладельца, чье хозяйство охвачено огнем, делая три круга вокруг горящего здания и используя *вут чĕлхи*, способны потушить его. Также могут и поджечь дом своего неприятеля, используя пальцы рук.

Случайные или окказиональные заговоры *пурнăçри пĕр-пĕр сăлтавпа çыхăннисем* немногочисленны по количеству. Они возникают случайно или же при определенных обстоятельствах. Сюда же относятся заговоры социально-бытового назначения (*суд чĕлхи, хурах чĕлхи*) и разовые, которые могут быть использованы только в определенной ситуации и по необходимости, — от бесплодия *ача çуратаймасан*, на случай, если не поздороваешься *сывлăх сунмасан тавăрмалли сăмах*, от свадебного несчастья *туй синкерĕ чĕлхи* и др. В *хурах чĕлхи* лицо за благословением *ырлăх* обращается к высшему богу *Турă*; как и во всех заговорах присутствуют сакральное число 77 и мифотопонимы (холмы, обдернелые овраги, заливные луга, моря, леса, Волга и др.). В указанном заговоре вор может украсть какую-нибудь вещь (например, лошадь) или предмет из клети, или же указывает способ, каким образом можно его изловить: на окраине 77 лесов находятся концы 77 волжских рек, когда сходят на то место и, увидевши сон, растолкуют его, лишь тогда смогут поймать вора-разбойника. В данной группе заговоров выявлено 15 подвидов магических текстов формульного характера. В них наряду с именами высших божеств (*Турă, Турамăш* и др.) указываются и другие персонажи и существа, имеющие сверхъестественную силу.

У татар широкое распространение получило также лечение при посредстве ворожбы, гадания и другими способами. Например, Я.Д. Коблов перечисляет более 10 болезней и способы их излечения, в т. ч. с использованием наговоров от порчи, чирьев, опухоли, ячменя, а также от болезней, насланных *Өй әясе, Абзар әясе, Сыу әясе* и т. д. Башкирские *им-томсо, имсе, имсе әбей* заговаривали только по отдельным дням — по вторникам и субботам, т. к. они считались пустыми днями и их предсказания и заклинания имели больше сил и целебного воздействия на больных.

Лит.: Магницкий, 1881, 137—156; Родионов, 1990, РС, 65—109; Федотов, 1996, I, 116—117; Месарош, 2000, 216—219; Ашмарин, 2003, 305—321; Никольский, 2004, I, 311—354; Родионов, 2018, 336—346; Насыров, 1880, 23—28; Коблов, 1910, 42—44; Хисамитдинова, 2010, 106—107.

Ист.: ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 25—303.

В.А. Ендеров

ВĔРӲÇĔ-СУРУÇĂ — в чувашской религиозно-обрядовой поэзии и мифологии знаток и мастер наговаривать и ворожить; обобщенное название колдунов, знахарей и лиц, занимающихся колдовством, знахарством, лечением от разных болезней и заговорно-заклинательной практикой. По чувашским мифам, у В.-С. отсутствует душа *чун*, т. к. он продал ее дьяволу: поэтому внутри наговорщика сидит сам *Шуйттан* и тот разговаривает его языком (*Шуйттан чĕлхипе)*; в подобной ситуации ангел-хранитель, присутствующий у каждого человека, также покидает В.-С. Не зря в народе бытует мнение, что наговорщик одинаков с колдуном. Известно, что искусством заговорно-заклинательной магии у чувашей владели не только определенные лица — колдуны *тухатмăш* или *пăсăмçă*, ворожеи или наговорщики *ăрăмçă, вĕрӳçĕ, чĕлхеçĕ*, знахари *юмăç/юмçă,* жрецы — предводители религиозно-обрядовых действ *апăс, мучавăр/мăчавăр*, но и обычные люди. Последние не пользовались успехом у населения, т. к. не считались «профессионалами своего дела» и не были связаны с религиозно-магической практикой. При необходимости и возникшей нужде чуваши шли именно к сакральным лицам, которые, по их мнению, были посвящены в тайны знахарства и колдовства, нежели их собратья — члены общины.

Репертуар В.-С. очень обширен. Их можно сгруппировать и по функционально-тематической направленности, и по сюжетным типам, и по группам мотивов, и по образно-тематическим константам, и по композиционно-строфической и интонационно-ритмической структуре и т. д. Тексты заговоров-заклинаний в основном сопровождаются объяснениями и уточнениями В.-С.: когда и как их следует произносить, какие действия совершать и какие именно предметы использовать; сколько раз их повторять. Известно, что кроме отражения в заговорно-заклинательной поэзии древнего мировоззрения и мифопоэтизации окружающего мира, заговорные тексты, произносимые В.-С., считались универсальными и в социально-бытовом

применении. Например, в заговорах-оберегах на разные случаи жизни и в хозяйственно-промысловых, лечебно-целительных, любовно-предохранительных и социально-бытовых заговорах наиболее ярко и разносторонне раскрываются мироощущение и миропонимание, ум и разум, образ мыслей и совокупность умственных навыков, духовных установок и культурных ценностей (традиций) наших предков, другие качества чувашей.

В качестве В.-С. бывают как мужчины, так и женщины. Согласно чувашским мифам, их «на нашей земле сорок один»: ворожеев-наговорщиков не только нельзя обижать и унижать резким словом, а нужно подчиняться их воле и предсказаниям. Они, как повествуют мифы и предания, свои умения и знания должны передавать по наследству кому-либо из родственников или из знакомых, в противном случае, например, колдуны не могут попасть в рай или же их дети «будут постоянно болеть и могут даже умереть»; а «обученный наговорщиком человек до смерти учителя не имеет права практиковать, ибо его действия не будут иметь воздействия»; профессия знахаря также наследуется, например, от отца. Предания рассказывают: чувашских детей с 7 лет отдавали *усал асамҫăсене* для обучения их заговорно-заклинательной магии и колдовству, знахарству и ворожбе. В большинстве случаев, чувашские В.-С. для достижения своих целей могут использовать и продукты питания, как-то: хлеб *ҫăкăр*, суп *яшка* и др., и личные вещи того, в отношении кого планируется произвести сглаз или порчу.

Согласно чувашским поверьям, В.-С. никого не боится. Например, если его схватят на месте совершения кражи и сильно-сильно изобьют, то через некоторое время он излечивается: как будто с ним ничего не произошло. Вот если кто-то отлупит сделанной из рябины или черемухи клюкой, то В.-С., не оправившись от болезней, тут же умирает.

В башкирской и татарской мифологии функции чувашских В.-С. выполняли *имсе* (заклинатель), *имсе әбей* (старуха-знахарка), *имчә* (знахарка), *им-томчы* (заклинательница). Марийские *шӱведыше* (плюющие), удмуртские *пелляськись* (шептуны), мордовские *содай ломань* (м.) и *содыця* (э.) (знающие люди) также обладают сверхъестественными и магическими способностями: могут, используя силу и мощь демонических духов и существ, наслать болезни на людей и животных, помочь полезными советами в хозяйстве, промыслах и личной жизни, предупреждать о предстоящих бедах и несчастьях и т. д.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 355—356, 367; Салмин, 2002, 12—15; Родионов, 2018, 336—346; Удмуртская мифология, 2004, 89; Девяткина, 2006, 250—254; Тойдыбекова, 2007, 151—152; ТРС, 2007, I, 447; Хисамитдинова, 2010, 107.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 261—265; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 25—303.

В.А. Ендеров

ВĔÇЕН КАЙĂК, птица — особая группа персонажей животного мира, представленная в мифах, молитвах и поверьях как собирательно, так и индивидуально.

В мифологии по отношению к птицам существует оппозиция: чистый (святой, добрый) — нечистый (дьявольский, злой). К нечистым относятся главным образом хищные и вредоносные птицы: все вороны (ворон, ворона, галка, грач), сорока, коршун, ястреб и ночные хищники (сова, сыч, филин). К чистым причисляют голубя, ласточку, жаворонка, клеста, аиста, лебедя, отчасти дрозда и чайку. Некоторые птицы представляются и теми, и другими, например, воробей, утка, кулик. Выделяются женские и мужские персонажи.

По мифам чувашей, большие и сильные птицы должны жить высоко, в верхнем слое, а орел *ăмăрт кайăк* — у *Турă*. Уничтожать насекомых, созданных *Шуйттаном*, бог послал птиц, летающих низко, среди которых ласточка и соловей. Шумные стаи приближающихся птиц уподоблялись предкам. Мифы о превращении в В. к. повествуют о том, что узнав о замужестве дочери за змеей, мать убивает змею. Овдовевшая дочь со своими детьми превращается в В. к. — кукушку, ласточку, соловья и др.

Орел в религиозно-мифологических сюжетах чувашей выступает как сакральная птица — сильная и добрая. Она широко представлена в чувашском фольклоре, поскольку предки чувашей болгары и сувары проживали в степях Северного Кавказа и Приазовье и были знакомы с ней. Образ орла — один из часто используемых в заговорах. Дерево или столб, на котором он сидит, находится в далекой стране посреди океана, моря или степи. Чтобы свершилось несчастье с человеком, орел должен свалиться со своего столба. Орел находится в центре мироздания, и его падение исключается, ибо это равносильно разрушению гармонии в мироустройстве. В речи свадебного дружки местом для отдыха указанная птица выбрала дерево в центре двора свата. В разных жанрах — заговорах, песне девушек на посиделках, плаче невесты на свадьбе — орлица сравнивается с родной матерью. В сказочной традиции орел выступает в качестве спасителя, выносящего героя из иного мира на своих крыльях. Ему он помогает, в частности, за спасение ее птенцов от огромного змея.

Лебедь *акăш* (образовано из двух тюркских слов: *ак* «белый» и *кăш* «птица») у тюркских и монгольских народов относится к числу священных птиц. В чувашской мифологии образ лебедя имеет следующую семантику: родовой тотем, «лебединое» происхождение героев сказок и преданий (например, силы *Сарă паттăр* были в крыльях), мотивы превращения лебедя в невесту, колдуньи в гуся (невеста-лебедушка заменяется колдуньей, существуют мифы о превращении колдунов в гусей и плескающихся в воде и рассказывающих друг другу о своих злодеяниях в ночь *Калăм*) и др. Среди тотемических мифологических воззрений есть представление о том, что пролетаю-

щий над деревней лебедь означает большое несчастье для ее жителей (падеж скота, пожар и др.). Запрещалось беспокоить и убивать лебедей в виду их сакральности. По представлениям чувашей, у лебедя под перьями имеется человеческое мясо. В преданиях описывается спасение от беды героев, превратившихся в лебедя (дочери хана). По верованию чувашей, лебеди жили у космического Молочного озера. Птице *хур кайăк* уподобляется герой обряда, например, рекрут.

Дикие гуси *кайăк хур*, как считают чуваши, осенью улетают на юг по Млечному пути (чувашское название *хур кайăк çулĕ* «дорога диких гусей») (см. *Çăлтăр*) на горы Кавказа. По поверью чувашей, если положить в гнездо наседки мусор с того места, где стояли возвращающиеся весной гуси, у наседки выведется столько же цыплят, сколько было диких гусей. Во время осеннего моления *Турă* и другим божествам в честь нового урожая *Чӳклеме* в качестве жертвенной птицы выступает дикий гусь. *Турă* и божеству ветра жертвовали домашнего гуся, чтобы не навредило поля ураганом, не разгоняло тучевые облака. Киреметю *Аслă Ырă* приносили в жертву белых гусей, соответственно, моление называлось *Хур чӳкĕ*, которое совершалось один раз в три года в месяц *чӳк*.

Ласточка *чĕкеç* — священная птица, наделяемая женской символикой. В одном из чувашских мифов она названа *Турă чăххи* — курицей *Турă*. Ласточек бог забирает к себе на небо на зимовку, и те вьют гнездо под столом *Турă*, тогда как другие птицы находятся в отдалении. Образ этой птицы — символ семьи, семейного благополучия. Существует много примет, связанных с данной птицей. Гнездо ласточки под крышей или в конюшне обеспечивает дому счастье и благодать, большой грех разорять ее гнездо, убивать ее или употреблять в пищу, гласят чувашские мифы. Если она вдруг оставит гнездо, надо ждать самого плохого для всей семьи, может быть, даже общей смерти. Тот, кто убьет ласточку, не будет знать ни покоя, ни достатка, разоривший ее гнездо покроется веснушками или коростой, у его коровы пропадет молоко, а родные заболеют.

Божьими птицами в чувашской мифологии являются также скворец *шăнкăрч* и голубь *кăвакарчăн* — наполовину человек и наполовину птица, потому употреблять его в пищу грех. Чуваши говорили, что если на усадьбе приютятся голуби, то семья будет прибавляться. А соловей *шăпчăк*, по верованиям чувашей, является птицей, выросшей из капли крови человекоподобного чудовища, которого убил пророк Илья.

Среди мифов о В. к. немалое место отведено воробью *çерçи*, *сала кайăк*. Образ этой птицы в основном отрицательный, в т. ч. и по отношению к *Турă*. Воробей не только помогает тушить пожар в доме верховного бога, но и подбрасывает в огонь соломинку. За алчность *Турă* привязал ноги воробья, теперь он только прыгает. Существовало поверье: если воробей влетит в дом через окно, то кто-нибудь из членов семьи заболеет. Вместе с тем в мифологических представле-

ниях о воробье имеются и положительные сюжеты, связанные с ритуалом моления о дожде. Предводители обряда — старушки — просили мальчиков идти на *Çерçи чӳк* (букв. воробьиное жертвоприношение) с воробьем или воробьишками. Пойманную птицу они купали в воде, выговаривали, что просят дождя, затем отпускали к «дождевым облакам», заговаривая, чтобы она донесла до *Аслати турă* (бог грома) просьбу о дожде на земле, где все пересохло.

По поведению некоторых птиц выстроены приметы о погоде. В частности, ворона *ула курак*, канюк *шаланкă*, чибис *текерлĕк* кричат перед дождем. Такое поведение птиц отразилось и в мифах. Если крик канюка представляется как просьба дождя у *Турă*, то ворона кричит, чтобы он не дал дождя. По просьбе *Турă* канюк добывает из-под земли источники воды, выкапывает родники, однако с докладом к *Турă* он запаздывает, долго отмывая с себя грязь. Ленивая ворона, которая наблюдала за работой канюка с дерева, нарочито повалявшись в грязи, первой приходит к богу. После купанья в роднике вороны канюк не пьет оттуда воду, он утоляет жажду только дождевой водой или росой, как и чибис.

По мифическим представлениям, ворон *çăхан* предсказывает войну, несчастье. В то же время это загадочная птица. Если найти монету, которую ворон кладет в свое гнездо, будет в доме много денег и благодать. В первый раз ворон откладывает три яйца: из двух выходят птенцы, из третьего — щенок. Если этого щенка завести дома, то он будет предсказывать будущее (например, предупредить о пожаре), может найти воров. Если убить птенца ворона и повесить его на ветке, то мать дает ему в рот необычную траву, вследствие чего он становится невидимым; если же человек оторвет его голову, то также становится невидимым. Если поймать ворона, выдернуть все перья, следует бросить их в реку и наблюдать: все перья будут плыть по течению и лишь одно перо — против течения — это счастливое перо.

Чуваши считали плохой приметой увидеть сороку *чакак* на пашне: не будет хлеба; в селе — надвигается какая-нибудь болезнь. Согласно примете, не будет урожая, если на пашню опустится журавль *тăрна*. По толкованиям, если лесная птица прилетит в деревню — не к добру; на крышу сядет сова *тăмана* — к несчастью; прокричит ворон на крыше дома — к смерти кого-либо из членов семьи.

По мифологическим воззрениям, дятел *ула кайăк* знает вид «железной» травы, с которой можно открыть любой замок. *Турă* сделал коростель *карăш* неуловимым за то, что он кричал «*турăш, турăш*».

Кукушка *куккук*, по поверьям чувашей, может предсказать продолжительность жизни человека или возраст вступления молодых людей в брак.

Бог разгневался на перепелку *путене* и сделал так, чтобы она летала плохо. По поверьям, если перепелка долго кричит, то будет урожай; сколько раз прокричит, столько будет возов хлеба.

По поверьям чувашей, в качестве приданого молодым запрещалось дарить кур, чтобы их жизнь «не пошла обратно», ибо курицы роют назад.

В чувашском фольклоре известны мифические и фантастические птицы. *Вуткайăк* якобы имеет цвет совы, по размерам больше, чем скворец. О его местожительстве никто не знает. Если он пролетит над домом, то будет пожар. У истока Белой реки *Шур Атăл* живет царь всех птиц: если свистнет, то соберет всех птиц вокруг себя. Царь-птица способна обновляться на новую луну. *Хура кайăк* (черная птица) *рункăш*, живущая в тесном лесу, является волшебной птицей, которая может предсказать судьбу человека. Более всех известны сказания о мифической птице *Куйкăрăш*, которая якобы способствует обогащению семьи.

Самригуш — огромная мифическая птица в тюркоязычном эпосе. Предание татар и башкир о мифической птице *сак-сук* бытует среди приуральских чувашей: когда отец семейства ушел из дому, дети перестали слушаться, тогда мать сказала быть им *сак-сук*.

Для башкир лебедь *аккош* — священная птица, тотем, первопредок. Пролетая над аулом, она предвещала беду. Якутские роды чтили лебедицу как свою прародительницу. У удмуртов зафиксирован обряд, известный как праздник лебедя, которого считали воплощением божества. В мифологии мордвы лебедь представлялся в качестве посредника между земным и небесным мирами.

Башкиры и марийцы считали ласточку святой птицей, наделенной женской символикой. Гнездо ласточки под крышей, по представлениям многих народов, обеспечивает дому счастье и мирную жизнь, оберегает от пожара.

У башкир гусь *каз*, марийцев *комбо* — тотемная птица, прародительница. Утка является для башкир, марийцев, мордвы и других урало-алтайских народов демиургом, создателем земли, жизнедательницей.

Башкирский беркут, орел *каракус-алып* («черная гигантская птица») покровительствует герою, спасителю своих птенцов; ворон демоничен, связан с царством мертвых, смертью. У мордвы ворон — предвестник вестей.

Голубь для башкир и мордвы — первопредок, выступает в образе человека, убивать его грех. Согласно представлениям башкир, чайка является тотемом, перепелка — символом плодовитости.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1934, VII, 96; Родионов, 1982, 150—170; Месарош, 2000, 86—93; Девяткина, 2006, 131—132, 160—161, 220—221, 309—310; Тойдыбекова, 2007, 66, 118, 153—154; Дорошин, 2010, 156—160; Ефимова, 2010, 13—14, 76, 80—81, 83, 120; Хисамитдинова, 2010, 10, 19—20, 60, 71, 73, 154, 164, 166, 182, 309, 338; Мифология мордвы, Г, Д, 2012, 182—183; П, 2016, 219—221.

Ист.: ЧХС, 1987, VI—2, 64—74; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 118, 122—125; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 82—85.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

ВИЛЕ, мертвец, покойник — объект погребального и поминального ритуалов, воплощение смерти; персонаж переходного статуса, пребывающий на границе «этого» и «того» света.

В. одновременно причисляется как к миру сакральных потусторонних сил, управляющих земной жизнью, так и миру опасных демонов.

Существовали категории душ умерших (см. *Чун*): чистые (см. *Ваттисем*); заложные (*сарăмсăр*) — это В., не получившие успокоения после смерти, которые возвращаются в мир живых в виде мифологических существ. Их деятельность вредна для человека.

Считали, что В. являются причиной болезни и смерти человека либо неурожая. Они являлись к своим родственникам во сне или давали о себе знать болью в животе и ломотой в пояснице. Если во время работы человек чувствовал недомогание, боли, чуваши читали молитву «от напасти В.», поминали умерших близких родственников; приносили жертву — хлеб или лепешку, испеченные с этой целью, отламывали и бросали по куску поминальной еды и капали чистую воду после поминания каждого умершего. Полагали, что время от времени В. «хватает» — выпрашивает пищу. Запрещалось трогать вещи, куски ткани, адресованные В. Подарки для него считались священными предметами. Некоторые болезни считали напущенными мертвецом — В. *тытнă*. Покойникам приписывались разные виды болезней. К примеру, если во время больших поминок происходят ссоры и после этого начинают болеть ноги или голова, то говорят, что схватил новый покойник. Причину подобной болезни определял йомзя, который подсказывал, где и как молиться. Обычно в день поминовения усопших — в четверг — люди посещали дом умершего с поминальными блюдами и читали молитву. Нового В. «угощали» бросанием вверх муки и крупы.

Людей, умерших в дороге, на чужбине, называют *çул çинчи* В. («придорожный покойник»). *Вил-тум-хаярĕ* насылают самоубийцы. По поверью, если наступить на щепки от гроба, то человека может поразить В., на теле может появиться сыпь В. *шатри*. К *камалсăр* В. (см. *Камалсăр вилe*) относятся «неотпетые» В.: безродные умершие (бобыли, не имеющие детей), о которых некому справлять поминки; умершие мужчины и женщины, не вступившие в брак; несчастная, неожиданная, скоропостижная злая смерть; безродный труп.

В старину с наступлением смерти над головой умершего разбивали яйцо и выбрасывали на улицу, сопровождая действие следующими словами: «На место души — душа».

Ряд обычаев, совершаемых при снаряжении В. в «потустороннюю жизнь», имеет тот же смысл обезопасить себя от мертвого. Покойнику подвязывали челюсть, чтобы рот не открылся, связывали ноги, руки клали крестом, в руки вкладывали иконку, крестик. Если у В. были открыты глаза, то существовала примета, что в этом доме

будет еще одна смерть. Будучи убежденными, что в царстве мертвых умершего подвергнут допросу на предмет выяснения характера его жизни и деятельности и возможности прибытия новых покойников, суеверные чуваши старались лишить умершего способности давать какие-либо подобные сведения. Для этого в уши, рот и на глаза В. клали шелковые нитки, свернутые в комок, сопровождая эту процедуру словами назидания, как отвечать на вопросы во время допроса. Существовали и другие обычаи, имевшие своим источником страх перед покойником: обычай завязывать веревки лаптей на ногах умершего мертвым узлом *вилнĕ çын тĕвви*; расстегивание пуговицы на одежде покойника перед опусканием гроба в могилу (считалось, что в таком случае он не в состоянии будет гнаться за живыми сородичами); обрядовые действия, направленные на «очищение» (уборка в жилище, топка бани для участников погребального обряда и т. д.).

Если во сне приходили покойники, то чуваши толковали это как напоминание умерших живым о том, что мертвые на том свете голодают и скучают. Они готовили ритуальные блюда: пиво, варили курицу, пекли блины или другие кушанья.

Аналогичные представления о покойнике у соседних народов. Кряшены при заболевании человека или скотины поминали умерших. У башкир *мәйет* считался опасным персонажем. Марийский *колышо* продолжает жить в загробном мире. Мордовским *ловажа*, *кулыця* посвящали особые магические обряды. Ритуалы, связанные с покойником, различались в зависимости от его «категории», т. е. праведности или «нечистоты», характера и обстоятельства смерти, социальной и половозрастной стратификации. По традиции с покойником приходили прощаться, имели место бдение покойника, оплакивание.

Лит.: Прокопьев, 1903, 216—234; Никольский, 1911, ЭЧ, 574—580; Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 225, 226—227; Денисов, 1959, 49, 51; Месарош, 2000, 198—204; Тойдыбекова, 2007, 113—114; Хисамитдинова, 2010, 226; Исхаков, 2014, 130, 131, 133; Мифология мордвы, П, 2016, 201—205.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 110, 287—288; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 52.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

ВИЛЕ ПЫТАРНИ, похороны, похоронно-поминальные обряды — мифологические представления в связи с уходом человека в иной мир, комплекс ритуалов погребения и поминок. В. п., как один из главных «обрядов перехода», является завершающим обрядом жизненного цикла.

По традиционным верованиям чувашей, после смерти человек переходит в иной мир (см. *Леш тĕнче*), как бы не прекращая своего существования, но в ином пространстве, которое соприкасается с реальным. Все наказы близким по поводу погребения делаются в ожидании близкой кончины (кому обмывать, во что одевать, в каком месте быть могиле, что раздавать участникам похорон и др.), благословляются дети.

В структуре погребального обряда выделялись этапы: до момента смерти; от кончины до выноса гроба (закрывание глаз умершему, обмывание, одевание, изготовление гроба, положение в него, завешивание зеркал, оповещение о смерти, посещение родственников для прощания, бдение при покойном, вынос гроба); путь от дома до кладбища, погребальное шествие; остановки, жертвы встречным; церковное отпевание; погребение (заколачивание гроба, бросание денег — «выкуп могилы», опускание в могилу, бросание земли, громкие причитания, в некоторых случаях — скромные поминки); возвращение с кладбища (выбор другой дороги, переход через воду, через огонь в воротах, мытье рук и т. д.) и поминки дома; период до сорокового дня.

Покойника обмывали лица того же пола, что и умерший, воду приносили из реки или ключа, куда бросали монету и три куска нити для выкупа. При похоронах действия исполнялись в обратном порядке, о чем оговаривали: воду из ковша при обмывании лили с «обратного» края, мыли левой рукой тыльной стороной ладони. Моющие руку обертывали куском холста с целью предохранения от нечисти. Использованную воду выливали на чистое место, где не ходил человек; полагали, что вода, которой обмывали покойника, могла применяться для вредоносной магии. Считалось, что покойника следует одевать в его свадебную одежду (мужчину в рубашку, подаренную невестой, женщину — в подвенечное или праздничное свадебное платье; мужчинам на голову надевали шапку, женщин подвязывали свадебным сурпаном, на руки надевали рукавицы, на ноги — новые лапти). Обмытого и одетого покойника клали на лавку головой к переднему углу, ногами к дверям.

Сразу после смерти мастерили гроб, обычно из дуба (раньше выдалбливали колоду из цельного дуба). Часть стружек от гроба шла на наполнение подушки, другую откладывали на разжигание погребального костра. Дно гроба делалось из луба, также складывались веточки из развязанных банных березовых веников. Гроб изнутри обшивали холстом. Сбоку черточками наносился контур окна (см. *Тупăк*). При внесении гроба и укладывании в него покойника все покидали избу. Руки складывались на груди и также завязывались, холстом или полотенцем стягивали подбородок. Не оставляли умершего одного — бдение покойника в течение ночи было обязательным. По завершению молитвы перед умершим выпекали лепешки и выбрасывали в жертву духу смерти (см. *Эсрел*), чтобы не забирал других членов семьи, резали курицу, что значило отдавать душу за душу.

В это же время рыли могилу. Главу кладбища просили дать место новому покойнику и принять его в свою семью. Сначала вырезали землю *сăван тăпри* и откладывали в сторону, которую впоследствии укладывали в гроб с покойником. Перед выносом гроба в старину накаливали камень, которым окуривали место, где лежал умерший, затем кидали его вслед за гробом — эти действия имели очиститель-

ный характер и совершались с целью изгнания злых духов и нечисть из жилища. Перед закапыванием покойника руки-ноги развязывались. В гроб подкладывали «необходимые» вещи и инструменты, которыми умерший пользовался при жизни: нож, кочедык, иголки-нитки и т. п., в яму клали топор, чтобы «работать». В левую руку клали ветку таволги или шиповника либо полынь в качестве оберега от *Шуйттанов*. Некрещеные чуваши на каждой стороне стенки гроба ставили зажженную свечу, на стол — каравай с большой свечой, в некоторых случаях перед засыпанием земли на крыше гроба рисовали «дверь» и «окна» и говорили, чтобы умерший через эту дверь выходил и заходил. У низовых чувашей после укладывания покойника в гроб исполнялись специальные причитания *сасă кăларни*.

Отзвуком былого родства всех односельчан являлась традиция навещать дом покойника кому-либо из семьи; чаще это исполняли женщины. С собой брали миску муки или солода, конфеты, печенье, свечи, деньги. Перед выносом гроба из дома и выездом со двора над покойником причитали и просили у него благословения и защиты от различных несчастий, ему желали быть на том свете в добром месте, в верхнем мире, очищения души перед уходом, легкости засыпной земли (пусть земля будет пухом), прощения грехов (обращение к *Турă*).

При похоронах соблюдалось трехкратное повторение действий. Гроб с телом выносили ногами вперед шесть человек на трех полотенцах или лыках, три раза раскачивали в дверях и воротах — это выражение просьбы благословить свой дом, семью, живность, одновременно очищение от нечисти. На кладбище покойника несли либо везли на санях (в т. ч. и в летнее время), запряженных друг за другом в 3 (2+1), 5 (3+2) или 7 (3+2+2) лошадей. На последнем этапе на санях по традиции везли старых или почетных людей. Встречные желали покойному место в благопристойном месте, раю.

Перед опусканием гроба в могилу клали монету *çут укçи, çĕр укçи*. У умершего развязывали оборки лаптей, завязку ворот, штанов, чтобы он замешкался и остался на кладбище. Опуская гроб, покачивали и причитали, чтобы покойник не боялся. Вначале участники похорон бросают в могилу по 3 горсти земли, просят у покойника благословения, у *Турă* — чтобы земля была пухом, затем закапывают могильную яму лопатами. Совершив погребение, на могилу ставили *салам калакĕ* (букв. дощечку приветствия), осенью в месяц *юпа* — деревянный или каменный намогильный памятник *юпа*, православные — крест. После похорон на кладбище справляли небольшую тризну: участники ели, пили, отливая пиво и откладывая пищу на могилу, женщины причитали. Умершей молодой женщине желали обзавестись семьей на том свете, мужу — разрешить жениться (то же говорили умершему молодому мужчине). Три раза обходили могилу напротив солнца, после чего, перепрыгнув через костер в очистительных целях, быстро покидали кладбище, не оглядываясь. Скорее садились

на телеги и отправлялись домой, чтобы умерший не «побежал» за участниками похорон. Оставшиеся дома на время похорон мыли полы, лавки, стены, топили баню и готовили поминальную трапезу.

По возвращении из похорон людей встречали у ворот с ведром воды и полотенцем, руки мыли до входа в дом. Затем все заходили в дом и садились за стол. Поминая умершего, просили *Турă* дать ему доброе место, облегчить тяжелую землю. Тех, кто мастерил гроб, рыл могилу, готовил пищу, обмывал покойника, благодарили материей, деньгами. После принятия пищи участники уходят, но хозяева, следуя регламенту, не провожают их. Также ходили в баню, где нельзя было давать пару. Согласно приметам, это означало смерть того, кто дал пар. В бане приговаривали: не причинять домашним зла, ходить своей дорогой. На поминках причитали, что будут поминать умершего, его же просили не вспоминать живых.

Существовали особенности В. п. детей и молодежи. Обряд погребения неженатой молодежи представлял собой сочетание похорон и символической свадьбы. Обряд похорон различен для детей крещеных, которые считаются «чистыми», безгрешными, с одной стороны; мертворожденных, внебрачных, умерших некрещеными, которые приравниваются к «заложным» покойникам, с другой. В ряде мест до выноса гроба мать сцеживала немного грудного молока на щепку от гроба, либо брызгала грудное молоко на хлебный мякиш и укладывала его в гроб вместе с ребенком, либо наливала его в ладошку. Если умирал один из двойняшек, ему в гроб клали куклу, чтобы смерть не взяла другого ребенка. Детям чуть постарше в изголовье клали нож, чтобы они на том свете могли резать и есть хлеб, иголку с ниткой — для пошива одежды. Некрещеных детей хоронили около кладбища и на могилах вместо креста ставили столб. Столбы некрещеных чувашей и кресты православных на могилах детей были невысокими, по ним можно было определить возрастную принадлежность. Детская похоронно-поминальная обрядность проводилась в сокращенные сроки и в кругу семьи.

Похоронные обряды у других народов также представляли собой совокупность ритуальных действий, связанных с переходом умершего в загробный мир. В частности, кряшены под голову клали березовые листья, высаживали на могилах умерших березу, считавшуюся «деревом мертвых». У марийцев *колышым тойымаш* — похороны, похоронно-поминальный обряд, воплощавший мифологизированные отношения между живыми и мертвыми, потомками и предками, этим и тем миром.

Лит: Прокопьев, 1903, 216—234; Никольский, 1911, ЭЧ, 574—580; Ашмарин, 1930, V, 222—224, 229—230; Каменский, 1879, 2, 51—54; Магницкий, 1881, 158—168; ЧЭ, 2009, III, 481; Тойдыбекова, 2007, 114—118.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 479; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 265—281.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

ВИЛЁМ, смерть — одно из главных понятий мифологической картины мира, противопоставленное понятию жизни. Осмысляется как переход в вечное существование. С мифологическими представлениями о смерти связаны многие религиозно-магические обряды (похороны, поминовения, культ предков). По воззрениям древних людей, смерть человека, как и природы, была формой продолжения жизни.

В чувашских легендах и сказаниях ясно выражено понимание, что человек в этом мире находится только в гостях. По мифам, родоначальники, славные богатыри могут возродиться по просьбе народа. Бессмертны боги и божества. Согласно мифологическим представлениям, человеку первоначально была дана вечная жизнь. Однако на земле стало много немощных стариков, которые стали просить у *Турă* В., последний исполнил их желание.

Старые люди не боялись В. и готовились к ней: шили одежду, заготавливали доски для гроба, указывали место для захоронения.

Кончина требовала обязательного обрядового оформления. Чтобы душа (см. *Чун*) не блуждала, проводились различные обряды. Как сообщает один из источников, чуваши при наступлении В., как только душа выходила из тела, брали яйцо, смазывали его сажей из печи, выходили на улицу и кидали в сторону кладбища со словами «как яйцо, играючи катись». Над умершим совершался погребальный обряд (см. *Виле пытарни*), включающий обмывание, облачение, отпевание, оплакивание, погребение, поминание, траур и обеспечивающий переход души в иной мир.

Иногда В. предвещали некоторые приметы и сны. Вой собаки или конец сева во сне — к смерти человека. Если чешется правое крыло носа, то умрет мужчина, левое — женщина.

У башкир *улем* — олицетворение смерти. Может являться в разных образах: старого и костлявого человека, птицы или животного; *кайтмаҫ юл* — смерть, табуированное название смерти. У мордвы *кулома* (смерть) не является прекращением бытия, а представляет собой особое состояние, в котором совершается переход в загробный мир. В финских и карельских поверьях *калма* — воплощение смерти, вредоносная сила, исходящая от покойников.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 228—231; Месарош, 2000, 198—204; Петрухин, 2005, 141—142; Ефимова, 2010, 117; Хисамитдинова, 2010, 169, 330; Мифология мордвы, К, 2013, 216—217.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 173—176; ЧХП. Сăнавсем-пе ĕненӳсем, 2009, 58.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

ВИРЁМ, ВИРМИ, ВЕРВЕ — обряд очищения от болезней, нечисти, злых духов, бытовавший преимущественно в зоне расселения верховых чувашей и ряде этнотерриториальных групп, приуроченный к *Мăнкун* (Великий день). В местах расселения средненизовых и низовых чувашей во многом аналогичный обряд (по сценарию, составу

участников, приуроченность к *Мăнкун*) был распространен под названием *Сĕрен*. В отдельных селениях низовых чувашей встречался термин *вирми* или *вир-вир*.

По традиционным представлениям некрещеных чувашей, В. совершался после *Калăм кун* (среды страстной недели), чаще всего на второй день *Мăнкун* — в четверг или субботу; православные, отмечавшие *Калăм кун* в воскресенье, В. проводили, соответственно, в понедельник и последующие дни. Под влиянием православия чувашский обряд очищения В. перешел в праздник Вербного воскресенья, который называли В. *кĕлли*.

Накануне обряда очищения проводились ежегодные поминовения предков. Участниками В. являлись преимущественно дети и подростки под руководством старшего мужчины. В день проведения обряда они шли в лес и заготавливали рябиновые прутья, после чего начинался подворный обход деревни. Выборное лицо, стоявшее во главе участников В., в одних местностях называли В. *пуç*, В. *пуçлăхĕ*, а в других — *хăрпан*. При обходе деревни он в шутливой форме обращался к хозяевам домов с длинной речью — традиционным текстом, требуя угощения («полтора фунта табаку, полтора ведра кумыса, полтора круга сыра, полтора яйца»).

Участники обряда ходили по домам, заходя во двор, хлестали прутьями по воротам, стенам домов, жителям. Считалось, что с помощью таких действий зло «прилипало» к прутьям. Их сопровождали выкрикиванием: «Пусть уходят все болезни!» Иногда участников обряда называли *чир-чĕр тасатакан* (очищающие от болезней). Куклу из старых подушек и одежды, называемую *чир-чĕр амăшĕ* (мать болезней), хлестали прутьями до начала обхода деревни. Участники говорили следующие слова: «*Вирĕм*, *вирĕм* вирила, вирила та Кирилла, сегодня говорим *вирĕм*, завтра говорим *Мăнкун*. Сегодня будем есть *йăва*, потом суп. Давай нам пиво, сахар, крепкого да пива не надо!».

В. имеет, по мнению исследователей, аналогии с обрядом изгнания духов у крещеных татар. Одноименный обряд встречается у причепецких татар и татар-мишарей. Словом *Виро* назывался особый поминальный ужин по давно умершим предкам у северных удмуртов.

В. имеет, по мнению исследователей, аналогии с обрядом изгнания духов на празднике пасхального цикла о благополучии у крещеных татар. После моления о благополучии селения участники били друг друга прутьями. Накануне Великого четверга перед Пасхой в сумерках удмурты создавали шум, ударяя дубинами, стреляли из ружья, разгоняли злых духов.

Лит.: Магницкий, 1881, 126—127; Комиссаров, 1911, 385—386; Никольский, 1911, ЭЧ, 597; Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 240—245; Салмин, 1994, 51—56; Ягафова, 2009, 92—100; Гаврилов, 1880, 155; Исхаков, 2014, 79.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 172—173; ЧХП. Ача-пăча фольклорĕ, 2009, 177—179.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

ВИТЕ ХУÇИ, хозяин хлева — дух-хранитель скотного двора. В чувашской мифологии В. х. имел несколько обличий: 1) совмещение с домовым *Хĕрт-сурт*; 2) отдельное фантастическое существо; 3) животное — лошадь или жеребец, не показывающийся на глаза людей; 4) название духа, обитающего в конюшне. В. х. любит лошадей и ухаживает только за понравившимися, в противном случае — бьет их. Поэтому чуваши держали масти тех лошадей, которые нравились В. х. В заговорах от болезни *ут-тум хаярĕ* встречается упоминание *ылтăн, кĕмĕл, пăхăр вите.*

Аналог В. х. — *Вуçни* — тоже невидимое существо, ухаживает за всей скотиной, понравившуюся откармливает отдельно.

Азбар иясе — божество двора и хлева в мифологии татар. Показывается людям в образе человека или животных, но только издали и ночью. *Ой эйяһе* у башкир представляется в человеческом облике, живет на печи, по ночам ездит в конюшню, заплетает лошадям гривы. Марийский *Вольык юмо* — божество скота, имеющее аналогичные с чувашским В. х. функции. У мордвы покровителем двора и хлева считается *Калдазава* (м.), *Кардазава* (э.).

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 255; Денисов, 1959, 31—32; Месарош, 2000, 50; Насыров, 1880, 13; Тойдыбекова, 2007, 70; Ефимова, 2010, 68; Касимов, 2013, 35; Мифология мордвы, К, 2013, 175—176.

Ист.: ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 275.

Е.В. Сергеева

ВУПĂР в чувашской мифологии — злой дух, дух-обжора, ведьма, ненасытное мифическое существо, проглатывающее солнце и луну. Встречается под следующими фонетическими и лексическими вариантами: *Вăвăр, Вопăр, Вăпăр, Лопăр, Лăпăр.* Современный вербальный материал фиксирует два его значения: В. есть: 1) давящий человека дух-упырь и 2) персонаж-пожиратель солнца и луны. В более ранних источниках под ним чуваши подразумевали духа болезней, который давит ночью (Каменский, 1879, 10), ведьму, пожирающую луну (Золотницкий, 1875, 28, 157), и колдуна-ведьму — для излечения ломоты в наговоре против трех духов — *Ийе*, *Вупăр* и *Шатăн* (Магницкий, 1881, 146—148). В словаре Н.И. Ашмарина В. определяется как «злой дух», который происходит якобы от старух и давит на людей, и «чудовище, которому приписываются враждебные действия против солнца». Иногда указанные понятия соединяются в одно и В., как злой, нечистый дух после «пожирания» солнца или луны, нападает на людей, душит и вызывает у них разные болезни.

В. легко можно узнать по их специфическим особенностям: они обладают сверхъестественными и колдовскими способностями; никогда не моются в бане и не купаются в водоемах, так как под мышками у них имеются отверстия или маленький хвост в задней части тела. В качестве пожирателя солнца и луны В., летая в лукошке или на помеле, отправляется через печную трубу пожирать солнце или

луну. Реже средствами или орудиями для достижения целей В.-ведьмы выступают мялка со ступой для толчения кудели и веретено с нитками. Вероятно, перечисленные предметы, связанные с трансформированными понятиями о Мировом древе жизни (веретено и ступа как варианты космической модели, связывающие нижний и средний миры с верхним; присутствие мотива нарушения табу и т. д.), символизируют мифологические представления о женских хтонических существах как о мотивах жизни и смерти, плодородия и судьбы. Связь данного образа с женским началом сохранилась и в адъективных словосочетаниях, связанных с названием данного демононима: ее иначе называют *вăпăр карчăк(ĕ), вăпăрлă карчăк,* В. *карчăкĕ, лăпăр карчăк, лăпăрлă карчăк* и др.

Человек, по поверьям чувашей, может избавиться от В. разными способами: предприняв магические действия против злого духа; крикнув слова «*Шăтăк-çурăк чăр пултăр!*» или «*Шăтăк шăхăрччăр!*», при этом нужно закрыть все окна и двери дома, зажечь огонь и засыпать горячую золу во все щели и проемы в избе; куснув мизинец; отпугивая железным клином; обратившись к знахарю.

Чтобы освободить солнце и луну и предотвратить их затмение (с которым связано, видимо, понятие чувашей о «светопреставлении»), необходимо зажечь огонь и кинуть в сторону В. либо горящую головешку, либо горячую золу, либо рябиновую ветку. В более поздних представлениях эти культовые предметы и вещи заменяются другими понятиями, как, например, средствами избавления уже могут быть ружье, железные вилы, упоминания о *Турă*, слово «*пĕсмелле*» также спасает от злых чар и колдовства В.

Татарские и башкирские *Убыры/Убиры* ничем не отличаются друг от друга: как мифический персонаж, оборотень и покойник, у него не бывает спины, а только перед; показывается человеку в виде собаки, кошки, свиньи, огненного шара, колоса, снопа и человека; как дух-обжора, вселяется иногда в людей и те становятся людоедами. По рассказам горных башкир, днем *Убыр* принимал вид старика, а вечером — летучей мыши. По ночам он в виде огня летал по земле и причинял очень много бедствий: насылал болезни на людей, пил кровь, замучивал иногда до смерти свою жертву. Марийские же *Вуверы* (ведьмы) — это злые духи, в которых превратились души колдунов или скверных людей. Они обладают хитростью и корыстолюбием, алчностью и другими дурными качествами, а местом их пребывания, как представляли древние марийцы, являлся труп перечисленных людей, который не подвергается в могиле разложению, и не подвластен владыке и судье загробного мира *Киямат тӧра*; удмуртские же *Ибыры* летают иногда в виде огненного коромысла и отнимают ребят у беременных женщин в первые месяцы беременности, иногда он проглатывает солнце и луну, но ожегшись, выбрасывает их изо рта; этими же качествами обладают мордовские *Верень потий* (э.) и *Веронь потяй* (м.).

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 269—272; Месарош, 2000, 47—48; Ендеров, 2002, 55—62; Ашмарин, 2003, 269—270; Салмин, 2004, 100—102; Ильина, 2014, В, 286—289; Насыров, 1880, 7—8, 29; Гаврилов, 1891, 87; Васильев, 1906, 5, 328; Коблов, 1910, 432—436; Руденко, 1955, 321; Гордеев, 1979, 152; Ахметьянов, 1981, 45; Хисамитдинова, 2010, 320.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 348—365; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 248—250.

В.А. Ендеров

ВУПКĂН — злой дух неопределенного облика (черный и бесформенный). Слово образовано от *вуп* — глотать, прожорливый, пропасть, водоворот. В. насылает различные болезни: мор (см. *Мур*), падеж скота; психическое расстройство, другие тяжелые заболевания. В мифологических представлениях В. — мор, олицетворяется в виде собаки, наделяется признаками «черный», «чужой», «внешний». Для избавления от повальной болезни животных проводилось общесельское моление В. *чӳкĕ*, устраиваемое в овраге (в нечистом месте, пропасти) с жертвенной пищей. В жертву приносили купленных на общественные деньги трех черных ягнят или баранов, адресованных духу и его родителям — В. *турри*, В. *ашшĕ*, В. *амăшĕ*. Трапезу варили в трех котлах. Моление устраивали с пшенной кашей и супом из мяса. В молитве просили В. очистить селение от болезней, самих уйти на все четыре стороны Вселенной. Шкуры, кости жертвенного животного и остатки еды закапывали. Против мора проводили обряды добывания нового огня (см. *Вут*), очищения людей и скота «живым огнем», *Хĕр аки* (опахивание деревни). В некоторых селениях обрядовая жертва против падежа скота, насылаемого В., приурочивалась к первому выгону стада.

В., представляемый прожорливым существом, пристает к человеку, поселяется в доме и разоряет. В. противопоставляется доброму покровителю дома *Хĕрт-сурт*, которые не могут ужиться вместе в одном доме. Считалось, что В. можно отвести обманом, заманив его во внутрь трубчатой кости, в берлогу и т. п. Если кто-либо выручит В., то дух пристанет к тому человеку. Знахари выводили В. заговором, обмывали заговоренной водой, использовали при этом В. *курăкĕ* — земляные орешки. В ряду злых духов выделялись *масар* В., обитающий на кладбище; *шыв* В. — водяной; *Вупкăнлă ăншăрт* — порча, болезнь. Существовали следующие разновидности В.: *çĕрлехи, кăнтăрлахи, пӳртри, вĕри, сивĕ, чĕпĕтекен, шăнтакан, куçа-пуçа çутатакан, хаярлă.* Аналогичный дух имеется у марийцев — *Алгазе* (дух-обжора).

Лит.: Золотницкий, 1875, 27; Каменский, 1879, 8—9; Магницкий, 1881, 145—146, 134—135, 247—248; Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 272; Ильина, 2014, ВВ, 100—106; Тойдыбекова, 2007, 64.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 365—367; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 180—181; Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 170, 250—251, 293.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

ВУТ, огонь — одна из стихий мироздания наряду с воздухом, водой, землей; божество огня. Семейный персонаж, имеющий В. *ама*, В. *аҫа*. По представлениям чувашей, божество представлялось в образах животного красной масти (коровы, быка, петуха). Символика огня имеет двойственный характер: с одной стороны, это грозная стихия, несущая смерть и уничтожение; с другой — стихия света и тепла, источник жизни. В народной космогонии существуют несколько видов огня: небесный (молния — *Çиçĕм*), подземный (ад — *тамăк*) и земной (очаг — *вучах*), которые соотносятся с основными уровнями мироздания.

По отношению к В. существовало множество запретов, не допускающих осквернения этой живой и чистой силы. Перед огнем нельзя было произносить неприличные слова, плевать в него, бросать нечистоты, тревожить горящие поленья, перешагивать через костер (за исключением прыганий во время специальных очистительных обрядов). Нарушение этих запретов могло привезти к различным болезням. «*Вутпа вылясан инкек тухать*» (игра с огнем приводит к беде), — говорили чуваши. Подобные приметы существовали и у татар-мишарей, чепецких татар.

Чуваши старались постоянно поддерживать В. в очаге; считалось, что потеря огня принесет в дом большое несчастье. Семейный огонь передавался при переселении в новый дом, но запрещалось отдавать его на сторону.

В. как существо живое имело свойство стареть. В этом случае возникали массовые бедствия в виде частых пожаров и мора. Поэтому каждые три года на 3-й день *Учук* добывался новый огонь — *ҫĕнĕ* В. Прежде в каждом доме тушился старый огонь. После приготовления жертвенной пищи (мясо черного барана, каша) проводилось моление перед новым огнем.

Использование огня в обрядах имело защитную, очистительную и продуцирующую функции. Особенно целебными свойствами обладал «живой огонь», добываемый древнейшим способом, преимущественно трением дерева о дерево. В этом случае, после соответствующих культовых приготовлений, происходил обряд прохождения в «земляные ворота» и между зажженными кострами: сначала проходили сами люди, перегоняли скот, через В. переносили больных, чтобы очистить их от болезней и злых духов, причиняющих болезнь.

Божеству В. приносилась жертва, обрядовое действие происходило в доме в кругу семьи в зимнее время. Его основной пищей считался кисель. Моление проводилось у горящей печи в коленопреклоненном положении. Жертвенная пища ставилась в глиняной чашке к устью печи. Вариантами угощения были каша, *юсман*, суп, горбушка хлеба, а также сваренные гусь и утка.

У божества имеются мать и отец. Мать божества В. *ама*, В. *амăшĕ*, *Вутăмпи* («прекрасная огненная женщина», обладает огромной силой)

в молениях сопровождалась эпитетами *аслă* «великая, старшая» и *ырă* «добрая». При обращении к ней просили быть спокойной, не уходить из дома, а чужую В. *ама* не впускать. Упоминание перины, подушки, тулупа в молениях служит аргументацией ее теплолюбивости. Просят довольствоваться принесенной жертвой (каша, лепешка, блины, ягненок).

Если кто-то обвинялся в краже, поджоге и прочих деяниях, то обвиняемый, чтобы доказать свою невиновность, перепрыгивал через огонь: если виновен — упадет в огонь и сгорит, если не виновен — останется невредимым.

Культ огня был довольно широко распространен среди татар-кряшен. После обряда «очищения» — прохождения через земляные ворота — добывали «новый» огонь. Он считался также очистительной силой от злых духов и болезней. Верили в существование духа-хозяина огня — *Ут иясе*. Через огонь татары-мишари пропускали скот, огнем лечили болезни. У башкир *Ут* огонь — одно из стихий мироздания, мифологизированное явление, ему характерно олицетворение; он уничтожает, но также очищает. Марийский персонаж *Тул* (огонь), имеющий мать *Тулава*, с одной стороны является разрушителем, с другой — образом света и тепла, очищающим от болезней. У мордвы *Толава* (м., э.) — божество огня, обладающее чудодейственной силой, охраняющее человека от многих несчастий, а также считающееся виновницей пожаров.

Лит.: Золотницкий, 1875, 27; Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 276—278; Денисов, 1959, 9—11; Егоров, 1964, 57; Федотов, 1996, I, 133—134; Месарош, 2000, 72, 308; Салмин, 2007, 402—404; Мухамедова, 1972, 188; Тойдыбекова, 2007, 228—230; Хисамитдинова, 2010, 326—327.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 87—89; ЧХП. Ваттисен сăмахĕсем, 2007, 29; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 61—63; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 29, 32, 33, 41 и др.

Е.В. Сергеева

ВУТĂШ, ВОТĂШ — духи, обитающие в воде. Возможно, первоначальный статус — домашнее божество.

Согласно легенде, в мифические времена верховный бог *Турă* за непослушание прогнал своих служителей с неба, которые упали в воду и стали называться В. (см. *Шыври*). По мифологическим представлениям, водоемы (см. *Шыв*) заселены семействами водяных духов В. Они обитают в родниках, реке, озере, пруду (особенно больших и глубоких), полевых колодцах. Образ В. представляется как женского, так и мужского пола.

Среди персонажей В. различаются полезные (к примеру, родниковые, делающие водоем чистым и здоровым) и вредные. Обитающие в родниках В. бывают очень маленькие, как новорожденные. Они очень полезны и никакого вреда людям не приносят. Благодаря им бьют из-под земли все ключи. Когда брали воду родника, благодарили В.

Если в знойную жару начинали засыхать родники, к ним приносили колобки *йăва* или кисель *нимĕр* с лепешкой или сырое яйцо и приговаривали: «Пусть вода будет чистой как свежее яйцо». Осенью проводился специальный обряд с принесением жертв (кисель, блины) родникам и колодцам. Во время ритуала инициирования дождя молящиеся обращались к В.

В свадебном обряде (см. *Туй*) хождения за водой у родника оставляли нитку *çип* в дар В. Черпая воду по любому случаю, обращались к водяному. Упоминали также отца и мать В. Если человек милостиво не обращается к В., то, по поверьям, наказывает за неприлежное отношение: сушит родники, насылает кашель. Чтобы избежать болезней и бедствий, полагалось приносить жертвенные дары — травинки, нитки (пряди нити), продукты. В случае заболевания в связи с питьем воды из источника в воду бросали яйцо или хлеб либо масло, лепешки *юсман*, также молились дома, сварив мучной кисель. Не разрешалось громкое плескание и умывание водой возле родника.

Образ В. женского пола представляется в виде нагой женщины или девушки темного цвета, появляющейся из воды и сидящей до восхода солнца или перед закатом на берегу и расчесывающей длинные волосы золотым гребнем. Верхняя часть тела русалки имеет подобие с человеком, нижняя (ноги) — вид хвоста рыбы (поздний образ В.). Они длинные, смуглые, синеватые (цвет воды). Водяные с белыми как молоко грудями, выходят из воды ночью при лунном свете на зеленую траву, где расчесывают волосы. Для людей они незаметны. Духу приписывали следующие вредные воздействия: он схватывает, утаскивает и топит в глубоких местах или омутах. В одной быличке говорится о 12 девушках в белых платьях с длинными косами на спине, водящих хоровод у моста и поющих хороводные песни *вăйă юрри*. Использование сакрального числа 12 характерно для легенд о В. (это утопленницы, русалки).

В. видят охотники, рыбаки, которые ходят за дичью или рыбой на заре; люди, сидящие у воды или купающиеся в полдень, — это время купания водяных и русалок, или спускающиеся к водоему в вечернее время, заблудившиеся в овраге, при купании в реке; те, в кого они влюблены (из числа утопленников). В. боится носителя креста.

Духов воды было бы много, если бы выходящих на рассвете на берег в самое жаркое время года В., лежащих и засыпающих там, не поедали волки, гласят былички. В легендах водяной дух представляется в качестве обладающего серебром. За свое спасение он оставляет несметное количество денег либо оказывает помощь в ведении хозяйства. В одной легенде повествуется о том, как рыбак-охотник, нагнувшись за налимом, оказавшимся в его сети, обнаружил рядом призрак красивой черноволосой нагой девы. Вдруг увидел волка и выстрелил в него из лука. В. ушел в воду, снова появившись, обещал

помочь при строительстве дома. Водяной являлся к нему, когда нужно, в образе девы по подземным водам.

Тексты гласят о том, что, заметив человека, В. быстро исчезает, забыв гребень на берегу. Дух не может обратно залезть в воду без выкупа. Юноша, завладевший гребнем, может влюбить в себя русалку, жениться на ней. Их потомством могут стать стройные блондины. Существовала легенда о потомках русалки. Водяные духи, по мнению чувашей, — могущественные, обладающие колдовской силой существа. Преимущество водяных над человеком заключается в их богатстве.

Будто от союза с водяными духами зародилось племя *Вутăш племи*, потомки которого наделены положительными качествами, — они трудолюбивые, аккуратные, бойкие. Сказочному племени В. посвящены тексты, в которых помощниками членов при выполнении работ выступает мелкий народ. В старину, гласит один из текстов, жившие в речке В. выходили на берег в *тухье* и *хушпу*. Их ловили люди и выдавали замуж. В одной из быличек свадебный поезд собирается по требованию В.: дух оказался в бане вместе с принесенной из источника водой и вынудил парня взять замуж В.

Таким образом, В., принимающий облик человека представляется как особый образ оборотня, выступающего в качестве ложного брачного партнера, представляющего потусторонний, запредельный мир. На существование у предков представления о земной жизни души умершего указывает и вера в В. — русалок.

Мифологические воззрения проявляются в традиционной народной религии: в В. превращаются утопленники, из них произошли злые духи *Шу (Шыв) усалĕсем* (русалки), которые в полночь выходят играть, они смеются, плачут, ржут; если в это время их увидит человек, то заманивают его. Затащив в воду детей или стариков, они используют их вместо лошади, катаясь на них. Все утонувшие живут вместе с В.

По данным обследований 1960–70-х гг., в духов воды верили почти четверть опрошенных. К примеру, озеро *Эл* считали обиталищем В., с которым связывали некоторые болезни.

Образ хозяина/хозяйки воды, расчесывающего/расчесывающей свои длинные волосы золотым гребнем, встречается у многих тюркских и монгольских народов Евразии. По представлениям кряшен, данный персонаж имеет антропоморфные черты, может выходить на поверхность, принимать облик человека, ходить среди людей, либо сидеть возле воды, расчесывая волосы. Татарское *Бутыш* восходит к чувашскому В., у башкир *Хыу=хылу* — водяная красавица, русалка; марийцев *Вӱдоза* — хозяин воды, *Вӱдводыш* — водяной дух, *Вӱдӱдыр* — русалка, мордвы *Ведява* — божество-покровительница воды, *Ведята* — божество воды, удмуртов *Ву-мурт* — водяной человек.

Персонаж В. в мифах позднего происхождения может быть сравним с водяной (русалкой) восточных и южных славян.

Лит.: Каменский, 1878, 681—682; Магницкий, 1881, 55; Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 284—286; Егоров, 1964, 58; Егоров, 1994, ЧМ, 127; Федотов, 1996, I, 58; Салмин, 2004, 109—110, 117; Никольский, 2008, III, 307—312; Смирнов, 1890, 223; Соколова, 1979, 222; Юрченкова, 2009, 317.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 367—376.

Г.Б. Матвеев

ВУЧАХ, вочах, очаг — печной очаг; основной элемент структуры жилища, связанный с культом огня. В. — сакральный центр дома, место совершения обрядовых и магических действий, направленных на обеспечение благополучия дома, здоровья домочадцев и успеха в хозяйстве. По народным представлениям, в нем обитали домашние духи. У чувашей существовал дух *Кил вучĕ*, который поддерживал огонь в очаге.

В. оберегался, содержался в чистоте, нерадивое отношение могло привести к тому, что божество могло «уйти» из дома. Огонь считался родовым божеством, запрещалось занимать его у других, как и отдавать.

В. играл большую роль в народной медицине, к нему обращались с просьбой о помощи, совершались магические действия, использовали не только сам очаг, но и находящиеся в нем угли, золу. Так, после рождения ребенка бабка-повитуха, держа новорожденного на руках перед очагом, бросала в огонь соль, которая с треском рассыпалась. Потом бабушка произносила заклинательные слова над злыми силами, *Киреметями*, чтобы те покинули этот дом. При варке супа молодухи *çĕнĕ çын яшки*, разжигая огонь, в очаг сыпали соль для очищения от злого духа *Хаяр*. В В. бросали соль в случае сглаза, больного подводили к очагу и заговаривали.

Аналогичные представления об очаге существовали и у других народов. Например, при взятии в дом невестки у татар ее первым делом подводили к печи и заставляли целовать. Прежде чем затопить очаг в новом доме, на шестке печи резали петуха и выпускали кровь в очаг (обряд называется *Пичачу* — «открытие очага»). В верованиях марийцев имеется хозяин домашнего очага *Сурт-кугу-юмо*.

Лит.: Каменский, 1879, 26; Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 286; Мухамедова, 1972, 188. Петрухин, 2005, 270.

Ист.: ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 64; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 70, 113 и др.

Е.В. Сергеева

Ĕ

ĔНЕ, корова — в чувашской мифологии несет семантику благополучия, плодородия и тепла. По чувашским мифам, *Турă* изваял Ĕ. из глины (*Шуйттан*, пытаясь подражать верховному богу, — козу), которая первоначально обитала в раю, на небесах, но она стала сильно пачкать, где попало, потому *Турă* спустил ее на землю. Чуваши верили в примету: если поставишь избу на том месте, где лежала Ĕ., то изба будет теплой. Считалось, что если корова мычит после захода солнца, то случится несчастье.

В мифах встречаются божества коровы Ĕ. *турри*, Ĕ. *çуратан*, которым посвящали молитву с кашей.

С магией плодородия связан обряд Ĕ. *ырри* по случаю отела коровы. Для обряда варились молозиво и пиво, готовилась выпечка из кислого полбенного теста. Моление Ĕ. *ырри чӳкĕ* происходило в коровнике, молитву читал хозяин дома с кусочком выпечки и ложкой молозива, молился духам хлева, жертвовал им часть принесенного, оставшуюся часть отдавал корове. Хозяйка «угощала» хранительницу домашнего очага *Хĕрт-сурт*. После трапезы, в которой участвовали не только взрослые, но и дети, хозяйка обрызгивала теплой водой углы, потолок, а также присутствующих, дабы молоко было в изобилии. В жертву божеству коровы приносили новое масло, масляную кашу. У него просили для Ĕ. здоровья, чтобы в достатке были молоко и масло.

У многих соседних народов корова имела мифологическую интерпретацию: у башкир *Һыйыр* — первопредок, тотем, покровитель; одно из двенадцати животных, имеющих свой год; у марийцев *ушкал* — почитаемое домашнее животное, которое защищалось от нечистой силы, не забивалось на мясо (*ушкалюмо* — божество коровы); мордвы *тракс* (м.), *скал* (э.) — наиболее почитаемое домашнее животное, находившееся под защитой божества *Кардазсярко*.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1929, IV, 115—116; Месарош, 2000, 81—82, 148; Салмин, 2010, 204—206; Тойдыбекова, 2007, 244—245; Мифология мордвы, К, 2013, 219—220.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 146—147; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 331—333; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 70—71.

Е.В. Сергеева

ĔÇМЕ-ÇИМЕ — пища и напитки, наделяемые магическими функциями и широким спектром культурных значений; объекты и средства для разнообразных ритуальных действий, предписаний и запретов.

Существуют разные категории Ĕ.-ç. Обилие и разнообразие блюд в праздничной трапезе магически стимулировало плодородие, обеспечивало богатство и удачу в жизни и хозяйстве. К наиболее значимым, определяющим культурные функции и символику Ĕ.-ç. отно-

сятся оппозиции «сырая–вареная (жареная)», «жирная (скоромная)–постная», «кислая–пресная», «сладкая–соленая–горькая (острая)», «горячая–холодная», «жидкая–сухая». Например, кислая пища соотносится со сферой жизни, пресная — со сферой смерти; соль наделялась охранительной и отгонной силой и т. п. Особое значение придавалось новой сезонной Ĕ.-ç. — первым плодам огорода и сада, первому хлебу из нового урожая, первому молоку у коровы и т. д.

Мифологическое осмысление получают как ритуальные действия с Ĕ.-ç. (деление, дар и обмен, жертвоприношение, символическое кормление), так и продуцирующие функции пищи. К примеру, на обеспечение изобилия и богатства были направлены разнообразные пиршества: на Новый год старались наесться (фактор сытости), чтобы весь год был изобильным, колобок ели с молитвой, чтобы овцы ягнились (см. *Çĕнĕ çул*); на *Çăварни* пекли множество блинов, разбрасывали зерно и горох. Действия с Ĕ.-ç. в хозяйственных обрядах должны были обеспечить плодородие полей, рост огородных культур и удачу в разведении скота и домашней птицы. Так, до начала весенней пашни чуваши проводили моление *Ака пăтти*, при котором в землю зарывали ложку каши, кусочек хлебца, «семенное» яйцо, затем приступали к еде; к обряду *Карта пăтти* готовились ритуальные лепешки *юсман, пашалу, хăпарту*, пиво (см. *Ака*, *Карта пăтти, Юсман*).

Если летние жертвы верховному богу были кровавыми (лошадь, крупный рогатый скот, овцы, птицы), то в составе осенних были растительные продукты (каша, каравай, лепешки) и продукты животноводства, подвергнутые «культурной» обработке (вареное в печи мясо птицы, мясной суп, сыр).

Ĕ.-ç. используют в народной медицине (различные отвары и настои трав, зерновых, ягод; хлебные продукты, каша, пиво, вино и др.) и в качестве оберега. В ночное время чеснок клали в детскую одежду, повивальная бабка кидала соль в огонь, чтобы отвадить злых духов и т. д. Некоторая еда имела сакральную функцию: призывник резал хлеб, по которому узнавали, вернется он или нет (см. *Çăкăр*).

Велика роль Ĕ.-ç. в семейных, похоронно-поминальных обрядах. Например, в родильной обрядности чувашей пищевые запреты и предписания действовали в период беременности. Так, женщине нельзя было есть внутренности животного, рыбу. В то же время отмечали, что беременной нужно есть все, что требует организм, ибо может появиться пятно на теле ребенка.

В свадебном обряде роль Ĕ.-ç. различна на разных его этапах. Во время сватовства угощались принесенными гостинцами (должно было быть нечетное количество), их нельзя было резать, подружки невесты разламывали руками. На стол выставлялись *чăкăт*, *çӳхӳ*, *сăра* и др., но никогда не ставили пироги, считалось, что смесь начинки может расстроить семейную жизнь. *Хăпарту* смазывали медом, сверху клали *чăкăт* и раздавали всем присутствующим со словами: «*Чăкăт*

пек шурă, пыл пек пылак, çăкăр пек пуян пулччăр» (Пусть будут как сыр белыми, как мед сладкими, как хлеб богатыми). На свадьбе молодых осыпали мукой, хмелем, зерном, сыпали горох по лавке — чтобы много детей родилось; во время *çĕнĕ çын яшки* свадебный голова плескал на новобрачных яичницей с молоком, чтобы они были чисты как молоко в яичнице и наслаждались счастьем, словно плавающая яичница в молоке. В конце свадьбы проводили обряд перехода невесты в новый статус и варили *хĕр салми*. Салма была с углублением, что ассоциировалось с девичьим целомудрием. Она также означала хлебосольство, богатство, изобилие, большое и здоровое потомство (см. *Туй*).

Поминальная трапеза особенно тесно связана с ритуальной пищей. У чувашей она начиналась с употребления блинов *икерчĕ/кульмак* с медом, отличавшихся своим внешним видом: нельзя было, чтобы блины были румяными, дабы лицо покойника могло стать красным. Поминальный стол был обильным, чтобы присутствующие добром поминали покойника, а последний, по верованиям чувашей, достойно угощался приготовленной в его честь пищей. Встречалось приготовление *чун пăтти/арпах-сарпах пăтти* — тюря из ржаной или полбенной муки. Ĕ.-ç. были рассчитаны и на умерших, которым обязательно отделялась порция от каждого блюда; символическое угощение покойников совершалось и на кладбище (на могиле оставляли еду) (см. *Пумилкке*).

Особые магические значения приписывались в ритуальной практике остаткам Ĕ-ç. Например, во время поминовения умершего остатки еды выливались к воротам со стороны двора или улицы. Потроха, голову и ноги выбрасывали в канаву, которые съедались собаками: это был знак того, что собаки донесут умершим пищу и они будут сыты.

В отношении Ĕ.-ç. существовали определенные разграничения (в соответствующие периоды народного календаря) и табу на их употребление (например, новой пищи до определенного праздника).

Каша *пăтă* — ритуальное блюдо чувашей, имеющее функцию стимулятора плодородия. Ее используют во многих обрядах и молениях. Она имеет несколько знаков: знак родства, когда каша съедается только родственниками, тайно от всех (моление *Хĕрт-сурт*, каша на *Мăнкун*, моление от оспы); знак финала (каша является разгонным блюдом: в обряде *Сĕрен* участники ее едят и возвращаются по домам; свадьба, проводы рекрута также заканчиваются подачей *пăтă*).

Пиво *сăра* — ритуальный напиток, который готовился специально к какому-либо празднику либо молению. Первый ковш выпивают за *Турă*, что говорит о его высоком сакральном статусе, в остальных случаях он стоит также на первом месте, о чем свидетельствуют названия молений — осеннее пиво, девичье пиво и др. Существовали правила во время питья *сăра*, например, не смеяться, не вытирать губы.

Сырок *чăкăт* — ритуальное блюдо, используется в основном в индивидуальной обрядности (имянаречение *ят хуни*, свадьба, помин-

ки), а также в земледельческой традиции (после окончания сева). Вкушение сырка во время трапезы символизирует чистоту, богатство и здоровье.

Соль *тăвар* имеет охранительную функцию. Широко использовалась в заговорах и лечении болезней. Например, от испуга соль кидали на то место, куда упал ребенок.

Блин *икерчĕ*, тонкая лепешка из жидкого теста, имел сакральную функцию, его готовили на Масленицу, поминки. Завариху *нимĕр/мимĕр* приносят в жертву в основном божествам, связанным с водой, а также *Йĕрĕху*. Лепешка *пашалу* готовилась для ритуальной трапезы. В качественном отношении — большие и маленькие, с зарубками (пупком и носом), в количественном — от одной большой и до множества маленьких. Лепешки символизируют живую душу, в ритуале мелкие лепешки называются «ягнятами», «телятами». Лепешки являются не простыми хлебными приношениями, они — символ небосвода с планетами и созвездиями, символ появляющейся новой человеческой души, а также домашней живности.

Пашалу присутствует во многих обрядах, особенно *Учук*, *Карта пăтти* и *Килĕш пăтти*. *Хуплу*, пирог со сложной начинкой, выпекали на праздники, разрезали с сакральным смыслом. Для совершения культовых обрядов использовался один из древних видов безалкогольного пива без хмеля и дрожжей *максăма*.

Магические функции еда имела и у соседних народов. *Аш* — пища, еда в башкирской мифологии — проецирует судьбу, долю, здоровье. Наиболее сакральными являются соль, вода и молочные продукты. Каша в обрядах: *нигеҙ бутҡаһы* (каша фундамента), *сәсәк бутҡаһы* — для лечения оспы, матери оспы; *төн бутҡасы* — ночная каша, с помощью которой заговаривали плаксу. У татар пища имела сакральные функции: каша *боткасы* — главный атрибут обрядов — грачиной каши, вызывания дождя и т. д., блины *коймагы* готовились на различные обряды (поминки), соль *тоз* использовали в заговорах и лечении болезней (болячки от контакта с водяным дедом *Сыу бабасы*). У марийцев аналогичные представления о продуктах питания: *Аш юмо* — бог пищи; кашу варили на семейные обряды, на *Корак пучмыш пайрем* (моление кашей для вороны), соль *шинчал* выполняла оберегательную функцию; блины *мелна* имели сакральное значение.

Лит.: Магницкий, 1881, 24—25; Прокопьев, 1903, 231—232, 236; Ашмарин, ЧСК, 1928, I, 80—81; 1929, II, 69; 1935, VIII, 243; 1935, IX, 150; 1936, X, 155; 1936, XI, 271—272; 1937, XIV, 239; Никольский, 2004, I, 313—323, 359—360; Сергеева, 2015, 106, 112, 114, 118—120, 124—126, 131, 134 и др.; Салмин, 2016, 206, 235, 435—470, 484—488; Уразманова, 2001, 24, 67, 99; Тойдыбекова, 2007, 121, 124, 160, 238; Славянские древности, IV, 59—65; Хисамитдинова, 2010, 42, 67 и др.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 102—103; 190, 280, 306—310; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 86, 89, 99—100, 111—115, 127, 194—195, 196—197, 228, 256 и др.

Е.В. Сергеева

И

ИЙЕ — духи-обитатели бань, мельниц, заброшенных домов, хлевов, природных объектов (гор, лесов, полей, водных источников); злой дух, источник болезней. Слово имеет также формы: *ăйа*, *ыйа*, *ĕйе*. И. имеет множество отношений, к примеру: *мул* (богатство), *çĕр* (земля), *кĕлĕ* (молитва), *çул* (дорога) и др.

В текстах более раннего происхождения И. — доброе божество (создание *Турă*): *ватă амай* — старая мать, родительница; *килĕш* — домашнее существо, домовой; *кил-йыш турри* — божество семьи, домашнего очага. Однако впоследствии И. превращено в злого духа, вызывающего худосочие, кондрашку. Вначале И. был в небесах поблизости верховного бога *Турă*. Однако провинился перед богом, который спустил это многочисленное семейство на землю и образовались И. скотной карды, дома, бани, мельницы, воды, поля, леса, горы. Каждый сколько-нибудь заметный объект действительности для чувашей обладает духом-хозяином и нередко не одним. Домашний И. может называться *пӳрт* И. «хозяин дома», *кил* И. «хозяин хозяйства», *кăмака* И. «хозяин печки», *тĕпсакайĕнчи* И. «хозяин, живущий в подполье» и т. д. По верованиям, в каждом чувашском доме живет И. Он идентифицируется с домовым *Хĕрт-сурт*, может жить также в хлеву. Домашний И. приносит в дом счастье, заплетает гривы любимых животных, помогает любящему хозяину, в частности, в содержании живности. Тексты акцентируют внимание на необходимости ласкового обращения к домашним животным, чтобы ругань не стала причиной их вреда со стороны карда И. Если И. пристанет к лошади, то она будет хилой, ночами дух будет оседлать ее и устраивать скачки. По поверью, соблюдение обычаев поможет тому, что дух карды будет звать живность домой. Дух-хозяин полей *уй* И., иногда называемый *Хĕрт-сурт*, обходит поля и охраняет урожай хлебов.

«Внутренние», «свои» духи-хозяева мифы связывают с родовым гнездом, а «внешние», «чужие» И. — с духами-хранителями хаоса. Персонажи И. — как мужские, так и женские. Они представляются невидимыми духами. Если покажутся, то приобретают облик человека, оказываясь в виде уродливых людей с отрицательными эпитетами (трехглазые, косоглазые, слепые, без плеч, без костей, хромые, горбатые и т. д.), или другого живого существа. Они противостоят *Турă*, вредят созданному богом человеку и домашним животным.

Демонические И. проникают в дома, схватывают спящего или моющегося в поздний час в бане, после этого его рука сохнет; пугают и заманивают во сне, учат вредным делам; пугают и вызывают болезнь; уводят путника в сторону от дороги, катаются верхом на коне до его изнеможения, делают их больными и т. п. В поздней традиции бытова-

ния мифов И. считались не столько духами, оберегающими места своего обитания, а сколько духами, насылающими болезни (см. *Чир-чĕр*).

И. приписывалось свойство насылать на людей и скот признаки изнеможения, паралича, худосочия рук и ног (рахит), горячки, лихорадки, искривления позвоночника, сумасшедшего и др., способность к физическим насилиям над человеком или животным. Болезни, насланные И., т. н. И. *çулнă*, И. *чăмланă* (букв. И. прожевал), по поверьям, вызывают беспокойство, расстройство, плач. Причинами заболеваний считались нарушения неписанных предписаний: нельзя мыться поздней ночью в бане, которая чаще всего находилась на задворках, на склоне оврагов (за пределами окультуренной территории); ложиться на сырую землю без молитвы, спать на меже; оставлять младенца в поле, избе — «пристанет» И. либо «подхватывает» падающего ребенка. Детская болезнь, известная в народе под названием «собачья старость» или «собачья рожа», приписывалась козням духов И. (см. *Ниш*).

Немало мифологических сюжетов посвящено банным И., считающимся самыми злостными и живущими семейством, которые пристают к моющимся в позднее время (см. *Мунча*). Мифопоэтические тексты о банном духе оказались наиболее устойчивыми. Описание их внешнего вида следующее: серого цвета, худые, с заостренным носом, обитают под лавкой. И. является также в облике животного (собаки, лисы). Оставленного в бане здорового младенца И. может подменить на своего худосочного слабосильного ребенка, такой ребенок *нишлĕ ача* не встает несколько лет, не держит голову, слюнявый, беспричинно хохочет, не говорит. Мифы гласят о том, что И. подменяет здорового ребенка на своего хилого, больного, слепого, калеку, уродливого и т. п. От испуга в бане могут онеметь руки и ноги, искривляются губы, дух может быть причиной мучительной смерти. Для предохранения от встреч с И. и защиты от него использовались обереги — рябиновые прутья, бытовал обряд «избивания» больного прутиком шиповника (см. *Йĕплĕ хулă*), чтобы отпугнуть злого духа. По поверью, болезнь, вызываемая И., может переходить от одного человека к другому.

Жертвой для И. служили фигурки из теста в форме человека, животных (коня, быка или водоплавающей птицы), являющихся символами — заместителями кровавых жертв, блины в форме круглых шариков, которые готовили без счета, иначе злой дух не удаляется. От испуга относили, в частности, водяному И. куклу, приговаривая, что «отдают душу вместо души». Лечение (избавление) состояло из сложного ряда магических действий. Встав в избе напротив солнца, бросали из-под ног зерна овса или ячменя, приговаривая трехкратно: «Желтый, слепой, хромой, выйди!», затем подметали и выбрасывали. Совершали обряд изгнания болезнетворного духа с блинами, прутиком от веника и железным косарем в четырех углах подполья,

в сенях, на крыльце, в бане, сопровождая с заклинаниями. Обряд очищения от И. совершался также с помощью зерен проса и вколачивания иглы в пол. От болезни детям давали черный камень, т. н. И. *пăхĕ*, держали ребенка на муравейнике.

Для изгнания И. обращались к ворожеям, знахарям, в т. ч. татарским, знающим заговоры *вĕрӳ-суру чĕлхи* (см. *Вĕрни-сурни*) и заклинания И. *чĕлхи пĕлекен*. Существовали различные заговоры, эффективным способом считалось «сжигание» И. — источника болезней. Некоторые обряды, например, «купание» на пороге двери травяным настоем при убывающей луне, проводятся и в наше время. Заклинания сопровождались обмыванием больного ребенка отваром травы И. *курăкĕ* (болотное растение), воду и прутья относили на перекресток (см. *Çул*). После очищения, купания, ребенка одевали в новое белье и пеленки, а старое выбрасывали. При совершении лечебных обрядов против И. соблюдали таинство, чтобы они возымели действие.

Духи-хозяева природных и культурных объектов являются общими для традиционных верований народов Поволжья. *Эе*, *Эя*, *Ия* (букв. «хозяин») в мифологии тюркоязычных народов — названия духов, постоянно пребывающих в каком-либо месте. Вера в *эе* восходит к мифологии древних тюрок. *Өй иясе* — в мифологии башкир и казанских татар — одно из названий домового, хозяин дома, двора, дух-покровитель хозяйства, особая разновидность духов *эе*. Представляется в образе старика с длинными волосами, по ночам выходит из подпола: прядет (плохое предзнаменование), просеивает муку (добрый знак) и т. д. Женский облик отражает раннюю стадию развития образа. Встречается у карачаевцев (*Юйиеси*), турок (*Эвбекчиси*), ногайцев (*Уьйиеси*), якутов. Марийский персонаж *Ия* имеет значение водяного, домового, злого духа, дьявола или черта; *Монча ия* — духа бани. Представляется опасным врагом человека.

Лит.: Егоров, 1994, ЧМ, 109—146; Салмин, 2004, 96; Никольский, 2008, III, 307—312; Мифологический словарь, 1990, 406; Тойдыбекова, 2007, 91—92, 234.
Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 224—231.

Г.Б. Матвеев

ИЛЛЕ ПРОРОК, Илья-пророк — ветхозаветный персонаж. В мифологии чувашей И. П. — хозяин (повелитель) грома, молнии, дождя; обладает животворным дождем, по небу ездит на колеснице, запряженной огненными (белыми, крылатыми) конями, или на белом коне, отчего и происходит гром. Основные функции в этом качестве — истребление нечистой силы, борьба с летающими змеями. Молния — это след от колесницы или огненные стрелы, бросаемые им с неба в нечисть. В чувашской мифологии получила распространение персонификация *Аслати* в образе И. П.

И.П. считается как податель урожая и приплода скота. Чтобы задобрить Илью, во время дождя за окно выставляли хлеб, соль и другие угощения.

У марийцев данный персонаж называется *Иленькече*; у мордвы — ветхозаветный пророк, один из наиболее почитаемых на Руси святых; в народной традиции — повелитель грома, молнии, дождя и града, покровитель земледелия и плодородия; у удмуртов он слился с образом *Гудырымумы*.

Лит.: Каменский, 1879, 1, 23; Ашмарин, ЧСК, 1929, III, 108, 114; Владыкин, Христолюбова, 1991, 89; Тойдыбекова, 2007, 87—88; Мордовская мифология, 2013, I, 367—368.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 80—83.

Е.В. Сергеева

ИЛТЕРЕК — в традиционных верованиях чувашей Ильдеряковской округи Аксубаевского р-на Республики Татарстан, объединяющего 7 населенных пунктов, персонифицированный дух-хозяин родника на озере Уишь д. Старое Ильдеряково. Согласно преданиям, *Кивĕ Ильтрекьел* основал один из трех братьев по имени Ильдерек в начале XVIII в., а два других брата Акспай и Ендрус — *Аксу* (Аксубаево) и *Енрусьел* (Чувашское Енорускино). По легенде, *Илтерек* происходит из чувашей. Имя И. в фольклоре встречается и в годониме И. *тăкăрлăкĕ* — переулка, названного в честь первожителя д. Егоркино (*Якуркел*) *Илтирек*. Данный антропоним восходит к «языческому» имени мужчины *Илтерек ~Илтирек* (*Ильтерек ~Ильтирек*), происходящий от тюрк.-тат. словосочетания *ил* и *терек* (ср. чув. *тĕрек* «подпорка», «опора», «оплот»), которое означает «опору народа, опору государства».

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1929, III, 114; Петров Л., 1986, 80—81, 85; Маклаков, 2009, 14—21.

Ист.: ЧХП. Тавралăх халапĕсем, 2013, I, 224.

В.А. Ендеров

ИМ-ЮМ в чувашской мифологии и заговорно-заклинательной традиции — сакральное снадобье и лекарство, обладающее магическим лечебным свойством исцеления от разных болезней и предохраняющее от злых духов и демонических сил; заклинания, используемые заговорщиками и знахарями при лечениях от недугов. В чувашских текстах И.-Ю. имеет и другие названия: *им-сим, им-сип, им-çам, ип-сип*. По мифологическим воззрениям чувашей, И.-Ю. выходит вместе с дымом трутовика, появляющегося из трещин дуба, который в свою очередь выбивается из расщелин земли.

Окуривает и пользуется ритуально сакральными И.-Ю. в большинстве текстах сама старуха *Ашапатман*, связанный с лечебной магией персонаж, прибывающий из-за 77 океанов и морей, лугов и полей, из-за Волги и Суры: у нее в заду одна шерстинка, на голове одна волосинка, а во рту один зуб; заговаривая и нашептывая магические слова-формулы, дует-плюет и исцеляет от сглаза, болезней, порезов, бородавок, ячменя, злых духов и нечистой силы. Иногда вместо старухи упоминается аналогичный старик. Они приезжают к больному на белой лошади в белом одеянии и в сопровождении белой

собаки. Вместе с И.-Ю. в качестве дополнительных отпугивающих и обережных средств могут использовать золотую шпагу и золотую метлу *шупак* и *шăпăр*. Свои действа выполняют от имени *Турă*, прося его принять их молитву и исцелить больного.

Башкирские и татарские, марийские, удмуртские, мордовские знахари и ворожеи также широко использовали и применяли *им-том/им-жом*, *эм*, *эмьюм*, *мормацяма/орожеямо* в качестве целебного и ритуального средства в заговорно-заклинательной поэзии, считая, что они имеют магическую и обережную силу против болезней, порчи и злых наваждений.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1929, III, 115—118; 1936, XI, 144—145, 151—153; Федотов, 1996, I, 166—167; Родионов, 2018, 336—346; Девяткина, 2006, 198—200; Тойдыбекова, 2007, 280—281; Хисамитдинова, 2010, 106.

Ист.: ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 41—51, 57—60, 70—72, 115, 137, 157—161, 169—170, 192—199, 202—224, 241—242, 270—284, 303.

В.А. Ендеров

ИНКЕК, *инкек-синкек*, беда — злой дух, олицетворяющий несчастье, бедствие, горе и символизирующий неразборчивость и несправедливость судьбы. Согласно чувашским мифам, И. обитает на печи. Предание гласит, что одна семья хотела избавиться от И. и решила переехать в другое место. Однако жене пришлось вернуться за онучами, дома она увидела на печке старика, который одевал онучи и твердил: «Если от меня убегают, то я раньше них дойду». Они освободились от И., бросив его в родник. После этого жизнь семьи наладилась.

Известны сведения о божествах, бытовавших во второй половине XIX в.: И. *сирен* — отвращающее беду и И. *çӳретекен* — производящее наказание.

Беду в мифологии разных народов изображали как одноглазого великана или как страшную, высокую, худую, кривую, отвратительную старуху. Горе было довольно неуклюжим, поскольку разрушало на своем пути горы и валило деревья. Оно жило в большом доме среди лесной чащи или в заброшенной мельнице. Чуваши говорили: «*Инкек ура айĕнченех тухать*».

У башкир беда *Бәлә* — злой дух в облике собаки.

Лит.: Магницкий, 1881, 64, 89; Ашмарин, ЧСК, 1929, III, 123—124; Салмин, 2007, 456; Ильина, Мышкина, 2017, 23—25; Хисамитдинова, 2010, 78—79.

Ист.: ЧХС, 1987, VI—2, 152; ЧХП. Ваттисен сăмахĕсем, 2007, 144.

Е.В. Сергеева

Й

ЙĂХ (ЙĂХ-ЯХ) — в чувашской мифологии персонифицированный образ болезни и злой дух; чаще всего пристает к детям и лошадям. Таким же словом обзывают человека, ходящего в плохом платье, или оборвыша. Согласно народным преданиям, ребенок, в ко-

торого вселяется дух Й., заболевает протяжной болезнью, начинает сохнуть и, в конце концов, умирает. Больного могут спасти лишь родители, вовремя обратившись за помощью к *вĕрӳçĕ*. В тексте Й. *чĕлхи* наговорщик, используя сакральное число три, перечисляет корни репейника *коршанкă*, чертополоха *талпиçен* и крапивы *вĕлтрен* в том значении, что когда болезнь Й. пристанет к вышеупомянутым растениям, то лишь тогда эта хворь и прилипнет к ребенку. По глубокому убеждению родителей, после заговаривания гноящийся чирей (другое объяснение данной болезни) исчезнет. По иным поверьям, сжигают череп умершей собаки, полученную золу бросают в сторону больного, при этом приговаривая, чтобы тот был как собака крепким и закаленным, гибким и выносливым; или же при лечении используют счет *суни*: одни считают от 1 до 9, а другие — нечетные числа в обратном порядке. Например, от 9 до 1; после произношения каждой цифры плюют, а используемую кость черепа бросают в сторону. По мифологическим воззрениям, Й.-Я. является также злым духом, от действия которого человек может превратиться в нищего и бедняка.

По утверждению языковедов, термин Й. в значении названия болезни имеет тюркские соответствия: уйг., чаг. *ик* «болезнь»; уйг. *йик* «болезнь; мучение, страдание»; чаг. *йике* «худая, горячая лошадь». Имеются следующие производные формы: *йăх-ях* «человек, который ходит в плохом платье; оборвыш»; *йăхлан* «покрыться гноящимися чирьями»; *йăхлă* «больной болезнью Й.».

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 103—105; Федотов, 1996, I, 188—189.
Ист.: ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 191—192.

В.А. Ендеров

ЙĔПЛĔ ХУЛĂ, колючий прут, шиповник — в чувашской мифологии средство для очищения и изгнания злых духов. Используется в лечебных и очистительных обрядах. В мифологических текстах встречается в качестве атрибута для выполнения обрядов выпроваживания *Ийе*, *Вупăр*, *Шатăн* и других злых духов при совершении магических действий. Знахарями *юмăç* зажигался небольшой огонь, использовались жертвенные предметы, употреблялись наговоры. К примеру, в одном из текстов говорится, что знахари раскладывают Й. х. в середине пола избы и приговаривают, что возводится колючая ограда; в нее кладут металлические предметы — нож, ножницы, старый топор, а также жертвенные дары — хлеб, соль, крупу, муку, после этого начинают изгнание *Ийе*.

Магические действия с помощью Й. х. направлены на лечение больного ребенка (см. *Чир-чĕр*). Перед печью, в которой зажигали огонек из льна, знахарь «избивал» пациента прутом Й. х., приговаривая, что жжет и бьет, хлестает *Ийе*. В наговоре, в котором назывались разные злые духи, использовалось магическое число 41. Взрослого больного ломотой хлыстали пучком шиповых прутьев, заговаривая: «*Ийе, вупăр,*

шатăн, живущие в избе (бане, лесу, мельнице, овраге, воде, при дороге), выходите! Ударяю сорок один раз...». Затем йомзя обливала пациента водой, приговаривая, что смывает и выгоняет «морской водой», крошила хлеб на 41 часть, которыми обводила вокруг его головы столько же раз.

Таким образом, Й. х. как один из важнейших атрибутов очищения (изгнания) употреблялся в магических действиях, имевших комплексный характер. Растения с колючими ветками считались универсальными оберегами и средствами, отгоняющими нечисть, использовались также у других народов.

Лит.: Магницкий, 1881, 147; Никольский, 2004, I, 345—346; Тойдыбекова, 2007, 219.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 225.

Г.Б. Матвеев

ЙĔРĔХ — божество-хранитель домашнего очага; злой дух, насылающий на людей болезни; предмет, посвященный духу.

По мнению Н.И. Золотницкого и В.К. Магницкого, Й. — посвящение, в т. ч. предмет посвящения, место приношения, жилище, в котором обитает дух. Он имеет частные наименования по своим свойствам, особенностям местности, по названиям селения, владельца усадьбы, именам христианских и мусульманских святых, древних властителей; имеет аналогии с персонажем *Тӳркĕлли.* Й. почиталось как особое невидимое существо, духовное, немножко злое, но не из группы нечистых сил.

Исследователи считают, что территория обитания Й. представляет собой священное место для общения с окружающей природой, родоначальниками селения, божественными силами, к ним можно обращаться с просьбой о счастье, покое, здоровье. Локус обитания Й., как правило, находится за пределами жилища, в то же время дома в тайном месте может храниться его принадлежность, куда можно класть жертвоприношение, пучок веток Й. *хулли.*

Согласно источнику, Й. были у всех, кроме того, в одном из домов почитали старшего Й. Божество, обладающее этим статусом, находилось в родовом доме (т. н. *Вăйкилли*), в который приходили молиться родственники и жители деревни. Основной Й. у некоторых селений находился в середине деревни, где местом пребывания духа считалось дерево (вяз, береза). По мнению исследователей, семейные божества-покровители, перенесенные за пределы дома, являлись предметом почитания селения. Обиталищами Й. являлись чаще всего клети, амбары, иногда лачуги, реже — овраги, отдельные деревья (часто дуплистые, например, вяз) и кустарники, мосты. Урочища с местопребыванием Й. нашли отражение в топонимике. С Й. связаны, в частности, мифотопонимы: Й. *çырми*, *Йĕрĕхкасси* — название деревни, Й. *çăлĕ* — ключ, Й. *çырми* — овраг, Й. *тĕмми* — бугорок, Й. *шу* — речка, Й. *хурăнĕ* — береза и другие урочища.

Й. чаще представляли в женском образе в виде кукол Й. *пукани* из дерева в женских или девичьих традиционных нарядах, реже — в образе мужских фигур либо фигурок животных, хранившихся в лукошке или кузовке Й. *кунти* либо ведерке. Встречались глиняные и отлитые из металла фигурки. Предметы-посвящения делались в тайне и являлись священными, во избежание болезней и несчастий их нельзя было касаться посторонним. Ранней весной Й., «утративших силу», заменяли новыми, старые куклы бросали в полую воду, другие предметы разбивали и делали взамен новые.

В прошлом некрещеные чуваши выдавали дочерей с Й., чтобы удалась их семейная жизнь. Его изготовлением занимались старшие женщины, которые передавали Й. по женской линии. Мать незаметно клала куклу в кадушку с приданым. По верованиям, куклы Й. оберегали счастье дома. Согласно мифу, куклу следовало сохранить в целостности. Отделявшейся семье также делали Й. *пукани*, после совершения моления новая кукла становилась священным предметом. Й. должны были приветствовать новые зятья, чтобы не быть схваченным духом дома невесты. Основное требование божества — это мирная жизнь.

В некоторых местностях девушки при выходе замуж получали в дар от родного дома Й. с кузовом. Сохранившиеся до седьмого колена священные предметы Й., становились *Тӳркĕлли*. Куклы Й. женских персонажей назывались соответствующими терминами, какими называли старших женщин: *кинемей*, *мăнакка* (тетя), *ват акай* (старшая сестра) и др. В молитвословиях Й. почтительно называли старшей сестрой (верховые чуваши). Й. часто носили имена главы семьи (*Илюхха*, *Ятмăрса*, *Силивер* Й. и т. п.). Вместе с тем Й., изображавшие мужские персонажи, были редки.

Й. посвящали ежегодные периодические моления с жертвоприношениями весной, летом и осенью. По верованиям, семье, не соблюдавшей эту традицию, Й. может наслать глазные и кожные болезни. В таких случаях проводился специальный обряд с молением Й. *туни*. Для лечения от порчи Й., например, при появлении нарыва, отека, чуваши варили масляный мучной кисель *нимĕр*, из олова (свинца) расплавляли подобие монет, которые нанизывали на нить и вешали к лукошку Й. В качестве жертвенного дара Й. приносились также колобки *йăва*, лепешки *юсман*, блины *юхмалла икерчĕ*, серебряные монеты или жестянки из расплавленного олова, шелковые лоскуты и нитки, женские украшения, куклы, живность. Эти дары клали в кузовок. По назначению йомзи Й. жертвовали ягненка (череп относили в место приношений в качестве предохранительного средства от кожных и глазных болезней), гуся. В молении просили помиловать, если Й. схватил, то отпустить. К божеству обращались ласково, просили прощения за обиду.

Если болезнь затягивалась, готовили куклу с сундучком и плат-

ками либо резали барана, купленного на базаре, и приносили главному Й. деревни, находящемуся в одном из домов (родовом).

В местах, куда бросали старые куклы Й., матери умилостивляли Й. блинами на случай, если при купании дети случайно заплывут в запретное место. С действием Й. мифы объясняют заболевания конечностей либо сильный ушиб, получаемый человеком при нахождении возле *йĕрĕхлĕ çĕр* — места обитания Й. В жертву здесь приносили печенье (или тесто) с дыркой в середине, куда клали монету или жестянку, крупу, масло, уголь. Если не помогало одно жертвоприношение, то делали другое, для чего приглашали знающую старушку. Например, из теста лепили горшок, во внутрь сосуда клали лепешки *юсман*, колобки, затем незаметно от посторонних относили в лукошко Й., висящее на дереве. С молитвой могли обращаться также одновременно к нескольким Й. деревни, принести ему в дар лепешку *юсман*, гуся.

Во время весеннего цветения лукошко с куклой Й. украшали цветами. Для основного Й. в общедоступном месте ставили домик из луба, куда приносили цветы из всех домов. Сюда приходили молиться с жертвенными дарами, когда не помогал свой домашний Й. Источники утверждают, что такого рода общедеревенские лубяные домики сохранялись дольше, чем семейные куклы с лукошками.

В XX в. куклы Й. исчезают не только у крещеных, но и у большинства некрещеных чувашей (дольше, чем у других групп они сохранялись у саратовских чувашей). В коллекциях Российского этнографического музея хранятся фигуры Й. Одна из них представляет собой глиняную антропоморфную фигурку, раскрашенную позолотой, с коротким рогом на голове.

Семейные божества-покровители, перенесенные за пределы дома, становились предметом почитания селения. Вероятно, некоторые Й. приобрели функции *Киреметя*. В некоторых текстах Й. сопоставляется с божеством *Киремет*, по ряду характеристик эти культы имеют общие черты. К примеру, особо почитали Й., имеющих местопребывание возле родника, где совершали подобный божеству *Киремет* обряд умилостивления с пивом и лепешкой, приходили просить хорошее место для обустройства дома и усадьбы молодые пары (это совершалось в тайне в ночное время), совершали свадебный обряд первого хождения невесты за водой. Во время первого выгона скота к ключу Й. приносили в жертву курицу, ягненка или бычка.

Термин Й. восходит к древнетюркскому термину «священный», сохранившемуся в вариантах *ыдык*, *ыйык*, *изге* (жертва). Божеством, насылающим кожные болезни, в удмуртской мифологии является *Кутысь*, обитающий при истоках рек и ручьев, иногда в оврагах. Жертвой служат крупа, блины, яйца. Й. сопоставим с антропоморфным духом-покровителем рода и семьи *Воршудом*, обитающим в куале (соответственно, чувашский Й. в клети). *Воршуд* хранился в ящике-

коробке с частями или изображениями принесенных ему жертв. Сюда клали также пучки ветвей. Полагают, что *Воршуд* восходит к деревупокровителю, в частности березе. Как и Й., *Воршуд* переносится из родительского дома.

Лит.: Паллас, 1773, 139; Магницкий, 1881, 81—83, 177; Рекеев, 1896, 341; Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 141—145, Никольский, 2004, I, 345; Сбоев, 2004, 124—125; Ерагин, 2017, 188; Смирнов, 1890, 214—216.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 231—327.

Г.Б. Матвеев

ЙЫВĂҪ, дерево — в чувашской мифологии объект поклонения, почитания, обладающий магическими, охранительными, продуцирующими функциями. Растительный мир (см. *Ӳсен-тăран*), особенно Й., в культуре многих народов отождествляется с человеком. В преданиях чувашей говорится, что в деревьях хранятся души многих поколений. Имеет место разделение на мужские и женские деревья, особенно это проявлялось при установлении надгробных памятников. Та или иная порода Й. в мифах наделена положительными либо отрицательными символами.

Дуб *юман* ассоциируется с мужчиной, старшим в роде, отцом: старый дуб — дед, большой дуб — отец. Он представлялся в качестве мифологического образа Мирового древа, считался его реальным земным воплощением и служил в качестве родового жертвенного дерева, сакрального центра общеродовой и общеплеменной территории. Дуб выполнял функцию своеобразного ретранслятора между людьми и высшими силами, владеющими тремя ярусами мироздания, их заместителями и помощниками. Около дуба на жертвеннике совершались общественные и частные жертвоприношения, оглашались молитвословия. Сакральная, «божественная» природа дуба поддерживалась запретом культивировать его и поверьем, что посадивший дуб умрет, когда ствол саженца достигнет толщины шеи этого человека. Согласно поверьям, дуб оберегал людей от бед. Но не принято было находиться рядом во время грозы. В народных песнях образ дуба отражал мифическую силу, указывал на необычное происхождение лирического героя.

Липа *çăка* соотносится со старшими в роду женщинами, матерью. Символика плодородия прослеживается в ряде поверий и обычаев, в частности, в таком обычае: по краям сооружавшегося во дворе у невесты места свадебного гулянья *шыльăк* вкапывали срубленные деревца липы, реже — березы, эти обрядовые деревца устанавливали даже зимой. Кусочком, отрезанным от липы, с соответствующим волшебством можно «сделать» женщин бесплодными.

Вяз *хурама* связывается с индивидом, наделенными признаками «мужчина», «старший», «чужой», но противопоставляется дубу. В семейно-родственных отношениях — отец супруги. В религиозно-мифологической практике вяз — это родовое жертвенное дерево на кире-

метищах, Мировое древо, через которое осуществляется сакральная связь между верхним, средним и нижним ярусами мироздания. Вяз также считается «чужим», существовал запрет сажать его на окультуренной родовой территории.

Почтительное отношение к березе *хурăн* основано на вере в ее целительную и сверхъестественную силу. Береза — олицетворение женщины, матери, нередко соотносится с женщинами старшего поколения чужого рода; мать супруги. Ее образ весомо представлен в чувашских пословицах и поговорках. «*Хурăн тăрринчен хурăнташ*» — букв. «родственник через вершину березы», т. е. дальний родственник (по брачным связям). На северной территории проживания чувашей ее считают жертвенным деревом, с нее обламывают те ветки, с помощью которых обрызгивают водой жертвуемых животных, и к подножью этого дерева ссыпают кости животного или золу сожженных костей и все прочие несъедобные части животного, приносимого в жертву. Был запрет сажать березу на окультуренной родовой территории. По поверьям, когда она станет с толщиною шеи сажающего, последний умрет. Сон о женщине, срубившей березу, предвещает смерть. Из указанного дерева запрещалось делать посох, бить ее прутьями скотину (в противном случае она не будет плодиться).

Осина *ăвăс*, по народному поверью, считается проклятым, плохим деревом. В мифологических преданиях чувашей встречается сюжет о том, как осина отказалась спрятать бога *Турă*, преследуемого *Шуйттаном*, за что была наказана: ее листва постоянно дрожит. В то же время имеются и положительные представления о ней. Колдуна окончательно можно убить только осиновым колом. Существовало поверье, что если воткнуть осиновый кол в сердце умерших колдунов, то они больше не смогут выходить из могил и творить зло.

Рябина *пилеш* — одно из самых мифологизированных деревьев. Ее листья и ветки используют для предотвращения порчи колдуна. Самый эффективный способ защиты от *Усала* — использование прутика рябины или рябинового креста, который вешали на шею. Листья и ветки *пилеш* считались эффективными средствами от порчи колдуна, закалывались в волосы, к головному убору невесты и т. д. Жеребятам и телятам от сглаза вешали на шею кусочки рябиновых палочек. Больной лихорадкой пролезал сквозь расколотую пополам в лесу рябину, используемый при этом наговор направлен на излечение от этой болезни. В качестве оберега носили крест из рябины. Во время весеннего обряда *Сĕрен*, жертвоприношения *Учук* мальчики и подростки срезали рябиновые прутья, которыми били стены построек, хлестали ими домашних при обходе домов, одежду, постель, изгоняя злых духов. Для «освобождения» луны из пасти духа *Вупăр* к небу бросали расщепленную вилообразную ветку рябины. Накануне *Çимĕк* ветками рябины обрамляли окна, ворота, двери дома с целью отпугивания злых духов.

Ветки черемухи *çĕмĕрт* бросали для отпугивания духов в огонь при нахождении в лесу в темное время суток, поскольку они сильно трещат и искры летят во все стороны. Существует народное поверье, что живущий в лесу *Упăте* (см. *Арçури*) обычно подходит к дровосекам и углежогам, когда те в холодные ночи греются у костра. Он тоже садится с ними около костра и греется. Но если горят ветки черемухи, он боится приближаться, опасаясь за свою шерсть, как бы та не загорелась.

Шиповник *йĕплĕ хулă/холă* использовали как средство для очищения и изгнания злых духов в лечебных и очистительных обрядах. В мифологических текстах он встречается в описании магических действий в качестве атрибута для выполнения обрядов выпроваживания *Йĕе*, *Вупăр*, *Шатăн*.

Можжевельник *уртăш* Й. широко использовался чувашами в обрядах очищения. Как и у разных народов Евразии, имеет силу оберега. Так, дужку люльки делали из можжевельника, его ветки вешали маленьким детям от сглаза, а также животным (лошади, корове). По обе стороны от входа в земляные ворота (см. *Çĕр хапха*) разводили костер, куда подбрасывали ветви можжевельника. При выходе всех участников обряда прохождения через земляные ворота старухи окропляли рябиновыми или можжевеловыми ветвями заговоренной водой, которую очищала с помощью специальной молитвы одна из знахарок, прося *Турă* уберечь людей и животных от болезней и мора.

Орешник *шĕшкĕ* в мифологии символизирует младшего брата, а ветла *йăмра* — младшую сестру. В религиозно-мифологической традиции изредка служит в качестве родового жертвенного дерева на киреметищах (вместо традиционного дуба).

Сосна *хыр* и ель *чăрăш* в мифах чувашей наделены положительными качествами. *Турă* спасся от преследовавших его *Шуйттанов*, прячась под этими деревьями, оттого они вечнозеленые.

Таволга *тупăлха* — сакральное дерево, у чувашей использовалось в похоронном обряде в виде оберега: в левую руку покойника клали прут из таволги; также во время проводов рекрута в качестве оберега от нечистой силы. Каждая семья старалась иметь в доме таволгу. Особенно почитались одиноко стоящие старые деревья, либо маленькие рощи.

Кленовые (*вĕрене*) ветки использовали во время праздника *Çимĕк*, наряду с другими ветками (рябины, липы) они символизируют пробуждение природы, наступление лета.

У соседних народов существовали аналогичные представления о Мировом и других деревьях, которые были объектами почитания и жертвоприношения. У кряшен образ Мирового древа был тесно связан с образом одиноко растущего священного дуба (реже — сосны), являвшегося неким связующим каналом с верховным богом. В образе священного дуба отразились многие древнетюркские представления, связанные с космическим «пупом земли», символом которого было

Мировое древо. По поверьям кряшен, нельзя было безнаказанно вырубать деревья, особенно считавшиеся покровителями рода, от которых происходил легендарный предок, священные рощи. У башкир существовали мать дерева *Ағас анаһы*, дух дерева *Ағас ийәсе*, божество дерева *Ағас тәңреһе*, хозяин дерева *Ағас хужасы*. Калина *балан* применялась в отгонной магии, являлась оберегом от злых духов, духов болезней; можжевельник *артыш* — мифологизированным растением, способным охранять от болезней, отпугивать злых сил, обеспечивать плодовитость; тополь *тирәк* — священным деревом, соединяющим все три мира, Мировое древо; береза почиталась в качестве первопредка, священного дерева.

У марийцев святым деревом являлось *Онапу*. Представление о Мировом древе у удмуртов было связано с поверьем об *Ин юбо* — небесном столпе и *Мудоре* — некоем центре Земли, совмещавшимся с деревом в Великом лесу. У мордвы Древо жизни — один из вариантов Великого дерева; дуб *тума*, *тумо* символизировал силу, крепость, мужское начало; липа *пяше*, *пекше* являлась почитаемым деревом, связанным с женским родом; береза *килей*, *келу* наделялась божеством *Келупаз*. Среди башкир, марийцев и мордвы осина служила в качестве оберега от нечистой силы, помогала в лечении болезней. У многих народов рябина использовалась в качестве оберега от вредоносной магии.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1935, IX, 129, 209—210; Трофимов, 1976, 3—52; Месарош, 2000, 97—98; Исаев, 2012, 257—259; 2013, 92—98; 2013, П, 241—249; Петрухин, 2005, 373—375; Девяткина, 2006, 145—147, 222—223, 231, 235—236, 268—269; Тойдыбекова, 2007, 183, 190, 214, 265; Ершов, 2009, 117—135; Ефимова, 2010, 47—49; Салмин, 2010, 160—177; Хисамитдинова, 2010, 5, 33, 52, 218, 297; Мифология мордвы, Б, 2011, 210—212; Г, Д, 2012, 217—219; Исхаков, 2014, 75.

Ист.: ЧХС, 1987, VI—2, 56—57; ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 111—115; ЧХП. Ваттисен сăмахĕсем, 2007, 60, 62.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

ЙЫТĂ, собака — животное, наделяемое в народных представлениях двойственной символикой и различными демоническими свойствами и часто выступающее в паре с кошкой. Й. тесно связано с *Турă*. В соответствии с антропопатизскими взглядами животные наделялись определенными характеристиками, например, могли помогать или вредить людям.

В антропогоническом мифе повествуется, что когда *Турă* лепил людей из глины, он оставил сторожить собаку, пока сам ходил за душой для человека. Однако подошел *Шуйттан* и кинул собаке кость, а сам стал «безобразить» человека. Вернулся *Турă*, увидел это безобразие и сказал: «Пусть люди дадут тебе кушать только кости». Собака может быть использована в качестве жертвенного дара. Она служит заменителем духов предков и входит в связь с иным

миром. В образе собаки могут являться духи и болезни, в т. ч. мор (см. *Мур*) и холера. Например, один из чувашских обрядов, направленных на излечивание ребенка от худосочия, известен под названием «собачья старость». Покрыв лицо ребенка слоем теста, малыша несли на лопате к порогу и сквозь хомут «бросали» на пол. Тесто давали слизывать собаке, при этом знахарь приговаривал: «Ешь, собачья старость».

По представлениям чувашей, если Й. воет, осунув голову к земле, — к беде, которая надвигается на деревню, отдаче из деревни рекрута или смерти кого-либо. Вой Й. с поднятой к небу головой означает, что она жалуется *Турă* на плохое питание.

Чуваши считали, что Й. может видеть зло, даже темной ночью, поэтому постоянно лает, чтобы запугать нечистую силу. Чтобы иметь способность видеть словно Й., якобы следует помыть глаза собачьими слезами.

Существовали различные легенды бытового характера о Й., в которых она приносит пользу людям. Например, если у женщины умирали дети (см. *Ача*), родившемуся сыну давали имя *Моçка*, что обозначает «черная собака», чтобы отвести беду или злых духов. Считали, что с этим именем ребенок будет жить.

По древнетатарским поверьям, собаке приписывалась способность отгонять нечистые силы. Считалось, что там, где присутствует собака, злые духи не могут обитать и приносить вреда. В мифологических сюжетах и магических обрядах башкир обнаруживаются отголоски воззрений о собаке как об олицетворении души и вместилища для нее, о ее способности защищать от нечистых сил младенцев, охранять жизнь и души новорожденных.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1929, IV, 299—300, 302—303; Месарош, 2000, 82—83; Салмин, 2011, С, 124—128; Илимбетова, Илимбетов, 2012, 215.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 164; ЧХП. Янавар юмахĕсем, 2011, 166—170.

Е.В. Сергеева

К

КАЛĂМ, КАЛĂМ КУН — день моления в честь верховного бога *Турă*, весенний праздник проводов старого и встречи нового года, первый день пасхального цикла *Мăнкун*.

В первой половине XIX в. К. совершался в среду на страстной неделе, с ним было связано жертвоприношение в честь *Турă* и моление с кашей. Происхождение термина К. исследователи (В.И. Сергеев, Н.И. Егоров, В.Г. Родионов) связывают с древнеримским понятием *Календы* (лат. *calendae*), означающим первый день каждого месяца у римлян. По другой версии, К. является обрядовым молением в

честь духов предков и имеет финно-угорское происхождение (мар. *колаш* умереть, коми-зыр. *кулом* смерть, морд. мокш. *калма* могила). По мнению Д. Месароша, К. — древний праздник чувашей, обозначающий начало года во время весеннего равноденствия.

За несколько дней до К. чуваши начинали готовить богатый стол для проведения обрядовой трапезы. Выскабливали избы, которые преображалась к К., мылись в бане, надевали новую одежду. Утром выпекали лепешки, ватрушки, колобки, пышки, сыр, красили яйца, варили пшенную кашу на молоке, резали жертвенное животное. В некоторых местностях с кашей выходили на двор, молились верховному богу *Турă*, благодарили его за сохранение жизни, просили дать здоровья членам семьи и скотине.

Родственники собирались в назначенное время в доме основателя рода для моления с обрядовой кашей, называемой К. *пăтти*. На стол подавали каравай, суп с мясом, распечатывали бочку пива. Моление К. *пичĕкне чӳклени* адресовали *Турă*, добрым божествам *Пӳлĕх* (вестник бога), *Хĕрлĕ çыр* (божеству красной плодородной земли), *Аслă Киремет*, *Хĕрт-сурт* (хранителю домашнего очага). Ритуалом совершения моления *Аслă* К. *йĕрки* (ритуал великого К.) руководил старец родни. Он торжественно открывал пиршество. По его указанию все участники вставали, обращались лицом на восток, к приоткрытой двери. Хозяин дома наливал старцу и всем участникам пива, ведущий начинал ритуал моления *асăну йĕрки* от имени хозяина: «Благодарствуем тебя, ташлама, починаем пивную бочку калăм. Верховный светлый бог Турă, пусть твой светлый мир будет благим. Все богатство этого человека принадлежит хозяину, мы пьем, поминая вас, Пӳлĕх, Хĕрт-сурт» (ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 83–84). В текстах молений выражается благодарность, высказываются пожелания быть светлому миру благим, до следующего года веселиться с односельчанами, приятелями, ровесниками, близкими и родственниками, просьбы о здоровье членов семьи; богу адресуется сладость, а себе — крепость. После завершения трапезы кашей чуваши приступали к обходу домов круга родственников *ĕрет хывни*. Участники обхода приветствовали встречных на улице, угощали друг друга гостинцами. Таким образом, К. становился общим торжеством. Во время праздника не работали.

Чуваши верили, что на К. начинают свою вредоносную деятельность колдуны, которые бывают активны до Семика *Çимĕк*. В этот день нельзя было давать посторонним вещи, еду или воду. Люди боялись, что просящий, возможно, берет их в колдовских целях. В ночь К. *каç*, по представлениям чувашей, колдуны и злые духи проявляют особую активность, поэтому надлежит предпринять действия предохранительной магии: окуривать огороды, хмельники; сжигать старые лапти ночью в овраге (см. *Тухатмăш*).

Чуваши средненизовой и низовой зон, ряда этнотерриториаль-

Лит.: Сбоев, 1856, 144; Магницкий, 1881, 104–106; Гаврилов, 1891, 155–156; Тимофеев, 1972, 219–223; Кудряшов, 1981, 53; Федотов, 1996, I, 216–217; Месарош, 2000, 164–167; Родионов, 2006, СЯО, 121–124; Ягафова, 2007, 90–93; Ягафова, 2007, ЧЯ, 19; Исхаков, 2014, 145.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 83–85; НА ЧГИГН, I, 180, 90, 422–423.

Г.Б. Матвеев

КАМАЛСĂР ВИЛĔ — в религиозно-обрядовой системе чувашей безродные умершие, о которых некому справлять поминки; умершие мужчины и женщины, не вступившие в брак; несчастная, неожиданная, скоропостижная злая смерть. Определяющее слово *камалсăр* означает бобыля, человека, не имеющего ни родни, ни семьи; а также название божества.

К.в. является объектом жертвоприношения в дни поминовений усопшим (*Хывни*) и совершения обрядов, связанных с культом предков, с молением о дожде (*Çумăр чӳкĕ*). После молений и жертвоприношений *Хывни* отдельно поминали К. в. В период засухи их поминали кашей и водой возле источника воды, на их могилы выливали ведро воды, просили помиловать, при этом желали им пиршества. В честь К. в., умерших несчастной смертью детей, парней и девушек, в год, когда они должны были стать совершеннолетними, зажигали свечу и молились усопшим (*Ваттисем*), приговаривая, чтобы *камалсăр* (*камансăр*) не ходили в потустороннем мире (*леш тĕнче*) бобылями, просили их женить или выдать замуж. После возведения церквей К. в. начали поминать в храме.

Камал у верховых чувашей отождествлялся с божеством моления о дожде (*Çумăр чӳкĕн турри*).

Для защиты от душ людей, ведших неправедную жизнь и подозревавшихся в колдовстве, становившихся, по поверьям кряшен, после смерти злыми духами (*Убырлы, Убырлы карчык*), на их могилу, в частности во время засухи, выливались 40 ведер воды. Считалось, что *Убырлы* притягивает дождевые облака. У марийцев также существовал обычай кормления «заложных» покойников, которые были «способны» влиять на природную стихию: наслать грозу, град, вызвать неурожай.

Лит.: Магницкий, 1881, 188—189; Ашмарин, ЧСК, 1934, VI, 50—51; Тойдыбекова, 2007, 203, 243—244; Исхаков, 2014, 71.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 288.

Г.Б. Матвеев

КАРТ, зарубка — в чувашской мифологии священный и сакральный символ-предмет религиозно-обрядового действа; зарубки на обрядовых лепешках — *карт+лăпашалу*. Другое название, встречающееся в текстах, — *сăмса*, т. е. «нос». *Пашалу* в качестве жертвенного продукта использовался чувашами во многих ритуалах и обрядах. Основная символика К. — это связь с потусторонним миром, со смертью, вот почему

Лит.: Сбоев, 1856, 144; Магницкий, 1881, 104–106; Гаврилов, 1891, 155–156; Тимофеев, 1972, 219–223; Кудряшов, 1981, 53; Федотов, 1996, I, 216–217; Месарош, 2000, 164–167; Родионов, 2006, СЯО, 121–124; Ягафова, 2007, 90–93; Ягафова, 2007, ЧЯ, 19; Исхаков, 2014, 145.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 83–85; НА ЧГИГН, I, 180, 90, 422–423.

Г.Б. Матвеев

КАМАЛСĂР ВИЛЁ — в религиозно-обрядовой системе чувашей безродные умершие, о которых некому справлять поминки; умершие мужчины и женщины, не вступившие в брак; несчастная, неожиданная, скоропостижная злая смерть. Определяющее слово *камалсăр* означает бобыля, человека, не имеющего ни родни, ни семьи; а также название божества.

К.в. является объектом жертвоприношения в дни поминовений усопшим (*Хывни*) и совершения обрядов, связанных с культом предков, с молением о дожде (*Çумăр чӳкĕ*). После молений и жертвоприношений *Хывни* отдельно поминали К. в. В период засухи их поминали кашей и водой возле источника воды, на их могилы выливали ведро воды, просили помиловать, при этом желали им пиршества. В честь К. в., умерших несчастной смертью детей, парней и девушек, в год, когда они должны были стать совершеннолетними, зажигали свечу и молились усопшим (*Ваттисем*), приговаривая, чтобы *камалсăр* (*камансăр*) не ходили в потустороннем мире (*леш тĕнче*) бобылями, просили их женить или выдать замуж. После возведения церквей К. в. начали поминать в храме.

Камал у верховых чувашей отождествлялся с божеством моления о дожде (*Çумăр чӳкĕн турри*).

Для защиты от душ людей, ведших неправедную жизнь и подозревавшихся в колдовстве, становившихся, по поверьям кряшен, после смерти злыми духами (*Убырлы, Убырлы карчык*), на их могилу, в частности во время засухи, выливались 40 ведер воды. Считалось, что *Убырлы* притягивает дождевые облака. У марийцев также существовал обычай кормления «заложных» покойников, которые были «способны» влиять на природную стихию: наслать грозу, град, вызвать неурожай.

Лит.: Магницкий, 1881, 188—189; Ашмарин, ЧСК, 1934, VI, 50—51; Тойдыбекова, 2007, 203, 243—244; Исхаков, 2014, 71.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 288.

Г.Б. Матвеев

КАРТ, зарубка — в чувашской мифологии священный и сакральный символ-предмет религиозно-обрядового действа; зарубки на обрядовых лепешках — *карт+лă пашалу*. Другое название, встречающееся в текстах, — *сăмса*, т. е. «нос». *Пашалу* в качестве жертвенного продукта использовался чувашами во многих ритуалах и обрядах. Основная символика К. — это связь с потусторонним миром, со смертью, вот почему

чуваши с особой тщательностью и уважительностью относились как к испечению ритуальных лепешек, так и жертвоприношениям ими. Согласно народным поверьям, обрядовую лепешку наделяют с середины пупочком, а сбоку — К., отсюда и название «пупочный-зарубчатый» (*кăвапалла-картлă*), что, безусловно, связано с традиционными представлениями о пупке как о месте расположения человеческой души. Независимо от способов подготовки, размеров ритуальных *пашалу*, а также от их количества при жертвоприношении, К. является обязательным элементом в них: их количество варьируется от трех до пяти, а пупок — один. Указанные части обрядового блюда делают пальцами, надавливая кончиками в заготовленное тесто еще до испечения, или же каким-нибудь деревянным предметом. После окончания моления, проводимого в честь какого-нибудь обряда или духа, или божества, К. с пупком вырезаются ножами (или ножницами), после чего их или съедают, или дают домашней скотине, или сжигают в огне, или бросают в воду, или закапывают, или же прячут куда-нибудь от людских глаз, в большинстве случаев на поветь, сеновал, амбар или лабаз для *Турă*. По мифологическим представлениям чувашей, *пашалу* есть «символ небосвода со всеми планетами и созвездиями, символ появляющейся новой человеческой души, а также прочей живности в виде домашнего скота», а «дальнейшее обращение с «пупками» и «носами» свидетельствует о круговороте в природе: появление на свет порождает и необходимость ухода, т. е. живое становится неживым. В обряде это выражено через уничтожение описанных зарубок» (Салмин, 2010, 17).

Чувашское К. имеет тюркские соответствия: ср., алт., тел., леб., шор. *кюэрик*, тур., азерб., уйг., узб., казах., тув. *кертик*, тат., башк. *киртек* «зарубка, засечка, насечка». Башкиры, например, используя *киртек име* (заговаривание с помощью зарубок) и метлу, вылечивали бородавки. Верили: сколько на теле у человека бородавок, столько же зарубок или засечек нужно делать на ручке метлы, после чего предмет вешали на матицу, а бородавки сами по себе исчезали. Аналогичное поверье существовало у татар.

Лит.: Егоров, 1964, 91; Федотов, 1996, I, 231; Салмин, 2010, 16–19; Хисамитдинова, 2010, 144.

Ист.: Ашмарин, ЧСК, 1934, VI, 105–109; Ендеров, 2013, 25–26.

В.А. Ендеров

КАРТА (ТИМĔР КАРТА), железная ограда — магический круг вокруг дома, усадьбы, деревни, святилища, человека для защиты от злой силы; обряд предохранительной магии, который проводили во время солнцеворота и новогодних праздников. В мифологии круг — это один из наиболее распространенных элементов мифопоэтической символики гетерогенного происхождения и значения, но чаще всего выражающий идею единства, бесконечности и законченности, высшего совершенства. К. ограничивает внутреннее пространство от внешних темных сил. Он выступает защитным, очистительным сред-

ством наряду с огнем, водой, некоторыми деревьями (см. *Йывăç*, *Пилеш*), крестом у христиан.

Железными предметами в целях оборонительной магии и защиты от злых козней колдунов возводили круг К. вокруг дома (усадьбы) в ночь *Калăм каç* — весеннего праздника проводов старого года, изгнания злых духов и болезней *Калăм кун*. «Огораживание» дома до сих пор бытует в некоторых деревнях, в частности в с. Бюрганы Буинского р-на РТ. Информанты объясняют, что очерчивание железной ограды *тимĕр карта çаврасси* проводится для того, чтобы колдуны не заходили в дом, в хлева. Садясь на вилы, участники обряда обходили двор, приговаривая: «Железная ограда, медная ограда, ниоткуда не зайти».

К. по решению стариков устраивали против мора (см. *Мур*) — эпидемии или эпизоотии. «Ограждали» селение ночью, очерчивая сохой круг вокруг него. В прошлом почти каждую деревню ежегодно опахивали. Современники отмечали, что чувашскую деревню очерчивали борозды. Исполнителями опахивания селения выступали девушки, которые впрягались в соху босыми, сняв штаны, развязав пояса платьев и распустив косы, по некоторым данным, — нагишом (см. *Хĕр аки*).

Небольшое загороженное место К. имелось в старину во дворе или в огороде для закалывания жертвенного животного и в качестве молельного места *мăн кĕлĕ*. К. использовалась только для сакральных целей.

Мифы рассказывают о случаях, когда люди для защиты от злых духов чертили железным предметом круг вокруг себя. К примеру, человек решил дождаться в лесу раскрытия цветка *картлă хупах* (петров крест), которое якобы должно было случиться ночью перед Петровым днем (связь с летним солнцеворотом) и принести счастье и богатство. Хотя он прочертил топором круг вокруг себя, злая сила обманула его и забрала цветки этого растения.

У башкир — *сир-зәхмәт ғыуыу* — магический способ изгнания духов болезней, когда старики ходили вокруг селения. Другой пример — опахивание земли вокруг деревни железным плугом *Тимер һура* (иное название ритуала — *Һөрөу*). У мордвы обряд огораживания (*Перяма*, *Пирямо*) проводили с целью предохранения селения, людей и животных от несчастий.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1934, VI, 112; Салмин, 1994, 57; Мифология мордвы, О, П, 2016, 194–196; Хисамитдинова, 2010, 265, 294, 347.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 118–119; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 337; Салмин, 2014, 149.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

КАРТА ПĂТТИ, букв. каша скотного двора — семейное моление с кашей в честь благополучия скотины, совершаемое весной. Оно адресовалось *Турă*, *Пихампару*, *Ырă карта йышĕ*, *Валь*. Их просили беречь скотину от трудностей и болезней во время пастьбы, благо-

получия скотине в течение года. Старший в доме или приглашенный знаток моления (*мăчавăр)* произносил молитву и просил у *Турă* благополучия, полон двор скота, защиты его от собак, диких зверей, мора, разных болезней, воды, недругов, колдунов. Часто повторялись следующие формулы: один конец чтобы был во дворе, другой — у источника воды; дать благополучие трем (пяти, семи) видам скотины; пусть бежит за лошадью жеребенок, коровой — теленок, овцой — ягненок и др. Если моление совершалось в молодой семье, то желали, чтобы от одной головы стало «сто (тысяча) голов». Действие проводилось при закрытых воротах, посторонние не должны были присутствовать.

Обрядовыми блюдами служили каша, лепешка *пашалу* с носом и пупком, пышка *хăпарту*; котел с кашей и ритуальной лепешкой выносили во двор. Мужская часть семьи отведывала здесь по три ложки каши. Для моления и жертвоприношения разводили огонь из соломы, куда бросали в жертву божествам сакральные части лепешки — пупок и носок. Лепешки символизировали ягнят и телят. По случаю К. п. трапезничали всей семьей в избе. В некоторых местностях по окончании моления на скотном дворе развешивались куски холста в качестве дара духам-хранителям. Исследователи отмечают, что скотоводческий обряд *Карта чӳкĕ* вобрал в себя некоторые особенности земледельческого ритуала.

У казанских татар — каша в честь *Абзар эясе* готовилась, чтобы избежать беды, умилостивить духа хлева. Он был покровителем домашних животных, особенно лошадей, к которым по-разному относился. В башкирской мифологии *Азбар эйәһе* — дух хлева, дворовой, овинник; покровитель домашних животных — предупреждает хозяев об отеле и окоте, проникновении во двор и хлев воров, возникновении пожара и других несчастьях. После отела коровы для него в хлеву оставляют чашку молока.

Лит.: Магницкий, 1881, 52—54; Ашмарин, ЧСК, 1934, VI, 114; Денисов, 1959, 152—153; Салмин, 1994, 83, 98—99; Фокин, 1995, 97—124; Месарош, 2000, 127—128, 150; Родионов, 2006, СЯО, 145—147; Хисамитдинова, 2010, 6; Исхаков, 2014, 121.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 164, 325—331; Ендеров, 2013, 13, 175.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

КАРТАШ (КАРТА ЙЫШ) ПĂТТИ, КАРТИШ ПĂТТИ, ЧӲКĔ — название моления; семейно-родовой обряд жертвоприношения божествам и духам в связи с переводом домашнего скота на стойловое содержание. Обряд проводился осенью или ранней зимой, в некоторых селениях верховых чувашей — ранней весной. Основные структурные компоненты К. п. составляли выпечка *хăпарту*, *пашалу* и *юсман* (обрядовые хлеб и лепешки), ритуальная трапеза, кормление скота, магические действия. К. п. относился к числу календарных праздников. Моление являлось благодарственным за успешно проведен-

ный скотоводческий сезон, та также содержало просьбу защитить животных от болезней, воров, волков, дать хороший приплод, т. е. содействовать семейному благополучию, плодовитости скота. Чуваши просили добрый *Чӳк* принять молитву. Всю скотину — крупный рогатый скот, коней, овец во время К. п. впускали во двор. К. п. проводился в скотном дворе на чистой ржаной соломе. Во дворе разводили огонь, выполнявший функцию очищения и оберега. Жертвоприношение совершалось с обильно покрытой топленым маслом кашей с глазком *çу куçĕ*, которую варили также во дворе, с ритуальной лепешкой с носом и пупком — сакральными зарубками-символами (см. *Карт*), *хăпарту*, пивом. Ложку или три ложки каши, сакральную часть *пашалу* — носок и пупок — бросали в огонь, отливали в костер пиво в качестве жертв, адресованных *Турă* и его матери, добрым божествам *Хăрпан*, его матери, *Кепе*, покровителю скота *Карта турри*, духам предков; кидали в огонь также жертвенную лепешку *юсман* или *пашалу* для злых духов *Хаяр тавраш*. Обряд завершался трапезой в избе (см. *Ĕçме-çиме*).

Выгоняя из загона скот для передачи молодой семье в качестве приданого, произносили молитву, в которой просили божество *Карта турри* помиловать, а оставшийся скот — размножить. Высказывали, чтобы в семье вышедшей замуж дочери эта скотина прибавлялась: пусть один конец будет у воды, другой — в загоне.

У кряшен хозяин скотного двора *Абзар иясе* считался покровителем домашних животных, который более всего заботился о лошадях. В честь хозяина хлева ежегодно совершался обряд моления *Абзар урыны уздыру*. Моление двора *Кардаз-озкс*, посвященное божеству двора *Кардаз-сярко*, мордва проводила во время возвращения скота с летнего пастбища на зимовку.

Лит.: Магницкий, 1881, 52—54; Ашмарин, ЧСК, 1934, VI, 116; Фокин, 1995, 97—124; Мордва, 1995, 319; Девяткина, 2006, 138; Исхаков, 2014, 122.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 164—165; Салмин, 2014, 47.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

КАРЧĂК, старуха — руководитель магических обрядов, наговоров; мифологический персонаж. В чувашских нарративных источниках она фигурирует под различными эпитетами: золотая, серебряная, медная, железная, желтая, желтозубая, белая, седая, беззубая, старая, 101-летняя, одна на тысячу, бабушка, мастерица, заклинательница и др. В сказках и мифах К. стоит первой в сочетании со стариком (см. *Старик*); в мифологии ассоциируется со злой колдуньей *Вупăр*, которая вместе со своими помощниками поедает луну и солнце, является виновницей затмений, ночного удушья человека.

Роль К. в религиозной жизни чувашей существенна. Являясь носителем мифологических представлений народа, она участвовала в проведении молений и жертвоприношений божествам и духам, родильных и похоронно-поминальных обрядов; насылала порчу и исцеляла

больных, используя заговорную магию. К. прекрасно владела вербальными молитвенными текстами, посвященными сверхъестественным силам. В одних обрядах действовала только К., в других — как она, так и старик.

К. играла важную роль в молении по изгнанию мора из деревни, в ходе которого она просила *Турă* отгонять нечистые силы, защитить от бед. Во время моления о дожде *Çерçи чӳк* именно она ставила всех участников обряда в один ряд, раздавала лепешки, накладывала кашу и суп. После водных игр и обливаний старуха отпускала пойманного детьми воробья через воду, испрашивая у *Турă* дождя. Оставшиеся блюда относились домой для угощения членов семьи.

Выполняя функцию повивальной бабки *эпи* К., старуха в ходе наговора просила у *Турă* здоровья и благополучия. К. желала ребенку долголетия, счастья, своего почитания в старости. Сразу после рождения малыша женщина проводила обряд имянаречения. В предупреждение смерти детей старухи *эпи* К. или *юмăç* К. совершали обряды покупки новорожденного, впускания души, читали наговоры от сглаза. В ритуальной речи часто фигурирует мифологический персонаж старуха *Ашапатман*, от имени которой К. производит магические действия, окуривает и лечит пациента.

Существенную роль К. играла и в проведении похоронно-поминальной обрядности. В целях сохранения голоса мертвеца в потустороннем мире она пела возле покойника, уложенного в сани или телегу, перед выездом со двора на кладбище; во время поминального обряда *Юпа* инициировала пляску (если умерший был мужчиной, то это действие совершал мужчина). Повернувшись на север, К. кланялась огню, била в ладоши и плясала. Все участники ритуала подключались к танцам вслед за ней.

Особые функции были присущи К. при лечении больных: она знала причины заболеваний и методы их лечения (жертвой, дуновениями и др.), являлась народной целительницей, умиротворительницей злых духов и душ умерших. После определения «диагноза» пациента *юмăç* К., как правило, указывала на необходимость принесения жертвы известному божеству или *Киреметю*. Знахарок, занимающихся лечением определенных заболеваний, также называют словом К.: например, *пӳсĕр* К. — специалист по грыже (см. *Чир-чĕр*).

В источниках широко представлена другая ипостась К. — старуха-колдунья *тухатмăш*, способная наложить порчу, нанести вред любому человеку, наслать болезнь, умертвить и т. д.

Старухи занимали весомое место в религиозной жизни народов Поволжско-Приуральского региона. Лексема «старуха» аналогична у тюркских этносов: у татар — *карчык*, башкир — *карсык*. Секретами народной медицины в татарской среде владела старуха-знахарка *имче карчык*. Сходные черты имела башкирская старушка-знахарка *әбей, бағымсы, имсе әбей, осоксо карсык*, обладавшая талантом исцеления

при помощи заговорной магии. *Өләсәй* у башкир — бабушка, уважаемое лицо, участвующее в охранительных обрядах. Марийские старухи *кува* являлись знахарями-колдунами *юзо*, повитухами *павышками* и др. Мордовские *озкс-бабы* или *инь-бабы* (*баба* — бабушка) избирались для организации молений (*озксов*) и чтения молитв. Им же была присуща профессия знахаря-целителя *содыця*.

Лит.: Магницкий, 1881, 48, 164—165, 195—196; Ашмарин, ЧСК, 1934, VI, 119; 1936, X, 94; 1937, XII, 89—90; Егоров, 1964, 91; Месарош, 2000, 214, 262—265, 311—312; Татары Среднего Поволжья и Приуралья, 1967, 365; Мокшин, 1968, 68, 82—83; МНМ, 1998, I, 254; Тойдыбекова, 2007, 184—185, 279—280; Хисамитдинова, 2010, 46, 107, 240, 247, 369.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 40, 45—46, 46, 239, 248, 262, 421—446; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 338; ЧХП. Ача-пăча фольклорĕ, 2009, 58; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 44; ЧХП. Янавар юмахĕсем, 2011, 46, 146, 162, 241, 270; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 25—26, 34—36, 136, 203, 360; НА ЧГИГН, I, 154, 250, 322; I, 215, 362.

Д.В. Егоров

КАХĂР (КАКĂР, ХАНКĂР) — в чувашской мифологии персонифицированный образ преисподней; злой дух, обитающий в одной из трех частей подземного мира *леш тĕнче*. По народным преданиям, в начале земля выглядела как шар, состоящий из невидимого глазу человека бездонного и бескрайнего К., т. е. до появления жизни на земле был вечный хаос со своими обитателями. И только потом по усмотрению и велению злого дьявола К. стал именоваться частью подземного мира, куда попадают после смерти самые грешные люди; обслуживающие там злые демоны совершают злокозненные действия по отношению к грешникам-смертникам. В малых жанрах чувашского фольклора, особенно в загадках, образ К. (*ханкăр*) ассоциируется тартарарами и используется в обозначении действий пальцев рук, кишки и желудка по приему пищи: *Вуннăн вăтăрăшне параççĕ, Вăтăрăн Талпаса параççĕ, Талпасĕ тепĕр ханкăра ярать* (Вдесятерем дают тридцати, а тридцать — Талпасу, сам Талпас отправляет все это в *ханкăр*).

В мифологии башкир и татар *Аçкы донья* представляет преисподнюю и мир мертвых, где находятся корни мирового древа; выступает враждебным людям и богам женским началом; аналогичные представления о потустороннем и загробном мире, обителе умерших людей и их душ, являются марийский *Вес тӱня*, удмуртский *Сопал дунне* и мордовские *Тона ши* (м.) и *Тона чи* (э.)

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1934, VI, 22—23, 48, 177—178; Девяткина, 2006, 264—266; Удмуртская мифология, 2004, 87; Тойдыбекова, 2007, 68—69; Хисамитдинова, 2010, 36.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 460, 477; ЧХП. Тупмалли юмахсем, 2015, I, 35.

В.А. Ендеров

КАШКĂР, волк — один из центральных и наиболее мифологизированных животных персонажей. К. имеет табуированные имена *тукмак* «колотушка» и *вăрăм хӳре* «длинный хвост». По одному из толкований, чтобы поймать К., следует его чаще называть *тукмак*. К. относится к числу тотемных животных чувашей. В этногенетических мифах и преданиях предков чувашей — гунно-болгар — зафиксированы легенды о происхождении рода от К.

В культовых представлениях многих народов, в т. ч. чувашей, К. происходит от собаки. Его называют *Пихампар йытти* (собакой *Пихампара*). По мифологическим представлениям, вожаком и смотрителем волков является находящееся в окружении *Турă* божество *Пихампар*, покровитель домашнего скота, который охраняет его от хищных зверей.

Согласно мифу, рядом с божеством *Пихампар* всегда ходила его собака. Заблудившись, она пропала, *Пихампар* проклял ее: «Броди тогда, шляйся, что встретишь, тем и прокармливайся». С тех пор К. живет волчьей жизнью и шастает, где попало. Шерсть будущей жертвы в рот К. попадает за месяц раньше, жертва предопределена самим *Турă*, гласит миф. В другом повествуется, что *Пихампар* ежедневно определяет, кого должен поймать и съесть К. О своей будущей еде волк сначала спрашивает у *Пихампара*, а последний — у *Турă*. По поверью, если бог не даст, волк не ест.

Различные части тела К. использовались в качестве оберега и очищающего средства. С целью прекращения мора (см. *Мур*) чуваши собирали весь скот деревни в одно место, разрубали кости волка, а также тушу коровы, умершей от мора, раскладывали все это на две кучи и между ними прогоняли животных. Некоторые эпидемии, согласно представлениям чувашей, приходят в деревню в облике какого-либо животного, в частности К. Желая избежать мора, в прясло ставили мясную кашу. Сухожилие К. использовали для отвращения порчи: если больной сожжет жилы зверя, то наславший порчу через неделю сам умрет в корчах. Были распространены обычаи использования шерсти, клыка, пасти, глаза, лапы К. или полового органа самки в качестве амулетов против болезней и несчастий или для обеспечения плодовитости или плодородия.

У башкир *бүре* волк — мифологизированное животное, тотем, прародитель. Он является покровителем тюркских народов. Клыки, когти, шерсть, желчь волка служат амулетами и лечебными средствами. В то же время волк, согласно воззрениям башкир, является опасным, приносящим вред животным; считается, что его вой предвещает скорую смерть кого-либо в деревне. Мифологический персонаж марийцев *пиҥе* (волк) — человек-оборотень, однако чаще всего имеет вид обычного волка.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1934, VI, 182—183; Месарош, 2000, 84; Салмин, 2011, ДЖ, 158—162; Тойдыбекова, 2007, 190; Хисамитдинова, 2010, 73.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 40, 69—70, 140—141; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 90—91.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

КĂВАК ХУППИ, небесный свод (по другим версиям, небесные врата или голубой покров (веко) — мифологическое объяснение редкого светового явления природы, согласно которому в это время верховный бог *Турă* выглядывает с неба на землю; обожествленное аморфное существо или божество. Термин К. х. может свидетельствовать о том, что в древности небо называлось словом *кăвак*.

Мифов и легенд о К. х. множество. По одним мифам, он появляется в связи с рождением сына верховного бога либо смертью богатыря *Улăп*.

К. х. адресовали молитву во время почина бочки пива, в которой просили дать блага, милости; приносили в жертву серого гуся. Посредством К. х. *Турă* ведет «переговоры» с людьми на земле, удовлетворяет их просьбы или наказывает из-за отсутствия скромной этичности. По его велению К. х. мгновенно раскрывается несколько раз, чтобы уничтожить тьму; так бывает и после смерти безгрешного человека. Явление К .х. миф объясняет следующим образом: на рассвете появляется утренняя звезда *Шурăмпуç çăлтăрĕ* (Венера), облака отодвигаются на две стороны и открываются «врата» неба. Представляли его также голубым сундуком, который, раскрывшись, озаряет все небо. Человек, увидевший К. х., считался особенно счастливым. Во время указанного светового явления небесная твердь (см. *Пĕлĕт*) будто бы рождает сына.

За свою жизнь человек может увидеть К. х. два-три раза, однако этой чести могут удостоиться лишь счастливые люди. Увидев ясный, очень светлый небосвод, они спрашивают счастье; что спросишь, то и сбудется. Человеку следует выпросить то, в чем он нуждается: высокий урожай хлеба, скотину, размножение пчел, деньги (*Мул*), детей, орудия, снаряжения, дождь и т. п. Однако продолжительность явления К. х. была короткой (около минуты), поэтому просьба должна была быть краткой. Молитва или просьба, высказанная во время рождения младенца, безусловно, доходила до *Турă*. Мифы повествуют, как разбогател тот или иной бедняк, например, спросил охапку привязи и у него развелось много рогатого скота; как беременная женщина выпросила сына или дочь и т. д. Кто не успел сказать, тот ничего не получил и остался бедняком.

В мифах осмеиваются люди, расплатившиеся за глупые просьбы, не точно выразившие свои желания. Одному захотелось недоуздок, другому — хомут. После их просьб в момент раскрытия К. х. у них стали умирать лошади, однако выпрошенные предметы остались в целости. Один вместо коней получил от К. х. много узд и стал пастухом. Другой спросил дрова, тем вызвал пожар. Третий захотел быть без дыр, но закрылись рот и нос, и умер.

Под влиянием христианства произошла трансформация мифов о К. х. Тексты позднего происхождения толкуют, что когда раскрывается небо, наверху можно увидеть церкви, кресты, услышать звон коло-

колов, в это время у *Турă* надо спрашивать скотину, детей, богатство

Сюжет в связи с К. х. встречается, в частности, в свадебной пес не: «Небесный свод раскрылся, вся Вселенная засияла. Сестра в ру баху нарядилась, у зятя душа раскрылась».

Мифы о раскрытии небесного свода имеются у других народов Так, у казанских татар мгновенное раскрытие неба *кўк капусы ачылу* – это «пора божественного милосердия», в это мгновение Аллах ис полняет желание всех. В связи с этим имеется немало «смешных анек дотов». У татар-мусульман Оренбургской губернии сохранялась вера что *Тенгере* можно увидеть во время открытия небесных врат. Всякая просьба и молитва, произнесенная в это время, непременно удов летворится Богом. В мифах удмуртов, подобных чувашскому К. х., выс меиваются бедняки с глупыми просьбами: у одного выросла борода до самых ног, у другого закрылись все отверстия — и он умер.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1934, VII, 95–96; Месарош, 2000, 77; Милькович 2004, 481–507; Михеев, 1901, 352–356.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 89–94; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 235.

Г.Б. Матвеев

КĂВАКАЛ, утка, селезень — птица-демиург — создатель земли (суши), жертвенная птица. Чувашский орнитоним К. восходит к об щетюркскому корню *кок* в значениях «синий, зеленый, серый, голу бой», «небо».

Согласно чувашским космогоническим мифам, К. — демиург: она села на безбрежный океан, окунулась в него и вытащила на поверх ность ил. Из него сделалась земная твердь. День рождения земли — великий праздник, во время которого молились с жертвоприноше нием *Чӳк*.

В чувашских обрядах *Учук*, *Çумăр чӳкĕ* и молениях *Киреметю* в жертву приносили К.: или от сельского общества, или от дома. Жерт воприношение уткой совершалось *Пихампару* с просьбой сохранить живность, остановить своих собак (волков).

Киреметю чуваши относили К. в частном порядке, стремясь из бавиться от болезни. В жертвенных ритуалах утку совмещали с гу сем, овцой, теленком. В обрядах и молениях, посвященных боже ству *Киремет*, жертвовали К. и гуся. Эти же жертвенные дары при носили ему марийцы. На сговор невесты они брали с собой утку или гуся.

В мифологии многих народов (башкир, марийцев, удмуртов, мор двы и др.) утка представляется демиургом, создателем земли. Ны ряя, она достает со дна первобытного моря кусочки ила и создает гнездо, затем от него образуются остров и целые материки. Так, со гласно марийским мифам, утка снесла два яйца, из них в облике селезней вылупились два брата — *Юмо* и *Йын*, которые попеременно ныряли на дно и доставали оттуда ил, так образовалась земля. В мор-

довских мифах великая птица *Ине Нармонь* снесла яйцо, из желтка которого возникла земля, а из скорлупы — подземная и небесная твердь.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1934, VII, 96; Магницкий, 1881, 111; Салмин, 2010, 215; Петров Л., 2016, 66—69; Удмуртская мифология, 2004, 15, 45; Тойдыбекова, 2007, 118, 153—154; Дорошин, 2010, 156—160; Ефимова, 2010, 120; Мордовская мифология, 2013, I, 74—75; Илимбетова, 2014, 273—274.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 30, 117, 238, 240, 244, 246, 254, 258.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

КĂВАР, жар; горячие угли — оберег, магический предмет очищения; божество. Использовался в молениях при окуривании дома, скотины, а также в гаданиях и народной медицине.

К. являлся необходимым атрибутом в общесельских ритуалах очищения, в т. ч. в обряде «Девичья пахота» (см. *Хĕр аки*), где одна из девушек несла котелок с горящими углями.

К. функционирует в качестве символа домашнего очага и семейного благополучия (см. *Çурт-йĕр*). Периодически всем селением старый К. заменяли на новый. Сначала во всех домах гасили К. в очагах. Затем проводили общесельский обряд добывания нового огня (см. *Вут*). Все семьи несли домой в котелках или горшочках горящие угли и зажигали новый огонь. Главными причинами проведения указанного обряда являлись массовые болезни (см. *Мур*) и бедствия.

Чуваши не отдавали К. своего очага в чужой дом, что означало бы отдать счастье своей семьи. Он передавался из поколения в поколение (при выделе семьи). При закладке фундамента нового дома в подполе разводили огонь, используя угольки из очага старого дома (см. *Никĕс*). В семейных обрядах горячий уголь использовался как символ очищения и оберега. Так, в обряде *Карта пăтти* (осенний обряд в скотном дворе) во двор вместе с котлом каши выносили горячий уголь.

В знахарской практике чувашей К. занимал прочное место, особенно в заговорах от сглаза *куç ӳкни* (см. *Куç*), порчи *ăншăрт* и гнева *хаяр ӳкни*, для освобождения от огнедышащего змея *Вĕре çĕлен* и избавления от ряда болезней (ожог, оспа, зубная боль). Способы его использования были разными: 1) окуривание больного; 2) фильтрование воды с последующим питьем; 3) накаливание железа; 4) выпрыгивание болезни (на горящий уголь в очаге бросали несколько щепоток соли, она начинала трещать, подпрыгивать и отскакивать, тем самым, согласно поверью, болезнь «выскакивала»); 5) изгнание болезни: кусок хлеба держали над горящим углем и затем прикладывали к больным местам тела (см. *Чир-чĕр*).

По поверью, К. имеет признаки живого существа, в частности, горящие угли в очаге называют *вуткуç* (букв. «глаз огня»).

У тюркоязычных предков чувашей — сувар — вторым по значимости богом после *Тангрихана* был бог молнии *Куар*, производящий

«искры громоносных молний и эфирные огни. Когда молния поражала человек, они приносили ему жертву». Понятие К. имеет этимологические параллели в иранских, европейских, тюркских и др. языках. У сибирских татар магическую роль играли огонь (очаг) и его производные (уголь, зола, пепел), которые имели очистительную функцию. У башкир *Ҡуҙ* — горячие угли, имеющие бережную силу как часть огня.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1934, VII, 101; Егоров, 1964, 97; Салмин, 2007, ЧБК, 36—41; Ожередов, 2007, 195—205; Хисамитдинова, 2010, 197.
Ист.: ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 25—109 и др.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

КĂМАКА, печь, печка — наиболее мифологизированный и символически значимый предмет обихода у чувашей, являющийся местом обитания множества духов и божеств.

В чувашских традициях особое значение имела кладка К. Под фундамент К. клали ветки рябины *пилеш*, которая, по поверьям чувашей, считалась божьим деревом, а ее ветки — оберегом, охраняющим дом от злых духов. В основу будущей К. закладывали в каждый угол шерсть, рожь, деньги; шерсть символично обозначало тепло, рожь — достаток хлеба, деньги — благосостояние. Для построения печи приглашали светловолосого, добродушного человека. Чуваши верили, что К., построенная лишь таким человеком, будет хорошо печь хлеб. Лучше всего огонь горел, если устье печи К. *çăварĕ* делал человек с открытой душой. Когда заканчивали работу, в К. разжигали огонь и смотрели: если дым идет вперед (т. е. на восток), то и жизнь будет хорошей, а если назад — плохая примета. Новой печи обязательно надо было дарить подарок — К. *парни*. По поверьям, без подарка она не будет давать тепло. К. играет особую символическую роль во внутреннем пространстве — служит примером Мировой горы и Мирового древа в масштабе дома (см. *Çурт-йĕр*).

К. — место обитания множества божеств и духов. В К. разводили огонь, поэтому здесь обитает доброе божество *Вут*. Обращаясь к нему, вставали на колени, просили у него здравия всем домашним. На печи живет К. *амăшĕ* (мать печи). Во время жертвоприношения божеству *Çĕр тавраш* зажигают свечу на К. На печи живут как добрые существа — *Хĕрт-сурт*, *Пирĕшти*, так и злые духи — *Вупăр*, *Инкек*. Наиболее часто в источниках упоминается связь печи и покровителя семьи *Хĕрт-сурт*, который живет на (около, под) К. (см. *Хĕрт-сурт*).

К., как источник огня, обладает очистительными свойствами. При выносе покойника из дома вслед за ним бросали накаленный в К. камень. В печи сжигали остатки костей жертвенного животного, еды, свечей. Чуваши верили, что они таким образом очищаются от злых духов.

Огонь в К. служит средством излечения людей и животных от всяких болезней. С помощью обряда «сжигания», укладывая ребенка в

печь, вылечивали детей от болезни К. *нишĕ* (рахит) (см. *Ниш*); атрибуты К. обладали целительными силами, например, К. *милки* (метла) использовалась при лечении непроизвольного мочеиспускания у детей старше десяти лет.

К. у чувашей ассоциируется с женщиной, так как ее повседневные дела делались у нее. К. и место вокруг нее являлись исключительно женским пространством, пребывание мужчин в этом углу дома ограничивалось. После свадьбы, покидая родительский дом, девушка целовала печь и откалывала себе кусок глины от печи, выражая тем самым нежелание прощаться с родительским домом. С К. у чувашей имеется много примет и поверий.

У марийцев, мордвы, как и у чувашей, печь обладала целительными свойствами. Например, в ней совершался обряд «сжигания» болезней у детей и рождения здорового ребенка. Она также является местом жительства множества божеств и духов (например, *Конга ава*).

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1934, VII, 127; Егоров, 1964, 98; Егоров, 1994, ЧМ, 109–146; Федотов, 1996, I, 251; Салмин, 2007, 455; Тойдыбекова, 2007, 118–119; Мокшин, 1998, 64.

Ист.: ЧХП. Ача-пăча фольклорĕ, 2009, 51, 68; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 37, 39, 43, 93–94.

А.А. Антипина

КĂНТĂР, юг — сакральная сторона света, являющаяся ориентиром во время молений и жертвоприношений, расположения кереметищ, направления могил в древности. Имеет также значение полудня и обеденного времени. Н.И. Ашмарин упоминает название божества К. *амăшĕ* — матери К. и приводит ее в сочетании с крыльями солнца *Хĕвел çуначĕ*.

К., наряду с другими сторонами света, упоминается в чувашских мифах, молитвах, заговорах, где прослеживается его сакральное значение. В тексте заговоров от сглаза, например, отмечается, что с юга приходит пегий бык, который одним рогом роет сорок аршин земли, другим — разрывает сорок аршин неба; когда же он прибежит и забодает, лишь тогда возьмет дурной глаз человека (см. *Куç*).

Как известно, во время молений и жертвоприношений чуваши, как правило, обращались лицом к востоку *хĕвелтухăç/мал ен*. Однако имеются некоторые факты, подтверждающие ориентацию молельщиков на юг, например, во время моления о дожде *Çумăр чӳкĕ*. В период земледельческого ритуала *Шилĕк*, проводимого в связи с выходом на сев, его участники обращались на восток или юг. В д. Нюшкасы Янтиковского района ЧР после купания в бане люди крестились, встав сначала лицом к югу, а затем и к другим сторонам света.

К. является ориентиром расположения сакральных мест. Чувашские кереметища нередко располагались на юге или юго-востоке, рядом с лесом. Место совершения молений и жертвоприношений представляет собой четырехугольную площадку с оградой, воротами

в середине восточного, северного и западного сторон. Через восточные ворота вводятся жертвенные животные, западные — входят люди, северные — носят воду. Южное ограждение киреметища является глухим.

Несмотря на превалирующее направление рытья могил с запада на восток, в старину у чувашей бытовал способ копки земли с севера на юг. Таким образом, покойник был обращен лицом к К. — в сторону предков.

К. соответствует положению солнца на небе в полдень — «порубежный» период, в ходе которого активизируются действия *Шуйттана* и различных духов. В это время запрещается начинать новое дело, выходить в дальний путь, переходить перекрестки улиц и дорог, купаться и т. д. Согласно народным поверьям, в летний полдень возникает смерч. Он надвигается на людей, совершивших ошибки в жизни, забирает с собой различные вещи из их дома. Именно в полдень верховный бог *Турă* в образе седоволосого и белобородого старика с тростью в руке спускается на землю и ходит в поле по межам.

До обеда (К. *апачĕ*) чуваши молились богу *Турă*, просили быть сытыми, придать силы в работе, приглашали его за стол. В обеденное время на загоне молились также полевому божеству *Уй турри*.

Существует ряд примет и поверий, связанных с К. Если зерновые колосья клонятся в южную сторону, то на следующий год будет отличный урожай хлеба. Направление дыма из впервые затопленной печи в сторону К. или востока предвещает успешную жизнь в будущем. Если звуки грома первоначально доносятся с юга, то год будет добрым и хорошим, людям он принесет облегчение. Если во время дня Евдокии (1 марта) дует ветер с юга, то рыба поднимается против воды.

Юг как сакральная сторона света и направления могил менее выражена у других поволжских народов. Во время молений было принято обращаться лицом к востоку. Вместе с тем направление покойника лицом к югу можно проследить у марийцев. Более распространенное среди этносов значение К. — полдень, дневное время (*кӧндез* у татар, *кәндез* у башкир, *кечывал* у марийцев, *лымшор* у удмуртов, *поӱдзень* у мордвы), обусловленное безусловным почитанием солнца.

Лит.: Ашмарин, 1934, VII, 154; Егоров, 1994, ЧМ, 122, 141; Салмин, 2007, 299, 436.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 62, 99, 106, 179—180, 254; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 19; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 23, 29—30; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 32, 95; НА ЧГИГН, I, 72, 73—74; I, 243, 617; I, 573, 95.

Д.В. Егоров

КЕПЕ, КЕБЕ — мифологический персонаж, небесное божество; богиня, управляющая судьбами человеческого рода. Занимает второе место в пантеоне, является супругой верховного бога *Турă* (порой ассоциируется с его матерью). Изначально супруга всевышнего называлась *Çĕр-Шыв* (букв. «Земля-Вода»), в результате табуизации — *Çырă*

(букв. бурая), *Хĕрлĕ çыр* (букв. красно-бурая), под воздействием ислама — К. Этимон К. — арабского происхождения: «*Кааба*» — мусульманская святыня в виде кубической постройки во дворе главной мечети в Мекке, которая собирает паломников со всего мира во время хаджа. Ряд исследователей возводят лексему К. к марийскому *кава* — «небо» (*Кава юмо* — бог неба). По мнению В.Г. Родионова, до мусульманского влияния указанный мифологический персонаж имел название *Кĕпе* «рубаха», «послед» (*ача кĕпи*), «душа грудного ребенка» и являлся покровительницей деторождения, определяющей судьбу новорожденных (у древних тюрок этому образу соответствовала богиня *Умай* — супруга главного бога *Тенгри*) (Родионов, 2017, 39, 42).

Д. Месарош называет К. главой чувашских ангелов *Пирĕшти*, обитающей между небесами и землей, посредником между богом *Турă* и людьми. К. исполняет добрые послания *Турă* на земле, а также возносит к нему принесенные молитвы людей. Не случайно она упоминается в конце моления: «...Пусть дойдет от нас к Кепе, от Кепе к Богу».

В божественной иерархии К. стоит в одном ряду с верховным богом *Турă*, божествами *Пӳлĕхçĕ*, *Пихампар* и *Хăрпан*. Исследователи дефинируют ее как судьбу, предопределение, рок; божества, управляющего всеми земными и подземными делами и особенно судьбами человеческого рода. К. имеет своих вестников — *Пӳлĕхçĕ* и *Пихампара*. Она является примиряющей и объединяющей силой. У доброй богини К. чуваши просят согласия между народом с одной стороны, божествами и духами — с другой, удовлетворенности принесенными жертвами. Божество призывают предоставить людям добро и благополучие, а врагам — наслать страдания. К. сулит людям либо добрую, либо злую участь.

Согласно народному поверью, К. произошла от одинокой старухи, которая благодаря своим добрым деяниям превратилась в божество. Местом ее жительства чуваши называют большую гору *Кепету*, известную обилием пчел и меда. Земным жилищем К. являются Мировая гора и Мировое древо, соединяющие небо и землю.

Чуваши почитали мать и отца К. — К. *амăшĕ* и К. *ашшĕ*. Во время молений пчеловоды просили у К. *амăшĕ* хороших медоносных пчел. Народная мудрость называет богиню К. матерью, остерегает людей от ругани с ней и запрещает обижать. Наряду с родителями К. выделяются и другие персонажи: *Мăн* К. — великий посланник и переводчик, *Мăн киремет* К. — посланник *Киреметя*, К. *киремечĕ* — *Киремет* бога, управляющего судьбами человеческого рода, *Çĕр-шыв тытан* К. — владеющая землею и водою К. В случае вымирания детей в семье чуваши устраивали моление пряниками восьми божественным силам: 1) К.; 2) К. *ашшĕ*; 3) К. *амăшĕ*; 4) К. *умĕнче çӳрекен Пӳлĕхçĕ*; 5) К. *хаярĕ*; 6) К. *инкекĕ*; 7) К. *синкерĕ*; 8) К. *синкер çӳренĕ*.

Всеми почитаемой богине К. люди ежегодно приносили жертвы, так как она молилась за чувашей. Ее поминали во время *Карта пăтти*, устраивали специальное полевое жертвоприношение осенью — моление с пивом *Сăра чукĕ*. Молились К. и утром, и вечером, в качестве жертвы использовали гуся, барана, быка, лошадь, кашу, лепешку *юсман*, пиво и мед. Великому посланнику *Мăн* К. приносили лошадь.

Божества судьбы также представлены в мифологии финно-угорских народов Поволжья: *Кава пӳрышӧ* у марийцев, *Каба инмар* у удмуртов, *Нишкенде тейтерь* у мордвы.

Лит.: Вишневский, 1846, 4—5, 10; Магницкий, 1881, 64, 197—198; Ашмарин, 1934, VI, 189; Федотов, 1996, I, 267; Месарош, 2000, 29, 111, 135, 242—243; ЧЭ, 2008, II, 241; ЧЭ, 2009, III, 105; Ахметьянов, 1981, 31; Девяткина, 2006, 205, Тойдыбекова, 2007, 98.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 20, 51, 71—72; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 62; ЧХП. Ача-пăча фольклорĕ, 2009, 163; НА ЧГИГН, I, 213, 463—464, 542.

Д.В. Егоров

КĔЛĔ, КĔЛĔСЕМ — в традиционных обрядах чувашей и мифологии есть: 1) синонимичное или осторожное название божества *Киремет/Ылрă*; 2) сакральное обрядовое действо, т. е. произносимые слова или молитва при жертвоприношениях и календарно-обрядовых церемониях с обязательными элементами как акциональных, так и реальных и вербальных компонентов. В таком понимании К. представляют или обращение людей с просьбой к *Турă*, божествам и духам о защите их от злокозненных действий нечистых сил и демонов, или благодарность за заступничество и покровительство; 3) местность, где обитает указанное божество. В текстах встречается в сочетании *чӳкки-кĕлли*, т. е. жертвоприношение-моление. При этом указывается, чтобы моление было услышано высшими силами (*чӳкки-кĕлли çырлахтăр*), получило благословение от мертвых и живых (*вилли-чĕрри пиллетĕр*), не осталось в их среде бестолковых и непутевых (*урлăтăрли ан юлтăр*), а лечение принесло удовлетворение и выздоровление (*имĕ-юмĕ çак пултăр*).

Согласно чувашской мифологии, К. подразделяются на старшие (*Аслă К., Тĕнри аслă К., Çуртри аслă К., Мăн К., Мăн кĕл-илен*), средние (*Вăталăх К., Вăталăх кĕл-илен*), младшие (*Кĕçĕн К., Кĕçĕн кĕл-илен, Такталăри кĕçĕн К.*), второстепенные (*К. алăк умĕнче тăракан, К. алăк уçакан*), которые обитают возле водных источников (*Шыв çинчи К., аслă Сĕнче çинчи К., хура кӳл çинчи К., хура шыв çинчи К.*), в горной местности (*Ильуха-хун хĕр тăвĕ К.*). Они могут достать человека ветром (*Çилпе пыран К., Çилпе çӳрен К.*), при играх (*выляса пыран К.*) или же при ходьбе (*иртсе пыран К.*), имеют отца (*К. ашшĕ*), мать (*К. амăшĕ, выляса пыран К. амăшĕ, Шыв çинчи К. амăшĕ*), духа злобы (*К. хаярĕ, Кĕл-тум хаярĕ*) и др.

По мифологическим представлениям, К. является виновником

многих болезней. По одним, например, подобных духов насчитывается двенадцать и каждый имеет свое определенное место жительства: *Сурăм* К. обитает в деревне Сорма; *Тӳрĕ* К. и *Кепери* К. — у наговорщика; *Ял çинчи* К. — в деревне; *Тӳрĕ çулĕ тăвайккинчи* К. — на бугорочке, что находится у прямой дороги; *Хĕрт-сурт* К. — в доме; *Йĕрĕх* К. — в амбаре; *Картари* К. — в хлеву; *Тĕме çинчи* К. — в кустарнике; *Тарăн варти хыр кутĕнчи* К. — у комля сосны, что в глубоком овраге; *Леш чӳк* К. — у знахаря; *Ӳй чӳкĕ* К. — в поле. От болезней вышеуказанных К. может вылечить только *юмçă*, который, по чувашским традиционным воззрениям, после получения определенного подарка в виде денег или предметов проводит обряд исцеления или с помощью монеты, или используя другие средства, например, стакан воды, свинцовый шарик, нитки, кусок хлеба и т. д. Он же и подсказывает: от какого К. исходит болезнь, какие жертвы необходимо преподнести, какие еще действия нужно совершать, чтобы больной выздоровел. Самыми опасными недугами считаются *Кĕл-тум хаярĕ*, причиняемый духом мольбища и поражающий всех, кто появится на месте обитания духа в то время, когда тот играет там один или с другими духами, и К. *шатри*, т. е. оспа, сыпь или корь. Последние излечиваются с помощью заговоров *шатра чĕлхи*. В тексте вместе с К. *шатри* упоминаются названия разных сыпей, под которыми понимаются детские болезни (сыпь злобы, блуда, покойника, огня и др.), и духи *Шатра амăш* и *Шатра ашшĕ*, т. е. мать и отец болезни *шатра*. У последних заклинатель просит прощения за то, что, мол, высказал в их адрес непристойные слова, призывает дать ребенку улучшение и живость. Интересны легенды, повествующие о некоторых вышеперечисленных К. Так, *ял çинчи* К. якобы ходит по домам и может вызвать болезнь суставов. Поэтому каждый домовладелец старается организовать символическое кормление данного духа-божества, для которого пекут 12 юсманов, 4 лепешки, варят целый котел каши и режут одного гуся. По поверьям, названным божеством управляют наговорщики и они-де наводят порчу на людей. Могут вылечить только знахари, простой человек не в состоянии победить болезнь.

Как поясняют источники, в прежнее время у Киреметей были особые дворы или загороженные места, называемые К. *карти*, где особняком выделялся К. *лаççи*, род шалаша из сруба с дверью, покрытого лубками, но без окон. Сруб изготавливался из липы без коры; там хранились пожертвованные деньги и холсты, на которые покупались жертвенные животные. По традиционным верованиям чувашей, за местностью, где обитает К., присматривают специальные люди, назначаемые всей деревней. Ими являются: К. *кĕтекен* — наблюдающий за мольбищем отвечает за чистоту и порядок в мольбище; один раз в год весной проводит там уборку. По поверьям, якобы сам К. выбирает этого человека в наблюдатели; *Кĕл-кĕтӳçĕ* — хранитель киреметища охраняет собранные один раз в три года жертвенные

деньги для главного Киреметя, на которые затем покупают бычка для жертвоприношения; К. *хуҫи* — владелец священного места обычно распоряжался вышеуказанными деньгами и самолично покупал жертвенных животных; *Аслă* К. *пăхакан* — смотрящий за главным К. ходил по деревням и собирал деньги, хлеба; а когда люди заболевали, то по их просьбе *Аслă* К. *пăхакан* собранные деньги и хлеба приносил в жертву Киреметю *Валĕм хуҫа*, то больные, как рассказывают предания, сразу же выздоравливали; К. *шăлакан* — человек, на обязанности которого лежит подметание места жертвоприношения. Моления совершали или знающие весь обряд жертвоприношения люди (К. *ăста ҫын*), или самый старший в доме (*кил-йышра чи асли*), или постоянные, раз и навсегда выбранные лица — К. *пуҫĕ*, которые специально для этих целей одевали К. *туттирĕ* — шубу *кĕрĕк*, шапку *ҫĕлĕк* (ее обычно закладывали под мышку при молении), кафтан *сăхман* и т. д.

У финно-угорских народов моления также представляют ритуально-магические обряды, совершаемые в честь покровительствующих им божеств и духов с целью умилостивления разными дарами и жертвоприношениями. У мордвы, например, моляны *озондома* (м.) и *ознома* (э.) получили общераспространенное имя *озксы* и подразделялись на общественные, семейные, праздничные и окказиональные. Главные удмуртские жрецы *туно*, ворожеи-знахари *туно-пелле/пелляськись*, по их верованиям, обладали сверхъестественными способностями и участвовали во всех проводимых религиозно-обрядовых церемониях, а марийский *кумалтыш* есть не что иное, как моление, жертва, жертвоприношение. И данный обряд совершался ими с целью умилостивления божествам, получения от них защиты, помощи, здоровья, благополучия и других жизненных благ. От данного слова происходят *еш кумалтыш* (семейное моление), *йӱр кумалтыш* (моление в честь вызывания дождя), *кумалтыш лу* (жертвенные кости), *кумалтыш мут* (молитвенные слова), *кумалтыш шомак* (молитва), *кумалтыш ӱштӧ* (жертвенный пояс) и др.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1934, VII, 233—235, 244—246; Егоров, 1964, 105; Месарош, 2000, 108; Ашмарин, 2003, 253—264; Салмин, 2003, ВТ, 85—95; Салмин, 2010, 125; Ахметьянов, 1981, 31; Удмуртская мифология, 2004, 36—53, 84—102; Девяткина, 2006, 61—84, 209—211; Тойдыбекова, 2007, 85, 93, 132—137.
Ист.: ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 31, 166, 194, 196—197.

В.А. Ендеров

КĔПЕР, мост — сооружение и локус, которые, по народным представлениям, соединяют земное и потустороннее пространства; место контактов человека с мифическими существами; один из наиболее опасных и ответственных участков пути. Переход по мосту означал преодоление границы между мирами. Отношение к К. как к «нечистому» месту определялось также тем, что он является переправой через нечистые места или места, где обитают злобные духи, — овраги, топи, водоемы.

В мифопоэтической традиции чувашей чрезвычайно популярен мотив перехода душ на «тот свет» по мосту. Он пролегал над бурным речным потоком или над огненной рекой, или через глубокую пропасть. Чтобы обеспечить себе удобную переправу на «тот свет», люди еще при жизни соблюдали особые обычаи.

В традиционных верованиях чувашей К. — мост из мира живых в мир предков через мифическую речку или овраг *Ахрат варĕ* (см. *Ахрат*, *Вар*). В похоронных обрядах чувашей — это мостки *каçă*, построенные через специально вырытые канавки или через ложбинку вблизи кладбища. Представляли собой сооружение из 3, 5 и 7 расколотых пополам недлинных бревен, положенных выпуклой стороной вниз. Считалось, что при переносе умершего ступать нужно было осторожно, т. к. бревна могли шататься, что означало грешность умершего. Под этим мостом, по мифологическим представлениям, воспринятым от мусульман, разверзалась бездна ада (см. *Тамăк*): мост представлял собой мост-разделитель между добром и злом, между раем и адом, на котором происходило взвешивание праведных и неправедных деяний умерших людей. За мостом на возвышенности чуваши разжигали огонь (см. *Вут*) и просили предков принять новопреставленного в их мир.

Появление моста-разделителя у чувашей можно связать еще с присущим мифологическому мышлению стремлением к постоянному ограничению, обособлению пространства, разделению ранее неделимого.

Кряшены в день погребения могильщикам давали нитки, из которых они вытягивали три нити, которые должны были служить мостом для души при ее переходе в потусторонний мир. У башкир, согласно мусульманским воззрениям, мост *Сират* ведет в рай. Он тонкий, как волос, острый, как меч. Под мостом находится ад. Праведники свободно идут по мосту, грешники падают в адское пламя.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1934, VII, 262–263; Магницкий, 1881, 168, 191; ЧЭ, 2011, IV, 626; Ефимова, 2010, 102; Лепешкина, 2011, 259; Исхаков, 2014, 138.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 209, 319, 370, 391–392, 407, 415, 477.

Е.В. Сергеева

КĔР СĂРИ, осеннее пиво — моление духам предков по завершению осенних земледельческих работ в связи с освящением нового урожая и нового пива. Имелись местные названия К. с.: *Кĕрхи сăра, Автан сăри, Кĕр çурти.* Проводился в месяц *чӳк*, как и родовой обряд *Чӳклеме.*

Для моления К. с. варили пиво, кашу, выпекали пышки *хăпарту* из нового урожая и приглашали родственников, которые ходили ряд и поминали усопших. Пиво было главным атрибутом трапезы. На стол для жертвоприношения предкам по обычаю также подавалось мясо птицы (см. *Ĕçме-çиме*).

Обряд К. с. совершался в четверг вечером на новолуние. Как и в других обрядах поминовения (см. *Пумилкке*), стол ставили ближе к двери, молились в восточную сторону (см. *Алăк*, *Хĕвелтухăç*). Поминали всех усопших, как близких и дальних умерших родственников, так и соседей, односельчан, друзей. В их честь ставили свечи (см. *Çурта*) и приносили в жертву пиво, лепешку и все другие блюда по кусочку. Неженатым и незамужним усопшим высказывали пожелания обзавестись на том свете (см. *Леш тĕнче*) семьями, угоститься по-доброму и уйти; желали, чтобы все жертвуемые блюда достались адресату. Умерших старших родственников просили, чтобы они опекали младших родственников.

Свечи в ритуале К. с. ставили по краям чашки, куда бросали блины кусочками, сопровождая действие словами: «Пусть будет перед вами», — они и являются содержанием обряда, либо крепили свечи на стену (справа от двери) и зажигали в честь каждого умершего.

Во время поминовения в доме или хождения *ĕрет* вспоминали тех родственников, которые прославились добрыми делами: были воинами, погибли на полях сражений. В их честь произносились специальные молитвы.

В К. с. поминали всех умерших, в т. ч. *камалсăр вилĕ* — безродных, умерших не своей смертью, в детстве. В молитве предков девочке (мальчику) или молодой девушке (юноше) желали найти пару.

У кряшен существовали обряды общественного поминовения умерших предков (*Тугем/Тугем чачем* — буквально с тат.: проливать, рассыпать), которые совершались три раза в год — весной, перед началом сельскохозяйственного сезона, в середине лета и осенью, после уборки урожая. По представлениям кряшен, вместе с живыми за столом находятся и умершие родственники. Поминали усопших все участники по старшинству.

Лит.: Каменский, 1879, 1, 22—23; Ашмарин, ЧСК, 1934, VII, 272—273; Салмин, 1994, 88—89; Месарош, 2000, 197—198; Ягафова, 2007, 108; Исхаков, 2014, 147.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 153; Салмин, 2014, 67—68.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

КĔРЕКЕ, передний угол в избе, почетное место за праздничным столом — место для молельщика и старших людей во время семейно-родовых и домашних молений; благословения родителями детей, стариками молодых; часть дома, отделяющая «свое» пространство от «чужого».

Ритуалы, связанные с К. и проходившие вокруг него, были многочисленными и четко регламентированными. Наиболее значительными из них являлись следующие: початие нового хлеба и пива, годовые моления, адресованные *Турă* и другим добрым божествам по иерархии (см. *Калăм*, *Чӳклеме* и др.); ритуалы поминовения родона-

чальников и других предков (см. *Кĕр сăри*, *Хывни*), усопшего — *Аҫа курки* в честь души умершего мужчины, *Ама курки* в честь души умершей женщины; родовое моление с целью достижения приплода скота (см. *Карта пăтти*), семейное моление в честь благополучия семьи (см. *Килĕш пăтти*) и др. В молитве при початии бочки с новым пивом глава К. *кĕреке пуҫĕ* просил милости у *Турă* и его супруги *Турă амăшĕ* и сообщал, что участники молятся шербетом семью видов урожая, тремя видами живности. *Кĕрекеҫĕ* (молельщик) обращался с просьбами также к божествам природы — *Хĕвел* (солнце), *Çил* (ветер), *Кăвак хуппи* (небесный свод), *Çĕр амăшĕ* (мать-земля), *Киреметям*. В ритуале *Чӳклеме*, которого он называл *Ыр* (добрый) *чӳклеме*, просил у *Турă* зятя у двери, сноху в *тĕпел* — передней части избы, молился за живность, за семь видов урожая.

В молении жертвоприношения во время пира *Ĕҫкĕри чӳк кĕлли* чуваши желали хозяевам изобильного К. — застолья, богатства, прибавки в семье. Исполняли застольную песню К. *юрри*, которая в целом совпадала с молитвами (см. *Кĕлĕ*). К. *юррисем* были обращены к божествам плодородия и предкам, в большинстве случаев они исполнялись без музыкальных инструментов.

Во время семейно-родовых молений-пиров в К. садились старшие родственники: вдоль боковой стены — мужчины, передней — женщины. Первым преподносили пиво в особом ковше для торжественных случаев К. *курки* сидящему в центре главе пира, который являлся также молельщиком *кĕллекенни*. Он провозглашал тосты — т. н. именные ковши плодородия и изобилия *ятлă курка*. Глава К. во время угощения пивом сочетал моления в адрес верховного бога *Турă*, его супруги *Турă амăшĕ* и земного царя *Çĕрти патша* с шутливыми обращениями к участникам пира, которые имели мифологизированную форму. Опытные кравчие *кĕрекеҫĕ* знали десятки шутливых обращений-тостов, к примеру: если не выпьет ковш пива, то пусть привезет на санях с одним полозом сорок один воз дров (обращение к старику); если не выпьет ковш, то наткать ей из пучка кудели сорок один аршин холста (обращение к женщине); если не выпьет ковш, то превратить ему лес в загон и высеять ячмень за один день (обращение к пахарю).

У соседних народов также существовало разделение на углы в доме, которые были связаны с выделением сакральных частей: у татар — *тур як* и башкир — *тур* — почетное место (центр рая); с почитанием божеств: у марийцев — *Юмо лук* и мордвы — *Шкай уже* (м.), *Пазаикелькс* (э.).

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1934, VII, 277—279; Месарош, 2000, 141—142, 146, 174; Салмин, 2007, 446—449; ЧЭ, 2008, II, 243; Татары Среднего Поволжья и Приуралья, 1967, 99; Современная этническая культура, 2002, 68; Хисамитдинова, 2010, 313.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 233—250.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

КИЛ, дом, двор, усадьба, семья — представления о родном очаге, в которых отразились символические образы, знаки, запреты и связанные с ними обряды моления и жертвоприношения о благополучии семьи.

Сакральные элементы дома (см. *Çурт-йĕр*), такие, как печь *кăмака*, передняя, наиболее сакральная часть *тĕпел*, стол с нарами или скамьями в переднем почетном и священном углу К. *кĕреке* (центр семьи, рода), центральный столб (*улчепи*) (около него молились духу К. *пуç* — главе К.), дверь *алăк* с порогом, ассоциировались с понятием К.

Охранителями К. являются покровители дома и семьи *Хĕрт-сурт* (обитающая в доме), *Йĕрĕх* (в клети, амбаре), божества скотного двора *Ырă карта йышĕ*, божество-хранитель домашнего имущества и скота *Валь*. К числу домашних сверхъестественных существ следует также отнести: доброго духа *Ийе* (создание *Турă*), известного в таких персонажах, как *ватă амай* — старая мать, родительница; *Килĕш* — домового; *Килйыш турри* — божество семьи, домашнего очага; К. *ийи* или К. *хуçи* — хозяина К. в образе старца с женой. Последние обычно находятся в погребе, охраняют пивные бочки и другое домашнее имущество.

Жертвой божествам и духам К. являлась обычно каша. Их упоминали в семейных молениях, просили оберегать семью от пожара, грабителей, стихийных бедствий. Полагали, что домашние божества помогают хозяевам поддерживать порядок, благосостояние. При переходе в новый К. с собой звали покровителей дома и семьи. Каждый К. обязательно забирал новый огонь, добытый во время общественного обряда добывания огня (см. *Вут*).

В честь благополучия семьи два раза в году совершалось моление с кашей *Килĕш пăтти/К.-йыш пăтти* (букв. семейная каша), адресованное божествам и духам всех трех частей мироздания. От имени всех членов семьи глава К. молился божествам о благополучии и здоровье семьи. Он был ответственен за совершение семейных молений и обрядов переходного (родины — см. *Ача*, свадебные — см. *Туй*, погребально-поминальные — см. *Виле пытарни*, *Пумилкке*, проводы в армию) и годового циклов, связанных с земледелием и ведением хозяйства.

Моления с жертвоприношением совершались во дворе и дома за благополучие как членов семьи, так и живности. Каждая семья проводила обряды по договоренности с другими К., на эти моления приглашались родственники. Основным родовым обрядом, совершаемым каждым К. по завершению земледельческого сезона, являлось *Чӳклеме*. К. хуçи и его жена являлись предводителями всех других жертвоприношений, совершаемых в семье.

По представлениям, в К. обитает маленькая, сильная невидимая птица, называемая *Куйкăрăш*, которая способствует накоплению материального достатка семьи — накоплению вещей, денег, приносит сокровища, что бывает только в добропорядочных, хороших семьях (см. *Куйкăрăш*).

С благополучием и счастьем обитателей К. был связан ряд запретов: нельзя было убирать К. в день отъезда кого-нибудь из членов семьи в путь; давать деньги чужим после захода солнца, чтобы не обеднеть самим; давать вещи в дверь; сидеть на пороге (улетят пчелы); оставлять не потушенным огонь при море (см. *Мур*), передавать огонь (уголь) из своего очага в другой К. и др. Доброй приметой считалось, если застать обитателей К. во время обеда (милует теща). Уход из дома кошки воспринимался как недоброе предзнаменование. Накануне *Калăм* вокруг усадьбы возводили (очерчивали железным предметом) железную ограду *тимĕр карта* для защиты от колдунов и злых духов. С этой же целью на дверь клали оберег — рябину, траву татарник, металлический предмет (таган). Уходящие из дома невеста или рекрут брали с собой из К. кусок глины от печи.

Кряшены хозяина дома *Ой иясе* просили хорошо следить за домашним хозяйством, принести семье материальный достаток. Их привязанность к семейному очагу способствовала повышению статуса духа. Они старались переселить в новый дом своего старого домашнего покровителя. По верованиям марийцев, в каждом доме обитает *Кудо водыж* — дух, наблюдающий за домом и обеспечивающий благополучие семьи, оберегает от болезней и злых людей.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1934, VI; Салмин, 1998, 11—14; Тойдыбекова, 2007, 194—195; Исхаков, 2014, 181.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2004, 23, 45, 54, 184, 186, 201 и др.; ЧХП. Ача-пăча фольклорĕ, 2009, 58.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

КИЛ ХУҪИ, хозяин, глава семьи — предводитель семейных обрядов, представляющий семью в молениях верховному богу *Турă* и другим божествам, блюститель традиций предков; хозяин дома (божество) в образе старца с женой.

К. х. читал молитвы, благословлял детей и родственников (см. *Тăван*, *Хурăнташ*). Его авторитет перед миром, односельчанами, родственниками, детьми был важным условием обеспечения благополучия семьи (см. *Кил*).

К. х. руководил семейными молениями и обрядами переходного (*ĕмĕр çаврăнăш кĕллисем*) и годового циклов, связанных с земледелием и ведением хозяйства (см. *Ака*, *Карта пăтти*, *Килĕш пăтти*, *Чӳклеме* и др.). К. х. должен был строго следовать канонам, многие из которых являлись древними. Исследователи полагают, что моления и обряды производственного цикла, совершаемые семейно-родственной группой, оформились еще до переселения на Волгу предков чувашей.

О высоком статусе К. х. свидетельствуют ритуалы семейных и родовых обрядов и молений. В специальной молитве главы семьи *Кил пуҫĕн кĕлли* К. х. просил *Турă* благословения, благосостояния, достатка, чтобы не ходить по миру с протянутой рукой; молился о здоро-

вье, защите от грабежа и насилия, охране членов семьи; обращался к хозяину зверей *Пихампару* с просьбой уберечь от волка, к божеству двора *Карта турри* — оберегать скотину.

Для семейных молений К. х. одевался в лучшую одежду и шапку, собирал всех членов семьи. К жертвенному столу, который в ряде молений устанавливался в середине двора, он шел первым; вставал лицом к востоку, за ним становились сыновья. К. х. зажигал свечу *кил çурти* на центральном печном столбе (см. *Улчепи*) и, положив шапку под левую мышку, читал молитву, обращенную к *Турă* с просьбами о ниспослании высокого урожая трех родов хлеба, вырезал ножом нос и пупок от ритуальной лепешки и кидал на крышу сарая или амбара в качестве жертвы. В избе в строгой последовательности и известным количеством лепешек (см. *Юсман*) под руководством главы семьи молились *Турă* и его семейству, божеству-созидателю хлебов, вестнику *Пӳлĕхçĕ*, божествам изобилия и земли (см. *Перекет*, *Çĕр*). К. х. просил адресатов принять его молитву, высказанную сладким языком от чистого сердца, с милостью. Обращения к верховному богу были особенно выразительными, чувственными, к примеру: *Турăçăм* (о боже), *таса Турă* (благородный, чистый), *атте Турă* (отец, батюшка) и т. п. После моления К. х. снимал шапку и кафтан и первым начинал трапезу (см. *Килĕш пăтти*). Аналогично совершались другие годовые моления. Наиболее ответственные моления годового цикла, проводившиеся с участием всей семейно-родовой группы, по просьбе К. х. читал самый авторитетный старший родственник (см. *Чӳклеме, Кĕреке*).

Роль К. х. велика в переходных обрядах. Так, при женитьбе сына он вставал с ковшом у двери на восток и просил *Турă* содействия, а в жертву предкам наливал несколько капель пива на порог, на петли. К. х. благословлял новобрачную на добрую жизнь в новой семье; делил хлеб на мелкие кусочки, клал возле чашки меда и молился, чтобы жизнь молодых была такой же приятной; бросал хлеб с медом в углы дома и в соответствии со значением углов благословлял (см. *Туй*).

К. х. молился перед каждым занятием, к которому приступала семья, чтобы оно приносило пользу. Для взрослых он выпрашивал у верховного бога и других божеств занятости и радостной жизни, для молодых — возможности играть и веселиться в свободное время. В молитве К. х. выражал чаяния, чтобы получить от своих детей пользу, покой и понимание, чтобы жить в согласии с домочадцами, ходить на людях достойно. Благодарил божества за ночной покой, сладкий сон и за многое другое.

Кроме того, К. х. приносил особые дары каждому божеству, как было заведено его предками. У каждого рода имелись свои особенности принесения жертв, в частности, называемые *мамале* и посвященные *Киреметю*. Иногда хозяевам семейств адресованное другим *Киреметям мамале* пытались навязывать знахари (см. *Мамале*).

По представлениям чувашей, хозяина по возвращению домой встречает покровитель дома и семьи *Хĕрт-сурт*. К. х. благодарит его словами: «Тавсье, Хĕрт-сурт», всячески задабривает, дает гостинцы, чтобы дома всегда был домовой и порядок (см. *Хĕрт-сурт*).

У кряшен глава и старшие члены семьи, взяв в руки чаши с кашей, периодически молились о благополучии дома. После сбора урожая глава семьи отправлялся на поле, где совершал моление в честь хозяина/хозяйки земли. *Өй хужаһы* — хозяин дома у башкир, охраняющий его от различных бед. Марийский персонаж *Пӧрт оза* (хозяин дома) — один из духов-покровителей семейного очага. К нему обращались с просьбами об обеспечении довольства и благополучия. В удмуртской мифологии покровителем рода, семьи выступает антропоморфное божество *Воршуд*, местом обитания которого является молельня *куала*. Духом-покровителем жилища у удмуртов считался *Корка-хузе* (*Корка-мурт*). В мордовской мифологии *Кудава* и *Кудатя* — хранители жилища; *Кардазава* (э.), *Калдазава* (м.), — божество, оберегающее живущих в доме людей, сохраняющее мир и согласие в семействах, заботившееся об изобилии в охраняемом доме, покровитель животных; *Каштомава* (э.), *Пянакудава* (м.) — божество печи, покровительница домашнего очага, а также женщин.

Лит.: Каменский, 1879, 2, 48—49; Рекеев, 1898, ЧМ, 183—186; Ашмарин, ЧСК, 1941, XVI, 246; Смирнов, 1890, 194; Удмуртская мифология, 2004, 38—39, 47, 71, 88—89; Девяткина, 2006, 155—156; Тойдыбекова, 2007, 194—200; Хисамитдинова, 2010, 244; Мифология мордвы, К, 2013, 175, 189, 192; Исхаков, 2014, 117, 120.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 199—200, 208—209, 215—219 и др.

Г.Б. Матвеев

КИЛĔШ ПĂТТИ, КИЛ-ЙЫШ ПĂТТИ, семейная каша — семейное моление в честь благополучия семьи. Проводилось два раза в году, согласно источникам, в весенне-летний сезон — «по зеленой траве» и зимний — «по новому снегу» до Рождества. К. п. совершались после проведения молений скотного двора — *Карта пăтти* и *Карташ пăтти* и с большим набором ритуальных блюд, включающим 12—40 ритуальных лепешек (см. *Юсман*), кашу и другие блюда. Соответственно, кашу называли *юсманлă пăтă* (каша с *юсманом*) или К. п. *юсманĕ* либо *йывăр пăтти* (букв. тяжелая каша). Моление адресовалось божествам и духам всех трех частей мироздания — верхнего, среднего и нижнего миров. В нем упоминались только *Турă*, *Кепе*, *Пӳлĕх*, *Пихампар*, *Хăрпан*, *Хĕрлĕ çыр*, *Киремет аслă ырă*. Другие божества и духи назывались «юсманными рядами», в т. ч. верхний, средний, нижний, им всем приносились жертвы — каша с *юсманом*.

Моление с жертвоприношением совершалось во дворе (на крыльце) и в избе, поскольку проводилось за благополучие как членов семьи, так и живности. При проведении К. п. во дворе ставился

стол с ритуальными блюдами либо несколько раз во двор выносилась обрядовая пища, в частности, как сообщает источник, девять раз. В доме стол устанавливался в середине избы, на него ставили котел каши и другую обрядовую пищу (см. *Ĕçме-çиме*). Молились в избе с приоткрытой дверью, во дворе молящиеся стояли лицом к востоку, главный молельщик кланялся, опираясь на дужку котла. От *Турă* просили здоровья, благополучия семьи и живности, защиты от грабежа, разных бед и напастей. Адресатов моления просили взять жертву с милостью, принять молитву радушно. Молящийся называл благодарственное блюдо, преподносимое «теплым лицом» и «сладкой» речью.

Обряд К. п. каждая семья проводила в разные дни. Его участниками являлись члены семьи либо рода. Из муки нового урожая пекли пшеничные или ячменные пышки *хăпарту*, колобки *йăва*, варили пиво, кашу. К. п. начинали днем либо под вечер. Жертвенную пищу — нос и пупок лепешки, ложку каши и другие отдельные части обрядовой еды — на следующий день сжигали в печи, золу бросали по ветру в сторону от дома либо относили на сеновал (в зависимости от традиций семьи).

Структура, форма обращения к божествам, текст моления во время обряда К. п. во многом напоминали родовой ритуал *Чӳклеме*. Отличие состояло в том, что на *Чӳклеме* родственники являлись равными участниками, а на К. п. — приглашенными лицами.

У кряшен семейное моление сопровождалось приготовлением жертвенной каши, иногда с кровавым жертвоприношением. Во время моления они обращались к богу с просьбой о благополучии жилища, защите от пожаров и других несчастий. Подобные обряды существовали у марийцев, в частности, *Еш кумалтыш* — семейное моление, проводимое по случаю рождения ребенка, болезни, смерти, посвященное *Еш перке* (духу-божеству семейного изобилия), *Еш пӳрышто* (духу-покровителю семьи).

Лит.: Магницкий, 1881, 45—49; Ашмарин, ЧСК, 1934, VI, 217; Салмин, 1994, 94—95; Фокин, 1995, 97—124; Месарош, 2000, 128—130; Салмин, 2007, 128—129; Тойдыбекова, 2007, 85—86; Исхаков, 2014, 118.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 181—182; Салмин, 2014, 185.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

КИПЕТ (КИПĔТ) — в чувашской мифологии доброе божество и злой дух. В первом значении именуется иначе как К. *ырсем* и распространен данный культ среди чувашского населения междуречья Свияги и Волги; упоминается при общественных обрядовых молениях. По народным верованиям, жители девяти деревень Буинского уезда один раз в 12 лет, особенно в засушливое время, возле 12 берез в болотистом месте, находящемся между деревнями Старые Мертли и Альшеево, собирались на совместное моление. Для жертвоприношения каждая деревня на священное место приводила по одному быку. Жерт-

венное животное покупалось на деньги, специально копленные от продажи скошенного с девятисельских лугов сена. Отсюда возник топоним — название поля К. *çăварĕ*. На *Учук* отдельно К. приносили в жертву *юсман* и *шерпет*, прося взамен теплой погоды и обильного дождя. Его имя упоминалось после *Хĕрлĕ çыр айĕнчи выртан ырă*, т. е. за добрым божеством, находящемся в Красном яру. Второе значение К. — злой дух, имеющий локальное значение. По мифологическим воззрениям первостепановцев Цивильского р-на, К. обитает на южной стороне деревни в глубоком овраге с крутыми берегами, откуда бьет незначительный ключ. Согласно текстам, К. во сне чувашам является в виде татарского мурзы.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1934, VI, 226.
Ист.: Тимофеев, 1972, 258—260; Тимофеев, 2002, 176—177, 355—358.

В.А. Ендеров

КИРЕМЕТ, КЕРЕМЕТ — один из главных персонажей в чувашской мифологии, религиозно-обрядовой поэзии и устно-поэтическом творчестве. Встречается в теологических мифах у тюркских (башк., тат. *Кирәмәт*) и финно-угорских народов (удм., морд. *Кереметь*, мар. *Кереметь* и т. д.). В чувашских текстах первоначально олицетворял доброе божество, и распространен был под именем *Ырă*, впоследствии, трансформируясь и ассимилируясь с другими духами и демоническими силами, начал выступать как отрицательный и злой персонаж. Источники указывают и другие наименования К.: *Кирелӳ, Кирелĕ, Кирелли, Киреллĕ* (Ашмарин, ЧСК, 1934, VI, 230); *Киреле* (Месарош, 2000, 39).

Сравнительно-сопоставительный, семантико-реконструктивный и структурно-типологический анализ всего накопленного и собранного текстологического материала показывает, что чувашский К. есть: 1) бог-демиург и культурный герой; 2) место для совершения общественных молений в честь высших богов; 3) результат синкретизма и креолизации разных культов; 4) злой дух; 5) место пребывания злого духа; 6) место для жертвоприношения злым духам (К.); 7) жертва злому духу; 8) персонаж-олицетворение смерти; 9) демонический злой дух; 10) фольклорный персонаж; 11) инвективная лексика и топонимы; 12) топооснова.

По космогоническим представлениям чувашей, К. считался сыном-первенцем/меньшим братом *Турă/Тенгри* и принимал самое непосредственное участие в мироустройстве и мироздании. Согласно мифам, первоначально была только бескрайняя и необъятная Вселенная (*тĕпсĕр тĕнче, тĕнче уҫлăхĕ*), где пребывал сам *Турă/Тенгри*; Вселенная и стихии никем не сотворены и вечно пребывали в том мире, они считались не постижимыми. Видя такое неустройство, *Турă* решил заняться созидательством, т. е. созданием элементов мироздания, космических и культурных объектов, а также людей, флоры и фауны. Как повествуют мифы, из неопределенного хаоса *Турă* сотво-

ряет уже окультуренный мир *çут тĕнче* с его космическими пространствами и элементами: так создаются земля *çĕр*, вода *шыв*, огонь *вут*, небо *пĕлĕт*, звезды *çăлтăрсем*, первые люди, природные и социальные культурные объекты, горы, реки, озера и океаны, животные и растения и т. д. Утверждается, что первые элементы — *Вут* и *Шыв*, которые разделили космос на 3 мира — небесный *çӳлти тĕнче*, земной/водный *çак/çут тĕнче* и подземный *аялти/леш тĕнче*. Совместно с *Турă* активно участвует в создании ряда элементов космоса и К. Он по велению своего отца-бога раздает среди чувашей счастье *телей валеçнĕ* и следит за их здоровьем, защищая от несчастий и невзгод. Вот почему, говорят чуваши, живя под защитой и покровительством первенца *Турă*, они считали себя сильными и великими людьми *вăйлă та аслă*. Но это не понравилось Шайтану, под подстрекательством которого злые люди решили умертвить К. Когда тот на белых аргамаках и в кибитке в очередной раз выехал к чувашам, некоторые *усал чăвашсем* схватили К., убили сына божьего и, в целях сокрытия своего преступления, сожгли труп К. и кибитку, а прах развеяли по ветру. И куда упал пепел, говорят, выросли киреметища-деревья. Поэтому чуваши почитают и преподносят им всякие дары-жертвоприношения.

Согласно другим мифам, К. проживал вместе с божеством *Шуйттан* у *Турă* же. Когда верховный бог, распределяя жребии по отношению к людям, кто за кем должен следить, определил к К. падающих-лежащих *ӳкен-тăран*, а к Шайтану — покойников *вилли*, себе оставил живых *чĕрри*. Но, спустя некоторое время *Турă*, увидев, что у него очень мало людей, чем у Шайтана, отобрал у последнего и мертвых, а К. оставил ни с чем. Видя все это, К. обиделся и попросил участок земли — ни *Турă*, ни *Шуйттан*, ни русский *вырăс*, ни татарин *тутар* не выполнили просьбу. Тогда К. обратился к чувашам *чăваш* — те выделили ему небольшие участки земли в оврагах и речушках. С той поры, заключает легенда, К. признает только чувашей.

По традиционным народным верованиям, К. называют и другими словами — *Ырăсем* и *Кĕлĕсем*, под которыми подразумевается доброе божество К. (см. *Ырă*, *Кĕлĕ*). В честь высших божеств совершались общественные моления в специально отведенных местах, которые располагались обычно или на высотах в поле, или в лесу, или в рощах, или в оврагах и других локусах у водных источников. Более подробное описание «мест богомолия чувашей» имеется у И.И. Лепехина (Лепехин, 1771, 162—164), К.С. Мильковича (Милькович, 1906, 54—56) и др. Их по-другому называли К. *карти* (ограда Киреметя), которую обслуживали специальные люди: *мачаур* (жрец), К. *пăхаканĕ* (приставник Киреметей), К. *кĕтӳçи* (охранитель мольбищ), *Кĕлĕ кĕтӳçĕ* (пастух Киреметей), *чӳк Тоата* (*Чӳк тăван*; совершающий *Чӳк*) и др.

К., по поверьям, имеет отца К. *ашшĕ*, мать К. *амăшĕ* или одного сына К. *ывăлĕ*, или троих детей, из которых старший отделился, сред-

него призвали в солдаты, а младший — умом слабоват — поэтому вместо денег в жертву приносят *нухратки*, т. е. кружочки из железа, очень похожие на *укҫа*; у него целый штат прислужников: *Мăн К. умĕнчи* (предстоящий лицу Киреметю), *Мăн К. пӳлĕхҫи* (вестник Киреметя), *Мăн К. пучĕ* (*уҫă*; отворяющий двери жилища Киреметя), *Мăн К. кепе* (посланник Киреметя), *Мăн К. хаярĕ* (прислужник Киреметя), *Мăн К. тибери* (уборщик жилища Киреметя), *Мăн К. чора* (прислужник великого Киреметя), *Мăн К. амужĕ* (матерь главы Киреметя), *Мăн К. пӳлĕхҫĕ амужĕ* (мать вестника Киреметя) и т. д. Перечисленные подчиненные и сам К. являются главными и известнейшими из *Киреметей* духами. Им подчиняются еще несметное количество второстепенных, средних и младших, в числе которых чуваши называют *Кĕмĕл К.* (серебряный К.), *Пилĕк тӳпе К.* (К. пяти холмов), *Чиршилавар К.* (елевый К.), *Хĕрлĕ ҫыр К.* (К. красной земли), *Йăваш К.* (смирный, милостивый К.), *Хаяр К.* (злобный К.) и др.

Как представляли чуваши, в случае постигших общественных бедствий, в том числе болезней мора, язвы, засухи, голода и других значимых неприятностей, виновником считали К. и совершали общественное жертвоприношение в честь того К., который был причастен, по мнению йомзей, к возникшей беде. В нашем случае К. как злой дух, по традиционным верованиям чувашей, требует умилостивительной жертвы — или крупного рогатого скота (лошади, коровы, быка, овцы, барана), или домашней птицы (гуся, утки, курицы), или продуктов (лепешки, каши, яиц, мяса, масла), или жертв возлияния (пива, вина, меда, крови), или предметов (монет, нухраток, фигурок) и т. д. При молениях с жертвоприношениями обязательными считались каша *пăтă*, лепешка *пашалу*, юсман и пиво *сăра*; можно было совмещать вино, кашу и блины. В число тех К., которые, согласно традиционным верованиям, требовали особого *Чӳка*, чуваши непременно относили *Валĕм хуҫа/Вальăм хуҫа/Малем хоҫа/Мелим хуҫа К.*, *Чемен К.*, *Сурăм К.*, *Макар К.*, *Шĕнер К.*, *Утлас К.* и др. Про них чуваши сложили целую серию легенд и преданий. Например, по чувашским преданиям, Мелим-хузя обитал некогда за Волгой на горе, из которой течет мед; оттуда наезжал к чувашам в образе татарина в кибитке, на тройке вороных лошадей; у *Сурăм К.* сын был барином маленького роста *пĕчĕк улпут*, у которого рот серебряный, язык золотой, детородный орган бронзовый (*кĕҫĕн чĕлхи*). Согласно поверьям, при каждом населенном пункте имелось несколько своих местных Киреметей, которым также преподносились разные жертвы и возлияния.

К. в обличье демонического злого духа — персонаж позднейшего времени. Он представляется, по поверьям чувашей, в качестве демонического духа, способного превратиться или в лешего, или в седобородого старичка: в таком виде К. способен обхитрить, обмануть людей. Перед жителем д. Шибачево Козьмодемьянского уезда (ныне Чебоксарский р-он, слита с д. Ишаки) К. по просьбе последнего

показывается в виде красного занавеса с зелеными башмаками. В другой быличке рассказывается, что он есть злой демон, не сумевший победить человека и забрать у него душу, из-за чего повесился на осине. Как демонического духа его представляли и в животном (кошки, жеребенка и т. д.), и в человеческом облике (в образе беглого разбойника, богача, незнакомца и т. д.) с вредоносными признаками и функциями. В произведениях устного народного поэтического творчества К. зафиксирован как отрицательный и злой персонаж. В текстах устной сказочной прозы он ассимилирован с образом *Шуйттан* (сюжеты близки к сказкам о продаже дьяволу душу: «Человек продает черту свою душу» и рассказам о трех братьев: «Царевна-лягушка», где фигурируют разные мотивы: например, элементы сказок о ведьмах-колдунах, о правде и кривде и др. В опоэтизированной форме образ К. встречается в частушках в виде метафорического иносказания: невезучих и некрасивых девушек сравнивают с К., при гаданиях — предсказывают замужество за богатым человеком (*улпут*).

Теоним К. в составе инвективной лексики и топонимов образует очень богатую, цельную и своеобразную структуру и систему, которую необходимо исследовать со многих позиций, в том числе, используя как литературоведческие и лингвистические, так и этнокультурологические решения. В частности, названия К. могут быть образованы от: а) фамилий или имен мусульманских святых (к святым перечислялись духовные лица-мусульмане, связавшие свою жизнь распространением ислама на территории Волжской Булгарии). После смерти их считали святыми и Киреметями. Это исторические лица и личности (*Валĕм хуҫа — Пӳлерти таса ҫăл, Утлас* К., *Пикл-киремет* и т. д.). Сказания о Валем-хузя распространены по всей территории нынешней Чувашии, республик Татарстан и Башкортостан, Самарской и Ульяновской областей (см. *Валĕм хуҫа*); б) социального статуса лиц (*Тор-хан* К., *Турхан* К., *Сăрланти ĕмпӳ* К., *Элекси улпут* К.); в) названий мест жертвоприношений (*Чӳк йывăҫҫи, Чӳк юманĕсем, Чӳк йăмри, Чӳк ҫăки, Чӳк варĕ*); г) названия молитв (*Тĕпри аслă кĕлĕ, Аслă кĕлĕ, Ҫулаври кĕлĕ, Сĕлекке кĕлли*); д) имен людей, их прозвищ (*Утерин* К., *Куслав* К., *Иштупай* К., *Таушмат* К.); е) характеризующих внешность человека черт (*Паттăр кукри, Уксах салтак, Карчăк касси, Хура тăван*); ж) характеризующих внутренний мир человека качеств (*Мĕскĕн* К., *Йăваш* К., *Хаяр* К.); з) географических топонимов, в том числе названий гор и возвышенностей (*Хура ту, Чар ту* К., *Пилĕк тӳпе* К.), рек и водоемов, речушек и родников (*Ҫăл* К., *Кăнна ҫинчи* К., *Атăл ҫинчи* К.), лугов, полей и оврагов (*Уйпуҫ* К., *Хиртеп* К., *Тарăн вар*), лесов (К. *хурами, Чăрăшла вар* К., *Хурăн вар, Сарă хорăн* К.), сел и деревень, городов и улиц (*Хусан* К. *ҫырми, Шăмат* К., *Хочаш* К.), домашней утвари, предметов домашнего обихода (*Кĕҫĕн кĕреҫе, Măн кĕреҫе, Кĕмĕл укҫа*), предметов, встречающихся в повседневой жизни (*Чул* К., К. *чулĕ, Чолла* К.) и т. д. Выделяются Киремети,

связанные с домом (*Çуртри аслă* К., *Кив çурт, Çĕн кил* К.), и происшедшие от неизвестных слов (*Шинкав* К., *Шахлан* К.).

Чуваши с особым почтением относились к местностям, где, по их мнению, обитали К., и к предметам и вещам, предназначенным для них: К. *ай* (название лугов), К. *укçи* (деньги К.), К. *йывăçĕ* (дерево К.), К. *варĕ* (ложбина К.), К. *поканĕ* (стул К.), К. *çаранĕ* (луг К.), К. *çырми* (овраг, где находится К.), К. *çăлĕ* (родник К.), К. *тăвайкки* (горка К.), К. *тăвĕ* (гора К.), К. *тĕми* (бугор К.), К. *хирĕ* (поле К.). На указанных местах, и вообще вблизи от них, нельзя было шуметь, кричать, ругаться, отправлять свои человеческие нужды, в противном случае человека непременно «схватит К.» и, проболев некоторое время, тот может даже умереть. Вот почему чуваши в перечисленных сакральных местах приносили жертвы тем или иным духам и божествам, надеясь своим поступком задобрить *ыр-хăватсене* и *усалтĕселсене*, подаяниями выпросить у них благословения и благодарения, покровительства и защиты.

Большинство ученых Поволжско-Приуральского региона едины в том, что культ К. связан с религиозной системой мусульманства и возник он в более поздние сроки, рассматривается как особый культ в религиозно-мифологической системе чувашей, татар, башкир, марийцев, удмуртов и мордвы. Например, у татар и башкир К. — место поклонения в честь их предков: башкиры украшенное тряпками дерево называли *Кәрәмәт ағасы*, татары местами поклонений духам рода выбирали одиноко растущие деревья и священные рощи; у марийцев, удмуртов и мордвы *Кереметь* — младший брат *Кугу-юмо*, *Инмара* и *Шкая/Чипаза*: в архаичных мифах вместо К. выступает *Шайтан* — противник бога-демиурга и т. д.

Таким образом, в основе почитания К. лежат более древние мифологические представления о небесном его происхождении, связанные первоначально с положительными функциями его относительно земной поверхности и человеческого коллектива. Постепенно арабо-мусульманская религиозная система, закрепляемая в рамках основных противопоставлений (как, например, жизнь — смерть; добро — зло; чуваш (мариец, удмурт, мордва) «язычник» — мусульманин и т. д.), вытесняет древние народные атрибуты, функции и элементы К. как особого сакрального локуса и превращает данный персонаж-теоним в десемантизированный, «опустошенный» термин в значении «духов предков», «потустороннего мира», «хаоса», «разрушения» (по вектору, направленному из-под земли), а также «чужого бога», «злого бога» (по вектору, направленному по вертикали вниз).

По утверждению языковедов, слово происходит от ар. *кирамăт* «чудо; сверхъестественная сила, приписываемая святому человеку» и имеет широкий ареал распространения: кирг. *керемет*, узб. *керамәт*, казах. *керемет* «чудо, нечто поразительное»; туркм. *керамат* «чудо,

сотворенное святым», тур. *керамет* «благородство, великодушие, ми лость, заслуга, уважение и почет; чудо, совершаемое святым» и т. д.

Лит.: Лепехин, 1771, 162—167; Мальхов, 1877, 15—20; Милькович, 190 51—59; Ашмарин, ЧСК, 1934, VI, 230—240; Егоров, 1964, 113; Хузангай, 198 56—70; Салмин, 1992; Салмин, 2003, 17—34; Федотов, 1996, I, 297; Смирнов 1895, 329—333; Васильев, 1906, 3, 187—204; Мурзабулатов, 2002, 319—346; Ка лиев, 2003, 180—195; Девяткина, 2006, 148; Исхаков, 2013, КК, 115—135.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 59—61, 241—261.

В.А. Ендеро

КУЙКĂРĂШ — мифологический персонаж в образе птицы, спо собствующий обогащению и выступающий в испостасях труженика и вора; мифозооним.

В чувашской мифологии представляется маленькой, но сильной птицей, содействующей накоплению материального достатка семьи, человека. Она постоянно просит работы у хозяина и все, что поруча ют ей, исполняет. К. надо все время занимать делом, так как без него он никогда не может оставаться и не дает покоя, пока хозяин не даст работы. К. способствует благополучию, накоплению вещей, де нег, приносит домой сокровища, что бывает только в добропоря дочных, хороших семьях. Семьи, где ужилась К., очень богатеют.

Она не любит пышных слов. Однако если в семье не станет лада, даже при небольшой ссоре К. станет отнимать все, не оставив ничего. К. может стать злой, и тогда все уничтожит в доме. Она легко может почувствовать замысел покушения на себя. Это бывает, когда, полу чив все желаемое, хозяева хотят избавиться от К. и приказывают сде лать черные онучи белыми. Этого она не в состоянии выполнить и от стыда покидает своего хозяина, ищет другого. При этом с собой уносит все привлеченное в семью имущество и деньги.

Образ К. представлялся бело-красной *чăпар* «видимой и невиди мой птицей». Своим рождением, согласно мифу, К. обязана петуши ному яйцу. Если петух проживет 6 лет, то яйцо через 7 лет «сносит» (см. *Автан*). Если положить это яйцо в подмышку, то можно выно сить К. Едой для К. служит только пшено. В одном из мифов утверж дается, что в одной деревне для К. был поставлен дом, куда заходи ли только те, кто в ладах с ней. О человеке очень прилежном гово рят, что он работает как К.

Персонаж *Куйгорож* известен в мифологии мордвы-мокши. По преданиям мордвы, в доме его может видеть лишь хозяин. Рождается из петушиного или совиного яйца, высиживается хозяевами. Наде лен фантастической силой и исполняет любое желание владельца, постоянно требует работы. Мифологический персонаж казанских та тар — *Бичура*, он бывает не во всех домах и неодинаково относится к людям, одни от него страдают, другим благоволит богатеть. У баш кир *Давлетли-куш* — мифическая птица счастья. Верили, что есть ми лостивые птицы, которые помогают в нуждах и бедах. Дух-обогати-

тель в марийской мифологии — *Вечора*, приносит в дома материальное благо. В быличках опекуном хозяйства является *Агытан* — вещая птица, символ благополучия и плодородия семьи.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1934, VI, 255—256; Месарош, 2000, 50—51; Коблов, 1910, 6—7; Девяткина, 2006, 158—160; Тойдыбекова, 2007, 69; Хисамитдинова, 2010, 84; Мифология мордвы, К, Л, 2013, 209—210.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 124—125.

Г.Б. Матвеев

КУНСЕМ ЭРНЕ ХУШШИНЧИ, дни недели — составной элемент сакрального календаря чувашей, насыщенный обрядами и поверьями.

У чувашей имелось специальное божество *Эрне ватти* (букв. «Недельная старуха»). Главным днем чувашской недели считалась пятница — *мăн эрнекун* «старший недельный день», до принятия христианства он был днем отдыха. С ним связан четверг — *кĕҫĕн эрнекун* «младший недельный день» — *кĕҫнерникун*. Название субботы — *шăматкун* — народы Волжской Булгарии, по-видимому, восприняли от хазар (*шаббат* — иудейский праздничный день). Чувашский *шăмат* представляет собой контаминацию еврейско-арамейского *шаббат* и персидского *шэмбэ*. Воскресенье — *вырăс эрнекун* «русский недельный день» — *вырсарникун*, название которого вошло в чувашский язык в XVIII в. и с крещением чувашей стало выходным вместо пятницы. Когда неделя начиналась с пятницы, понедельник «*тунтикун*» был серединным днем. Вторник «*ытларикун*» первоначально звучал, пожалуй, как *утларикун* — «день верховой езды». Среда «*юнкун*» переводится как «день крови», т. е. день жертвоприношений. Аналогичным образом эти дни называются у соседних народов. Счастливые дни — понедельник, четверг, суббота, воскресенье.

Тунтикун, понедельник. В определении значения слова имеются версии: «день рождения», «день ворожбы». На этот день приходятся многие праздники и ритуалы, особенно посвященные духам предков: *Мăнкун* (Великий день, соответствует христианской Пасхе), праздник культа предков *Юпа* (намогильный столб). Чуваши-христиане низовых районов совершали поминовение усопших, затем проводили обряд изгнания злых духов и болезней *Сĕрен*. Чуваши *анат енчи* второй день *Мăнкуна* также посвящали поминовению умерших и называли понедельник пасхальной недели *Çурта кунĕ* «день свечи». В Заволжье с понедельника троицкой недели до следующего понедельника отмечали *Çинҫе* — «время отдыха земли». В зоне расселения верховых чувашей в понедельник после масленичной недели проводили *Хĕр сăри* «девичье пиво». Понедельник был подходящим для любых действий, но, с другой стороны, именно он считался тяжелым днем для начала жатвы, выхода на сев и первого выгона скота. Понедельник — день недели, получающий неоднозначную оценку.

Ытларикун (вторник) считался несчастливым днем. В определении значения слова имеется также версия происхождения от корня *ытла(шши)* «лишний, пустой». Приуроченных ко вторнику ритуалов не столь много. *Ытларикун* считался неудачным для начала важных занятий днем недели, во время которого не предпринимались значительные работы, в частности не выходили на сев. Поговаривали, что «в этот день и птица не вьет гнездо». Тем не менее, по поверьям и приметам, день считался пригожим для ряда дел и ритуалов. Например, во вторник пасхальной недели в некоторых местностях юга Чувашии жители деревень совместно проводили жертвоприношение яйцами.

Юнкун — среда — «день крови». Чуваши в старину в этот день совершали жертвоприношения. *Мăнкун* начинался в среду, день называли *Чăваш калăмĕ* или *Калăм кунĕ*, когда проводили моление *Калăм пăтти* (букв. каша *Калăма*) верховному богу *Турă* и добрым божествам. Рано утром мылись в бане и надевали лучшую одежду. Вечером окна, ворота и хозяйственные постройки украшали рябиновыми прутиками с целью ограждения от порчи колдунами. В среду же совершалось общесельское моление *Учук* с жертвоприношением. В праздничные среды существовал ряд запретов: нельзя было заходить в клеть, подметать пол, открывать что-либо (в противном случае коноплю поломает сильный ветер), стирать белье, резать скотину. Существовал запрет на начало и завершение жатвы.

Кĕçнерникун (четверг) был предвыходным днем. Готовились к выходному или праздничному дню — пятнице: мылись в бане, стригли ногти, чтобы надеть чистую одежду. Основные сакральные, прежде всего поминальные, праздники были приурочены к четвергу: *Çăварни* (масленичная неделя проводилась с четверга до четверга), *Учук* (общественное полевое моление), *Сĕрен* (обряд изгнания злых духов и болезней), *Çинçе* (время отдыха земли), *Çимĕк* (поминовение усопших с посещением кладбищ), *Кĕр сăри* (поклонение духам предков), *Хывни* (обряд поминовения усопших). В четверг совершались поминки по усопшему, а также в ряде локальных групп чувашей проводился поминальный день *Çурта кунĕ* в неделю *Мăнкун*. Чувашский четверг соответствует русской субботе: четверг — день, предшествующий выходной пятнице. Значение «*эрнекаç*», часто встречаемое в обычаях и обрядах, соответствует «вечеру недели», что предшествует пятнице. Приметы, связанные с четвергом, неоднозначны: он не подходит для выхода на сев и жатву, так как от пореза серпом будут распухать руки. Другие источники, наоборот, утверждают, что четверг — удачный день для выхода на сев и жатву.

Эрнекун — «недельный день», пятница. В прошлом называли также *мăн эрни кун*, *уяв кун* «праздничный день». Пятница стала праздничным днем под влиянием ислама. В этот день надевали чистую одежду — белую рубаху и штаны, время проводили в праздности и отды-

хе. Нельзя было топить печи, ездить в лес и поле. Работать опасались, так как, по поверьям, при нарушении этого запрета может ударить молния. Наиболее сакральными ритуалами *эрнекун* являлись: жертвоприношение божествам огня *Вут*, воды *Шыв* и домашнему духу *Йĕрĕх*; проводили земледельческие обряды весенне-летнего *Акатуй*, осенне-зимнего циклов *Чӳклеме* (благодарственное моление), *Сурхури* (новогодний праздник, связанный с зимним солнцестоянием), ритуалы очищения (прохождение сквозь землю *çĕр хапхи*, *Сĕрен*) и похоронно-поминальные обряды (*Мăнкун*, *Çимĕк*, *Кĕр сăри*, *Юпа*).

Шăматкун (суббота) — первый день после выходной пятницы. Этот день выделялся многими сакральными событиями: весенний родовой ритуал моления под названием *Калăм кун* в честь *Турă* у верховых чувашей накануне Пасхи; проведение обряда очищения и изгнания злых духов и болезней *Сĕрен*, летнее кормление усопших *Çимĕк* и поминовение умерших с установлением намогильного столба *Юпа*, поминовение предков накануне Масленицы. Поминовения стали совершаться в субботу под влиянием христианства. Накануне или утром совершалось банное очищение. По этому поводу существовало поверье: если в субботу больному надеть черную рубашку, то он умрет. В этот день воздерживались от начала свадьбы.

Вырсарникун — «русская пятница» — воскресенье. Проводились священные действа: моление главному *Киреметю Валем хуçа*; начало *Мăнкуна* (раньше начинался в среду); угощение домашнего покровителя *Хĕрт-сурт*. В воскресенье поздно ночью праздники завершаются (например, *Çăварни*). Чуваши-христиане не начинали никаких новых дел в этот день, считая, что начатые в воскресенье дела не пойдут в гору.

Название «понедельник» у башкир, марийцев и удмуртов означает «день рождения». Башкиры считали этот день *пәйғәмбәр көнө* удачным для начинаний, для отправления в дальнюю дорогу. Вторник в крещено-татарском, башкирском, марийском, удмуртском языках переводится как «день верховой езды». Этот день у башкир считался пустым, неудачным днем, в это время птицы не вили гнезда, человек не работал, рекомендовалось производить заговоры. Среда имела одинаковый с чувашами смысл у татар, башкир, марийцев, удмуртов, мордвы-мокши, в мифологическом отношении являлась днем выбрасывания заговоренных вещей, магического лечения. Татары и башкиры считали, что между полуднями четверга и пятницы приходят души предков. Распространенным днем общественных поминовений являлся день Великого четверга перед Пасхой. Четверг был поминальным днем также у марийцев. Пятница у мусульман — татар и башкир — священный, праздничный день, не разрешается работать. Суббота в башкирской мифологии являлась тяжелым, неудачливым, пустым днем недели, в мордовской — поминальным днем.

Лит.: Магницкий, 1881, 23; Ашмарин, ЧСК, 1934, VI, 285—287; Егоров, 1964, 333; Димитриев, 1994, 159—160; Месарош, 2000, 157, 185, 321—322; Салмин, 2007, 592—597; Девяткина, 2006, 227—228; Тойдыбекова, 2007, 205; Хисамитдинова, 2010, 117, 246, 361; Исхаков, 2014, 144.

Ист.: ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 68.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

КУРКА, ковш — в чувашской мифологии сакральный пивной сосуд, используемый во время общественных и семейных молений и жертвоприношений; именные ковши — обрядовые моления, адресованные божествам и чередуемые с мифологизированными шутливыми обращениями главы пира к участникам пиршества. В космогонических сюжетах ковш, посох, мутовка служат орудием разъединения первичного хаоса — океана.

К. входил в состав приготовлений к обрядовым ритуалам (см. *Чӳклеме*, *Учук*, *Хĕр сăри*, *Кĕр сăри*). В зависимости от вида и контекста употребления существовали разные термины для обозначения обрядового К. Например, *Аҫа курка* (букв. «ковш самца») имеет обрядовое назначение: во время *Юпа* (поминовение усопших) на заре начинали новый круг обхода с кружкой пива от имени умершего мужчины; позже это название стали применять и по отношению к ковшу от имени умершей женщины.

Деревянные ковши с ручкой, употребляемые во время застолья, называют *кĕреке курки* (метонимия от *кĕреке* — «почетный угол в доме»). На свадьбе «чужую» сторону (невесты или жениха), приглашенных на пирушку гостей или возвращающихся с похорон людей встречают у ворот с К. пива. В *Чӳклеме* за столом сначала молились старики с К. пива в руках; после молитвы в период *Мăнкун*, *Хывни*, *Юпа* пиво понемногу отливали в пустой ковш в качестве жертвенных даров. После моления садились за стол и получали ковш пива поочередно: сначала — старики, затем — женщины, после них — молодежь. К. передавался по солнцу.

У чувашей функционировало несколько видов обрядовых К. или тостов. На осенних молениях семейно-родовых пиров они совершались под названием *ятлă* К. — именные ковши за плодородие, изобилие и в знак благодарности божествам и хозяевам.

Ама (Турă амăш) курки — осеннее обрядовое моление в составе *Чӳклеме*, предназначенное богине *Турă амăшĕ*, в котором должны были участвовать не менее трех женщин и трех мужчин. Обряд начинался с молитвы в честь матери *Турă*. *Турă* и ее мать просили помиловать, вырасти из одного зерна тысячу, комель — в камыш, зерна — в горошину, обогреть замерзшего, накормить голодного и т. п. Хозяйка починала бочку с пивом. Хозяин произносил мифологизированную шутку, связанную с технологией приготовления пива: пусть урожай ячменя будет обильный, воз не вытянуть коню; кто выпьет К. пива — перепел, кто не выпьет — коростель; тому, кто не выпьет,

найти лозу длиной в семь и пять саженей, выросшую за лето (стебель хмеля), черпать ситом воду (процеживание пива), высушить снег в корыте для сушки солода; отец прямой (тычина), мать кривая (стебель хмеля, что вьется вокруг тычины), дочь развесистая (листья), сын крепкий (шишка хмеля); кто не выпьет, тому найти это, не найдется — на одном полозе вывезти двенадцать санных возов дров (выпить двенадцать ковшей).

Аҫа курки — именной ковш, следовавший после *Ама* К. Молились кратко, обращаясь к *Турă*, просили у божества милости.

Перекет курки — ковш бережливости и изобилия. Молились *Турă* и его матери, просили божество *Пӳлĕх* донести молитву до *Турă*. Верховному богу молились семью видами урожая, щербетом, а «горькое» (пиво) адресовали участникам обряда. Характерно трехкратное питье, каждый К. имел свое назначение, в т. ч. *ака* К. — в честь пахоты — тост адресовался старшему пахарю, *сĕвре* К. — молодому пахарю, *вăрлăх* К. — в честь посева — старику-сеяльщику (см. *Перекет*).

Савăш курки — заздравная чаша, другое название — «*Турăпа патша курки*» — ковш *Турă* и царя. Все вставали, молельщик читал молитву в адрес *Турă* и земного царя *Ҫĕрти патша*. В частности, в молитве говорилось: *Турă* принадлежит весь мир, божеству *Ҫĕрти патша* — черный люд, хозяину — все гости. Просили у бога милости, чтобы выйти «с шестью лошадьми в поле, засеять три загона, один засеять рожью, другой — пшеницей, третий — ячменем для солода». Угощение пивом сопровождалось шутливыми тостами.

Ташлами курки — моление *Ташлама* за «здравие *Турă* и царя». Просьбы выражались кратко: «Помилуй, аминь, Боже. Пусть к кобыле пристанет жеребенок, к корове теленок, пусть будет полна изба ягнятами, скамьи ребятами, дай к двери зятя, к печи сноху» (см. *Ташлама*). Совершался обход единственным ковшом, который передавался из рук в руки со словами выражения благодарности «*тав сана*».

Путене курки чӳклес — моление со специфическим названием «перепельный ковш», один из завершающих пир тостов. В адрес *Турă* и *Турă амăшĕ* выражались разнообразные просьбы для благополучия семьи, проводившей *Чӳклеме*.

Хутлама курка — моление за счастливую судьбу конкретного лица, например, рекрута. *Тав курки* — ковш благодарности гостей добрым божествам и хозяевам. *Ҫул курки* — прощальный ковш.

Сӳре курки — моление по завершению весеннего сева, ковш пива выпивали за участвовавших в посевных работах, особая благодарность выражалась мальчикам, иногда в шутливой форме: хорошему бороновальщику — красное яйцо, менее старательному — пирог с черемухой.

У башкир ковш *ижау* — мифологизированный предмет, который может стать созвездием (ковш *алпа*), отпугнуть нечистую силу. Уча-

ствует во многих обрядах, например, в обряде обмывания покойника (*ете ижау* — семь ковшов воды), вызывания дождя (*ижау менӑн кӑбергӑ hыу ҫойоу* — лить воду из ковша на могилу человека, умершего не своей смертью). У марийцев — *Ташлама корка* — танцевальный ритуал с ковшом в Большой день *Кугече* (Пасха), по традиции ковш кваса выпивали мужчина с женщиной пополам и исполняли танец любви.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1934, VII, 8—9; Салмин, 2010, 126—129; Тойдыбекова, 2007, 222—223; Хисамитдинова, 2010, 103; Аминев, 2013, 51.
Ист.: ЧХП. Пилсемпе кӗлӗсем, 2005, 238—250.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

КУҪ, глаз — мифологический символ, связанный с магической силой, благодаря которой божество или мифологический персонаж обладают способностью видеть, сами оставаясь невидимыми. Эта способность символизируется наличием одного или большего числа глаз. Характерной особенностью некоторых мифологических персонажей чувашей является одноглазость (см. *Ашапатман*), трехглазость (*Ийе*, который изображается также слепым или косоглазым) (см. *Ийе*) или многоглазость (см. *Арҫури*).

К. — орган зрения, при помощи которого человек может повлиять на судьбу другого человека. В верованиях глаза связаны с возможностью сглазить, навредить живому существу. Пристальный взгляд К. любого цвета, по представлениям чувашей, имел колдовские силы: такие глаза назывались *усал куҫ, хаяр куҫ* (злой глаз). Дурной сглаз К. *ӳкни, куҫӑхни* выводят заговорами от сглаза, которые составляют самый большой блок заговорно-заклинательных текстов (см. *Вӗрни-сурни, Чӗлхе*).

Тексты заговоров от сглаза во многих случаях представляют собой космогонические мифологемы и обращение к помощи всесильных и добрых персонажей (верховный бог *Турӑ*, его вестник *Пӳлӗхҫӗ*, мифоантропоним *Ашапатман*), помогающих, по верованиям чувашей, очиститься от недуга и вернуться к первозданному времени. В одной из распространенных мифологем изображается модель мира с Мировым древом (золотым, серебряным, медным), на котором соответствующие гнездо, яйцо, птенец; тремя ярусами — верхним, где обитают добрые божества, средним — человек, нижним — злые силы. Старухе *Ашапатман*, прибывающей из-за Волги (Суры, Свияги, 77 морей), помогают мать огня (дует), мать воды (плюет) и др. (см. *Ашапатман*).

У кряшен в роли магического оберега, защищающего от сглаза и воздействия злых духов, выступали вода и огонь. У башкир глаз *күҙ* — мифологизированная часть тела человека, обладающая особыми стрелами, способными нанести вред в виде сглаза *күҙ тейеү*; у отдельных людей в глазах бывают «стрелы», которые, попадая на людей, жи-

вотных и растения, наносят им вред в виде болезни, смерти и высыхания. У марийцев *шинчавомо* — сглаз, который можно излечить при помощи заговора.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1934, VII, 23; МНМ, 1998, I, 306—307; Тойдыбекова, 2007, 264; Хисамитдинова, 2010, 154—156; Исхаков, 2014, 96.

Ист.: ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 15—16, 25—109; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 108—109.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

КӲЛĔ, озеро — в чувашской мифологии священные места, где обитают божества и духи. Из подземных дворцов *К.* в наш мир также выходят водяные духи и другие демонические персонажи, в том числе *Аçтаха, Эсрел, Арçури*. Многие моления проводились около озера, например, *Çумăр чӳк*. К., как символ очищения и исцеления, представлялось источником жизни и имело целое семейство персонажей: К. *ашшĕ* (отец), К. *амăшĕ* (мать), К. *вăкăрĕ* (бык). В молениях и благословениях упоминается *Сĕткӳлте выртакан аслă ырă* (главное божество, обитающее в молочном озере), которому молились за благополучие и приносили в жертву *нимĕр*.

К. в заговорах, особенно против сглаза и при лечении болезней, характеризуется как круглое *çаврака*, бронзовое *пăхăр*, серебряное *кĕмĕл*, золотое *ылтăн*.

У чувашей есть особо почитаемые и наделенные мифологизированной семантикой озера: *Эл кӳлли* — одно из семи родственных озер у чувашей; *Амаксар кӳлли,* расположенное рядом с одноименной горой, соединенное с другим озером — *Çуткӳл* (см. *Амаксар, Çутă кӳлĕ*). Согласно мифам, К. перемещаются на другое место с помощью волшебства (*Кӳлхĕрри, Тени кӳлли*); *Ваттал кӳлли* образовалось из слез парня, который плакал из-за смерти любимой девушки. Немало текстов об *Сĕтлĕ кӳлĕ* (букв. молочное озеро), где, по чувашским верованиям, живет *Турă* и его окружение; попасть туда после смерти — высшая благодать для каждого человека.

Аналогичные мифы о К. и водоемах и их божествах существовали и у соседних народов: башкирский *Асылыкүл* — мифологизированное озеро, имеет своего хозяина, духа *Асылыкүл батшаһы/Асылыкүл/Күл эйәһе*; *Кәүҫәр күле* — в мифологии сладкое озеро в раю; у марийцев *Ер* — озеро, *Ер оза* — хозяин озера; у мордвы *Эрьхке* — озеро, имеющее божество *Ведава, Ведатя*; в озеро могли превращаться герои легенд и былин.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1928, I, 196; 1934, VII, 71—72; 1936, XI, 322; 1937, XII, 280; Тойдыбекова, 2007, 77—82, 85; Хисамитдинова, 2010, 35, 160, 165, 215, 365; Мифология мордвы, В, 2011, 178—180; М, 2015, 209; С, 2017, 209.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 34, 63, 104—108, 111, 271, 291; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 48—49, 109, 117, 128, 140, 284, 292, 304; ЧХП. Ваттисен сăмахĕсем, 2007, 33, 45; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 31, 263, 273, 287, 300—301.

Е.В. Сергеева

Л

ЛАША (УТ), лошадь (конь) — в народной традиции одно из наиболее мифологизированных животных; воплощение связи с миром сверхъестественного, иным миром; атрибут мифологических (эпических) персонажей; жертвенное животное, связанное с культом плодородия, смертью и погребальным культом.

По мифологическим преданиям чувашей, Л. наделена разумом, в частности, в ночь на Новый год лошади переговариваются между собой. Понять их язык может только человек, имеющий особый дар. В более поздних вариантах мифов с христианскими мотивами Л. обречена на постоянный труд, так как она не предоставила возможности *Турă*, преследуемому врагами, найти убежище в конюшне. По сказаниям, в наиболее почитаемых озерах, таких, как *Эл*, *Çутă кӳлĕ*, пребывают белые и сивые крылатые кони-аргамаки *урхамах*, ими владеет хозяин озера, разъезжающий на них. Согласно мифологическим представлениям чувашей, некоторые быстрые иноходцы наделены крыльями, невидимыми человеку. Случайно увидевший их в конюшне должен быстро и тихо удалиться. Чуваши верили, что о Л. проявляют заботу *Хĕрт-сурт* и *Пирĕшти*.

В обрядовой жизни чувашей Л. фигурирует в качестве жертвенного животного и атрибута обряда. Она являлась жертвой в общесельском обряде *Учук* один раз в 2–4 года. Из всех жертвенных животных Л. закалывалась в первую очередь. Наряду с лошадью в ритуалах могли быть использованы овца, теленок, гуси и т. д. В обряде от градобития, к примеру, в течение нескольких дней в жертву приносились одна Л. и другие животные и птицы. На общественных жертвоприношениях *Киреметю* использовалась Л., кожу которой вместе с черепом, гривой, ногами и хвостом вешали на киреметное дерево в «цельном» виде.

Л. запрягали в сани для перевозки гроба с телом в любое время года. Ее дарили молодым на свадьбе во дворе родителей жениха, что имело мифологизированную форму. Так, лицо, подводящее им Л., нарочито одевалось в одежду нищего — в изорванный кафтан и пояс из лыка. Согласно народному поверью, в виде нищих является *Турă*.

Л. также являлась неотъемлемым атрибутом похоронно-поминальной обрядности (прежде всего *Юпа*). Согласно мифам, умерший мужчина после отделения души от тела нуждался в лошади. Когда его «окончательно» провожали на *Юпа* в иной мир, он ехал «на кладбище верхом». Основная форма жертвования — поедание всей конины на поминальной трапезе, чтобы она предстала на том свете «в целом виде».

Символика Л., связанная с потусторонним миром, проявляется в сновидениях. Так, уход лошади из дома означает смерть кого-либо в доме или призыв в армию рекрута. Если во сне к человеку пристанет лошадь, то следует ждать недоброжелателей.

Л. выступала в качестве веского залога в клятвах, например, чуваши подавали руку через спину лошади: в случае виновности у подозреваемого человека она «падает». В ритуалах приворожения также использовался образ Л., в частности, была распространена формула: «Как за белой кобылой водится белый жеребенок, пусть так же следом ходит». Участниками обряда Л. *чӳк*, проводимого в открытой местности, являлись только родственники.

Важную роль Л. играет в мифологии различных народов мира. Культ лошади был характерен и волжским булгарам. Сохранившиеся легенды и мифы, народный фольклор и топонимика позволяют сделать вывод о широком распространении среди кряшен жертвоприношения белого коня *акбүз ат*. У башкир *ат* (лошадь, конь) — культовое животное, связанное как с небом, так и с нижним миром, оберегающее от злых сил, тотем, прародитель, чудесный помощник героя; *Ат эйәһе* — дух лошади. На общественных молениях это животное фигурировало в качестве жертвы также у марийцев, удмуртов и мордвы. В частности, лошадь в марийской мифологии *имне, алаша* — особо почитаемая жертва, символ тепла, весны; тотем, прародитель, проводник в загробный мир, помощник героев в сказках.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1935, VIII, 64—65; Сбоев, 2004, 52; Салмин, 2010, 196—201; Мухамедова, 1972, 189; Девяткина, 2006, 90—94; Тойдыбекова, 2007, 88—90; Хисамитдинова, 2010, 36—37, 126; Исхаков, 2014, 74; Мифология мордвы, К, 2013, 212—216.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 144—145; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 331.

Е.В. Сергеева

ЛĂП-ЛАП — в чувашской мифологии злой дух, обитающий на перекрестке дорог. По некоторым источникам, Л.-л. пристает к тем людям, которые наступили или ходили по стружкам от гроба *вилĕ турпассисем*. При этом, по поверьям чувашей, наступает головная боль или какая-нибудь другая болезнь, исчезающие лишь после подношения духу жертвы возлиянием и растительного происхождения — *шыв юлашки* и *таткаланă çăкăр*. Другие мифы утверждают, что Л.-л. — это нечистая сила, происходящая от умерших неестественной смертью душ людей. В подобных случаях от него могут пострадать как люди, так и животные, в особенности лошади, у которых отнимаются ноги. Вылечиваются они благодаря жертвоприношениям злому духу Л.-л.

Название демононима могло произойти от второй части данного словосочетания — *лап* «низменность, равнина»; ср., тат. *лап жир* «равнина, равнинная местность»; мар. *лап* «низина»; удм. *лап* «пологий, низкий»; морд. (м.) *лапш* «плоский» + *лăп* «усиленная частица», т. е. дух, живущий в низине или равнине. У чувашей зафиксирован текст, где под именем *Лăп* фигурирует отец эпического героя *Улăп*, выделявшийся громадной силой, крепостью и бесстрашием: огромными ногами он мог тушить пожары, задавливая, убить большое количе-

ство зверей и птиц. Из-за отсутствия соперника, как гласит легенда, *Лăп* был одинок; поэтому передал сыну *Улăпу* ключ от счастья — искусство борьбы или войны *çапăçу*.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1935, VIII, 111—112; Федотов, 1996, I, 329.
Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 134—135; ЧХП. Халăх эпосĕ, 2004, 26; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 173.

В.А. Ендеров

ЛЕШ ТĔНЧЕ (букв. тот мир) — нижний, загробный, подземный мир, противопоставленный земному миру людей и жизни *ку тĕнче*; место обитания злых духов и сил. В мифологии данное понятие связано с верой в посмертное существование души и культом предков.

Мир, по мифологическим представлениям чувашей, состоит из семи частей. Из трех частей (уровней) состоит верхний мир, средний мир располагается на земле, в Л. т. находятся еще три — *Хăямат* или *Ахрамат*, *Çĕр мимми* и бездонный *Кахăр*. В мифах о Л. т. рисуется образ персонажа *Шуйттана*, который имеет рога, уши вроде лопухов, свиной нос, длинные и тонкие руки, кривые ноги, хвост.

В Л. т. также существуют правила жизни, которые начинают действовать после того, как человек умрет. Сорок дней душа умершего находится среди родственников дома, потом происходит суд перед богом, в котором решается, куда его душа попадет — в ад *тамăк* или рай *çăтмах*. Умершего ведут в суд по суровой нити, которую дают участникам погребального обряда. Защитником души в этом суде выступает *Пирĕшти*, обвинителем — злой дух *Усал*. Души благочестивых людей и детей *таса чунлисем*, согласно мифам, после смерти отправляются в располагающийся на западной стороне неба рай, называемый также *сĕтлĕ кӳлĕ* «молочное озеро», *мамăклă çĕр* «блаженное место» (также называется у ряда тюркских народов, марийцев) или *чемкер* (где достаток и изобилие), находящийся над адом, на высокой горе, куда можно пробраться, имея длинные ногти (миф гласит, что нельзя разбрасывать ногти после стрижки). В *çăтмах* ведет дорога, устланная из железа. Чистая душа легко пробирается наверх, душе грешного человека тяжело — грехи тянут вниз. Она неизбежно проваливается в воду, где выставлены копья. Оттуда ее снимают *Шуйттаны* и бросают в кипящий котел. Однако некоторым удается спастись, держась за добрые дела. Выйдя, они оказываются в объятиях *Пирĕшти*.

Грешные при переходе через мост из суровой нитки либо тонкую жердь или попытке перепрыгнуть через глубокую бездонную яму падают в ад. Место грешников, пребывающих в Л. т., обозначается понятиями *тамăк* «ад», *тамăк хуранĕ* «адский котел», *ахрат çырми* «пропасть, глубокий овраг», *тĕпсĕр ханкăр*, *инкĕр-ханкăр* «преисподняя», *кахăрман çĕршывĕ* «страна хаоса». По отношению к ним злыми демонами совершаются невыносимые действия: грешники варятся в боль-

шом котле со смолой, горят в огне либо находятся в подвешенном состоянии (подвешены за ноги, язык). Когда в котле вода выкипает, души грешников прилипают к нему, тогда спускаются *Пирĕшти* и пытаются выскоблить и восстановить их прежний вид, чтобы могли жить вечно.

Мифы не закрывают надежду на спасение из ада. Оказывается, из него можно выбраться с помощью подарков, данных человеком другим людям, будучи на земле. Чем был грешен человек, против того он должен работать и очищать свои грехи.

Чувашские мифы с представлениями о душе, когда она уходит в Л. т., пребывает в раю или аду, появляется на земле, выходя из-под земли, многочисленны. Людям души умерших видятся как тень. В ряде мифов в Л. т. души покойников, закупорив в посуду (в последних вариантах — в стеклянную бутылку), забирает глава кладбища (см. *Масар*), по поверью, являющийся хозяином умерших.

Л. т. не ограничивается только изображением картин рая или ада. Та или иная участь ждет разных категорий умерших. Согласно мифу, женщина, не родившая детей, попадает к змею, который сосет ее груди, если она потеряла свою честь будучи девушкой. Холостые парни женятся на дочери *Эсреля*, девушки вынуждены выйти замуж за самого духа смерти. Злые люди будут скитаться по пустым холодным степям в виде скелетов. Некоторые мифы повествуют, что в Л. т. самых грешных людей превращают в саней или лошадей, на которых возят, в т. ч. самого дьявола.

Потусторонний мир, расположенный вне земли, по представлениям чувашей, — пространство, куда переселяется человек после жизни на этом свете. Загробная жизнь является продолжением настоящей, а смерть — переходом в иной мир. Согласно мифам, в Л. т. течет такая же жизнь, как и здесь. Попавшие сюда встретят своих родственников, свой дом в более лучшем виде и обстановке. Души умерших одеваются, работают, питаются. По одним мифам, они ходят в той одежде, в которой был похоронен умерший, выполняют те же работы, что и на земле. Исходя из этих представлений, в гроб клали его рабочие принадлежности. Богатый при жизни также будет богатым в Л. т., *куштан* (мироед) не поменяет свой профиль, воров и бедняков ожидает плохая участь. Парни женятся, девушки и вдовы выходят замуж. *Çăтмах* же изображается как теплый край с садом, окруженным высоким забором, где много разных фруктовых деревьев и сладких вод. Там есть все: живность, одежда, деньги.

Периодически проводимые людьми ритуалы и праздники в честь покойников рассчитаны на поддержание нормального цикла жизнеобеспечения не только на том свете, но и на этом, что обеспечивает мирную и достаточную жизнь ушедшим родственникам. Те, в свою очередь, остаются довольны и зря не тревожат живых. Например, принесенные в жертву животные на том свете остаются живыми (ко-

рова служит дойной коровой). Если умерший был ребенком, то о подрастает и женится, девочки выходят замуж. Согласно мифам, душ покойников могут посещать любимых мужей или жен, их нужно кор мить периодически или в случае заболевания. В каждую пятницу качестве еды для умерших варили яйца и лепешку и относили в двор в какой-нибудь чистый угол. Также поступали, если видели в сне умершего родственника. По поверьям, души покойников при сматривают за своим домом либо пугают родственников, они не по казываются, слышны только их шаги.

По мифологическим представлениям, пока умерший не помянут *Турă* не принимает его душу к себе. До поминок за ней присматрива ет *Пирĕшти*, он же присоединяет с душами умерших родственников Эти ангелы, которых у каждого человека, по мифам, бывает два, дожидаются души с плачем. Дождавшись, улетают на небо и возвра щаются с дьяволом, с которым спорят, какой был человек при жизни. Если божий суд оправдает, то душу *Пирĕшти* уносят в рай *çăтмах*; если нет, то ее дьявол забирает в ад. Пьяниц и самоубийц земля не принимает, в темное время суток они якобы шастают по улицам и дорогам и пугают прохожих до первых петухов; они могут отгонять дождевые облака.

Существовали различные приметы и запреты, связанные с Л. т. К примеру: женщине, у которой ребенок умер до Петрова дня, нельзя было есть ягоды, до первого Спаса — яблоки, в противном случае, на том свете ребенку не достанутся ни ягоды, ни яблоки.

Мифы о Л. т. постепенно переходили в сказки, что было связано с ослаблением мифологического миропонимания в эпоху разложения родового строя. Чувашские сказки богаты сюжетами, композиция которых строится в связи с потусторонним миром.

В представлениях о загробном мире кряшен довольно четко проявился взгляд, характерный для тюркской, а также финно-угорской традиции о троичности мира (верхний — божественный, средний — материальный, нижний — мир духов). «Кряшенский» загробный мир представлялся подобием материального мира, где в своей избе жили умершие члены семьи. У башкир *йәһәннәм* — ад; арабское заимствование; *йәһәннәм төбө* — нижняя, самая страшная часть ада. У марийцев *вес тӱня* (потусторонний мир), *тамык* — часть нижнего мира, где пребывают грешники и господствует мрак; бог того мира — *Киямат*. У удмуртов подземный мир воспринимался как страна мрака, холода, смерти — *сопал дунне* — потусторонний мир, откуда не возвращаются. У мордвы — *тона чи* (э.), *тона ши* (м.) — загробный, потусторонний мир, обитель умерших (их душ). Существовало мнение, что место обитания душ конкретно не локализовано в пространстве, оно находится в непосредственной близости от мира людей, благодаря чему между умершими и их сородичами сохраняется постоянная тесная связь.

Лит.: Сбоев, 1856, 101; Каменский, 1879, 2, 53—55; Магницкий, 1881, 189—193; Никольский, 1911, ЧЭ, 623; Ашмарин, ЧСК, 1934, VIII, 83; Салмин, 2007, 518–520; Владыкин, Христолюбова, 1997, 121; Тойдыбекова, 2007, 68—69, 219; Хисамитдинова, 2010, 15, 131, 235; Мифология мордвы, Е—3, 2012, 217—219.

Ист.: ЧХС, 1987, VI—2, 92—94; ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 477—478; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 39.

Е.В. Сергеева, Г.Б. Матвеев

ЛЁПЁШ, ЛЁПЁ, бабочка — мифологизированное насекомое, олицетворяющее, по религиозным воззрениям чувашей, душу умершего человека, символ бессмертия, возрождения и воскресения. После смерти людей их души *чун* трансформировались в бабочек и порхали. По другим представлениям, душа покойника превращалась в птичку или муху.

К Л. чуваши относились уважительно и почтительно. Увидев озябшую бабочку на стене, они брали ее в ладони, согревали своим дыханием и отпускали. Умерщвление Л. табуируется. Особый запрет на убийство бабочки действовал до установления намогильного столба *юпа*. Это табу обусловлено воззрениями о покойнике, который, превращаясь в Л., прилетает в свой дом и присматривает за ним. Бабочка залетает в избу и прячется на стене. Душа умершего человека, особенно маленького ребенка, приходит домой в образе белой либо серой ночной бабочки.

В целом, представления поволжских этносов о душе покойника, принимающей вид бабочки, аналогичны. У татар и башкир она могла трансформироваться как в бабочку *күбәләк*, так и муху или птицу; удмуртов (*урт*) — в белую ночную бабочку *урт бубыли* или ласку, пчелу, птицу; мордвы (*вайме/ойме*) — в бабочку, а также в голубое облачко, облик пара, дыма или птицы. Согласно воззрениям марийцев, душа усопшего *ӧрт,* навещавшая живых в виде бабочки (*лыве, лепене*), могла предсказать будущее, помочь или наказать, забрать души умирающих родственников.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1935, VIII, 140; Федотов, 1996, I, 337; Месарош, 2000, 94; Мухамедова, 1972, 183—184; Шутова, 2001, 205—206; Тойдыбекова, 2007, 184; Хисамитдинова, 2010, 154; Исхаков, 2013, НД, 16—17; Мордовская мифология, 2013, I, 270.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 210; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 117, 258; НА ЧГИГН, I, 153, 103; I, 326, 181.

Д.В. Егоров

М

МАМАЛЕ — монеты и предметы, приносимые в жертву с молениями; название божества. Известны производные формы: *мамаля* (*мамаля укçи*), *мамалĕ*, *мамалле*. М. адресовалось верховному богу *Турă*, духам добра и зла высшего разряда. Обряд М. *чӳклес* (принести в жер-

тву монет) имел широкое распространение. Деньги для покупки жертвенных животных называли М. *укçи.*

Один из фольклорных источников свидетельствует, что М. является божеством в окружении *Турă.* По верованиям, если периодически не устраивается жертвоприношение М., регулярно не почитаются в семье небесные божества при верховном боге, М. уносит одного из ее членов. В честь М. в каждый третий год совершали моление с кашей, лепешками (см. *Юсман*) и медовой сытой (см. *Шерпет*), просили у божества сохранения жизни членам семьи. Проводили такое моление за каждого члена семьи персонально, начиная со старшего и завершая младшим. Начинали с обращения к *Турă*, упоминали имя члена семьи, просили у М. здоровья. Жертвенные блюда и напиток выносили на крыльцо *пăлтăр*, выходившее на восточную сторону дома, где трапезничали. М. чувашами совершалось также в честь божества-примирителя *Кепе.*

М. приносили жертвы от имени семьи или отдельных ее членов по разных случаям. У каждой семейно-родовой группы имелись свои обычаи и особенности принесения даров М., «как было заведено предками — основателями рода». Иногда М., адресованное тому или иному божеству, хозяевам навязывали знахари.

Обряды, посвященные М., подробно зафиксированы в текстах. Одно- или двухкопеечную старинную монету, завернув в кусок ткани и адресовав *Турă*, отдавали при уплате дани (налогов) вместе с другими деньгами. Моление совершалось после проведения *Карта пăтти* (моление за благополучие живности). Монеты клали в дупло священного дерева *Киремет* или в специально устроенное там место (ящик). С благодарственным молением и отнесением монет М. совершали обход *Киреметей* по завершению полевых работ. Периодически приносились М. (медные и мелкие серебряные монеты *нухрат*) главному *Кирметю*, священным деревьям, зарослям — божествам *Йĕрĕх* и *Мăн кĕлĕ* во дворе. Количество монет в зависимости от ранга божества или обряда варьировало: одна-две, три, девять. Обряд принесения монет сопровождался зажиганием свечи и молением пивом.

М. бытовало и в качестве предварительной и оговоренной жертвы. В частности, в клети вешали холщовую сумку, куда при заболеваниях детей или животных клали монеты, оговаривая, что они предназначены для моления в церкви. Через год с М. ходили в дальнюю церковь на молебен. Если кто-то встретится на улице, следовало отложить отправление жертвы *ăсатса килни.* Способ жертвоприношения М. эволюционировал: если в старину М. «отправлялось» с указанием адресата (например, *Турă*) на крыльце дома, то чуваши-христиане обряд М. совершали в церкви. В конце XIX в. обычай приношения М. постепенно исчез.

Н.И. Ашмарин выводит термин М. с арабского *муамеле* (рост, про-

центы), что, может быть, первоначально обозначало предварительную жертву, за которой должно последовать выполнение самого обета.

Марийское и удмуртское *мамаля* (сбор пожертвований на моление) имеют определенную аналогию с чувашским *мамале* (*мамелелĕх*) *укçи*.

Лит.: Рекеев, 1898, ЧМ, 190; Ашмарин, ЧСК, 1935, VIII, 185—186; Салмин, 1990, 76—77; Федотов, 1996, I, 341; Сбоев, 2004, 71.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 257; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 167, 464.

Г.Б. Матвеев

МАСАР, кладбище — место захоронения умерших, обиталище предков, символическое выражение «иного мира». В тюркских языках, в частности туркменском, киргизском, татарском и др., — могила святого, кладбище. Для обозначения кладбища чуваши разных местностей использовали термины *çăва*, *куринке*, *вилĕ карти* (см. *Çăва*).

Местонахождение М. чуваши выбирали чаще на западной стороне от материнской деревни в отдалении от нее (на расстоянии 1—3 км и более), рядом с оврагом или ложбиной, служившими символом разделения или границей миров — настоящего и потустороннего. Оно определялось мучаваром (см. *Мăчавăр*). Если рядом не было оврага, то делали небольшой ров, через который устраивали мостик *кĕпер* из плах, у которого, по верованиям, происходил суд — определение праведности и греховности умершего. Рядом находился овраг, который представлялся обиталищем злых духов. Все эти элементы являлись частью комплекса М. Дочерние деревни имели общий с материнской М.

На М. умерших в старину хоронили (см. *Виле пытарни*) рядом со своими родственниками; кладбища состояли из отдельных огражденных гнезд *ăру карти* (ограда рода). Здесь не хоронили тех родственников, кто осквернил честь рода (убил человека и т. д.). Старинные кладбища *кив* М. обычно не имели общей ограды. Это требование внедрялось во второй половине XIX — начале XX в. Первый умерший, погребенный на М., наделялся статусом главы кладбища М. *пуçлăхĕ*. Ни одно погребение не совершалось без обращения к главе М.; перед тем, как начинать рыть могилу, у него просили место в земле. По старинным представлениям чувашей, умершие «станут членами его семьи» и будут ему подчиняться. Православные чуваши в молитве обращались к верховному богу *Турă* с просьбой дать усопшему *ырă вырăн* — доброе место, чтобы намогильная земля была легкой. По возвращению с кладбища после похорон поминали также главу М., просили «отправить своих членов в срок» к обряду поминовения и во время «собрать» их обратно, «жить и ходить вместе с давно умершими». Согласно народным воззрениям, с разрешения «начальника» кормиться к родственникам усопший будет «приезжать» на лубке, в котором его обмывали.

Существовали представления о М. *эсрелĕ* (дух смерти), М. *вупкăнĕ* (дух, насылающий мор), о других чинах, как-то: М. *тӳри* — судья кладбища, М. *сыхчи* — хранитель, *Тӳркилли* — кладбищенский Киреметь.

Все обрядовые действия, совершаемые на М., были канонизированы. Так, при рытье могилы, выбрав место будущего захоронения, бросали туда умилостивительную жертву — кусок хлеба и сыра. Совершив погребение, на могилу ставили дощечку со стреловидным верхним концом (см. *Салам калакĕ*) либо ромбовидным завершением *чĕре калакĕ*, осенью — намогильный памятник (см. *Юпа*), православные — крест. Совершая обряд присоединения новоумершего к остальным умершим *пĕрлештерни* (обряд называли также *Юпа*), предков просили взять его. Некрещеные совершали этот обряд на новолуние (см. *Уйăх*). На М. или вблизи него сооружалась персональная мебель для усопшего: маленькие стулья и столики с одной ножкой, изготовляемые из свежеспиленного дерева в месяц *юпа*, где раскладывали для усопшего часть поминальной еды. Зажигаемый на М. костер, по поздним представлениям, «давал» усопшему тепло, когда как, по древним понятиям, огонь *вут* служит для очищения от злой силы.

К культовым сооружениям на М. относятся надмогильные *чартаки*, которые строились на четырех или шести столбах с двускатной или плоской крышей, окнами, дверьми, фронтоном и карнизом с резьбой. Нередко *чартак* на М. перевозили на телеге. При его установке распевали поминальные песни *юпа юрри*, пили пиво. При посещении кладбища проявлялась нечетность. В день моления в честь *Турă* запрещалось появляться на М. Во время засухи его посещение было обрядом: на могилы безродных умерших (см. *Камалсăр виле*) выливали ведро воды.

По верованиям чувашей, на М. есть *тамăк хуранĕ* (адский котел), в котором по распоряжению главы кладбища души умерших обжигаются в течение 140 лет, затем по указанию *Торă* переводятся на новое кладбище, где их будут купать в молоке, чтобы они могли присоединиться к остальным умершим, отыскать родственников.

У кряшен старинные кладбища находятся неподалеку от реки или оврага — живые ограждали себя от мертвецов, которые могли навредить им. Тесная взаимосвязь водной стихии со сверхъестественным отразилась в мифологии в образе реки, разделяющей два мира — потусторонний и земной. Согласно марийским верованиям, первый похороненный на кладбище человек становится затем управителем кладбища *шӱгарла*, которое является местом пребывания душ и демонических существ. Считалось, что предки удмуртов обитают на кладбище — в селении мертвых; старейшиной мертвых становился тот, кто был первым похоронен на кладбище. Мордва хоронила покойников по родам. При погребении некрещеного у мордвы на могиле ставился столбик, на котором вырезали тамгу *пус* — знак семейной собственности. Мордва на могилах сооружала низкие могильные домики.

Лит.: Магницкий, 1881, 189; Кудряшов, 1961, 45, 109—111; Месарош, 2000, 175; Салмин, 2002, 243; Ягафова, 2007, 19, 62—63; ЧЭ, 2009, III, 481; Смирнов, 1890, 182—185; Тойдыбекова, 2007, 112, 275; Юрченкова, 2009, 139, 194—196; Исхаков, 2014, 133.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 208, 265—304; НА ЧГИГН, I, 31, 58—59; I, 319, 264—268.

Г.Б. Матвеев

МĂН КĔЛĔ, МĂН КИЛЕ (Ĕ) — небольшое загороженное место во дворе для закалывания жертвенного животного; молельное место, которое находилось в каждом дворе или на усадьбе; *Мăн кĕлĕ илен*, *Мăн кĕлен* — название божества.

М. к. представляло собой жертвенную скотобойню. Она находилась в одном из углов двора. Это место считалось священным, куда не заходили в обычное время, не разрешались игры детей, не заносили грязь, не пускали скотину. Чтобы кровь жертвенного животного не пролилась на землю, подкладывали сено, солому либо траву. По представлениям чувашей, в случае нарушения этих предписаний М. к. «рассердится и схватит»: наведет порчу на ноги или тело покроется нарывами и паршой. В этих случаях М. к. приносили жертву: на священное место сыпали горсть муки и крупы, произносили молитву и делали поклоны. Мясо заколотого животного (овцы) поедалось участниками дома, ноги сжигались на огне в качестве жертвы божествам.

У северных чувашей местом для закалывания жертвенных животных служило *чӳк йывăҫĕ* — дерево, растущее во дворе или в огороде. Около дерева оставляли сожженные кости и несъедобные части жертвенных животных либо их сжигали, а золу сыпали к жертвенному дереву.

Сбор от разных частей жертвенного животного и воду, использованную при жертвоприношении, выливали для божества М. к.

Мăн-кĕл илен (букв. получатель большой молитвы) называли домашнее божество, к которому обращались с молитвой и адресовали жертву — домашнюю птицу, просили семейство божества не беспокоить, оберегать от бедствий домочадцев, не насылать на них кожных болезней. М. к. источники называют домашнего духа *Тӳркĕлли*, которого относили к разряду младших *Киреметей* или *Йĕрĕх*.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1935, VIII, 308; Салмин, 1990, 134; Месарош, 2000, 104—108, 125, 155; Трофимов, 2009, 126.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 179.

Г.Б. Матвеев

МĂНКУН, букв. великий день — праздник встречи нового года *Калăм* по древнечувашскому календарю; пасхальный цикл обрядов.

В старину М. начинался в среду после весеннего равноденствия (см. *Калăм кун*). К его встрече тщательно готовились: проводились очищение жилища (мыли стены изб, мебель, белили печи) и хозяй-

ственных построек, уборка во дворе и на улице, окуривание садов и хмельников, ритуальное изгнание болезней и нечисти, банное очищение. В ночь М. на восточном холме селения парни и подростки разжигали костры, стреляли из ружья, чтобы спугнуть колдунов (см. *Тухатмăш)*.

Утром в день М. надевали праздничную одежду, предпочтительно обнову, одевались нарядно и взрослые, и дети. Если в первый день М., называемый *Калăм кун*, полагалось носить белую рубашку (см. *Тум*), то на христианские праздники, например, на Троицу, — нарядную пестрядинную или ситцевую. Мальчики шли на восточную окраину встречать восход солнца, с ними выходили также несколько стариков (см. *Хĕвел*). В момент восхода пожилые с молитвой-благопожеланием осыпали детей зерном, хмелем, что символизировало жизненность, благополучие, плодородие.

Женщины готовили обрядовую пищу: омлет, курятину, сырки, блины, колобки, другую выпечку, красили яйца (см. *Ĕçме-çиме*, *Çăмарта*). В некоторых местностях для праздничного стола готовили жареного гуся М. *хурĕ*. По возвращению домой мать, приготовившая праздничные блюда, отправляла детей с гостинцами (крашеными яйцами) к родственникам. Сначала они навещали семью дедушки по отцу или его брата, затем — крестных родителей. Патрилинейный принцип был настолько строгим, что даже дети при сборе яиц навещали исключительно родственников отца.

Важная составляющая обрядов на М. — это гадания на судьбу и проведение магических церемоний для обеспечения успеха в новом году, впоследствии, когда встреча Нового года была перенесена на январь и закрепился рождественско-новогодний цикл, этот комплекс, соответственно, сместился. В остаточной форме он сохранился и в пасхальном цикле. Так, моление *Чӳклеме*, проходившее в первый день М., посвящалось верховному богу *Турă*, у которого выпрашивали богатого урожая хлеба и приплода скота, здоровья и благополучия членам семьи. Старец от имени хозяина просил *Турă* уберечь домочадцев от злой силы, болезней, порчи, напасти, пожара, разбоя. Свою молитву он адресовал также земному божеству *Аслă киремет* и другим божествам.

Существовали приметы, связанные с магией первого дня. По первым гостям хозяева судили, какого пола будет приплод скота в следующем году: предпочтительными считались телочки и ярочки. Поэтому мальчики пропускали вперед девочек. Хозяйка пришедшего первым сажала на перину или подушку. Следовало сидеть смирно, имитировать высиживание наседками птенцов. Посетителей угощали яйцами, сладостями, орехами, колобками. Первого пришедшего в среду страстной недели считали посланцем предков, с которыми связывали успехи или неудачи года.

Мотив обрядового очищения и новогодней магии был ярко вы-

ражен в обрядах верховых чувашей. Существовали запреты на земледельческие и строительные работы и рукоделие: скалки, веретена, веники и иголки прятали под угрозой различных неприятностей, например, укуса змеи или нападения медведя; в первый день М. не открывали сундук, чтобы не снесло крышу сильным ветром.

Родственники собирались в семье, считавшейся старшей в семейно-родственной группе. Трапеза начиналась с молитвы верховному богу: хозяин благодарил за прошедший год, просил благополучия в новом. При этом, по некоторым источникам, одного мужчину усаживали на подушку (его называли «старым стогом», он символизировал грядущий богатый урожай), другому вручали поднос с жареным гусем. После молитвы разделывали гуся, не ломая костей (их в полночь выносили для умерших, поскольку вторые сутки М. разрешалось посвятить предкам), сначала на семь кусков (вероятно, по числу божеств), затем на более мелкие части. Поначалу женщинам полагалось угощаться отдельно от мужчин.

В следующие дни поочередно гостили у родственников по мужской (отцовской) линии *ратне*. Визит родственников по материнской линии воспринимался отрицательно и сулил, по поверьям, несчастья в доме, в частности разорение или, по крайней мере, материальный недостаток. Гости дарили хозяевам М. *парни* — платки, полотенца.

В течение пасхальной недели М. поминали предков. Наиболее удачным днем для поминок (см. *Пумилкке*) считался вторник, хотя можно было совершить обряд и в любой другой день, кроме среды, которая традиционно посвящалась богу *Турă*. Согласно принципам чувашской религии, запрещалось совмещать в один день моление богу и поминовение предков. Под влиянием христианской традиции поминовение проводилось также во вторник после Пасхи.

Средненизовые чуваши на второй день М. (в понедельник) либо в субботу на страстной неделе совершали весеннее поминовение усопших *Çурта кунĕ* (день свечи), называемый также *Виле тухнă кун* (день выхода усопших). Около полудня жители выходили на луг или на гору возле реки, в поле, на улицу (в овраг) или на околицу, где раскладывался костер из изношенных лаптей, кожуры с лык, приглашали «греться» усопших, очищались огнем, прыгая по три раза через огонь. Возвращались домой и совершали поминовение усопших, которых предварительно «оповещали»: «приходите папаи, эпи, детки на мăнкун! Для вас мы сварили яйца, лепешки».

Все жители катались «для здоровья» (по поверью, раскачивание удаляет болезни) на специально сооруженных на М. молодыми людьми больших качелях. С горки катали яйца, а также круглую лепешку, каравай хлеба. Эти действия были связаны с магией плодородия.

С принятием христианства чуваши стали отмечать православную Пасху и перенесли на ее дни многие обряды М. Начало недели М. в XX в. уже совпадало с пасхальной неделей православного календаря,

но еще в конце XIX в. она начиналась даже у чувашей-христиан с среды страстной недели. В начале XXI в. М. является бытующим праз дником, хотя многие традиционные элементы исчезли. В частности сохранились элементы пиршества, в ряде этнолокальных и этнотер риториальных групп — пасхальные костры, повсеместно — сбор по дарков и угощение крашеными яйцами, поминовение предков. Не крещеные традиционный М. соотносят с Пасхой, начинают его предпасхального четверга.

Похожие с чувашскими представления о М. бытовали у кряшен татар-мишарей, касимовских и чепецких татар на Новый год. Счита лось, что наряду с душой перед Пасхой было необходимо очистит тело и окружающее пространство. Обряды, связанные с «магией пер вого дня», были направлены на получение хорошего урожая, благо получие скота, защиту дома и крестьянского двора от злых сил. Зап реты и магические обряды соблюдались и у финно-угорских народов Марийцы в первый день Пасхи окуривали можжевеловыми ветками членов семьи и живность. Первого посетителя, пришедшего в среду страстной недели, считали посланцем предков, с которыми связы вали успехи или неудачи года. В среду вечером удмурты начинали обряды, связанные с днем выхода умерших: обводили ограду желез ным предметом от нечистой силы, ветки рябины прикрепляли к одеж де. В первый день Пасхи мордва совершала моление в доме. Вначале молились Пасхе, затем предкам, просили урожая, благословения.

Лит.: Каменский, 1879, 1, 19; Магницкий, 1881, 185; Месарош, 2000, 167; Родионов, 2006, СЯО, 124—126; Ягафова, 2007, 88—89; Трофимов, 2009, 128; Попов, 1979, 125—126; Девяткина, 2006, 215—216; Тойдыбекова, 2007, 223; Юрченкова, 2009, 186—187; Исхаков, 2014, 145.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 80—87; НА ЧГИГН, I, 151, 294.

Г.Б. Матвеев

МĂЧАВĂР, МĂЧАВУР, МУЧАВАР — служитель религиозного культа чувашей (см. *Анăс, Кĕлĕ*).

М. совершал моления и ритуалы при проведении общественно значимых обрядов. Являлся смотрителем святилища *Киремет* (одного или нескольких селений). По его указанию строили новые ограды и сооружения взамен обветшалых, которых сжигали. Этот персонаж выделялся среди сельчан своим поведением, в той или иной мере вел обособленный образ жизни (например, не принимал пищу за общим столом). С разрушением святилищ после христианизации функции и значимость М. уменьшились. В первой половине XIX в., в некоторых местностях — во второй половине XX в., М., как представители служителей культа, исчезли.

Наряду с термином М. употреблялось словосочетание *керемет пăхакан* — почетный смотритель *Киреметя* (см. *Киремет*). Вероятно, старое название М. во второй половине XIX в. вытеснялось более про-

стым. Он был избранным обществом. В период утверждения православия в последней четверти XIX в. М., как и других служителей культа, таких, как *юмăç*, *ăрăмçă*, *вĕрӳçĕ*, называли в негативном смысле. О данных персонажах посторонних, в т. ч. миссионеров, не посвящали, односельчане осуждали такое поведение, считали предательством.

Некоторые известные служители культа после смерти становились объектами поклонения. Например, в Татарстане (д. Нижнее Колчурино) во время летнего поминовения усопших *Çимĕк* всенародно поминовали *Куçтинкке мăчавăр*, у которого просили дождя. Смотрители святилищ упоминаются в источниках второй половины XIX в., в частности, В.К. Магницким в д. Нижние Сунары Шуматовского прихода Ядринского уезда.

Термином М. в ряде источников называются повитухи (см. *Эпи карчăк*) — повивальные бабки.

Впервые термин упомянут К.С. Мильковичем (XVIII в.) в значении «жрец». Слово происходит из арабского (букв. соседский, смежный) — человек, живущий при великом храме Мекки или при гробнице человека, почитаемого святым. Перс. *муджаавир* — соседний, соседящий; живущий вблизи гробницы святого.

У марийцев жрецы называются *карт*. Удмурты главных служителей культа называли *вӧсясь* и *утись*, по легенде, у них находилась книга удмуртской веры.

Лит.: Сбоев, 1856, 90–91; Магницкий, 1884, 167; Егоров, 1964, 136; Федотов, 1996, I, 151; Милькович, 2004, 501.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 262; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 75.

Г.Б. Матвеев

МУЛ, богатство, деньги — в чувашской мифологии спрятанное сокровище, клад, имущество; *Мул* (*Мол*) *çуратакан турă* — божество, созидающее богатства.

Стремление увеличить свое богатство равноценно укреплению социальных позиций. Оно отражено в чувашской пословице «*Вăйлă çынпа ан кĕреш, муллă çынпа ан тавлаш*» (С сильным не борись, с богатым не судись), являющейся фольклорным пересказом из библии.

В чувашском пантеоне срединное место рядом с *Тыр-пул* (*Выльăхчĕрлĕх*) *çуратакан турă* (создатели хлеба, домашнего скота) занимал *Мул* (*Мол*) *çуратакан турă* (создатель богатств). По чувашскому обычаю, хозяева на пирушках выпивают свои ковши и благословляют добрых гостей: *Ырă курăр, ачаллă-пăчаллă, выльăхлă-чĕрлĕхлĕ, муллăкĕрлĕ пулăр* (будьте счастливы: имейте детей, живность, богатства).

В чувашской мифологии широко распространены мифы о спрятанных в глубине земли или пещерах сокровищах. Их местонахождение — потустронний мир. По поверью, они находятся под охраной

Шуйттана, который обычно не выпускает сокровища без жертвоприношений, требует за это человеческой жизни. По одному из описаний, чуваши свои деньги обычно зарывали в землю, в более надежное место, а хранение «доверяли» *Шойтану*, который оберегал их, отпугивая всех желающих украсть эти деньги (Месарош, 2000, 38).

Спрятанное имущество чуваши называют *мул*, *авалхи мул* (старое имущество) или *авалхи укҫа* (старые деньги). Согласно мифам, это спрятанные в землю разбойничьи сокровища, которые сторожит *Шуйттан*. По поверьям, во время выкапывания клада кто-то должен умереть, иначе невозможно завладеть им. Злой дух пугает людей в образе различных страшилищ. Если не дать жертву, М. не открывается и звоном проваливается вниз в преисподнюю.

Полагали, что на месте, где закопано сокровище, по ночам мерцает огонь, при приближении к нему — исчезает. Пламя вспыхивает из-под земли в семицкую ночь. Если его увидит счастливый человек, то может подойти и взять сокровище. Это не удастся тем, кому не суждено богом, — пламя потухнет. В ночь перед *Çимĕк* М. может принести собака, вылупившаяся в гнезде ворона. М. может открыться в день *Калăм* (первый день Пасхи). Согласно мифу, ворота к нему, охраняемые медведями, неожиданно появляются при приближении к холму. В тексте говорится, что при попытке выкопать сокровище из-под земли или потустороннего мира появляются представители хтонического мира в виде вооруженных солдат или оскаливающих зубы медведей, а обнаруженные золото и серебро вновь погружаются в землю. Спрятанное сокровище может появляться в облике теленка, белой собаки, кошки или птицы, представляющих собой злых духов, и следовать по дороге за человеком. Если кто-нибудь дотронется до М., то мгновенно покатятся, звеня, золотые и серебряные монеты, но это суждено лишь счастливым людям.

М. можно получить, согласно мифу, отдав душу родного ребенка или своего коня. Определив по пламени место спрятанного сокровища, человек по совету *йомзи* выстрогал маленькую соху, запряг в нее петуха (см. *Автан*), вспахал место сокровища, однако ему не удалось пожертвовать своего умного сына и получить М.

По представлениям чувашей, злой дух берет деньги на хранение, отпугивает посторонних, принимая облик какого-либо страшилища. Хозяин М. может их забрать, оставив *Шойтану* вознаграждение. К спрятанным деньгам может пристать хозяин местности (см. *Ийе*). В случае изъятия М. без жертвоприношения злой дух насылает муки и страдания, во сне требует жертву. Божество *Тӳркилли* в одной легенде представляется девушкой *муллă хĕр*, владеющей М.

Согласно поверью, при находке монет в гнезде ворона следует спрятать их в укромном месте дома, чтобы разбогатеть и преуспевать в делах.

В марийской мифологии *оксатул* — спрятанные с заговорами клады. Имеются архаические тексты об огнях над кладом, богатствами, якобы оставленных жрецами, купцами или разбойниками. По марийским поверьям, заговоренный клад всегда охраняется какой-либо волшебной силой. Он может принять облик тех животных, которые приносились в жертву. Такое представление существовало и у русских. У каждого клада есть свой сторож-дух. Зарывая его, приносили жертву, читали заговоры или заклятья, чтобы дух жертвы его оберегал. Попытка завладеть кладом приводила к гибели.

Лит.: Магницкий, 1881, 63; Месарош, 2000, 38, 66—67; Николаев, 2016, 212; Тойдыбекова, 2007, 180, 241; Криничная, 1987, 113, 181.
Ист.: ЧПХ. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 398—404.

Г.Б. Матвеев

МУНЧА, баня — в мифологии нечистое место, где обитают демонические существа; компонент обрядов. Фонетические варианты: *монча*, *мулча*, *молча*.

Наряду с гигиенической и утилитарной, М. выполняет и обрядовые функции. Баня располагалась вне усадьбы, земля под ней считалась нечистой. Бытовало поверье, что она начинала плакать за 7 лет до постройки; там, где раньше была баня, избу не ставили.

По традиционному обычаю, чуваши в М. мылись ранним утром в день праздника или обряда. Комплексными обычаями и обрядами отличалась семицкая баня. Накануне или рано утром топили М.; полагалось приготовить веники из веток семи «чистых» лиственных пород деревьев, отвар из 77 трав, собранных на рассвете по росе (см. *Ӳсен-тăран*). Первыми в М. ходили мужчины, старший приглашал покойных предков (см. *Ваттисем*), называя каждого по термину родства, подавал пар и три раза хлестал вениками по полоку бани или его стойкам. Женщины, которые мылись за мужчинами, выполняли свою часть обрядов. В завершение хозяйка на полок ставила полную шайку воды, ковш, к стене прислоняла веники, приглашала покойников мыться. По выходе из бани надевали новое белье. У некрещеных чувашей утреннее мытье в М. в день *Çимĕк* и одевание белой или чистой одежды сохранялось до 1980-х гг.

При мытье в М. старший по возрасту читал молитву с просьбой дать крепкого пара без угара, чтобы жара хватило всем. Для предотвращения вредного действия угарного газа чуваши, выплескивая воду на раскаленные камни, произносили: «Горечь — наружу, сладость — во внутрь, на пятьдесят мужчин, на сорок женщин». Существовали банные частушки *мунча такмакĕ*, в частности, когда парили детей, просили *Турă* дать вкусного пара, спокойного сна. Вениками не только парили, но и изгоняли нечисть («вши перемрите, скиды обойдите»), от которого очищались участники погребального обряда.

Ритуальная М. являлась обязательным компонентом родильной обрядности, частью брачных, похоронно-поминальных обрядов,

молодежных посиделок, новогодних гаданий, лечебных процедур с использованием наговоров.

В речи *саламалик* старшего дружки на свадьбе воспевается М. верхнего мира: стеклянная, камни жемчужина, веник шелковый, корыто золотое, чаша серебряная, впереди бани — молочное озеро (см. *Саламалик*).

Банная помывка и смена белья были обязательными перед выходом на пашню (см. *Ака*), совершением общественных (см. *Учук*, *Киремет чӳкĕ*, *Çĕр хапхи*) и семейных обрядов (см. *Килĕш пăтти*, *Карта пăтти*, *Карташ пăтти*). М. представлялась местом, где встречались две стихии — огонь и вода.

По мифологическим представлениям чувашей, в М. обитает злой дух *Мунча ийи*, который может наслать болезни (см. *Ийе*). Согласно мифам о *Шуйттане*, этот злой дух часто показывается в банях, поэтому в текстах его называют также *Мунчари* (банный дух). Он якобы плещется после того, как все помоются в М. Если моющихся много, то *Шуйттан* убегает. По поверьям, чтобы *Ийе* не мылся в бане, после мытья веники следует класть крестообразно, т. к. дух боится креста. Не разрешалось ходить в баню поздно или спать в ней.

Кряшены к дням поминовений топили баню *мунча*, помывшись, оставляли банные принадлежности для умерших родственников. В банях-землянках обитал злой дух *Пяри*. Марийцы почитали духов-хозяев бани, старуху и старика бани, у которых просили разрешения помыться. Основу «банного обряда» составляли магические обряды, направленные на то, чтобы очистить больных от порчи, от воздействия злых духов. Удмуртский банный персонаж *Мунча мурт* (человек-дух бани) — злой дух в виде маленького человека. В русских быличках «банники» — злые, опасные, враждебные людям духи, имеющие вид человека. У мордвы покровительницами бани выступают божества *Банява* и *Банатя*. Баня служила местом родов, сюда приносили обереги от колдунов.

Лит.: Магницкий, 1881, 253; Кудряшов, 1981, 60; Федотов, 1996, I, 362; Месарош, 2000, 36, 320; Смирнов, 1890, 194; Девяткина, 2006, 103—104; Тойдыбекова, 2007, 165, 203; Исхаков, 2014, 126.

Ист.: ЧХП. Ача-пăча фольклорĕ, 2009, 48—49, 54—55; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 29.

Г.Б. Матвеев

МУР, мор — по мифологическим представлениям, существа, распространяющие повальную смерть на людей и скот. В мифах повествуется о М. людей, скотины и отдельных видов животных.

М. считался одушевленным предметом: прибывает якобы на повозке, запряженной несколькими лошадьми (стадиально поздний образ господина), ночует у богатого, где его накормят, и он не причиняет зла его дому. М. — вездесущий, ему приписывается способность увеличиваться (шагает через большую реку) либо умень-

шаться (пролезает в щель). Согласно текстам, он может обернуться в человека (преимущественно женского пола) либо животное, в частности в собаку красной, черной или белой масти. Они ходят группой, подчиняются главарю, распределяющему каждому члену, где кого морить. Своих жертв они записывают заранее. Явление М. в селения в некоторых текстах трактуется как предопределенное наказание за нарушение запретов. Некоторые мифы содержат мотив превращения в рядовых моров близких людей, которые за нарушение принятых обществом табу вынуждены по ночам в образе животных совершать злодеяния против людей по велению главаря М. В ночное время они превращаются в собаку, кошку, свинью, корову, в дневное — в обычную женщину. Превратившись, например, в собаку, человек разносит вещество, приводящее к смерти каждого. Если избить такую собаку, то она оборачивается в человека.

Коровий М. изображался в виде девы, одетой в суконный кафтан, шапку с посохом, направляющейся в поле, где пасется стадо. Повесив в скотном дворе кувшинчик, в него в качестве жертвы М. наливали немного молока и клали кусок хлеба, читали заговор, просили не навредить скот.

В молении, обращенном вестнику *Турă* (см. *Пӳлĕхçĕ*), просили его уберечь скотину от М. Поминали котлом каши (символика каши — прибавление, нарастание) и вареных яиц (символика яиц — сытность), просили уничтожить М., направить его на врагов, других М. Божество извещали, что молятся с этими просьбами 41 раз. Яйцо сами не ели, клали на столб скотной карды. Жертвоприношениями для М. служили масляная каша; лепешка *пашалу*, которую клали, как и яйца, на столб (для сытности скотины); выпечка в виде фигурки в количестве 41 шт. (столько же участниц, тянущих соху во время проведения обряда опахивания деревни), относимая за пределы межи, границы.

Когда от М. начинали страдать жители деревни или животные, совершалась обрядовая пахота (см. *Хĕр аки*). По существовавшим представлениям, через опаханную межу злой дух М. не может «вернуться» в селение. В заговоре против М. при опахивании деревни желали, чтобы он улетел в прах, чтобы враг и зло исчезли, наступив на кол, и т. п.

Для предотвращения М. и падежа скота от эпизоотии и ограждения людей от повальных болезней проводились также обряды добывания нового огня *Çĕнĕ вут* (см. *Вут*) и прохождения через земляные ворота (см. *Çĕр хапхи*). Считалось, что с течением времени огонь «стареет», теряет свои силы и способности. Для борьбы с М. «требовалась» добыча «живого», «молодого» огня. Для предотвращения М. в жертву приносили двух баранов: одного — за благополучие народа, другого — за благополучие скота.

Когда М. начинал угнетать людей или скот, его выпроваживали, разыгрывая свадебный ритуал. В обряде проводов М. участвовали старые люди. Имитируя свадебные действия, участники играли на музыкальном инструменте, пели свадебные песни, «невеста» причитала *хĕр йĕрри* (плач невесты). Женихом представлялся, в частности, библейский персонаж Самсон, которого всячески «восхваляли», невестой — кукла из теста (заменитель человека), которая получала имя «красавица Ахпике». Ее «выдавали» замуж за М., т. н. Самсона. Старики трапезничали «праздничной» (жертвенной) пищей (каша, яйца, мясо) и напитками (пиво, самогон). Провожали М. «с песнями и гостинцами» до последней полосы своей земли. Жертвенную пищу и куклу-невесту относили за пределы земель деревни.

Совершались и другие магические действия против М. К примеру, для предотвращения холеры по дороге вслед за больным человеком катали каравай хлеба.

В традиционных представлениях кряшен эпидемиологические заболевания выступали в образе злых духов, вселявшихся в тела людей. Во время сильных эпидемий раскапывали могилу первого умершего от мора, вбивая дубовый кол в тело покойника, уничтожали дух болезни, находящийся в нем. Чтобы холера не пришла в деревню, землю вокруг деревни башкиры вспахивали железной сохой. Удмурты устраивали общественные моления *Лен-вос* в связи с мором или неурожаем с принесением в жертву коровы, жеребят. Мордва от эпизотии проводила *озкс*, прокладывали борозду вокруг деревни.

Лит.: Магницкий, 1881, 135—136; Волжский вестник, 1892; Кудряшов, 1981, 54; Месарош, 2000, 118, 288—289; Смирнов, 1890, 226; Девяткина, 2006, 222; Хисамитдинова, 2010, 294; Исхаков, 2014, 123.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 404—414; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 122; Ендеров, 2013, 19; НА ЧГИГН, I, 207, 47—54.

Г.Б. Матвеев

Н

НИКĔС, НИКĔҪИ — божество фундамента; Н. *пăтти* — каша фундамента, комплекс условно-символических действий, сопровождающих как выбор места для дома, так и начало работ, связанных с закладкой фундамента и установлением окладных венцов и перекладины для пола.

При закладке основания дома проводился обряд моления Н. *пăтти*. Положив первый венец, внутри него варили кашу, приглашали йомзю (см. *Юмăҫ*), соседей. Встав лицом к востоку, читали молитву, адресованную властителю земли *Ҫĕр-йыш*. В молитве просили разрешения на постройку дома, благодать со скотиной и детьми. Во все углы

клали по серебряной монете *нухрат* и горсти ржи. В войлок заворачивали каравай хлеба и поднимали его вместе с матицей, последнюю тихо ставили на место, чтобы в доме были достаток, уют и лад.

В более поздних вариантах обряда старший член семьи (рода) произносил молитву-благословение, просил *Турă* оберегать от злых духов. По случаю устройства Н. починали сыр *чăкăт* и обрядовую кашу. В передний угол на окладной венец клали монеты Н. *укçи*, горсть зерна в качестве жертвы покровителю фундамента (символизируют зажиточность, благополучие), шерсть (символизирует богатство, плодородие, тепло), скрещенные ветки рябины (см. *Пилеш*) или крестик в качестве оберега. Матицу, выступающую маркером ряда обрядов, поднимали при выполнении строгих норм: аккуратно, тихо, укутывая шубой или тулупом, подвешивая за нее кувшин с пивом, каравай хлеба или круглый пирог *хуплу*, хозяин в оба конца матичного бруса клал по ложке каши в качестве жертвы. При закладке печи также готовили кашу Н. *пăтти*, читали молитву.

Божество Н. упоминалось в молении нового хлеба и пива (см. *Чӳклеме*), в молитве *Карта-йыш пăтти* (см. *Карташ пăтти*) в одном ряду с духами, охраняющими скотный двор и его благополучие, — *карта* Н.

Принесение в жертву при закладке основания дома монет, каши, яиц, хлеба известно кряшенам, башкирам, марийцам, удмуртам и др. Кряшены выкладывали в углы строящегося дома серебряные монеты, чтобы хозяин всегда жил богато. Устроив фундамент дома, варили кашу, молились в сторону востока. *Нигез* у башкир — основание, мифологизированное место, с которым связано благополучие дома, счастье домочадцев; *Нигез бутҡаһы* (каша фундамента) — обряд освящения, умилостивления духа фундамента строящегося дома. Марийцы, когда клали первое бревно, вместе с жрецом просили домашнего духа *Пӧрт оза* (хозяина дома) сделать дом счастливым, послать много детей, даровать богатства. Ему приносили в жертву петуха или курицу, серебряные монеты, зерно, шерсть.

Лит.: Магницкий, 1881, 6, 10, 109; Ашмарин, ЧСК, 1928, I, 27; Тойдыбекова, 2007, 196; Хисамитдинова, 2010, 232; Исхаков, 2014, 118.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 245—347; Татары-кряшены, 2014, 168.

Г.Б. Матвеев

НИСĔП — божество женского пола (Н. *ама*), которое упоминалось во время общесельского моления об урожае. Имя данного божества в источниках встречается в единичных случаях. В то же время термин Н. употребляется в речи в значениях ладить, согласие (*килĕшӳлĕх*), порядочность (*йĕркелĕх*), благополучие, расположение духа. По-видимому, понятие из разряда божеств перешло в устную речь в качестве анахронизма.

Богиня Лада известна у славян как покровительница брака и «всякого благополучия». Обряды, связанные с ней, приходятся на ап-

рель-июнь. К богине обращались также в связи с молением об урожае. Марийское женское божество *Мланде ава* (Мать земли) является персонажем, отвечающим за благополучие семьи.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1935, IX, 29; Фаминцын, 1884, 152; Тойдыбекова, 2007, 54.

Г.Б. Матвеев

НИШ — название детской болезни, «собачья старость», худосочие, хилость, рахит. Считалось, что около десятка злых духов могут наслать на ребенка болезни, практиковались особые приемы, предметы охранительной и лечебной магии. По представлениям чувашей, младенец должен находиться под присмотром матери и других членов семьи, иначе злой дух *Ийе* может подменить его своим худосочным и болезненным ребенком (см. *Ача*). Больного Н. называли *нишлĕ ача*, для его «излечения» совершали обряд *Нишлени*.

После рождения слабых и нездоровых детей спустя некоторое время также проводился обряд *Нишлени* (от худосочия). Чуваши обращались к йомзям (см. *Юмăç*), старым женщинам, знающим особенности проведения обряда, либо его совершали сами члены семьи. Обряду излечения от Н. посвящены заговоры и различные магические действия. Ребенка клали на слой теста на лопате, сверху накрывали другим слоем в виде пирога и до трех раз просовывали ребенка в печь поверх горячих углей. Йомзя приговаривала, что излечивает ребенка от худосочия, изгоняла Н. Затем ребенка скидывали с лопаты к порогу сквозь хомут, собака съедала покрывавшее ребенка тесто. В записях начала XX в. говорится, что обряд *Нишлени* совершали после укладки хлеба в печь. При этом йомзя читала молитву: «Как в этой печи хлеб поспевает пышно, пусть ребенок поднимется также». Ребенка омывали водой, кипяченой с ландышем. Совершались и другие обряды. Так, старушка худосочного ребенка укутывала суконным кафтаном или шубой на полу, сверху накидывала кадушку. С прутом шиповника (см. *Йĕплĕ хулă*) она ходила вокруг кадушки, постукивая ее, несколько раз повторяя заклинание, обращаясь к отцу и матери Н. Жертвуя еду, старуха изгоняла Н., называя эпитетами в бинарных оппозициях «худой-толстый», «старый-молодой», «горячий-холодный», «сухой-мокрый», «мужской-женский». Затем прут выносила во двор, опрыскивала ребенка водой через метелку.

Существовали и другие способы «освобождения» от Н. Ребенка укладывали в середину пола и укрывали волшебной ночовкой *асам такани*. Вокруг нее возводили «железную ограду» *карта* из льняного волокна, лоскутов и зажигали, устраивали «ограду» из пшена. Для изгона Н. ребенка «трепали» на мялке, «рубили» топором, «кололи» ножом, «мяли» в ступе, клали в котел и «зажигали» огонь *вут*, три раза пропускали через хомут и т. п. Совершавшая эти приемы очистительной магии против Н., мать дитя приговаривала, что Н. мнет, режет, колет, толчет, варит и т. д.

Удмурты считали, что болезнь можно заставить покинуть тело больного, «смывая», «выпаривая», «перепекая», «зарубая» ее.

Лит.: Магницкий, 1881, 140; Егоров, 1964, 140; Удмуртская мифология, 2004, 92.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кӗлӗсем, 2005, 262; ЧХП. Ача-пăча фольклорĕ, 2009, 68, 151.

Г.Б. Матвеев

НУХРАТ, НОХРАТ — ряд мелкой монеты круглой или овальной формы из серебра или олова. Употреблялись в качестве оберега-украшений и жертвоприношений. Нократом назывались монеты, отчеканенные в Булгарском государстве. Слово происходит от персидского *ногрэ* «серебро» (Федотов, 1996, I, 375).

Настоящий или серебряный Н. представлял собой старинную тонкую серебряную монету в 1 коп. круглой или овальной формы, которая применялась для оформления женских украшений. Нашейное ожерелье из трех Н., служившее оберегом, являлось элементом обрядового костюма невесты. Н. пришивали в качестве оберега и к мужской рубашке. Серебряную монету клали в жертву Н. *хывни* в щели священных деревьев и пней, однако чаще ее зарывали в землю. Отмечаются некоторые находки дуплистых деревьев «с несколькими пудами» медной старинной монеты.

Тонкие оловянные отливки *шуҫ* Н. величиной менее пятачка, нередко в виде двугривенной монеты, для получения которых расплавленный металл сливали малыми дозами на топор, приносили в жертву божествам *Киремет*, *Йӗрӗх*. Н. жертвовали разным божествам и духам при совершении обрядов лечения (см. *Чир-чӗр*), особенно детей, хождения за водой после первой брачной ночи (в ушки коромысла невестка клала Н.) и т. д. Использовались также крупные Н. из белой жести круглой формы.

Серебряными монетами либо украшениями пользовались при купании ребенка, заговаривали, чтобы новорожденный был чист, как серебро. Монета ассоциировалась также с богатством и оберегом. Стремились добиваться не только физической, но и магической чистоты. Заговаривали при этом, чтобы проклятье, зло уходили. В ходе моления и жертвоприношения серебряной монеты *Киреметю* или *Йӗрӗху* выпрашивали здоровья детям, взрослым и скоту.

Нухратками назывались кружочки, сделанные чеканщиками из белой жести и листовой меди, которые по величине и цвету напоминали золотые и серебряные монеты, тухланками — свинцовые или оловянные монетки. Они замещали настоящие деньги, причем сделанные из жести заменяли серебряные, из меди — золото. По наблюдениям, чаще их относили в субботу и воскресенье. Нохратку жертвовали в разных случаях. К примеру, использовали в обряде моления при закладке фундамента дома (см. *Никӗс*). Ее опускали в источник при хождении за водой в похоронном и свадебном обрядах, в

этом случае вода «покупалась». Невеста, сидя верхом на коне или в кибитке, бросала монету при выезде из родной деревни, чтобы жить богато; проезжая около святилища *Киремет*, она должна была задобрить это божество Н. (см. *Туй*).

Умершего снабжали монетами (см. *Виле пытарни*). Монету, называемую *çут укçи*, бросали в могильную яму, как и при ее рытье, в качестве платы за землю. В гроб клали деньги, чтобы «венчаться в том мире при выходе замуж или женитьбе». В надгробный памятник *юпа* забивали монету и ставили свечу. Монета, по представлениям чувашей, несет дневной свет *кун çути*. Н., приготовленную для богомолья, промывали в проточной воде, заворачивали в тряпку и относили в церковь или часовню.

Находка монет вызывала беспокойство. По верованию чувашей, с найденными деньгами может перейти болезнь или несчастье. Нашедший монету советовался с йомзей: если она была подброшена со зложелательной целью, то ее относили в церковь. Идущие к *Кереметю* с жертвой избегали встречи с русскими, чтобы «не вызвать немилость» *Киреметя*.

Татары-кряшены, марийцы, удмурты, мордва, как и чуваши, оставляли в качестве жертвы *Кереметю* серебряные и медные монеты. Марийцы приносили монеты также святому дереву *онапу*, культовым сооружениям, кидали в могильную яму. Удмурты в могилу бросали несколько серебряных монет, чтобы откупить землю; их клали в коробку в качестве дара семейно-родовому божеству *Воршуду*.

Лит.: Магницкий, 1881, 71, 109, 170, 225, 249; Иванов Н., 1905, 1037; Федотов, 1996, I, 375; Смирнов, 1890, 213—214; Владыкин, 1994, 161; Тойдыбекова, 2007, 175, 180.

Ист.: НА ЧГИГН, I , 309, 469, 477.

Г.Б. Матвеев

П

ПАЛĂК, знак — символы священства, плодородия, увековечения памяти, родовой знак. Архаичным является слово *палкă*.

Çăва П. — намогильный столб некрещеных чувашей. Памятник, возводимый на кладбищах, известен и под названием *çăва юпи*. Устанавливался рядом с временным П. (см. *Салам калакĕ*, *Юпа*). По представлениям чувашей, П. — *юпа* – является предком-посредником между *Турă* и человеком.

Своего рода П. представлял собой необмолоченный сноп, который чуваши ставили наверх овинного шиша по окончанию молотьбы и сельскохозяйственного года. В этом случае П. служил выражением магической значимости снопа, как символа культа плодородия.

В качестве П., знака, символизирующего небесную сферу, выступал водруженный над строением на кереметище (см. *Киремет*) длинный шест с закрепленным на вершине острым сверху и плоским снизу железным кольцом. Это культовое сооружение функционировало также как символ священного знака П.

На территории святилищ П. символизировали (в некоторых местах поныне) священные деревья. Обряды возле П. — деревьев, имеющие преимущественно частный характер, продолжали функционировать в течение XX в. Молодые пары через некоторое время после свадьбы приходили к священному дереву (дубу), вешали подарок (кусок ткани или ленту, платок), т. е. умилостивляли божество, просили дать детей.

Имеются тюркские соответствия П. В частности, в родовых тамгах прослеживается связь с тотемическими представлениями предков, к примеру, у кряшен выделяются тамги рода *буре* (волк) и др.

Лит.: Сбоев, 1856, 46—47; Ашмарин, ЧСК, 1935, IX, 84; Федотов, 1996, I, 382; Исхаков, 2014, 80.

Г.Б. Матвеев

ПАТТĂР, богатырь, батыр, великан, герой — группа антропоморфных существ большого (гигантского) размера, относящихся к мифическому времени творения (в эпических традициях — к героическому времени). Легенды о П. в мифологии составляют особую группу. П. многочисленны, для них характерны личностные признаки. Имеются мифы о *йĕкĕреш* П. — богатырях-близнецах, о добрых, так и злых П.

В легендах П. стремятся к улучшению жизни народа: добывают огонь, прокладывают мосты, создают орудия труда, снаряжения, любят и защищают народ, освобождают его от врагов. В чувашских мифах называются десятки богатырей и основателей родов (имена некоторых из них отложились в названиях деревень, *Киреметей*, местностей) с эпитетом П., в т. ч. *Атăл* П., *Улăп Меттей*, *Услати*, *Темен*, *Сарри*, *Элĕк*, *Ахплат*, *Сăкăт*, *Сурăм*, *Шу* П., *Туй* П., *Чура* П., *Тукмар* и др. Легенды про *Чура* П. сложены, например, о деревнях Чурачики, Карачура, Чуракасси, Пайчура, Чураппан. П. в легендах рассматриваются как предки жителей той или иной местности. Чаще всего они гибнут от рук врагов. П. побеждает духа смерти *Эсрел*. В одном из мифов повествуется о том, что *Услати* П. на крыльях ветра *çилçунат* добрался до ворот мироздания *тĕнче алăкĕ* и сумел закрыть их на засов, тем самым преградил божеству грома *Аслати* и спас народ (чувашский) от гибели.

Имена ряда легендарных военных предводителей были мифологизированы. Так, миф о *Темен* П. гласит, что он был похоронен на коне во всем воинском снаряжении. Богатырь наделен не только большой силой, но и богатством. Сила другого П. была в крыльях (он был крылатым, его крылья были невидимы посторонним). П. изобра-

жается великаном, в частности, имеющим бедра как дубовый ствол, длину шага, равную 2–3 км. *Улăп тăпри* (курганы) величиной в гумно образовались, по одной из легенд, из земли, которую высыпал П. *Ахплат* из своих лаптей.

Легенды о П. относятся к героическим мифам, которые фиксируют важнейшие моменты жизненного цикла, в т. ч. его чудесное рождение, испытания со стороны старших сородичей или враждебных демонов, подвиги. Например, из яиц голубя (согласно мифу, мясо этой птицы не разрешается есть, ее тело наполовину состоит из тела человека, наполовину — лошади) после их омовения в озере через 277 дней (время и среда созревания плода в утробе матери) вылупливаются *Юман* П. и его брат.

Странствуя в иных мирах после ухода или изгнания из своего социума, П. приобретает духов-помощников и побеждает демонических духов-противников. Инициатором испытаний, принимающих, в частности, форму выполнения «трудной задачи», может быть небесное божество, например, *Турă* и др.

В поздние мифы проникли также имена русских богатырей, например, Илья. Согласно одной из легенд, *Турă*, разъезжавший по земле с божеством плодородия земли *Хĕрлĕ çыр*, помог мальчику Илье стать П. (для чего он выпил два с половиной ведра пива). Из купленного им жеребенка выросла самая большая лошадь. Он сделал гигантскую шапку в 40 пудов и палку в 10 пудов. Его благословил на подвиги слепой старик (предок). С П. связано несколько мотивов, в т. ч. мотив расчленения тела гигантского существа (птицы) и сотворения животного мира из его частей (больших и малых птиц). Илья П. уехал на небо и теперь гоняет и бьет *Шуйттана*.

В башкирской мифологии там, где ступает нога батыра, происходит упорядочение мира. Предводители удмуртов в легендах называются батырами. В антропогонических мифах мордвы, в основе которых лежит мотив о первочеловеке — великане, богатыре, акцентируется, что богатыри — это общие первопредки всех людей. В существующих легендах марийцев *Онары* основывают деревни, они часто отождествляются с великими предками.

Лит.: Мифологический словарь, 1990, 481–482, 639; Егоров, 1994, ЧМ, 116; МНМ, 1998, II, 228; Трофимов, Станьял, 2004, 13; Мифология мордвы, А, 2011, 208; Тойдыбекова, 2007, 183; Аминев, 2013, 54.

Ист: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 177–182; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 71–75.

Г.Б. Матвеев

ПĂЛАН, олень — в чувашской мифологии тотемное животное, прародитель. В более поздних генеалогических мифах вместо П. уже выступают другие парнокопытные — *лаша/ут/урхамах* (конь) и *вăкăр/ĕне* (бык/корова). По мифологическим представлениям чувашей, П. в качестве первопредка и родоначальника помогает основать те или иные

сельские поселения. Тексты повествуют: предки чувашей долгое время идут за златорогим оленем/быком или коровой, устраивают свои жилища и постройки на том месте, где останавливаются животные или на ночлег, или на отдых. Впоследствии на указанных местах возникают населенные пункты. По другим мифам, П. помогает зайцу приобрести длинные уши, потянув за них за то, что тот хотел присвоить забытые П. рога на опушке леса.

В чувашских мифах образ священного П. непосредственно связан со стихиями природы и вертикальной структурой Вселенной: в *саламалике* он сопровождает участников свадебной процессии через 77 степей, прокладывая и указывая своими золотыми рогами и серебряными копытами след и путь к дому невесты (*çĕр*—земля—*ку тĕнче*), в тексте моления *Кӳлĕ вăкăрĕ* (Бык/Хозяин озерный) двенадцатирогий П. упомянут как дух озера (*шыв*—вода—*леш тĕнче*), в текстах заговоров *куç чĕлхи* и *хаяр чĕлхи* в качестве оберегов и отпугивающих средств от сглаза используются зажженные оленьи рога (*вут*—огонь) и молоко, символизирующее небесное обиталище *Турă* и добрых божеств-духов (*çăтмах*—рай—*çӳлти тĕнче*).

Аналогичные мифологические сюжеты о животном, как тотеме и первопредке, как символе солнца, имеются у башкир и татар (*болан*), у марийцев (*пӱчӧ*), удмуртов (*пужей*) и мордвы (*сярдо*, *сярда*). Слово восходит к древнетюркскому *bulan* «лось».

Лит.: Егоров, 1983, 128—133; Федотов, 1996, I, 395; Хисамитдинова, 2010, 70.

Ист.: Ашмарин, ЧСК, 1936, X, 105; ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 134—135; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 30, 80—81, 289.

В.А. Ендеров

ПЕРЕКЕТ — божество изобилия, прибыли, спорынья, сбережений.

П. упоминают в молениях вслед за богом *Турă* и божествами *Пӳлĕх*, *Хĕвел*, *Уйăх*. Он имеет отца, мать, супругу и множество детей. От П. зависят благосостояние, плодородие полей и приплод скота, счастливое супружество, сохранность земных кладов. В молениях чуваши просили бережливости успеха и милости. У верховых чувашей божество известно также под названием *Пехет* — бережливость. Божество-хранителя урожая и богатства чуваши называли *Рункăш*.

В честь божества П. читали молитву в обряде общественного жертвоприношения *Учук*. Молились за семь видов хлеба. У божества просили прибыли и изобилия на всех этапах земледельческих работ, которые перечислялись в молитве, в частности, во время жатвы в поле (*уй* П.), молотьбы на току (*анкарти* П.), сбережения после закладки в закрома — в клети или сусеке (*пӳлме* П.). Жертвенными дарами божеству П. являлись хлеб, пиво. Жертву адресовали божеству, горькое — себе. В тексте моления на гумне (см. *Авăн пăтти*) называли всех П., в т. ч. полей, гумна, клетей и амбаров, скотной карды и т. д.

Божеству-спорынье *Итем перекечĕ*, обиталищем которого являлось пространство гумна, молились как приносящей удачу, успехов и прибыль в сельскохозяйственных делах. Сноп, который привязывали к овинному столбу, предназначался в качестве жертвы божеству изобилия П. *турри*.

До совершения моления новый хлеб не использовали, чтобы «не истощалось» изобилие П. Когда продавали хлеб или давали взаймы, три горсти сыпали обратно в сусек, такой символ должен был «обеспечить» бережливость.

Моление о плодородии зерновых культур совершалось кашей, караваем хлеба, лепешками *хăпарту* (главная жертвенная лепешка — толстая с носом и пупком) и *юсман* в количестве 12 шт. Молению предшествовало очищение в доме и дворе. Обряд жертвоприношения начинался с торжественного моления в честь *Турă*. Затем молились другим божествам плодородия, составляющим его окружение, в т. ч. П. и его матери (супруге), божеству земли и его семейству.

Изобилия П. просили не только у *Турă*, но и у *Киреметя*.

В марийской мифологии божеством изобилия является *Перке Юмо*. В его штате стоят мать *Перке ава*, а также создатель прибыли; кроме того, хранителем прибыли считается *Мланде Перке*, духом-божеством семейного изобилия — *Еш Перке*. В мордовской мифологии божеством-покровительницей урожая, зерна является *Норовава*, которая раздает людям каждодневный хлеб.

Лит.: Магницкий, 1881, 43, 89; Рекеев, 1898, ЧМ, 186–187; Ашмарин, ЧСК, 1935, IX, 166; Девяткина, 2006, 205; Тойдыбекова, 2007, 189.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 149, 151.

Г.Б. Матвеев

ПĔЛĔТ, небо — в мифологии важнейшая часть космоса; воплощение верхнего мира, члена одной из основных семантических оппозиций. Термин П. в чувашском языке имеет два значения: небо и облако. Первое обозначалось словом «кăвак» (небосвод), вытесненное словом «пĕлĕт». Космогония обычно включает отделение неба от земли *çĕр*, укрепление на небе светил и т. п. На основе анимистических верований о небесном духе-хозяине складывалось представление о *Турă*. Чуваши верили, что по мере роста Мирового древа П. все выше поднимается над землей. В архаических текстах подчеркивается мужское начало П., в противопоставление ему — женское начало Мировой горы *Ама ту* и Мирового древа *Ама йывăç*. Мужское начало, воплощенное в небе и *Атте Турă* (букв. «Отец Бог-Небо»), создано из того «огненного камня», в котором при первом космогоническом акте скрылась освобожденная от водного хаоса стихия огня.

П. является местом жительства *Турă* и его семейства, а также его слуг *Пирĕшти*. Они обитают в золотом дворце на седьмом небе. Вместе с тем хозяином П., по народным представлениям, считается солнце *Хĕвел*.

По мифологическим представлениям чувашей, П. наверх поднял верховный бог *Турă* и сделал опоры для него в виде гор (см. *Сăрттy*, *Ту*). Поначалу П. простиралось над землей низко, богом оно было поднято ввысь в связи с тем, что женщина повесила на него плохо выстиранную пеленку. Вызвав гром и молнию (либо грохот), чистое небо ушло наверх. Аналогичный мотив является преобладающим. В другом сюжете женщина кидает горячие угли наверх, после чего П. начинает подниматься, затем на небе образовались солнце, луна, звезды.

Встречаются источники, согласно которым великаны *Улăп*, которым П. мешало в передвижениях, оттолкнули его наверх.

Для тюркской мифологии характерно распределение небесных богов по ярусам, в принципе, они иерархичны. В представлении чувашей небо имеет семь слоев. Верхний мир находится на седьмом ярусе. Солнце смотрит на землю через эти семь небес. Имеются голубое, ветряное, белое, инеистое, снежное, дождевое, градовое небо. Вероятно, такое представление имеет более позднее происхождение, и в нем не прослеживается принцип иерархичности. Управляя этими слоями П., *Турă* посылает на землю ту или иную погоду. Голубое небо представляется твердым, за которым обитают солнце, луна и звезды благодаря величию *Турă*.

П. является обиталищем душ (см. *Чун*), где они передвигаются группами. Того, кто умер не помолившись, гласит миф, не поднимают на П., он бродит по земле.

Мотив П. используется для изображения величия. К примеру, в *саламалике* — приветственной речи старшего дружки — говорится, что у этого хозяина (отца невесты) есть бык (см. *Вăкăр*), который одним рогом землю роет, другим П. роет. С неба были низвергнуты некоторые божества и духи, в частности *Киремет*, *Шуйттан*, *Ийе*. С П. связаны приметы о дожде, ясной погоде или ненастье, войне. Например, появление на небе красных столбов, красного пня, креста — к войне.

Счастлив человек, нашедший П., выпавший на землю в виде мягкого белого вещества во время сильного дождя. Ему достаточно протереть им руки и он все работы будет делать очень быстро, как никто другой; либо прикосновением к П. можно излечить фурункулы. В мифе о П. говорится о том, что люди кусками облака лечились от разных наружных болезней. Если П., выпавший на землю, хранить в стеклянной посуде, то оно предсказывает погоду: поднимется на верх сосуда — к дождю, прижмется ко дну — к ясной погоде.

Схожие с чувашскими сюжеты имеются в мифах кряшен. Верховное божество *Тенгере* (создатель неба и земли) выступало, наряду с антропоморфным, в абстрактно-отвлеченном образе — голубого неба. Одним из условий многих религиозных обрядов являлось наличие чистого, безоблачного неба и солнца на нем. Кряшены говорили,

что облако *кук* прежде было чуть повыше крыши дома. Одна женщина положила сушить пеленки между облаками, вследствие чего бог, недовольный тем, что небо сделали сушилом замаранных пеленок, поднял его выше. По представлениям башкир, тучи — это небесные кони, которых божество неба *Кук тәңре* прогоняет по небу. Слово восходит к общетюркскому *bulït~bulut* «облако», «туча». У марийцев *Кава Юмо* — бог неба. До получения статуса «бога неба», «божества» он имел значение «неба». Согласно марийским мифам, в древности бог *Кава* находился низко; как-то неряшливая женщина оскорбила его своим поведением, и небо поднялось с грохотом ввысь. По мифологическим представлениям сибирских народов, Мировое древо отождествляется с небесной дорогой, по которой доставляются на небо украшения, висящие на ветвях и являющиеся жертвами. По представлениям мордвы, верховный бог *Шкай* создал небо голубым, черт набросал на него черные свинцовые тучи. Первоначально небо находилось низко, облака задевали за трубы, одна женщина отодвинула его кочергой.

Лит.: Магницкий, 1881, 210; Рекеев, 1896, 293–298 и др.; Мифологический словарь, 1990, 523—524; Егоров, 1994, ЧМ, 116; Родионов, 2001, 67; Салмин, 2004, 154; Девяткина, 2006, 193; Тойдыбекова, 2007, 53—54, 98—99; Хисамитдинова, 2010, 71.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 25, 28, 34—38, 103, 159; НА ЧГИГН, I, 207, 368; Татары-кряшены, 2014, 33.

Г.Б. Матвеев

ПĔР КУН КĔПИ, букв. рубаха одного дня — обряд в комплексе семейных оберегов. Ребенка подстерегают всевозможные опасности, как реальные, так и вытекающие из традиционных представлений, верований. Для защиты малыша чуваши выработали широкий комплекс рациональных и магических средств и приемов (см. *Ача*). Одни выступают как профилактические и имеют превентивный характер, другие исполняются при действительной или воображаемой (родителями, родственниками) болезни (см. *Чир-чĕр*). Особое место занимают магические средства, обладающие или узкоспециализированной, или универсальной направленностью. В ряде обрядов детства непременным атрибутом выступает одежда, включая белье, или ее отдельные компоненты: отрез домотканого полотна, рубашка, чепчик, костяные или деревянные пуговицы, раковина *каури* (ужовка) (см. *Тум*, *Эреш*), нательный крест из рябины или православный наперсный крест и др.

В обрядах детства рельефно проявляются функции оберега сорочки младенца *ача кĕпи*, под которой подразумевали разные вещи и представления, например, плаценту. Бытовал специальный обряд захоронения последа. Его высушивали и хранили в сундуке с бельем.

В тех семьях, где один из детей умер или младенец заболел, или ему угрожала опасность, исполняли обряд «детской сорочки одного

дня» (или ночи). Собирались семь женщин-родственниц и в течение одного дня (или ночи) изготавливали рубашку для малыша. По отдельности они выполняли семь стадий работы: сминали коноплю или лен, толкли и расчесывали кудель, пряли, ткали, кроили, сшивали и надевали на малыша, приговаривая: «Пусть рубашка истлеет, а головушка останется здоровой». Число «семь» является сакральным и призвано семикратно увеличить силу противодействия духам, насылающим болезни. Обряд П. к. к. наполнялся сакральным смыслом, посторонние люди не допускались. В некоторых селениях чувашской диаспоры (Закамье и Причеремшанье) данный обряд бытует и в наши дни. После использования рубаху хранили в укромном месте и не показывали.

По чувашским поверьям, не рекомендовалось сшить из новой ткани рубашку для малыша до исполнения года, пеленку и сорочки ему готовили из старых рубах. В д. Савгачево Чистопольского уезда, чтобы напугать злых духов, на ребенка надевали безобразно сшитое платье. Когда опасный период миновал, его убирали в сундук.

Обычай надевания рубахи, изготовленной в течение одного дня, с целью оберегания ребенка от смерти, бытовал у мордвы. У славянских народов работы по изготовлению рубахи в магических целях выполнялись в течение одной ночи. Сакральность и магическая сила обыденных предметов достигалась полнотой, завершенностью всего процесса и его «спрессованностью» во времени.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1929, IV, 64; Фокин, 2003, 59–64; Егорова, 2010, 327; Петров, 2015, 162—169; Федянович, 1979, 84.

Ист.: ЧХП. Ача-пăча фольклорĕ, 2009, 40.

Г.Б. Матвеев

ПИЛ, ПЕХИЛ — благословение, напутствие, завещание, получаемое детьми от родителей, младшим поколением от старших родственников; в мифологии — непременное условие обретения счастья, здоровья, благополучия.

Чтобы обрести богатство и счастье, необходимо получить П., гласит пословица. По верованиям чувашей, человек, не получивший П. своих родителей, не может благополучно устроить свою жизнь. Родитель в преклонном возрасте (или на смертном одре) благословляет всех детей, нередко при этом делает распоряжения о наследстве. Новорожденного благословлял старший член рода или повитуха.

П. является обязательным обрядом при бракосочетании, проводах рекрута. Например, благословение, обращенное вступающим в брак детям, начиналось с обращения к верховному богу *Турă*, дающему изобилие, и обожествленному земному царю, обеспечивающему покой, мир. Благословляющие давали П., как следует из текста благословения, «мягким языком, чистой душой, добрым чувством, на всю жизнь. Есть-пить и вместе жить с супругом при здоровье». Далее они наставляли, какие отношения следует поддерживать с обществом, с

другими людьми (старого называть дядей, младшего братом и т. д.), желали изобилия и благ (прежде всего «полон двор живностью, полон сусек хлебами и стол яствами»), оптимизма («бегайте, прыгайте...»).

По мифологическим представлениям, благословение можно получить и у покойных родителей. П. выпрашивали у покойника при выносе (в дверях), при ритуальном угощении на поминках.

В благословении, напутствиях пожилого человека, выступающего как бы в роли *ăсчах* (мудрец, философ), большое место занимает стремление укреплять связи между родственниками, поколениями, что важно в целях продолжения рода, народа. Речь мудреца (см. *Ваттисем*, *Старик*, *Карчăк*) содержала этические нормы, принципы народной педагогики, эстетики, философии, это находилось в строгих канонических формах («древних обычаев и традиций не разрушайте, новых не заводите»). Умирающий старый человек, благословляя, благодарил за помощь, уход за ним, давал подарок на хранение, на вечную память (например, женщины дарили хушпу, мужчины — инструмент, верстак). Он давал *пехил* родине, ее «воздуху» (окружающей среде), ее сыновьям и дочерям, старикам, всем родственникам, гостям, всем жителям, а также чувашам-соплеменникам, живущим за пределами материнской земли, их земле, воде, воздуху, лесам, деревням, всей окружающей природе. Умирающий благодарил *Турă* за появление на свет, за земные блага.

Благопожелания произносили во время календарных обходов, семейных обрядов, хозяйственных и окказиональных ритуалов. Текст П., адресованный молодежи, полон словами о необходимости упорного труда, расположения духа, мудрости во всем, о тесном сотрудничестве с обществом, народом и благочестии.

Аналогичные чувашскому П. обычаи, обряды, тексты, представления существуют и у других народов. У башкир, к примеру, *ак бата* — доброе пожелание, благословение, программирующее светлое, счастливое будущее. Считалось, что родительское благословение *алкыш* сможет защитить от всего. Башкиры просили покойного оставить свое благословение.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1936, X, 200—203; Родионов, 2005, 5, 8, 10; Хисамитдинова, 2010, 15, 23.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 30—32.

Г.Б. Матвеев, В.Г. Родионов

ПИЛЕШ, рябина — сакральное дерево, используемое в качестве оберега, магического средства для изгнания злых духов.

Источники показывают многочисленные магические формы и способы защиты человека, жилища, животных от нечистой силы с помощью П., связанные с древними культами, народными поверьями в злых духов, порчу, сглаз. Для чувашской традиции, как и тюркских и финно-угорских народов, П. представляет собой доброе, почитаемое начало.

Существовало поверье, что верховный бог *Турă* нашел убежище от своих врагов — *Шайтанов* (см. *Шуйттан*) на рябине, о чем говорится в предании «Почему рябиновое дерево священное». П. чуваши считали божьим деревом. Предписывалось сажать ее возле дома. По представлениям чувашей, на П. садится ангел *Пирĕшти*, когда приносит душу (см. *Чун*) новорожденному. В *Сĕрен* и некоторых других обрядах мальчики и подростки со свежесрезанными прутьями П. обходили дома, хлестали домашних, одежду, постройки, инвентарь, скотину, изгоняя злых духов.

Веточки П. служили в качестве оберега. От порчи колдуна использовали листья и кусочки от ветки П., в частности, они закалывались в волосы невесты. Рябиновым крестом, палочками предохранялись от злых духов *Арçури*, *Вупăр*, от сглаза (см. *Куç*), их привязывали к животным, к примеру, вешали на шею жеребятам и телятам. Сохранилось поверье о П. как о «чистом» дереве, способном отгонять злых духов. Считалось, что во время грозы безопасно под рябиной: в ней бог живет и громом не убивает.

В качестве детского оберега от злой силы, разных болезней и хвори использовали рябиновый веник, палочки, бусы и ожерелья из ягод, прутья, например, для изгнания *Ийе*.

Как и у ряда народов (русских, марийцев, татар-кряшен, башкир и др.), запрещалось рубить П. Апотропеический характер П. у чувашей, по мнению некоторых исследователей, следует объяснить ее тотемической направленностью.

П. использовали в хозяйственных целях и народной медицине. В частности, к жерди из гибкого и прочного молодого ствола П. подвешивали зыбку. Из коры делали рябиновую настойку, мерзлую рябину ели после угара. Против лихорадки существовал наговор, который произносился при пролезании сквозь расколотую в лесу П., для чего расщепляли живую рябину.

У кряшен было принято сажать рябину внутри будущего дома, чтобы его семейство размножилось словно рябина. Ее также высаживали на могилах умерших. Рябина рассматривалась татарами как оберег, защищающий их от нечистой силы. В башкирской мифологии она также имела обережную и отгонную силу, охраняла от порчи. В марийской традиции рябина *пызле* использовалась в качестве оберега. К примеру, при постройке дома выкопанное дерево заваливали в подполье. В мифологии мордвы рябина *пизелкс* служит оберегом жилища и его обитателей. Ее запрещалось рубить. Для счастья и оберега на свадьбе молодые клали рябину за пазуху.

Лит.: Месарош, 2000, 98, 261; Исаев, 2013, П, 241–249; Девяткина, 2006, 223; Тойдыбекова, 2007, 201, 219, 221; Хисамитдинова, 2010, 39, 219; Исхаков, 2014, 118.

Ист.: ЧХС, 1987, VI–2, 56; ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 348.

Г.Б. Матвеев

ПИР («волк») — злое божество, обитающее в лесу. Чуваши считали болезнь от П. безнадежным и не проводили обряд для избавления. О внезапно скончавшемся человеке говорили, что к нему пристал П. *турри*.

Действием П. объясняли появление паралича (П. *çаннă*). В случае увеличения живота у ребенка чуваши заговаривали от П.

Термин П. употребляется и в других значениях, связанных с мифологией. Так, существовавший, по предположению некоторых исследователей, архаический П. *хунĕ* (букв. владыка или хан волков) был замещен заимствованным термином *Пихампар*.

Под общим именем *Пэри* (*Дию*) у кряшен был известен целый ряд злых духов. Они ассоциировались с уродливыми антропоморфными существами (с черным цветом лица и одним глазом), стремящимися обмануть человека, причинить ему вред. Татары-мишари считали, что злой дух *Пир* может лишить человека рассудка; чтобы излечиться, надо совершить обрядовое действие на развилке трех дорог. У башкир *Пэрей* — бес, от воздействия которого люди могут заболеть. От падучей болезни и припадков заговаривали. *Пире* (волк) — человек-оборотень у марийцев.

Лит.: Магницкий, 1881, 161—162; Ашмарин, ЧСК, 1935, IX, 224; ЧЭ, 2009, III, 105; Мифологический словарь, 1990, 433; Тойдыбекова, 2007, 190; Хисамитдинова, 2010, 252; Исхаков, 2014, 126.

Г.Б. Матвеев

ПИРĔШТИ, ПИРĔШТЕ — персонаж чувашского пантеона, ангел-хранитель человеческой души; персональное божество, оберегающее человека; хозяин дома.

Покровительницу человека определяет верховный бог *Турă*. Она в момент рождения наделяет младенца (см. *Ача*) душой, в дальнейшем оберегает его. П., которых двое, сидят на двух плечах человека (см. *Çын*), их никто не видит. Им приписывают антропоморфный (женский) облик. По представлению чувашей, П., сидящий на правом плече, записывает добрые слова и дела человека, на левом — злые слова и грешные поступки. Согласно поверьям чувашей, П. через *Кепе* или *Пӳлĕх* передает просьбы людей *Турă* или, наоборот, от богов небесного мира доносит до людей добрые вести. Находится в подчинении вестника *Турă* (*Пӳлĕхçĕ*). По его просьбе защищает человека от злых сил. О проступках подопечного П. сообщает ему.

В чувашских мифах встречаются сюжеты о том, как человек обретает П. вместе с именем. П. невидимым письмом ведут летопись человека и фиксируют все, что говорит их хозяин: и хорошие, и плохие высказывания, а также поступки, старается уберегать их от бед (в частности, бережет от пожара) и дурных действий. П. иногда отстает от человека, если он долго не возвращается, в таких случаях сильно кричит, предупреждая о неладном. В текстах молитвословий и заговоров отражены представления о П. не только как об ангеле-хранителе

души, но и тела. В молениях их просят оберегать, вылечить от хвори, уберечь от дурных поступков.

В чувашской мифологии представления о П. и его функциях несколько размыты, что объясняется воздействием как ислама, так и христианства. Есть мифы, повествующие о П. — душе человека (см. *Чун*), хранителе человека и его жилища. Образ первого таков: маленький, чистый, белый. Когда П. возвращается, человек закрывает рот. Спящего сразу будить не рекомендуют, вначале следует позвать его по имени, чтобы его П. успел вернуться. Образ П. как хранителя жилища: девочка или девушка в белом одеянии либо женщина в красивом наряде, любит прясть; живет в каждом доме на печи. П. противопоставлен злому духу *Ийе*.

Местом жертвоприношения П. служат особо отведенные для этого обряда локусы или жилище. Моление с жертвоприношением ему бывает один раз в году, вечером. Чашу с кашей для П. ставят на печь. Таким образом, характерно смещение функций ангела-хранителя на функции *Хĕрт-сурт* — П. также считают божеством дома. П. живет в хорошей семье, от плохих, где ссорятся, уходит. В счастливых семьях, по представлениям чувашей, П. помогает хозяевам, у которых дела спорятся, в их отсутствии убирает дома, прядет пряжу, особенно ночью. Девушкам и женщинам, которые ложатся, не заплетая волосы в косы, могут заплетать П., однако эти косы развязать невозможно. Дома нельзя свистеть, иначе П. уйдет. П. зовут с собой, когда переселяются в новый дом или на другое местожительство (на новые земли). Если не позвать его, то в пути будет неладно, гласит текст. Уходя или ложась спать, П. следовало оставить прялку, иначе она будет плакать. В новом доме снимают кирпич, готовят место для П. (см. *Çурт-йĕр*).

П., подобно *Пихампару*, любит ухаживать за любимой лошадью и заплетает ей гриву, дает корм, отбирая у других (см. *Лаша*). В одном из текстов обитающее в конюшне божество П. представлено волосатым от головы до ног стариком.

Тюркские соответствия П.: тат. *Фәрештә* (от перс. *Фириште*). По мифологии марийцев, у каждого человека есть свой *Суксо*, охраняющий человека: человек живет, пока он сидит на его правом плече. К нему обращались с просьбами о здоровье и благополучии. Левое плечо, в отличие от правого, ассоциировалось со смертью, отрицательным, худым. По представлениям, правая сторона дарует везение, левая — неудачу. У удмуртов похожим персонажем является *Кылдисин*, который сопутствует и охраняет человека повсюду, находясь постоянно в правой стороне от него, тогда как *Шайтан* тоже везде следит за ним с левой стороны, желая соблазнить его. Ангел-хранитель в мордовской мифологии стоит за правым плечом или сидит на нем. По поверьям мордвы, перед выходом из дома необходимо позвать ангела с собой, чтобы он шел рядом и охранял.

Лит.: Каменский, 1878, 679; Никольский, 2004, I, 96; Гаврилов, 1880, 142—143; Тойдыбекова, 2007, 207; Мифология мордвы, I, 2011, 201.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 78.

Г.Б. Матвеев

ПИХАМПАР — персонаж чувашского пантеона, божество высшего разряда, обладающее многими функциями, упоминаемое в общественных и семейно-родовых молениях после *Турă*, *Кĕпе*, *Пӳлĕхçĕ*.

По этимологии, по занимаемому месту в иерархии божеств П. восходит к древнеиранской культуре (перс. *Пейгамбар* — пророк) (Н.И. Золотницкий). Полагают, что этим термином был замещен архаический *Пир хунĕ* (букв. владыка или хан волков) (Н.И. Егоров). По мнению одних исследователей, образ претерпевал трансформацию: первоначально был божеством огня *Вут*, потом сделался раздаятелем душ и покровителем йомзей и, наконец, покровителем скота.

Находящийся в окружении *Турă* П., являясь его слугой, совершает разъезды по земле, по велению *Кепе* раздает людям душевные качества, новорожденным — силу и здоровье, является ангелом-хранителем людей, покровителем домашнего скота, охраняя его от хищных зверей. По мифологическим представлениям чувашей, П. — вождь или князь волков. Нередко и сам П. принимает облик белого или сивого волка *пăвăрлă кашкăр*. Волки представляются слугами пророка П. Он никогда не ходит один, его всегда сопровождают волки (не менее 20). При П. людей не трогают, он сообщает служителям культа йомзям и жрецам (см. *Мăчавăр*) пророческие видения.

В молениях П. просили удерживать своих собак — волков, которых называли П. *йыттисем*, умилостивляли жертвенными дарами, которыми служили бык, пиво, каша, лепешки *юсман* и медовая сыта *шерпет*. П. упоминался в молениях о выздоровлении больных в ряду с другими главными божествами.

От П. зависело плодородие животных, его просили поправлять и размножать скотину (в молитве говорилось: пусть один конец будет у проруби, а другой — на скотном дворе). Он любит лошадей, разъезжает на лошади чалой масти (см. *Лаша*). В заговорах от болезни или по случаю смерти скота чуваши молились П. К нему обращались и по нуждам земледелия. Важным ритуалом, когда П. просили помочь вырастить хороший урожай, являлся обряд освящения нового хлеба и пива (см. *Чӳклеме*).

Приписывание П. разных функций и приобретение им антропоморфных и зооморфных образов связано с контактами различных культур Евразии в историческом прошлом, а также трансформацией древних традиций в силу изменений религиозных верований.

С приходом христианства миссии П. в представлении чувашей выполняют Георгий Победоносец или Илья Пророк. По народному представлению русских, св. Георгий Победоносец охраняет скотину от хищных зверей, особенно от волков, которых называли «Юровыми собаками».

Тюркские соответствия: тат. *Пәйгамбәр*, башк. *Пәйғәмбәр*. Образ *Пигамбэр*, представленный в мифологии татар-кряшен в начале XX в., не вполне обнаруживает близости с чувашским: *Илье пигамбэр* адресовали моление с жертвоприношением о дожде. Образ уподоблялся Илье-Пророку и представлялся с белыми волосами и бородой. Согласно другому источнику, *Пигамбэром* крещеные татары называли Михаила Архангела. У марийцев *Пиямбар* — божество-покровитель, пророк, младшая дочь *Юмо*, покровительница для марийских женщин. В жертву приносили раличные принадлежности женского костюма. Большое сходство с чувашским П. имеет удмуртский персонаж *Гид-Мурт* — большой любитель домашней скотины и особенно лошадей, живущий в конюшне. Любимых лошадей он лучше питает и украшает.

Лит.: Золотницкий, 1875, 165, 202; Каменский, 1878, 679; Магницкий, 1881, 52—53, 116; Милькович, 1906, 59—60; Никольский, 1912, 132; Ашмарин, ЧСК, 1935, IX, 251—252; КЧЭ, 2001, 325; Никольский, 2008, III, 309; Смирнов, 1890, 229; Тойдыбекова, 2007, 189—190.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 69—71; Татары-кряшены, 2014, 187.

Г.Б. Матвеев

ПРИЧАК, ТУПА — присяга и клятва о невиновности, которую давали подозреваемые в случае обвинения их в правонарушении, как правило, в краже чужого имущества.

Чуваши выработали множество видов присяг и клятв, которые применяли в крестьянском судопроизводстве. Приверженцы традиционных верований клялись именами верховного бога, божеств, православные приносили клятву на кресте и изображении святых. В связи с этим местами для выполнения ритуала были киреметище, кладбище, церковь или божий угол в избе. Несмотря на свою иррациональную сущность, присяги и клятвы являлись эффективными средствами доказательства вины или невиновности подозреваемых. Народная вера в неотвратимость божьего возмездия за лжеприсягу и клятвопреступление была непоколебимой.

В ходе крестьянского расследования подозреваемый в правонарушении должен был приносить П. (присяги): откусить хлеб с солью с кончика ножа; перепрыгнуть через огонь; подать руку через коня, ребенка, затылок, над могилой усопшего; съесть землю, поцеловать ее; выпить соленую воду; съесть *салму* (клецки) с коровьим маслом в киреметище, пролезть сквозь хомут, а также давать Т. (клятвы): солнцем, луной, звездами, именами божеств и т. д. Чуваши приводили конкретные примеры того, что люди, принесшие присягу или призывавшие себе смерть, действительно претерпевали различные несчастья.

Наиболее популярной формой присяги чувашей являлось перешагивание через лутошку (липовую палку, с которой сдиралось лыко).

Для проведения обряда П. в поле, рядом с киреметищем, созывались жители от 7 до 70 лет. Обокраденный выносил стол, на который клал каравай хлеба и солоницу. Отрезав горбушу и обмакнув ее солью, сначала откусывал сам и говорил слова проклятия: «Кто украл мои вещи, пусть тому киреметь отомстит, да сделает слепым, безруким, безногим...». После этого пострадавший умывался водой из ведра. Наконец, перешагнув через лутошку, он выговаривал, чтобы вор высох подобно сухой лутошке. Вслед за обокраденным тоже самое повторяли и остальные. Если же кто-нибудь наступал на эту лутошку во время перешагивания, то его признавали вором. Нередко виновник не решался перешагивать через нее и тем самым выдавал себя.

В Чебоксарском уезде бытовал обычай печь хлеб из кислого ржаного теста, замешанного на воде «от семи киреметей». В случае совершения кражи этот хлеб заставляли съесть всех односельчан (соседей, жителей улицы, околодка). По верованиям чувашей, «вор съесть этот хлеб не решится, а если съест, то его заломает так, что он от смерти ничем не отделается».

Обряд присяги и клятвы бытовал и у других народов Поволжья и Приуралья. Среди традиционных клятвенных заверений татар особо значимыми были клятвы землей и солнцем. У башкир в случае серьезных имущественных преступлений хозяин украденного имущества созывал в свой дом всех подозреваемых, клал на стол заряженное ружье и заставлял каждого из них прикладываться ртом к дулу ружья. Виновные, боясь смерти, сразу же сознавались. Наиболее распространенными присягами у финно-угорских народов Поволжья являлись перешагивание через лутошку и поедание хлеба.

Лит.: Сбоев, 1856, 74—75; Смелов, 1880, 539; Магницкий, 1881, 120—122; Месарош, 2000, 307—309; Сбоев, 2004, 59; ЧЭ, 2008, II, 266; Егоров Д., 2014, 48—49; Гаврилов, 1891, 117; Руденко, 1955, 322; Татары Среднего Поволжья и Приуралья, 1967, 357, 360; Марийцы, 2005, 196.

Ист.: НА ЧГИГН, I, 174, 275—276; I, 184, 33, 376; I, 204, 246; I, 206, 183; I, 249, 403.

Г.Б. Матвеев, Д.В. Егоров

ПУКРАВ, Покров — в религиозно-обрядовой жизни чувашей название крупного православного праздника Покрова Пресвятой Богородицы, установленного церковью в память явления Богоматери в X в. и отмечаемого 14 октября/1 октября по ст. ст. По чувашским верованиям, с П. начиналась зима, до его наступления убирался с полей и огородов весь урожай. В указанный день, называемом П. *ăшши* (букв. покровское тепло), утепляли избы, конопатили стены, делали зимние завалинки из земли или навоза. Полагалось затопить печи и испечь пироги. В тех местностях, где действовали названные в честь Покрова Богородицы храмы, устраивались ярмарки, в связи с чем местные крестьяне созывали в гости родню из дальних деревень. Согласно текстам, в П. крест-

ными родителями совершался обряд одевания ребенка рубашкой, что символизировало пожелание ему физического и духовного развития.

Среди чувашей широко распространены поверья и приметы, связанные с П., большинство которых подчеркивают Покров день как конец осени и начало зимы: «Как пироги закроешь, так на Покров тепло в доме закрывай»; «На Покров грачи улетают» и т. п. Чуваши наблюдали, какая будет погода в этот день: если солнечно и ясно, то уродится ячмень; если ветер дует с южной стороны, то к теплой зиме и обильному урожаю. Такими же сакральными считались гром, ветер, снег и другие природные явления, животные и птицы.

Лит.: Тимофеев, 2002, 114–120; Петров, 2015, 88–103.

Ист.: ЧХП. Ача-пăча фольклорĕ, 2009, 44; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 31, 134–135, 262; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 167.

В.П. Иванов

ПУМИЛККЕ, поминки — форма общения с умершим человеком, кормление его души.

По религиозным поверьям многих народов, давно умершие предки (см. *Ваттисем*) оказывают содействие живым: способствуют росту хлебов, плодовитости скота, семейному счастью и т. п. К ним обращались, чтобы они благословляли живых, берегли от пожара, градобития, проливных дождей, болезней. В то же время, по народным представлениям, души умерших предков имеют те же потребности есть, пить, мыться в бане. Совершая кормление, чуваши поминали от имени детей, семьи и рода за благополучие природы, за землю и воду, живность и т. д. В целях гармонизации взаимоотношений с миром покойников функционировали обычаи и обряды, которые были направлены на умилостивление, удовлетворение их потребностей.

Похоронно-поминальная сфера в традиционной этнической культуре является наиболее консервативной. Ритуал поминовений чувашей *Асăнни* «поминание», *Хывни* «жертвоприношение» включает обряды двух групп: поминки по умершему (частные) и годовые поминовения (общие).

Дни проведения П. отсчитываются со дня кончины. Некрещеные чуваши справляли *виҫҫĕшĕ* (П. третьих суток), *ҫиччĕшĕ* (седьмых), *тăххăрĕшĕ* (девятых), *ҫирĕммĕшĕ* (двадцатых), *хĕрĕхĕшĕ* (сороковины), *ҫулталăк* (годовщина). П. совершались ими на восточной стороне избы при открытой двери, на задней стене на окошке зажигали свечу. В течение шести недель в каждый вечер четверга или пятницы поминали усопшего.

Во второй половине XX в. третьи и седьмые поминки объединяли. Православные чуваши, кроме семейных П., в храмах заказывают панихиды на третий, седьмой, двадцатый и сороковой день. До сороковин П. справляли еженедельно по четвергам, являющимся по традиции поминальным днем. Прекращены П. девятого дня, которые бытовали до середины XX в., в т. ч. у православных чувашей.

Чуваши большое значение придают сороковинам; в поминальном календаре они закрепились по предписаниям православия. В сельской местности сороковины, когда, по мифологическим представлениям, душа покойного переселяется в иной мир (см. *Леш тĕнче*), как правило, включают *Хывни* — «языческий» обряд жертвенного кормления усопшего вне помещения и ритуал присоединения его души к душам предков. На 40-е *çурта панă каç* (бдение ночи при свечах) ездили приглашать усопшего на кладбище (см. *Масар, Çăва*), куда отправлялись на санях или телеге с колокольчиками на дуге. Починалась бочка пива, у усопшего просили благословения *пил*, самому адресовали слова напутствия: *çăтмахра пул* — будь в раю (см. *Çăтмах*).

В день поминок на *Юпа* мылись в бане, оставляли веники и посуду с водой для покойников. На сороковые у средненизовых приглашали на *çурта айне* (букв. под свечу) — бдение ночи до зари. Посыльный для сбора родственников и односельчан отправлялся верхом на коне с подвешенным на шею колокольчиком. Люди собирались в сумерки. Рано утром ездили «за усопшим» на кладбище на санях или телеге, усопшего «встречали» и провожали по завершению П. Некрещеные чуваши приглашали йомзю, скрипача или пузырщика. Песнями и танцами участники веселили душу усопшего, будто бы пребывающего вместе с живыми на обряде.

Для жертвоприношения на стол ставилась чаша, вокруг которой участники прикрепляли свечи и просили усопшего благословить. Поминая, отламывали по куску от каждого блюда в чашу для сбора жертвы и выпрашивали благополучия, здоровья и счастья; чтобы не было болезней и бед. Приносимая жертва, согласно поминальной формуле, метафорическая: кусок хлеба в том мире станет караваем, зарезанный для П. жеребенок — лошадью, лубок — телегой и санями. Починалась бочка пива, выпивая, участники П. желали усопшему быть в раю.

Обрядовая пища на П. имеет традиционный характер. Поминальными блюдами являлись *хăймалу* — сочень с начинкой из смеси молока, муки и яиц, суп с курятиной, каша, жаркое, омлет, яйца, сыр, лепешки, ватрушки, пироги, пиво. Для седьмых поминок закалывали овцу, голову и ноги отвозили на могилу, на 20-е — жеребенка (если усопший старик), либо теленка (старуха) или овцу (ребенок). Закалывание животных сопровождалось причитанием.

Для поминальной трапезы на стол ставили кушанья, на нарах около двери — пустую посуду: в деревянное ведро отливали пиво, в чашу откладывали еду, адресованные душе умершего. В ходе трапезы жертвенная пища выносилась к воротному столбу или на улицу, при этом люди приговаривали: «Пусть будет пред тобой, пусть превратится в молочное озеро». Блины *икерчĕ*, *пĕлĕм* с медом дают всем пришедшим проститься с умершим. На 40-й день в завершение трапезы обносят пивом, поминальный ковш носил название *аçа курка*.

Женщины во время П. причитали, как требовалось по канону.

Согласно верованиям чувашей, если не совершать этот обряд, то «будет тяжело усопшему на том свете». После П. плясали и пели свадебные и поминальные песни под музыку. Сначала пели свадебные песни и выражались о покойниках, что их поженят и замуж выдадут, хотя они не были ни холостыми, ни вдовыми. Плясать выходили по очереди в середину избы. К примеру, женщины танцевали, надев хушпу умершей женщины. Существовали былички и «шутки» об усопших, где они представлены женатыми или замужними в загробной жизни.

На заре «провожали» усопшего, положив на сани голову лошади или коровы, зарезанной для сороковых поминок. На телегу стелили войлочную подушку, брали свежесваренное мясо, чиряс пива. На кладбище ехали быстро. Сев на могилу, трапезничали, плясали под музыку пузыря, скрипки или гармони, пели поминальную песню «*Куккук килет сассипе...*» (Кукушка возвращается...). Усопшему оставляли одежду — белую рубаху, штаны, лапти; посуду — ведро, ковш, блюдо, ложку; орудия труда — кочедык, нож — с причитанием, чтобы благословлял, «жил на том свете, как здесь».

По возвращению с кладбища из дома выносили на улицу стол с чашей с кусочками еды и ведром с отлитым пивом участников, скрипач играл прощальную поминальную песню, один из участников или йомзя начинал плясать и опрокидывал стол, задев его ногой, начинал причитание *сас кăларни*. Полагали, что собаки, поедая жертвенную пищу, доносят ее до покойника. Существовало также поверье, что умершие могли приходить в облике собак. Затем дома починалась новая бочка пива, участники моления обращались к *Турă*, просили здоровья для живых.

В период частных и общих поминок соблюдались запреты: не разрешалось белить печь, прясть черные нити, петь песни и др. До сороковых вдовцы и вдовы не вступали в брак, не разрешалось прясть черную шерсть, белить печку.

Праздники, связанные со всеобщим поминовением усопших предков, проводились три раза в год, в т. ч. на Пасху *Мăнкун* (на второй или последующие дни), *Çимĕк* (летнее поминовение), *Автан сăри* или *Кĕр сăри* (осенние).

У православных, постепенно перешедших к поминальному циклу, установленному Русской православной церковью, поминовение усопших совершается на Радоницу. У средненизовых чувашей известен также вариант поминального обряда в форме *Çурта кунĕ* (день свечи), характерным элементом которого являлись разжигание костров и прыжки через них.

Пасхальная поминальная трапеза носит узкосемейный характер, в ней встречаются старинные элементы: приготовление ритуального хлеба, большого каравая и целого вареного гуся и разделывание их на определенное число долей, установка стола с блюдами по «языческому» обычаю возле двери (обращение на восток) и т. д.

Çимĕк — летний праздник, посвященный поминовению усопших с посещением кладбищ, проводился через семь недель после Пасхи в четверг перед Троицей. Одним из главных ежегодных поминовений у некрещеных чувашей являлось *Юпа ирттерни* — осеннее поминовение предков (см. *Юпа*), проводившееся в месяц *юпа* (октябрь), т. е. в месяц поминок по чувашскому календарю, когда сооружали намогильный столб и совершали жертвоприношения с молитвами. Обряд поминовения предков в период смены теплого сезона холодным являлся древним и менее подвергался изменениям. В старину после обряда *Юпа* проводили П. в каждый четверг до *Çимĕк*; поминки по умершему после *Çимĕк* совершались также по четвергам до проведения *Юпа*.

Соблюдение установившихся правил и ритуальных действий П. считалось важным для обеспечения благоприятного пребывания умершего в загробном мире и у других народов. Поминовения усопших у татар-кряшен разделяются на годовые, совершаемые в домах (в частности, в октябре) и на кладбище (в четверг Страстной недели), и частные. Ездили на лошади на кладбище за покойником, которого выходили встречать. После года или двух лет в честь покойного устраивали угощение, резали корову или быка, бедные — барана. После смерти душа наделялась многими качествами, характерными для материального тела. Она нуждалась в пище, приходила в гости к живым, мылась в бане, могла помогать или вредить своим родственникам. В соответствии с тюркской традицией, поминовение умершего проводилось на 3, 7 и 40-й дни.

У удмуртов частные поминки совершали в день смерти, в день похорон, в случае болезни членов семьи или скота. Отделенные пища и питье для умершего выносились на задний двор. В жертву предкам в специальных урочищах удмурты приносили коня (так сын поминал отца) и корову (дочь жертвовала ее матери), вывешивая на деревьях или складывая у ворот кладбища голову и кости. Поминовения *Сорта чӳктыш* марийцы совершали в четверг. По их представлениям, в ночь праздника предков покойники выходят из могил и идут к своим прежним жилищам. Марийцы завершали годовой цикл большими годичными поминками. У мордвы самыми значительными были поминки сорокового дня. На 40-й день забивали жертвенное животное: в честь покойника — барана или быка, покойной — овцу или корову. С помощью огня, добытого трением, зажигали костер, через который прыгали, смеясь и распевая ритуальные песни.

Лит.: Сбоев, 1856, 135; Каменский, 1879, 1, 20; Магницкий, 1881, 168, 171—175; Салмин, 1994, 84—90; Месарош, 2000, 185, 190, 193, 199, 203; Родионов, 2006, СЯО, 137—140; Гаврилов, 1880, 185—186; Смирнов, 1890, 243; Руденко, 1910, 84—85; Мордва, 1995, 264; Марийцы, 2005, 180—186; Девяткина, 2006, 227—230; Исхаков, 2014, 141—146.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 282—304; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 282—304; НА ЧГИГН, I, 314, 58—65; I, 321, 154—156.

Г.Б. Матвеев

ПУРТĂ, топор — средство оберега, символ главенства. Предметы из железа, по мифологическим представлениям чувашей, оберегают от злых духов, нечистой силы, дурного глаза и т. д., служат средством очищения (см. *Тимĕр*). Свойство защиты у железных предметов, в частности П., использовалось в различных ситуациях. Для защиты от вихря (см. *Çавраçил*), где находится *Шуйттан*, кидали топор или нож либо достаточно было произнести об этом; от грозы в середине двора топор вонзали в землю. П. или другим металлическим предметом очерчивали вокруг себя «железную ограду» (см. *Карта*).

Топором перерезали пуповину мальчика. Идущие за водой для обмывания умершего брали с собой П. (или косарь), бросали в воду лезвием к истоку. В данном случае П. служит средством очищения. П. выполняет функцию отправления в иной мир. Так, на место могильной ямы с пожеланием провалиться в тартарары бросали П. Им ударяли о гроб, стукали по крыше после того, как забивали последний гвоздь. Такое действие, вероятно, имело значение оберега, призванного отпугивать злых духов от покойника.

П. служило орудием для знахаря при проведении обряда на дому, в частности плодородия скота, в комплексе с другими предметами — шкурой жертвенного животного, ведром воды. Данный обряд проводился не только во дворе, но и в избе. П. вонзался в пол и символизировал защиту от злых духов, препятствовавших размножению скота.

П. фигурирует в наговорах от болезней *тимĕр чĕлхи* (от пореза железными предметами), грыжи, рези, а также как средство очищения от сглаза, *ниш* (насылаемого *Ийе*) и т. д.

Кряшены, положив тело в гроб, проводили возле него топором или другим металлическим предметом черту для защиты от злых духов. При закладке нового дома глава семьи, читая молитву, топором проводил внутри будущего дома черту, через которую не могли переступить *Шайтан* и другие злые духи. По представлениям марийцев, топор ассоциировался с мужским началом, если супруги хотели мальчика, то его клали в изголовье. С топором и ножом обходили вокруг приготовленной жертвы с обращением к добрым божествам дать мир, здоровье, прибыль.

Лит.: Рекеев, 1898, ЧМ, 182; Салмин, 2002, 231; Салмин, 2004, 231—233; Тойдыбекова, 2007, 223; Исхаков, 2014, 118, 138.

Ист.: ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 371—372, 399—400.

Г.Б. Матвеев

ПУ́ЛĔХ, ПУ́ЛĔХÇĔ — персонаж, небесное божество в чувашском пантеоне, вестник верховного бога *Турă*, его самое приближенное лицо. Ему отведена важная роль в системе мироздания.

Согласно мифам чувашей, П. вместе с *Турă* выступает творцом, исполнителем воли верховного бога — творца (см. *Турă*). Его называют *кĕçĕн Турă* (младший *Турă*). По велению *Турă*, П. производил сушу из воды: после добавления в нее закваски вода загустела и затверде-

ла. В антропогоническом мифе трактуется, что после того, как *Турă* изваял из глины первых людей, за душами (см. *Чун*), которые предстояло впускать во внутрь, ему следовало идти к П.

Круг функций П. широк: в мифах его называют душу дарящим *Чун пӳрен* П., душу рождающим *Чун çуратан* П., определяющим по назначению супруги бога *Кепе* новорожденным участь, раздающим людям счастье, записывающим судьбу человека на его лбу. П. записывает их имена, помогает йомзям в наречении имен новорожденных. Он отвечает перед богом за благосостоятельность людей, состояние природы, урожая, безопасность среды обитания. В более поздних вариантах мифов трактуется, как *Турă* назначил П. и *Пихампара* управлять теми людьми, которые подвержены веселью и безделью под воздействием опьяняющих традиционных напитков — пива *сăра*, медовухи *сим пыл*. Этим персонажам было предписано определять судьбу людей (народа) и разъединить их по отдельным языкам и состоянию. По представлениям чувашей, исполнение воли *Турă* зависит от П. По велению *Турă* вестник верховного бога П. навещает землю.

В общественных и семейно-родовых молениях П. почиталось в ряду божеств высшего разряда — *Турă*, *Кепе*, *Пихампар* и др., имя этого персонажа упоминали после *Турă*. В молении нового хлеба и пива *Чӳклеме* вторая кружка обрядового напитка адресовалась ему. Жертвенными дарами для П. являются хлеб и пиво из нового урожая, каша, лепешка, пышка *хăпарту*, в общественных обрядах также дары животного происхождения.

Почитаемым божеством, возносящим принесенную жертву к *Турă*, является мать П. (см. *Хăрпан*). П. и *Хăрпан* в молениях упоминаются вместе, в частности в молении *Чӳклеме*. В вечерней молитве божество П. называли *Ырă* «доброе», *Мăн* «большое». В ней просили жизни, безопасности, защиты от стихийных бедствий. В причитании невеста просила счастья и милости у П. вслед за *Турă*. В молении о выздоровлении йомзя просил П. ходатайствовать перед *Турă*.

Термином П. называли вестников божеств *Кепе*, *Çĕр* (земли), *Шыв* (воды), а также служителей культа, обладающих мифической силой, предводителей обрядов, знатоков заговоров *анăс*, *пĕлĕмçĕ*, *папаççа карчăкĕ*. В священных книгах слово «ангел» переводится термином П.

В тюркских языках П. имеет следующие значения: часть, подарок, дар. В татарском языке *Бӳлеучи* — разделитель, податель. В башкирской мифологии к чувашскому П. отчасти близок персонаж *Халик* — творец, создатель, бог. У удмуртов П. соответствуют персонажи: *Каба-инмар* – божество судьбы, *Аляк-инмар* – заступник людей, приносящий известия о земных делах.

Лит.: Магницкий, 1881, 62, 112, 197; Федотов, 1996, I, 460; Месарош, 2000, 27—29; Милькович, 2004, 495; Салмин, 2004, 28—31; Хисамитдинова, 2010, 335.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 66—68; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 60—61.

Г.Б. Матвеев

Р

РАШТАВ, ĂРАШТАВ, Рождество Христово — один из двенадцати христианских праздников, установленный в честь рождения Иисуса Христа и отмечаемый 7 января/25 декабря по ст. ст. В традицию чувашей вошел после принятия ими православия. Чувашские крестьяне-земледельцы стали отмечать лишь те праздники, которые приурочивались к их прежнему дохристианскому календарю. Например, Р. закрепилось только потому, что оно календарно совпал с чувашским *Сурхури* — днем, которым открывалась неделя игр, ряжений, гаданий, называемым в народе «*Шойтан эрни*», т. е. «чертова неделя», «Святки». На протяжении указанного промежутка времени — с Рождества до Крещения — проводились обряды, призванные обеспечить хозяйственные успехи и личное благополучие людей, хороший урожай и приплод скота в следующем году. Сначала праздник *Сурхури* справлялся в 3-ю пятницу после т. н. Николина дня, позднее в одних местах его начали праздновать в ночь перед Рождеством, в других — в новогоднюю ночь, а в третьих — под Крещение. Чувашский *Сурхури* еще известен и как «Старый Новый год», отмечаемый целую неделю, а после того, как он совпал с Р., праздновался до *Кăшарни* (более подробно см. *Сурхури*).

Сильное влияние на формирование Р. у чувашей оказали русские Святки со святочными гаданиями. В общественно-религиозной жизни чувашской деревни конца XIX — начала XX в. соблюдение древних аграрно-магических праздников и обрядов еще играло существенную роль, хотя многие элементы аграрного культа потеряли свое первоначальное смысловое содержание, а сами обрядовые действия получили развлекательное игровое значение. Так, празднуя «Рождество Христово», чувашские крестьяне редко задумывались о рождении Христа. Для крестьянина было важно, что указанным днем открывалась «неделя овечьей ноги» (*сурăх ури эрни*) — неделя игр, ряжений, гаданий и т. д. В указанные дни земледелец как бы готовил почву для лучшей жизни в будущем году: с помощью магических обрядов старался обеспечить себе хороший урожай, добиться хозяйственного и личного благополучия. Зимний праздник *Сурхури/Сорхори*, как отмечал Н.И. Ашмарин, по времени совпадал с христианским Рождеством и зимними Святками древних славян с их гаданиями и представлял собой смешение чувашского и русского праздников. Причем при их слиянии элементы *Сурăх ури* прочно сохранились. Вот почему Рождество во многих местностях Чувашии известно исключительно под названием «*Сурăх ури*». Иначе — «*Раштав*» — так именовали его низовые чуваши южных районов, где «*сурăх ури*» означало лишь гадание под Новый год. Но и здесь эти празднества имели весьма слабый христианский оттенок. Хотя еще в начале XX в. учащиеся во

главе с учителем ходили по домам, распевая христианские молитвы, сугубо рождественские песни.

В Р. *эрни* крестьянская молодежь, собираясь в группы, подворно обходила деревню. Исполнив обрядовую песню, участники шествия произносили наговоры с пожеланиями хозяину хорошего урожая и приплода скота. А в ночь на Р. в каждом доме пекли лепешки, жарили колобки и малинки, замачивали и жарили горох. Семантика замоченных и жареных продуктов должна была инициировать полноту и здоровье домашнего скота. Горох и малинки в семьях тут же раздавали детям, у которых в праздничные дни ими были наполнены карманы. В домах наблюдали: если утром на Р. первым придет мужчина, то считали, что овцы будут приносить барашков, а если женщина — овечек. В традиции были ряжения и Святки *Çветке, Вĕтке*, посиделки *Хĕр сăри* (девичье пиво), всевозможные гадания *юмăç яни* с весельями, играми и танцами. А способов гаданий было множество: выход в открытые ворота с завязанными глазами; стук в чужие окна и спрашивание имени будущего мужа (жены); слушание кур, сидящих на шесте, и т. д. Осуществлялись гадания с верой в их исполнение. Молодежь проводила их с целью предсказания своей судьбы в наступающем году.

Самое любимое гадание девушек и парней — это ловля овец в темном хлеву за ноги. На шее пойманной овцы парни и девушки завязывали приготовленные ленточки. Утром снова шли в хлев и о будущем муже (жене) гадали по масти пойманного животного: если попадалась белая овца, то жених (невеста) будет блондином (блондинкой), если черная — брюнетом (брюнеткой), если попадется нога пестрой овцы, то жених или невеста будут некрасивыми. Чтобы узнать личность будущего мужа, девушка ровно в полночь отправлялась в баню, ставила перед собой зеркальце, зажигала свечку, укрывалась покрывалом и вглядывалась в зеркало. При этом считалось, что ровно в полночь в зеркале появится личность жениха. Разумеется, оглядываться по сторонам было нельзя, недолго и пропустить жениха. Нередко парни заранее прятались в пустой бане, тихонько подкрадывались сзади и заглядывали в зеркало, чтобы было видно девушке. А парни относительно хорошего или плохого гадают еще так. Ночью первого дня выходят во двор и валяются в снегу таким образом, чтобы остался отпечаток. На нем ставят даже какую-нибудь отметку, чтобы не перепутать с другими. Утром на рассвете каждый осматривает свой отпечаток. Если тот остался целым или только ветром надуло на него какую-нибудь соломинку, т. е. он чистый, это значит к добру. Если его запачкала собака или другая скотина, то это толковалось как плохая примета. Среди чувашей было широко распространено множество примет и поверий.

У чувашей Закамья и Приуралья новогодние гадания назывались *Нартухан*, которые приурочивались к Крещению. Подростки ходили за речной водой верхом на кочерге, венике и трех лучинах. Им зап-

рещалось разговаривать и оглядываться назад. Воду черпали, приговаривая: «Сорок *Шуйттанов*, одна *Пери*, пойдемте с нами гадать». Принесенной водой гадали на кольцах.

Рождественские гадания молодежи и обрядовые действия в аналогичных формах были распространены у всех соседних народов региона. Так, у марийцев известен данный праздник под тем же названием «Овечья нога» (*Шорыкйол*). У них колорит всему празднику придают гадательные обряды без всякой религиозной обрядности. Мордва к *Роштува/Роштова* с выполнением различных обрядово-магических действий готовила свинью или же варила свиную голову, молодежь также колядовала.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1936, XI, 197; Чуваши, 1970, 155—156; Месарош, 2000, 157—159, 172—173; Родионов, 2006, СЯО, 153—154; Салмин, 2007, 128—133; Девяткина, 2006, 238—239; Тойдыбекова, 2007, 266—273.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 165—171; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 144—145.

В.П. Иванов

С

САЛАМ КАЛАКĔ, САЛАМ ЮПИ, ЧĔРЕ КАЛАКĔ, букв. дощечка приветствия — временный памятник, устанавливаемый на могиле некрещеных чувашей в день погребения. В локальных группах его ставили на третий день.

С. к. изготавливались из плоской дощечки. Они имели несколько вариантов названий (*пуç чашки, пуç хушăкĕ* и др.) и форм (не менее пяти), которым придавали антропоморфные черты: круглолицая фигура с овальным навершием на женских погребениях, остроконечное — на девичьих, плоское — на мужских. Иногда изображался головной убор. На С. к. наносился знак, символизирующий прибытие в мир предков нового члена и т. д. Могила новоумершего до обряда его воссоединения с родственниками-предками в месяце *юпа* (октябрь) и сооружения антропоморфного постоянного памятника из камня или дерева является временным пристанищем (см. *Юпа*). С установлением *юпа* С. к. утрачивает свои функции. Столбики из досок с фигуркой на вершинах в 1870-е гг. зафиксированы В.К. Магницким в Чебоксарском уезде (с. Чешлама), жители которых были в основном приверженцами традиционных верований. Некрещеные чуваши продолжали ставить временный памятник С. к. в течение XX в. Одна из участниц выкрикивала на поминках обряда присоединения усопшего (см. *Пумилкке*) к остальным усопшим: «Саламна илсе кай» (Унеси свой салам-приветствие в тот мир, т. е. предкам). Поминки на третью ночь назывались также *салам каç/салам ирттерни/салам ăсатни* (проведение *салама*, т. е. поминки после проводов усопшего) (см. *Палăк*).

Восточные марийцы воздвигали длинный шест с изображением кукушки на конце (символ печали, утраты), к которому привязывали полотенце — вместилище души. Удмурты после засыпки могилы устанавливали памятник — деревянную плаху с крышей (столбик), которая по материалу и форме напоминает чувашский С. к., на ней вырезали тамгу *пус*.

Лит.: Магницкий, 1881, 166; Прокопьев, 1903, 246; Трофимов, 1994, 113; Тимрясов, 1875, 271—272; Каховский, 1979, 101—108; Христолюбова, 1984, 90; Марийцы, 2005, 183.

Г.Б. Матвеев

САЛАМАЛИК, САЛАМАЛЬНИК — монолог или свадебное приветствие старшего дружки жениха, мифопоэтический экскурс эпического содержания в форме речитатива, развившийся из мифологического эпоса. Он исполнялся родовым жрецом во время предсвадебных обрядов.

Сюжет С. развертывается в форме повествования о героическом сватовстве жениха, о преодолении им и его свадебной дружиной ряда препятствий на пути к дому отца невесты. Жениху встречается целая вереница чудесных, фантастических существ, поджидают волшебные помощники, дарители и враги. В роли помощников выступают олень *пăлан* о двенадцати рогах («ногой наступит — дорогу проложит, копытом ковырнет — след оставит»), бык *вăкăр*, ветрокрылый *урхамах* с золотой гривой («голова чуть до неба не достает, ноги чуть земли касаются, как ветер несется, как вода течет»), орел или павлин («кончик клюва золотой, когти серебряные, кончик хвоста медный»), дочь водяного царя, старец-*шурсухал*, кузнецы и др. Враги — змей, дракон, водяной царь и другие хтонические существа. Как указывают исследователи, все перечисленные положительные образы животных восходят к образу копытного животного-тотема, который, вероятно, зародился в эпоху присваивающего хозяйства (Егоров, 1983, 131—132).

Гипербола — основная составляющая сюжета С.: у свата самовар 12-ведерный, словно дракон 12-головый; подвал 40-саженный, там бочка о 40-ка обручах — с одного конца *им* течет, с другого конца *сим* течет...

Старец выступает в роли идейного наставника жениха, его помощника и путеуказчика, дарителя волшебного предмета (обычно богатырского меча, палицы, лука и т. п. оружия), предсказателя дальнейшей судьбы (где находится невеста, как туда проехать, как побороть змея-дракона, преграждающего путь к невесте). Он мудр и обладает даром предвидения, предписывает судьбу в виде письма на камне орлиным пером и орлиной кровью.

В С. изображена архаичная мифологическая картина мироздания с его постоянными атрибутами — жертвенным золотым столбом, эквивалентным Мировому древу, и птицей на его вершине, олицетворяющей солнце. Исполнитель С. хочет подчеркнуть важность и возвы-

шенность акта бракосочетания, приравнивает реальный акт бракосочетания с явлением космического порядка. Согласно древним мифологическим воззрениям, упорядоченный космос является не чем иным, как продуктом брака неба-отца и земли-матери. Все образы в С. символизируют каких-либо мифологических персонажей. Например, старец — образ верховного бога *Турă*, змей — символ чужого племени, его военная сила.

Название С. арабской этимологии — выражение приветствия «*салам-али-кем*», что означает «мир над вами».

Лит.: Трофимов, 1977, 63—98; Егоров, 1982, ЧС, 106—130; Егоров, 1983, 131—132; Комиссаров, 2003, 247—248; ЧЭ, 2009, III, 612, 634—635; ЧЭ, 2011, IV, 276; Окладников, 1950, 278; Окладников, 1980, 30.

Ист.: ЧХС, 1979, IV, 11, 16—19.

А.П. Леонтьев

САЛАМАТ, ПУШĂ, нагайка, кнут — атрибут оберега, символ договоренности о брачном союзе и родстве, средство для отпугивания злых сил.

С. представляет собой кнут с черенком и привязанным к концу бечевки куском холста, ременный кнут; короткая плеть, витая из кожи восемью или «сорока» кусками сыромятной кожи. С. использовался в качестве ритуально-обережного атрибута при сватовстве. Сват, получив предварительное согласие, три раза ударял девушку С., который оставлял у невесты. Обряд, называемый *Пушă пăрахни* (букв. бросание кнута), являлся символом договоренности. В случае разрыва этого согласия, С. возвращался.

Кĕрӳ саламачĕ служил принадлежностью свадебного атрибута у жениха и его дружков. При входе в дом невесты они били им ворота и двери. Удар нагайкой по воротам и стрельба из ружья при въезде во двор совершались для очищения от нежелательных духов в пути следования, ту же символику имели перекрестные удары по предметам (подушка, скамья), куда садились жених и его близкое окружение. Старший дружка, нанося удар с помощью С., приговаривал: «Избавь от всякого зла». С. не должен был достаться чужим. Поэтому когда садились, его клали под себя, чтобы никто к ним не прикасался. Своим кнутом жених трижды ударял невесту по выходу из дома и выезду из деревни за полевые ворота. Это он делал для того, чтобы к его невесте и к нему самому, к их супружеской жизни не пристала никакая злая сила. Наряду с символом очищения С. служил и символом любви и верности, родства, принадлежности к очагу, о чем свидетельствуют тексты плача невесты и свадебных песен. С разными трансформациями этот обычай сохранялся в свадебном обряде до конца XX в., например, у верховых чувашей. Существовал специальный обряд очищения пути новобрачной в дом: младший дружка, идущий впереди невесты, ударял С. двери, потолок, чтобы очистить путь от злых духов (см. *Туй*).

Трехкратный удар С. имел символический характер, направленный на очищение человека, дома, строений и в других обрядах. Так, например, в *Сĕрен* били стены и предметы, ударяли членов семьи, в *Хĕр аки* — встречных, при выгоне скота пастух хлестал длинным кнутом по воздуху, изгоняя из деревни чужих и шел в сторону кладбища. Хлестание кнутом символизировало изгнание не только чужаков, но и нечисти. Так, восседающий на коне человек «подгонял» с помощью С. умерших сельчан, возвращающихся с осеннего поминовения усопших *Кĕр сăри* на кладбище, ему надо было успеть вывести всех умерших за околицу. С. выступает как средство отправления в иной мир. Согласно представлениям чувашей, когда хоронят человека, из-под земли выходит черная собака, поэтому мертвеца ударяют С. трижды, и та проваливается в землю.

У башкир плеть является мифологизированным предметом, выполняющим обережную и отгонную функции. Марийцы соломенный жгут *саламат* применяли в обрядах ряженья во время праздника *Шорыкйол.*

Лит.: Магницкий, 1881, 209; Ашмарин, ЧСК, 1936, X, 28; Салмин, 2002, 244—247; Этнографическое наследие, 2003, 279; Хисамитдинова, 2010,171.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 96.

Г.Б. Матвеев

САЯМАК, СИЯМАК, СИЯСАК, СĂЯМАК — в чувашской мифологии антропоморфный и персонифицированный образ духа болезни *сив чир/сивчир/сиввĕ чир* — лихорадки (*сивĕ амак*). В большинстве случаев имеет женское обличье, иногда появляется в виде мужчины (в таком виде обычно пристает к женщинам) или невысокого ребенка с длинными волосами, реже превращается в разные предметы: куколь, шелуху зерен, соринку, золу и др. Согласно народным поверьям, С. есть мать всех болезней: у нее бывают или седые кудрявые, или рыжие, или зеленые волосы; рождается от трех, редко от 12 близнецов-сестер, среди которых будущая С. в обязательном порядке должна быть слепой (или если в образе парня, то толстым). Чуваши думают, что от лихорадки можно избавиться разными способами: или жертвоприношениями, а именно лепешкой, яйцами, горбушкой, мукой, или используя рябиновую палку, полынный настой, вино/водку, или спрятавшись в печи, бане, овинной яме. Имеется много текстов, где чуваши спасались от приставаний С. путем закрывания последней в переметную сумку, волынку, гусиное перо и котомку. Хорошим и убедительным средством избавления от С. является использование наговора *сиямак чĕлхи.*

Казанские татары избавлялись от лихорадки следующим образом: они меняли место лежанки, где в первый раз лихорадка начала трепать человека. Тогда та, приходя к тому месту и не найдя татарина, начинает кричать и звать его, но, убедившись в безполезности, покидает больного. Мордовские знахарки Саратовского уезда

лихорадку вылечивали с помощью клопов, которых клали в тайне от больного в хлебный мякиш. После употребления такого лекарства пациента начинало рвать и хворь проходила. Башкиры в окуривании больного использовали дым дерева, в которое ударила молния. Русские Елабужского уезда в старину показывали больному лихорадкой медвежью высушенную лапу, чтобы тот испугался и болезнь от него ушла.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1936, XI, 104, 125; Салмин, 1993, 155—156; Николаев, 2007, 177, 179; Потанин, 1884, 224; Минх, 1890, 52; Коблов, 1910, 43; Руденко, 1955, 324.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 414—417; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 259.

В.А. Ендеров

САПКА, зыбка, колыбель — место для сна младенца, охраняемое мифологическими средствами — оберегами. Старинное название — *шăнарăш*.

Перед тем как положить младенца в колыбель, родная бабушка или другая старшая родственница подносила его к печи *кăмака* и благословляла, высказывала пожелание вырасти крепким и горячим как печь, мазала ему язык смесью сливочного масла и меда. В качестве оберега в С. клали какой-либо металлический предмет (см. *Тимĕр*), чесалку для кудели, мотивируя тем, что колючий предмет отгоняет злых духов, рябиновую палочку, ветку можжевельника. Дужку, за которую вешали С., делали из рябины или можжевельника, завешивался полог. По мифологическим представлениям чувашей, они служили защитой от сглаза и предохраняли младенца от «подмены» злыми духами.

Укладывая спать в С., читали колыбельную молитву С. *кĕлли*, в которой *Турă* и *Пӳлĕх* просили дать покой, уберечь от злых сил, несчастья, нечисти. В единичных случаях пугали домашним божеством *Йĕрĕх*, который может «забрать».

О малышах заботится покровительница семьи и домашнего очага *Хĕрт-сурт*, который по ночам качает колыбель, забавляет играми. Не разрешалось качание пустой С., что могло вызвать болезнь и беспокойство ребенка. По чувашским верованиям, запрещалось сжечь старую С., чтобы не навлечь беду (боялись, что в семье не будут рождаться дети). В колыбель, в которой умирали дети, укладывали собаку, по поверьям, тогда они перестанут умирать (см. *Ача*).

Башкиры считали, что колыбель выполняет обережную функцию. На нее вешали клыки и когти медведя. Удмурты при укладывании новорожденного в люльку под подушку клали металлический предмет.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1929, IV, 169; Егорова, 2010, 315; Петров, 2015, 117—118; Удмуртская мифология, 2004, 116; Хисамитдинова, 2010, 13, 274.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 190; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 34—45, 149; ЧХП. Ача-пăча фольклорĕ, 2009, 35, 39, 48; НА ЧГИГН, I, 156, 159; I, 167, 87; I, 217, 284.

Г.Б. Матвеев

СĂРА ЧӲКЛЕНИ, СĂРА ЧӲКĔ — моление нового пива и урожая, обряд продуцирующей магии. Является одним из значительных и торжественных семейно-родственных праздников по завершению сельскохозяйственного года в составе осенне-зимних благодарственных молений и поминальных обрядов. Представляет собой обряд моления и принесения в жертву нового хлеба и пива верховному богу *Турă*, его окружению (бескровная жертва приносилась девяти или двенадцати божествам), в некоторых вариантах — и всему пантеону божеств и духов. Является предшественником или вариантом праздника *Чӳклеме*.

Праздник начинался перед Рождеством (см. *Раштав*) после завершения уборки хлеба с гумна и совершался по очереди в разных деревнях в продолжение нескольких месяцев до *Çăварни* (Масленицы) или до наступления *Акатуй* либо в среду на страстной неделе. Компонентами трапезного стола являлись круглый хлеб и пиво из нового урожая, домашний сыр, каша. Моление с участием родственников адресовано богу-отцу, сыну, матери бога, *Пихампару*, божествам земли, ветра, воды, поля, дома. В молитве предводитель обряда от имени хозяина просил дать изобилия хлеба (чтобы стебли были как камыш, зерно как яйцо); полный двор скота, прибыль *перекет*, беречь от бедствий и т. д. Молитвы читали несколько раз, пока не упоминали всех божеств и духов. Они имели цель «расположить» их (своего рода партнеров по коммуникации) к поведению, желательному для участников (хозяина дома). В молитвах С. ч., как и *Чӳклеме*, вначале сообщалось о приносимой жертве, затем перечислялись просьбы, на которые желали получить ответ взамен.

Во второй половине XIX в. С. ч. совмещали с обрядами моления усопшим *Автан сăри* или *Кĕр сăри*, что было нарушением канона, поскольку сначала по обычаю молились *Турă*, затем — духам предков.

По представлениям марийцев, пиво является «напитком богов». В обрядах культа плодородия оно выступало как сакральный напиток. Мордовский персонаж *Комлява* — божество хмеля, хозяйка ритуального напитка *пуре*.

Лит.: Магницкий, 1881, 57—60, 91; Месарош, 2000, 131—135; Родионов, 2006, СЯО, 140—143; Мифологический словарь, 1990, 507; Девяткина, 2006, 151—152; Тойдыбекова, 2007, 248.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 153—155.

Г.Б. Матвеев

СĂРТ-ТУ, возвышенность, курган, холм, гора — природное, мифическое или антропогенное проявление. Имеются локальные названия божества С.-т. — *Апшар*, *Акшар*.

Происхождение С.-т. связывают с космогоническими мифами о появлении суши. По сказаниям чувашей, они возникли, когда произошла сама Вселенная благодаря козням *Шуйттана*. Как повествуют мифы, он помешал верховному богу *Турă* создать ров-

ную поверхность. Когда люди спускаются с горы или оврага, вспоминают *Шуйттана*; когда поднимаются, обращаются к богу за помощью, гласит миф. Холм символизировал небесную гору, а склон — путь на небо, река или речка у подножья означали мифические воды, окружающие мироздание. По некоторым мифологическим сказаниям чувашей, *Турă* поднял небо (см. *Пĕлĕт*) наверх и сделал опоры для него в виде холмов С.-т. и гор (см. *Ту*), почерпнув длинным ковшом землю из-под воды и положив на все четыре стороны света.

Одной из наиболее известных возвышенностей у верховых чувашей являлась *Амату* или *Амаксар сăрчĕ*, находившаяся за Волгой (см. *Амаксар*).

В мифах холм (вершина или склон) является хранилищем священных предметов, кладов (см. *Мул*), которые охраняются дикими зверями, в частности медведями, находящимися на цепи. Ворота на холме, представляющие собой вход в иной мир, могут открыться лишь в *Калăм* — день проводов старого года по древнечувашскому календарю.

Возвышенность С.-т. являлась местом для масленичных (см. *Çăварни*) и пасхальных костров и игрищ, включая хороводов (см. *Вăйă*); местом для встречи восходящего солнца в главные праздники (к примеру, на *Мăнкун)*, которое, как считали, при восходе танцует, трижды подпрыгивает и т. д. На С.-т. происходила инициация чувашских подростков на зрелость и храбрость, где во время молодежных хороводов селений на лужайке молодые юноши состязались в «бою».

Святая гора (чув. *Турă тăвĕ*, букв. Гора бога) в мифологии — это место обитания богов. Она являлась центром Вселенной. В заговоре от огня она наделена эпитетом «превосходной горы божества *Турă*, на золотой горе — золотой дом». Вершина горы приходится наиболее близкой к верховному богу точкой. Посредником между верхним и средним мирами, между богами и людьми является большая гора *Кепе ту*. На ней будто бы множество пчел, нигде не бывает столь много меда, как на этой горе; между камнями течет медь, которая отождествляется с медом. К ней чуваши обращались, испрашивая плодовитость пчел.

Текст ритуальной песни, исполняемой на *Чӳклеме*, описывает структуру модели мира с высокой горой *Аслă ту*, на которой располагается большая деревня с большим двором и круглым жилищем посредине. В заговоре говорится о горе времен первотворения. За большой горой, по представлениям чувашей, мордвы и русских, ночью спит солнце.

В мифологии народов мира гора представляется первосушей, появившейся из-под водного пространства. Тюркская народная поэзия изобилует сюжетами, связанными с образами гор. У кряшен представления о хозяине/хозяйке горы были развиты в значительно меньшей степени. У удмуртов этот образ распространен в тех локальных

традициях, которые имели контакты с тюркскими народами. Гора для марийцев являлась священной, относилась к местам жертвоприношений, обрядовых игрищ. С ней связаны и представления о потустороннем мире. В Семик со среды на четверг молодежь играла на горе или на лугу, жгла костры, делала из веток огненные колеса, символизирующие солнце, и скатывала с горы. Аналогично чувашскому объяснение происхождения С.-т. в мордовской мифологии. В космогонических сказаниях чувашей, мари, мордвы и др. утка и селезень называются создателями гор, оврагов и вообще всяких неровностей на земле.

Лит.: Салмин, 2002, 232; Салмин, 2004, 152—153; Трофимов, 2009, 50, 145—151; Смирнов, 1895, 226; Мифология мордвы, Г, Д, 2012, 184; Тойдыбекова, 2007, 138, 203; Исхаков, 2014, 112.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 12, 29—31, 398—399; НА ЧГИГН, I, 210, 225; I, 223, 134, 135, 137; I, 239, 5.

Г.Б. Матвеев

СЕХМЕТ — в чувашской мифологии злой дух; божество войны; беда. По мнению некоторых исследователей, С. стоит в ряду таких злых духов, как *Шуйттан*, *Эсрел*, *Аçтах*а, *Алпастă* и др. Он противопоставлен доброму божеству *Пӳлĕх*.

По верованиям чувашей, С. является источником неожиданной беды, войны, вызывая ссоры, драки, скандалы между людьми, в семье, между жителями деревни и войну между народами. Он кидается горящей головней, после этого возникают пожары, войны. Неслучайно его называют божеством войны.

В мифах упоминаются *Çил* С. (С. ветра), *Çĕр* С. (С. земли), выходящий наружу из-под земли, *Шыв* С. (С. воды).

Тюркские соответствия: каз. *зäхмät* «трудность, тягость, страдание». Сехмет в египетской мифологии выступает в качестве богини войны и палящего солнца. У башкир *Зəхмəт* — дух болезней от нечистой силы, при заговаривании читали специальные молитвы.

Лит.: Магницкий, 1881, 91; Трофимов, 1994, 68; Мифологический словарь, 1990, 486; Хисамитдинова, 2010, 100.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 32, 274—275; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 440.

Г.Б. Матвеев

СЕХРЕ, СЕХЕР, СЕХĔР, СЕХĔРЕ — в чувашской мифологии персонифицированный образ страха и ужаса. В записях первой половины XVII в. С. отождествляется с распределяющим судьбу божеством *Кепе*. Есть поверье: когда человек сильно испугается кого-то или чего-то, то у него *сехри хăпать*, т. е. от охваченного страхом уходит С. Здесь он выступает как одушевленный дух человеческого покоя и благоденствия. Мифоним С. в указанном обличье сохранился в пословицах и поговорках: *Çын тупри — сехре хăппи* «Чужое добро — что и С. *хăппи*», т. е. что-то ужасное и нечто страшное, *Кам мăн шыв çинче çӳремен, вăл*

сехре хăпартман «Кто не бывал на большой воде, тот не испытывал С.». Сей образ в проклятиях используется для насылания страданий; в сказках действует совместно с *Эсрел* — духом смерти; в качестве духа-хранителя покоя — в малых жанрах устного народного творчества.

По утверждению языковедов, данное слово произошло от персидского *зăhре* «желчь, желчный пузырь» и закрепилось у чувашей через древнетюркский язык. Ср., тур. *zăhrä* «желчь; злость; смелость, храбрость»; аз., каз. *зăхăр, зăhра* «яд, желчь; гнев, злоба; сила»; башк. *зəхəр* «яд, отрава». От С. произошли следующие производные формы: *сехĕрлен* (бояться, пугаться, приходить в ужас), *сехре витти* (покрышка желчи, желчный пузырь), *сехре хăппи* (нечто страшное, ужасное), *сехре хăпарт* (наводить страх, пугать).

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1936, XI, 101—104; Егоров, 1964, 187; Димитриев, 1981, 135, 137; Федотов, 1996, II, 38; Сергеев, 2016, С, 77—79.

Ист.: ЧХП. Ваттисен сăмахĕсем, 2007, 215, 335.

В.А. Ендеров

СĔРЕН, СĔРЕМ — очистительный обряд, приуроченный к весеннему циклу, составлявший часть единого комплекса обрядов встречи Нового года *Калăм-Măнкун*; весенний праздник изгнания злых духов и болезней. У верховых и части средненизовых чувашей назывался *Вирĕм*. Эти обряды, как свидетельствуют источники, являлись обрядами очищения родной земли.

С. считался третьим большим праздником недели *Măнкун*, ее завершением. В архаичном варианте состоял из двух частей: обхода селения участниками С. и спортивных состязаний возле кладбища.

Для обхода дворов, селения из группы участников С. выбирали обрядовых персонажей: атамана, помощников, уведомителей, воинов. Способы выбора чинов, состав персонажей в разных местах варьировались, к примеру, выбирали сборщика продуктов, старого солдата. Рядовых участников называли С. *ачисем* или С. *халăхĕ* (дети С. или народ С.). Для выбора чинов собирались в крайнем доме на западной стороне. Кандидатов обсуждали, выбирали тайно. В качестве атамана предпочтение отдавали знающему военное дело, остроумному, уважаемому, талантливому холостяку. Ему должны были подчиняться участники С., оказывать содействие домохозяева.

Перед обходом старец *ватти* давал участникам напутствие *пил*, в котором он призывал не отступать от традиций, чтобы не подвергнуться наказанию со стороны *Турă*, обрядовой песней, наговорами С., пляской вдохновлять старых, больных и немощных. Указывал, что С. проводится с целью очищения, изгнания болезней, просил гнать нечисть сильно, но не выходя за рамки приличия. Перед началом объезда участники конного С. поминали покойников у околицы. Обряд очищения совершался над участниками С., «выбивали» нечисть у прохожих. Кличом С. являлись возгласы «*Сĕрен!*» или «*Холлой!*», при входе в дом участники пели заклинательные песни, обращались

к хозяевам со словами, что проводят С. по обычаю предков, изгоняют из больных хворь, пускают в избу *Хёрт-сурт*, призывают *Турă* сохранить до следующего С. При этом просили угощений, с благодарностью их принимали и желали приумножения от одного до тысячи. С разрешения хозяина дома несильно ударяли прутом или соломенной нагайкой членов семьи, били одежду, вещи, стены, выбивая нечисть. Увидев участников С., хозяева нередко выносили одежду на улицу, С. *ачисем* их выбивали. Немощные старики сами ложились под прут, чтобы «очиститься» от болезней. Если хозяин не выносил одежду и постельные принадлежности и не угощал, то один из участников, сломав прут, втыкал отрезок перед домом. Все выговаривали, чтобы в этом доме остались болезни или пристал *Киремет*.

Обязательной функцией участников С. было пение приуроченных песен С. *юрри*, а также исполнение ритуальных танцев под сопровождение волынки, скрипки, трещотки. Участники собирали дары: масло, крупу, яйца, ватрушки, благословляли хозяев, желали здоровья.

Обход начинался вечером и завершался за ночь конными скачками или состязанием бегунов и борцов. Полагают, что этот обряд оформился на основе древнего ритуала — подтягивания отстающих духов предков в период их гостевания у живых потомков (В.Г. Родионов). Участники С. шли в западную сторону, к околице или на поляну, расположенным на стороне кладбища. Здесь разжигали костер, бросали в него прутья, перепрыгивали; верили, что духи покойников не могут пройти через него. Ели собранные угощения, кидали оставшиеся яйца в жертву духам, катили ватрушки в три стороны в жертву умершим, остальные съедали сами, давали нищим. До восхода солнца должны были вернуться. В некоторых местностях С. проводили также в день *Çимĕк*.

Под влиянием православия С. претерпел изменения. В прошлом участниками обрядовых действий выступали пожилые мужчины. Для них подростки в ближней роще заготавливали охапки рябиновых прутьев, для обрядового костра приносили сухие ветки. Под вечер мужчины собирались на восточной окраине, некоторые прихватывали трещотки, сделанные из вяза; среди них был музыкант с пузырем *шăпăр*. Выбирали главу С., старосту, десятского, казначеев и других должностных лиц. После молитвы направлялись к крайнему дому с обрядовой песней под наигрыш пузыриста. У казначеев были переметные сумы *такмак* для складывания угощений, некоторые несли перевязанные пучки прутьев. Десятский палкой стучал в ворота, хозяин к их приходу во дворе ставил стол с угощением (пиво, выпечку, сырки, яйца и др.). Пришедшие входили в избу, хлестали прутьями членов семьи, углы и стены, затем выходили во двор и били прутьями по строениям. При этом речитативом громко заклинали: «Пусть болезни-хвори [людей и живности], злые духи болезней уходят из этого дома, хозяйства».

Тюркские соответствия: в чагатайском языке *сäрäн* — военный клич, страшный шум, от тюрк. *сӱр* — гнать, преследовать.

Исследователи отмечают, что обряд типа *Сёрен* является общим для всех народов Поволжья. За день до праздника *Шыйлык* (первая часть Сабантуя) у кряшен совершался обряд *Сөрэн*. Обойдя все дома для сбора подарков (в т. ч. яйца), молодежь собиралась на поляне около деревни, разводила большой костер для проведения обряда очищения огнем, чтобы предохраниться от сглаза и злых духов. В праздник *Сабантуй* у татар-мусульман молодые мужчины разъезжали по дворам и били длинными палками по крыше домов, изгоняя нечистого духа, за очищение они требовали от хозяев яйца и пироги. Обойдя деревню, с шумом и криком выгоняли нечисть за ее пределы. *Сӱрем* (или *Кӱсӧ*) — праздник летнего жертвоприношения, является кульминационным в летней праздничной обрядности марийцев. Перед его началом совершался обряд изгнания *Шайтана* из селений *Сӱрем мужо*. В то время, как дети хлестали прутьями стены домов, двери и ворота, мужчины под окнами дули в трубы *сӱремпуч*, чтобы выгнать злых духов из дома. Бесермяне в Глазовском уезде в ночь на великий четверг ветвями можжевельника изгоняли *Шайтанов*.

Лит.: Магницкий, 1881, 97—99; Салмин, 1994, 52; Федотов, 1996, II, 45; Родионов, 2006, СЯО, 126—130; Ягафова, 2007, 94; Смирнов, 1890; Уразманова, 2001, 35; Этнографическое наследие, 2003, 152.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 92—101; ЧХП. Ача-пăча фольклорĕ, 2009, 175—179.

Г.Б. Матвеев

СИНКЕР — в чувашской мифологии духи, насылающие несчастье, беду, зло.

Тексты молений, например *Чӳклеме* (*Сăра чӳкĕ*), упоминают разные виды духов С.: С. *çӳрен* — насылающий беду; *Çол* С. — С. дороги; *Каçхи* С. — ночная хворь; *Çĕр* С. — С., идущий от земли, *Çилтăвăл* С. — С. урагана, *Шыв* С. — С. воды, *Кепе* С. и др. *Çĕр* С. вредит главным образом тогда, когда человек лежит на земле ночью. В результате зловредного действия духа С. он ослабевает, страдает бессилием. От хвори С. *вăрăнни* больной обращался за помощью к знахарю, который лечил его заклинанием над стаканом соленой воды с использованием муки, угля, хмеля. Молился *Турă* и просил у него облегчения и избавления от злого духа земли. Заговоренные предметы выбрасывали на дорогу (см. *Çул*). По поверьям, лошади своими ногами переносят жертву на место, где пострадавший человек испугался воды и его настиг С. Несчастье, вызванное отсыханием конечностей, приписывалось злому духу *Хăрăк* С. (худоба). Против насылающих болезнь духов ветра, воды и других природных явлений существовали разные заговоры. Знахарь обносил голову больного хлебом 9, 11, 40 или 77 раз в зависимости от тяжести болезни, произносил заклинание, в котором просил *Турă* возвратить благополучие.

Несчастье и зло С. изгонялось во время обряда *Хĕр аки* (девичья пахота), направленного против мора. На всех четырех углах селения стояли четыре старухи, одетые в черное, с метлами в руках. Когда тянувшие соху девушки приближались к старухе, они вступали с ней в диалог. На вопрос, что изгоняешь, старуха отвечала, что охраняет селение от зла и лиха, изгоняет из деревни беду и несчастье.

Лит.: Магницкий, 1881, 197; Месарош, 2000, 235—239, 290.

Г.Б. Матвеев

СТАРИК — мифологический персонаж наговоров, заклинаний, сказок; предводитель обрядов; магический покровитель.

В старину чуваш своего главного бога *Турă* представлял нищим глубоким стариком. С. характеризуется как образ предка, на что указывают его низкий рост, позволяющий ему пробраться через узкое отверстие в подземелье, и длинная борода. Существует несколько персонажей духов в образе низкорослого седого С. В частности, таков хозяин хлева или скотного двора *Карта пуç*, который заботится о скоте, чтобы животные были сыты, размножались, не были похищены хищными зверями. По поверьям чувашей, душа умершего до полного переселения в иной мир ходит домой в виде низкого С. и пугает.

Данный персонаж в чувашской мифологии и сказках одновременно является хозяином дома, вод, гор и лесов, скота, шире — хозяином природы. Образы С.-покровителя и бога-покровителя в чувашских сказках сливаются. Как дух и предок старичок-локоток *чике* С. требует жертвы. Этот образ фигурирует в лечебных заговорах. В некоторых мифах в образе С., обросшего волосами, представляется божество-хранитель *Пирĕшти*.

С. выступали распорядителями при главных семейных и общественных молениях и жертвоприношениях, в т. ч. в качестве *уй чӳкĕ тутаракан* (распорядителя полевого моления *Учук*), *корка кĕлли паракан* (назначающего имена божеств и духов при раздаче ковшов во время моления *Сăра чӳкĕ*), «главы свадьбы» в обряде *Çĕр вăрлани* (кража земли) и т. д. Для общественных жертвоприношений единогласно избирался С.-старшина, который читал молитву и закалывал животное. Исполнителями ритуальных обязанностей становились избранные, особо уважаемые лица. Свою роль они выполняли до конца своей жизни.

Группа избранных С. определяла время и порядок проведения общественных молений, испытывала водой жертвенное животное, читала моления, распределяла жертвенные предметы и т. д. От остальных членов общества они отличались специфическим для служителей культа поведением и образом жизни — избегали приема пищи в чужом доме, не садились за общий стол, ели и пили из отдельной посуды, не употребляли без меры пищу и пиво. Они имели только

одну жену. С. выступали в роли хранителей и передающих из поколения в поколение традиций и ритуалов. В культовой практике С. являлись лидерами профессионального типа, хотя и не были оформлены в жреческое сословие. С. читали молитвы в честь божеств земли *Çĕр йышĕ* перед выходом на сев (см. *Ака*). Старец предрекал будущую судьбу молодежи, которая во время этого обряда кидала в поле яйца и палки, по их положению. На сходе С. назначали время и порядок проведения моления *Учук*, совершения общесельского обряда кражи земли и воды и др. У верховых чувашей в качестве «жениха» при краже земли выбирался старик, либо старейший заступал место отца жениха и, становясь с ним рядом, начинал речь, обращенную к земле-невесте; он расхваливал ее, просил полюбить жениха и не отказать в просьбе. С. совершали обряд *Ташлама* — благодарственное моление *Турă*, встав лицом на восток (см. *Хĕвелтухăç*) — к двери или в сенях.

С. молились *Турă* и просили его благополучно совершить свадьбу.

У кряшен главными действующими лицами при совершении аграрных культов являлись старейшины сельской общины, выступавшие также в роли «хранителей веры предков». Структура «жречества» имела иерархический характер. Наряду с распорядителем, который совершал акт жертвоприношения, были лица, помогавшие ему при ритуальных действиях. У башкир *баба тукляс* — традиционный персонаж, легендарный святой старец, покровитель благородного батыра. У марийцев главными жрецами становились почтенные, красноречивые старики. Картов избирали в совет старейшин. В удмуртской мифологии небесный бог *Кылдысин*, который управляет Вселенной, в древние времена жил на земле среди людей, любил появляться на полях земледельцев в образе старика в белой одежде, ходить по межам. Главный жрец удмуртов *восясь* являлся избранным лицом. Для совершения общественных молений — озксов — у мордвы выбирались одни и те же уважаемые старики (*озкс атя*) и старухи (*озкс баба*). Обязанности старшего исполнял старейший житель деревни.

Лит.: Паллас, 1773, 142; Каменский, 1879, 5—6; Магницкий, 1881, 17, 42, 176; Ашмарин, ЧСК, 1950, XVII, 156; Салмин, 1994, 221, 270—271; Девяткина, 2006, 210; Тойдыбекова, 2007, 102; Исхаков, 2014, 111.

Г.Б. Матвеев

СУЛĂ, запястье, браслет, ожерелье на руках — оберег, металлическое украшение женского костюма. С. изготовляли из серебра, жести, меди (в т. ч. витой проволоки). Все виды браслетов бытовали истари, их часто находят в археологических раскопках могильников. В древности С., вероятно, являлись принадлежностью многих женщин. Однако в связи с исчезновением среди чувашей мастеров по металлу из-за запрета С. становятся редкостью, вытесняются покупными кольцами и перстнями.

С. использовались в качестве магического предмета как кольцо *çĕрĕ*. В одном из чувашских фольклорных сюжетов девушки кидают на березу свои С. Мотив бросания браслетов на березу в сказке отражает, вероятно, бытовавший в старину ритуальный обряд украшения березы, чтобы добиться покровительства.

Функцию оберега играли детские С. из бусин.

У башкир браслет *белəзек* — мифологизированный предмет, оберег от сглаза.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1936, X, 172; Никольский, 2004, I, 270; Хисамитдинова, 2010, 59.

Г.Б. Матвеев

СУЛУ, ТУР СУЛУ — персонаж, близко стоящий к верховному богу; раздающий благословение *Турă*. Однако имеется и иное объяснение: С. — порча, вредный наговор. В молениях *Тӳркĕлли* и *Çинçе* молящиеся обращались с просьбой о помиловании и о здоровье к *Турă* С., ему приносили в жертву гуся или утку. Божества *Турă* С., *Çĕр* С. (С. земли) назывались в ряду с другими главными персонажами, как *Турă*, *Пӳлĕхçĕ*, *Турă амăшĕ* (мать *Турă*), *Пихампар*, *Çĕр ашшĕ — амăшĕ* (отец и мать земли) в молениях с выражением благодарности и прошением умилостивления.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1937, XIV, 150; ЧРС, 1982, 382.
Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005. С. 40, 50.

Г.Б. Матвеев

СУРХУРИ, СОРХОРИ — чувашский аграрный праздник зимнего солнцеворота. Существует ряд объяснений термина С.: овечья нога (*сурăх ури*), овечий дух (*сурăх ырри*), некоторые указывают на связь с болгарским праздником *Сурвакари (Сурваки)* и т. д. Входит в круг новогодней обрядности наряду с Рождеством (см. *Раштав*), встречей Нового года *Çĕнĕ çул*, Святками *Çветке*, Крещением *Кăшарни*. С. представляет собой комплекс обрядовых действий-гаданий и обрядов-благопожеланий в предстоящем году, связан с земледельческой обрядностью. Главные участники — дети и молодежь.

Обряд С. совпадал у верховых и части средненизовых чувашей с первым днем христианского Рождества (25 декабря по ст. ст.). Основная часть средненизовых и низовых чувашей гадания называли С., в Закамье и Приуралье — также *Нартăван*.

Сопровождался обрядами, призванными обеспечить урожай и приплод скота. С наступлением сумерек распорядители С. *пуçĕсем* созывали молодежь словами «Сурхури! Сурхури!» Участники собирались и обходили подворно деревню. На С., особенно в ночь на С., полагалось досыта наесться, чтобы обеспечить сытость на весь год. Во всех семьях готовили выпечку, обрядовым являлось, в частности, печенье *йăва* (*йăвача*), пиво, замоченный и жареный горох. С. сопровождался гаданием, когда в темном хлеве ловили за ногу овец: если овца окажется белой масти, то муж/жена якобы будет

блондином/блондинкой, черной масти — брюнетом/брюнеткой. Ночью, лежа на земле, прислушивались: блеяние овец или мычание коров сулило счастье.

Во время С. днем дети совершали обход домов, вечером молодежь с сумками исполняла песни С. *юррисем*. Тексты причитаний с подбрасыванием горсти гороха вверх, имеющих магическое значение, направлены на пожелания плодородия посевов (гороха), приплода живности (овец) и высокой репродуктивности молодых женщин. Горохом обсыпали молодух и участниц посиделок и при обходе домов. Сигналом приближения участников обряда служил возглас «Сурхури!». Заходя в дом, они спрашивали подарки — пироги, крупу, горох, масло, соль; молодежь, кроме того, собирала для девичьего пира (см. *Хĕр сăри*) хмель, солод. Для С. характерна сытная еда. В домах участники причитали, произносили тексты благопожеланий, заклинаний, пели песни, суть которых, к примеру, выражена в словах: «Пусть буден полон нар детей, пол — ягнят, один конец в воде, другой — в карде».

По завершении обхода заходили в один из домов, куда парни приносили мясо, а девушки — муку и масло, затем здесь варили гороховую кашу, пекли блины, наедались. Приходили старики, которые, совершив молитву, с благословением ели обрядовую кашу. После трапезы С. *ачисем* брали в руки по сырому пруту, выходя в поле, втыкали их в снег и кланялись им. В данном обрядовом действии символизировались плодородие, высокий урожай. Девушки собирались для варки пива из принесенного ими солода и хмеля. В этом обычае также отразилась магия плодородия: для получения способности к плодовитости девушки должны были приобщиться к плодовитости растения через ритуальное поедание его плодов. На следующий день выпекали лепешки, колобки. Девушки шли в хлев, ловили за ноги овец и делали отметку, смотрели на следующий день масть овцы. Видов и способов гаданий на С., которые совершались в основном в ночное время, было множество, они имеют аналоги у других народов. В гаданиях и обходах переплетались земледельческие и брачные мотивы.

Во время С. от Рождества до Крещения ходили ряженые *çветке* в костюмах, в частности, изображали собаку, медведя, солдат и других персонажей. Хождение, сборы и веселье сопровождались играми на гуслях, балалайке, гармошке.

Высказано мнение, что С. своими корнями связано с древним обычаем приносить овечьи ноги в жертву огню как средство общения с божествами — покровителями скота. Приношение в жертву овечьих ног божеству, возможно, было и приношением божеству-тотему у женщин, в данном случае — овце.

Одним из главных обрядов на С. у взрослых являлась молитва с ковшом пива в руках, горохом и кашей.

У марийцев праздник *Шорых йол* (овечья нога) устраивался накануне Нового года или после него молодыми женщинами и девушками, гадали об урожае. Среди новогодних гаданий была ловля ног овец, по возрасту пойманной овцы судили о возрасте будущего супруга — молодой или старый. Обряд-гадание был важной составной частью праздника *Нардуган* у кряшен (другое его название — *Шайтан туе* — праздник *Шайтана*). Считалось, что день зимнего солнцестояния благоприятствует познанию будущего. Данный взгляд был связан с представлением, что в этот день происходит некое сближение двух миров — материального и потустороннего. Человек мог проникнуть в мир духов, а последние — в реальный мир.

Лит.: Магницкий, 1881, 97—99; Макаров, 1974, 146—175; Егоров, 1994, КО, 177—180; Месарош, 2000, 135, 157—159, 304; Родионов, 2006, СЯО, 151—155; Этнографическое наследие, 2003, 209—233.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 169—171; ЧХП. Ача-пăча фольклорĕ, 2009, 164—168.

Г.Б. Матвеев

СУХА ПĂТТИ — семейное моление кашей духам пашни *Ана йыш* и другим божествам плодородия у верховых чувашей. В некоторых местностях моление перед началом пахоты называли *Ака умĕ пăтти* (предпахотная каша). До проведения обряда совершалось банное очищение, члены семьи надевали чистую одежду. В поле для моления духам плодородия выезжали после обеда, намазав шеи лошадей и лемех плуга (см. *Акапуç*) маслом. При выезде следили, чтобы у ворот не встретился кто-либо или не перешел дорогу, в ином случае обряд не будет возыметь действие. По поверьям, если встретится колдун (см. *Тухатмăш*) или умеющий наводить порчу человек, то в поле не выезжали. Существовали приметы: встреча с человеком с бородой или с полным ведром — к урожаю, с безбородым либо с пустой посудой — к неурожаю.

День выезда на пахоту определяли йомзи (см. *Юмăç*). Счастливыми днями для начала работ считались понедельник, четверг, суббота и воскресенье (см. *Кунсем*). *Юмăç* указывал, кто в семье наиболее удачный и легкий на руку. Перед выездом на пахоту на венец около двери ставили зажженные свечи и обращались к *Турă* и божествам с просьбой ниспослать урожай — чтобы из одного просеянного зерна уродилась тысяча, сберечь посевы от урагана, града, вредителей. Совершив моление, от каравая отрезали по ломтю для каждой лошади; считалось, что после подобного скармливания они не будут уставать, не отощают.

В первый день делали только несколько оборотов, на второй и последующие дни работали полный рабочий день. Сначала полагалось съесть *салма яшки* (суп с клецками). Во время завтрака пахарей ложку с клецками преподносили сперва лошадям, резцу и лемеху

сохи, которых одухотворяли; потом, пригласив отведать блюдо *Турă* и *Пӳлĕх*, ели сами. По окончании пахоты варили кашу и молились, в молитве просили у *Турă* и духов плодородия и в следующем году со своим «добрым» животным выйти на пашню. В поле выносили котел с кашей, угощали семейство духов земли *Çĕр йыш*.

Марийцы верили, что земледельческим работам покровительствуют главный бог *Юмо*, божества грома, молнии, ветра, тумана, солнца, туч, женские божества — богини-матери солнца *Кече Ава*, земли *Мланде Ава*, воды *Вӱд Ава*, полей *Нур Ава* и др. Первыми выходили обычно жрецы-карты, старики, пользующиеся почетом. У удмуртов *Акаяшка* — первый весенний праздник в связи с началом посева ярового хлеба, во время которого всем селением резали утку (дикого селезня) у речки в честь матери-земли. Собрав частицы от всех принесенных кушаний, обращались к предкам охранять поле от града, насекомых и т. д., затем — к богу получить хороший урожай. Во время весеннего праздника *Гӧрны-поттон Му-кылдысину* зарывались яйца и т. д.

Лит.: Никольский, 2004, I, 178; Салмин, 1994, 95; Гаврилов, 1880, 159; Смирнов, 1890, 227; Тойдыбекова, 2007, 242.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 307.

Г.Б. Матвеев

СУХАПУҪ, соха — орудие для обработки земли, которому в чувашской мифологии отведено значимое место. Мифы объясняют как происхождение земледелия, так и земледельческих орудий.

В первое время до появления С. человек закапывал нужные себе зерна острой палкой. В одном тексте рассказывается: в старину люди обрабатывали землю мотыгой, а хлеба убирали шилом. Когда земледельцы отдыхали в поле, к ним пришел *Турă* в образе седого старца. Увидев тяжкий труд людей, он сжалился над ними и во время сна людей спустил с неба соху. Люди не умели пользоваться ею, тогда подошла лошадь, впряглась в соху, с тех пор они начали пахать сохой. Еж научил изготовлять и использовать земледельческие орудия С. и плуг (см. *Чĕрĕп*).

Сохой опахивали селение по решению стариков для ограждения заболеваний домашнего скота и людей от эпидемии (см. *Хĕр аки*).

Мордва посвящала сохе обрядовый праздник *Кереть озкс*, его совершали перед началом пахоты. Один из стариков, встав лицом к востоку, совершал *молян*.

Лит.: Магницкий, 1881, 18, 136; Никольский, 2004, I, 178; Егоров, 1994, ЧМ, 130; Девяткина, 2006, 149.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 191—193.

Г.Б. Матвеев

СЫВЛĂМ, СЫВЛĂМ ШЫВ, СУЛĂМ, ВИЛ-ШЫВ — роса, символизирующая урожайность; ритуальное средство для очищения тела от болезней глаз и кожи.

В чувашской мифопоэтической системе С. выступает, в частности, в образе девушки. Миф гласит, что у солнца есть утренняя и вечерняя зори, которые не ладят между собой. У утренней была дочь *Сывлăм*, у вечерней — сын по имени *Этем*. Они полюбили друг друга. *Сывлăм* спустилась к *Этем*. Солнце, жалея девушку, сказала ей: «*Сывлăм*, ты начнешь жить на земле с человеком, тебе будет трудно. Твоя душа, рассыпаясь, как капля воды, по утрам и вечерам будет падать на землю». После этих слов на землю и утром, и вечером падала роса. В молении *Турă* просили ниспослать на хлеба доброго росистого дождя. Божествам *Ана йыш* молились на загонах и просили, опрыскивая метелкой, хорошей росы, увлажнять поля дождем.

С С. связаны приметы. Например, если вечерняя и утренняя роса сильная — к хорошей погоде; если нет росы — к дождю. Полагали, что промывание глаз утренней росой излечивает больные глаза.

Марийцы, отмечающие Иванов день, на рассвете совершали ритуальное омовение росой; по ней водили холщовые ткани и выжимали в посудину. Этой росой умывались, полагая, что она очищает кожу, прогоняет болезни. В случае глазных болезней башкиры протирали глаза, лицо утренней росой.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, XI, 1936, 107, 175; Тойдыбекова, 2007, 97—98; Хисамитдинова, 2010, 364.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 103; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 125.

Г.Б. Матвеев

СЫЛТĂМ-СУЛАХАЙ, правый-левый — одно из главных мифологических противопоставлений в древних мифах. Является компонентом пространства, одним из важнейших элементов мифопоэтической архаичной модели мира.

Правый — религиозно-обрядовая ориентация с положительным знаком, левый — пространственная ориентация с негативной семантикой. Данное воззрение проявляется как в мифах, так и в других фольклорных жанрах. С понятиями С.-с. связано немало чувашских поверий, свидетельствующих, что левое имеет отрицательное значение, правое — положительное. Если чешется левая щека, то, говорят, человек будет плакать, если правая — смеяться. Развяжутся оборки левых лаптей — будут ругать, правых лаптей — похвалят. Чешется левая ступня — к смерти женщины, чешется правая ступня — к смерти мужчины. Чешется ладонь левой руки — уйдут деньги, если правой руки — придут. Звенит левое ухо — к плохой вести, если правое — к радостной. Бери правой рукой, отдавай — левой.

В основе примет, построенных по признаку «хорошо-плохо», также наблюдается противопоставление «правый-левый». Например, если

увидеть новую луну через правое плечо или правым глазом — к счастью, через левое — к несчастью; чешется правая рука — к приумножению денег, если левая ладонь — к денежным расходам. Существовало немало примет и поверий со значением, что левая сторона несет плохую нагрузку. Правосторонняя установка жертвенных даров адресована положительным персонажам. Правый бок жертвенного животного использовался для моления *Турă*. Пучок несжатых колосьев оставлялся на правой стороне межи.

В большинстве культурных традиций левая рука выступает в качестве женского символа. Характерно обрядовое соотнесение мужчины с правой стороной, а женщины — с левой. Жилище уже с древности делилось на левую — женскую и правую — мужскую части. Мужчины занимали правую часть помещения, конкретно правую сторону от центрального (у печи) столба, женщины — левую сторону. Старшие мужчины занимали места справа от столба ближе к передней стене, младшие — ближе к дверям; старшие женщины устраивались на левой передней половине (см. *Тĕпел*), а младшие — на задней, поближе к печке (см. *Кăмака*).

В молениях мужчины или старики брали кусочек жертвенной еды или ковша пива в правую руку, а шапку — под левую руку, однако, если правая рука была свободной, то под правую, общение с божеством происходило посредством правой ориентации. В обрядах с положительным знаком ориентиром служила правая сторона. Так, невеста в брачную ночь сперва снимает жениху правый сапог, если не любит — левый. Рекрут, уходя на службу, целовал правый столб околицы.

Левое — это подземное, имеет связь со смертью, покойниками, духами предков. Умершего мыли левой рукой. В обряде *Юпа*, посвященном усопшим, варили левую часть мяса животного. Полагали, что если болит с левой стороны, то болезнь исходит от умерших.

Много аналогичных примеров в мифологии соседних народов. По приметам казанских татар, правая сторона связана с радостью, левая — с горем. Башкирский *hул* «левый» имеет отрицательную семантику, *ун* «правый, правая сторона» — положительную. У марийцев и удмуртов правая сторона воплощала доброе начало, ассоциировалась с божествами, левая — со злом, смертью. В марийской мифологии в противопоставлении правый-левый отразился образ *Суксо* — божьего посланника, охраняющего людей. Согласно удмуртским представлениям, *Кылдисин* охраняет человека, находясь постоянно на правой стороне от него, *Шайтан* следит за ним с левой стороны, желая соблазнить.

Лит.: Салмин, 2004, 139, 141; Гаврилов, 1880, 142; Коблов, 1910, 45—46; МНМ, 1998, II, 43; Тойдыбекова, 2007, 207; Аминев, 2013, 46.

Ист.: ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 156—157.

Г.Б. Матвеев

СЫХЛАКАН АСАМ, УПРАКАН АСАМ (АСАМЛĂХ) — оберегающая магия, волшебная сила. См. *Асам* — волшебство (от араб. *азан*).

Магические формы и способы защиты человека, жилища, имущества от нечистой силы, связанные с народными поверьями в злых духов, порчу, «сглаз», у чувашей были многочисленны. Магическими покровителями выступают обереги: одежда, особенно белая из домотканого холста, головные уборы, пояс; металлические (железо, свинец, олово и т. д.) и другие предметы (к примеру, крест, нагайка, куриный помет); кушанья (обрядовая пресная лепешка с кровью и примесью олова, печенья в форме коня, украшенного плющенным золотом, птицы с крыльями из пуха и одним рогом — *кук хорань*) и напитки (см. *Юсман*, *Урхамах*); растения, в т. ч. деревья (рябина, можжевельник) и травы (см. *Ӳсен-тăран*, *Йывăç*, *Пилеш*); орнамент в виде вышитых символов на предметах одежды и украшений или резных знаков на жилище — наличниках, карнизе, фронтоне дома, на воротах (см. *Тĕрĕ*); тотемные животные (см. *Вăкăр*, *Кашкăр*, *Лаша*, *Пăлан*, *Чĕрĕп*); великаны и батыры (см. *Улăп*, *Паттăр*). Обрядовое очищение наряду с вербальным текстом (заклинаниями) совершаются с помощью огня, воды, ритуальной пищи, металлическими, колючими и иными предметами.

С. а. проявляется в различных типах мифов, в частности в космогонических, теологических, в текстах наговоров. Многочисленны мифологические персонажи категории С. а. в теологических мифах о деяниях богов, божеств и добрых духов. Исполнителями волшебства, оберегающих магических обрядов выступали знахари *юмăç*, волшебники, маги (см. *Асамçă*, *Ăрăмçă*), а также мифические образы, используемые в наговорах лечебно-магического свойства (см. *Ашапатман*). В качестве С. а. выступают предки (см. *Ваттисем*) — защитники и покровители рода и хозяйства, родоначальники и опекуны дома; места со священными деревьями, в частности, *ама-йывăç* «мать-древо» и *аçа-йывăç* «отец-древо» на святилище *Киремет*.

Магические обряды и действия С. а. направлены на достижение добра, благополучия, в т. ч. на расположение человека к себе. Тексты заговоров, которые читал *ăрăмçă*, заклинаний, гимнов-речитативов основываются на явлениях, характерных в природе, поведении животных, уподоблениях, мифологии — чаще всего в описании модели мира, сотворения макрокосма. В заклинаниях и заговорах йомзи воспроизводились древние мифологические тексты. Использование ими воды, огня и хлеба символизировало очистительную функцию. В основе ритуальных действий лежала идея создания нового человека вместо больного или «неправильного».

Для совершения магических обрядов типа С. а. важное значение имели окультуренные места, стороны света, время, ритуальная трапеза, форма речевого поведения, одеяние.

От воздействия вредоносной магии, «дурного глаза», для предох-

ранения от злых духов кряшены, к примеру, старались носить с собой различные обереги: металлические предметы, старинные монеты, зуб мудрости лошади, язык сороки, кусочек кости или рога оленя и т. д. У башкир оберегами служили высушенные куски плаценты и пупка, предметы одежды и украшения, некоторые камни (сердолик), металлические предметы, серебряные монеты, клыки и когти ряда зверей, шерсть и кость медведя, гусиный хвост, череп лошади, орнамент рога, подкова, ряд растений, деревьев, животных (петух, лошадь, собака), личное имя и т. д.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1929, II, 95; Трофимов, 1976, 3—52; ЧРС, 1982, 43; ЧЭ, 2008, II, 286; Мифологический словарь, 1990, 29; Хисамитдинова, 2010, 11—13, 20, 36 и др.; Исхаков, 2014, 86.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 26—27 и др.; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 25—303.

Г.Б. Матвеев

СЫХЧИ, СЫХЧА, СЫХЧĂ — духи-охранители, оберегающие верховного бога *Турă*, душу либо тот или иной объект — землю, поле, скотный двор и др. Они встречаются и под другими наименованиями. В молитвах упоминаются, например, *Турă* С., *Чун* С. (хранитель душ), *Чун* С. *амăшĕ* (его мать), *Çĕр* С. (обрегающий землю), *Уй* С. (хранитель поля), *Карта* С. (хранитель скотной карды), *Авăн* С. (хранитель овина) и т. д. С. известны под названиями *Упран*, *Кĕтен*, *Пăхан* (охранители, ухаживающие), в частности, *Карта кĕтнеççи*.

Разным хранителям С. молились при совершении моления нового хлеба *Чӳклеме* и пива *Сăра чӳкĕ*. Этим духам приносились дары. Так, хранителю земли *Уй* С. в жертву приносили ягненка.

В марийской мифологии известны аналогичные персонажи под названием *Серлагыш* — божество-хранитель дома, скота, человека, растений и т. п.; близкий к *Авăн сыхчи* (хранитель овина) персонаж называли *Клат Оза* (дух-хранитель житницы). Во время молений хранителям приносили в жертву птиц и мелкий рогатый скот. У башкир хозяевами-хранителями объектов природы выступают батыры; духом-хранителем дома, порога — *Тупһа эйәһе*.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1936, X, 123; Никольский, 2004, I, 95; Мифологический словарь, 1990, 437; Тойдыбекова, 2007, 204; Хисамитдинова, 2010, 56, 311.

Г.Б. Матвеев

Ç

ÇАВРАÇИЛ, вихрь — враждебная для человека сила, где перемещается злой дух *Усал*. По мифологическим представлениям, если в поле разыгрывается вихрь, то внутри его обязательно находится злой дух. Согласно поверью, он имеет большой нос, дует и поднимает

столб пыли. По другим версиям, Ç. — это передвижение *Шуйттана* или целой их группы либо свадьба *Шуйттанов* в ясную погоду. Они особенно буйствуют, когда долго отсутствуют дожди. В мифах позднего происхождения в Ç. находится близкий к *Шуйттану* персонаж — это умерший неестественной смертью человек, служащий лошадью для дьявола. Согласно отдельным текстам, внутри Ç. находится «девушка», унесенная вихрем, она вернулась домой через несколько лет путешествий в Ç. в белом одеянии с серебряными украшениями и свертком золота; либо это женщина, которая кружится, раскачивая свой сарафан.

По другим мифам, грозные вихри Ç., имея голову и хвост, могут все снести на своем пути. При соприкосновении с ними можно заболеть. Чтобы защититься, в сторону Ç. следует кинуть топор, нож, серп или пуговицу либо перекреститься, произнести перед надвигающимся вихрем заклинание, называя металлические предметы. В результате разоблаченный дух меняет свое направление или исчезает. Ç. направляются в места, где есть умершие неестественной смертью. Они переносят вещи, могут принести удачу нашедшему.

Высокий большой вихрь считали отцом и матерью Ç., маленькие — их детками. Если Ç. много, то говорили, что они собираются на свадьбу. Если их очень много, то следует ждать сухой ясной погоды. Чтобы не унесло вихрем, существовали запреты на работу в праздничные дни.

Аналогичные представления имелись у татар-кряшен. Увидев пыль столбом, они воспринимали его как праздник *Шайтана*, взбесившуюся нечистую силу. Башкиры представляли вихрь как танец беса. В марийской мифологии образ называется *Пӧрдышмардеж*. Считают, что он приходит с того света, собирает вокруг себя разнообразных злых духов: *Ия*, *Вувер* (ведьма, упырь), Лешего.

Лит.: Салмин, 1994, 156—157; Тойдыбекова, 2007, 193; Хисамитдинова, 2010, 88.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 97—101; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 157—158; Татары-кряшены, 2014, 186, 210.

Г.Б. Матвеев

ÇĂВА, кладбище — место для захоронения умерших членов рода. Слово происходит от др.-тюрк. *joy* «поминальный обряд». Оно сохранилось в лексиконе верховых и средненизовых чувашей и связано с похоронно-поминальными обрядами. По народным представлениям, человек не умирает, а лишь переходит после смерти (см. *Вилĕм*) из одного состояния в другое: жизнь на земле считалась временной. Ç. — часть потустороннего мира. Человек уходит туда, на тот свет, навсегда. Уход предка в страну первопредка — это возвращение к истоку (см. *Леш тĕнче*).

Для Ç. выбирали возвышенные места, иногда курганы. В космогонии возвышенное место у реки связывалось с мифической «первогорой» — первой сушей, появившейся из-под воды при спаде всемирного потопа (см. *Талай*).

Самые старинные Ç. не имели оград, достаточно было обозначить ее окружность обведенной бороздой. Жители дочерних деревень хоронили умерших на одном Ç. с материнской. Дохристианские Ç., кладбищенское поле *çăвалăх ой* сохранялись в XIX в. в зоне расселения верховых и части средненизовых чувашей.

Согласно мифическим сказаниям, на кладбище предки разного ранга подчиняются главному предводителю *çăва пуçĕ* (глава кладбища). Им является почтенный старец, пользовавшийся при жизни уважением и авторитетом. Его намогильный столб выше других и находится обычно в середине. Перед тем, как разжечь огонь или рыть могилу, живые просят у него разрешения, как и после водружения столба играть на скрипке и плясать; с него начинают угощать предков на поминках — хмельной напиток *сăра* сначала наливают ему. На кладбищах чувашей-язычников ставились скульптуры с изображением мужских и женских фигур (см. *Юпа*). Контакты с предками (см. *Ваттисем*) у Ç. происходят через огонь (жертвенный костер).

С целью поминовения умерших Ç. посещали на *Мăнкун*, *Çимĕк* и *Кĕр сăри*. Сюда ходили просить благословения во время свадьбы *Туй*, в случаях бездетности и частых смертей новорожденных. В засушливые годы старцы посещали Ç. для обливания могил скоропостижно умерших. В других обрядовых случаях, не связанных с похоронами и поминками (см. *Пумилкке*), чуваши за ограду кладбища обычно не заходили. В частности, в *Сĕрен* у ограды Ç. оставляли три яйца и три каравая хлеба. При проведении лечебных обрядов угощения для предков относили на перекресток дорог (см. *Çул*), в сторону Ç.

Кладбище у марийцев также находится на высоком месте. При входе в него в четверг на *Семык* они оставляли медные монеты в качестве жертвы «сторожу ворот» *шӱгар капка орол*. Удмуртами кладбища *шай* рассматривались как своеобразные поселения умерших предков, где обитали души умерших. По верованиям мордвы, покровители кладбища выступают в статусе божеств-супругов *Калмазорава* и *Калмазоратя*, обитающих у ворот. Здесь люди молились также при засухах и болезнях. По поверью башкир, дух первого покойника является хозяином кладбища, который охраняет его от злых сил.

Лит.: Магницкий, 1881, 174—175; Трофимов, 1993, КС, 64, 146; Салмин, 2004, 143—144; Родионов, 2016, 111—112; МНМ, 1998, II, 334; Этнографическое наследие, 2003, 85; Хисамитдинова, 2010, 98.

Г.Б. Матвеев

ÇĂВАРНИ, Масленица — в обрядовом календаре чувашей праздник проводов зимы и встречи весны, обряды и обычаи которого связаны с ожиданием и воплощением плодородия, предсказаниями погоды на перспективу. Ç. является аграрно-магическим праздником. Чуваши Ç. приурочивали к весеннему равноденствию, отмечали за семь недель до *Калăм* в течение двух недель, начиная с четверга.

Выделяют старшую *аслă* (первая неделя) и младшую *кĕҫĕн* (вторая) Ç., что свидетельствует о древности праздника. Зимние поминальные дни чувашей приходились на Ç. По данным второй половины XIX в., Ç. *кунĕ* по древним традициям проводилась на новолуние. Православные чуваши Ç. начинали проводить в сырную неделю с воскресенья, некрещеные — в четверг перед русской Масленицей.

Рано утром и стар, и млад собирались с санками на гору, катаясь с горы, сыпали правой рукой конопляное семя, приговаривая: «*Кантăр вăрăм пултăр!*» (Пусть конопля будет высокой!). Созывал на гору тот, кто вставал раньше всех. Пришедших последними высмеивали, называя «масленичной старухой». Источники отмечают, что масленичные катания, особенно до восхода солнца, имели символическое значение. Девушки и женщины катались также на донцах прялок: считалось, что уродится высокий лен, а сами проживут долго, если прокатятся как можно дальше.

У верховых и средненизовых чувашей в ночь накануне большой Ç. на одном из холмов близ деревни парни сооружали большое чучело Ç. *карчăкĕ* (масленичную старуху) из соломы, разбитых смоляных бочек, сломанных колес, обложенных соломой, по завершении «постройки» три раза кланялись ему. Рано утром взрослые поднимались к чучелу, чтобы на санках скатиться с горы, по представлениям чувашей, это делалось для того, чтобы конопля была «долгой». Считалось, что появившийся первым открывает путь вешним водам.

К концу XIX в. взрослые перестали ходить на горку, эта традиция полностью перешла к мальчикам. Съезжая, они сыпали конопляные семена с заклинаниями, чтобы конопля и лен были «долгими», а воробьиные ноги сломались, чтобы они не могли склевать ядреные семена. Со временем внедрился обычай посыпания золы в сторону от проезжаемого пути. Утром большой Ç., выходя во двор, люди бросали наверх семена, чтобы урожай был хорошим.

Блины как основное лакомство Ç. у чувашей символизировали круглый диск луны. Соответственно, «во время язычества чуваши всегда праздновали масленицу в новолуние». Девушки выходили на улицу с блином и, согласно существовавшей примете, по подобию первого встретившегося мужчины они могли судить о суженом.

Днем молодежь устраивала катания на санях, девушки распевали масленичные обрядовые песни Ç. *юррисем*. Женихи навещали невест, разъезжали по деревне — это было первым совместным появлением жениха и невесты на людях. К полудню на масленичную горку выходили молодые женщины и съезжали на прялках, поддоне чесалки, заклиная хороший урожай конопли, ближе к вечеру на прялках и чесалках катались женщины постарше. В последнее воскресенье *кĕҫĕн* Ç. после обрядовых угощений жители селения поднимались на холм к чучелу. В начале XX в. взрослые оставались около своих домов, на

горке собирались молодые, подростки и дети. Они поджигали «масленичную старуху» с заклинаниями о скорейшем уходе зимы и наступлении весны. После Ç. совершалось банное очищение.

В масленичный день первого посетителя сажали на подушку: считалось, что в случае несоблюдения данного обычая не будет выводка птенцов. На Ç. действовали запреты: топить баню, чтобы воробьи не вредили конопле, не завелись черви на капусте; наматывать пряжу на мотовило, чтобы поля не заросли вьюнком; плести лапти, чтобы конопля не выросла волокнистой *пушăтлă кантăр*; мыть полы и лавки в разные стороны, чтобы хлеб на ниве не путался или не лег на землю от ливня и града.

С Ç. связано много примет. Бытовали приметы насчет следов, которых ночью около чучела могли оставить животные или звери. Полагали, что если на старшую Ç. будет тепло либо метель — к урожаю хлеба; если пойдет снег — к урожаю ягод, орехов, гречихи; если снег будет падать комками — к тяжелому году.

Соглсно народным представлениям, весенний праздник Ç. соответствовал осеннему периоду уборки конопли, поэтому пожелания о высоком урожае конопли выступают основным мотивом праздника.

Аналогичные обряды и обычаи функционировали у других народов Поволжья. Например, Масленицу кряшены встречали с огнем, зажигали солому. У марийцев *Ӱарня* начиналась в понедельник и заканчивалась вечером в чистый понедельник. Для их масленичных катаний служила горка *ӱярня курык*. Женщины старались прокатиться как можно дальше, чтобы лен вырос длиннее.

Слово Ç. является переводом (калькой) русского названия масляной недели (*çу эрни)* или масленичной недели. Название праздника проводов зимы и встречи весны было перенесено у славян на антропоморфный персонаж, который встречали с величальными песнями в начале праздника на горках.

Лит.: Каменский, 1879, 26; Магницкий, 1881, 101—103; Архангельский, 1910, 483—488; Месарош, 2000, 161—163; Салмин, 1994, 29; Родионов, 2006, СЯО, 155—157; Иванов, 2009, II, 127—128; Мифологический словарь, 1990, 344; Тойдыбекова, 2007, 245.

Ист.: ЧХП. Ача-пăча фольклорĕ, 2009, 170—174; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 158—160; Татары-кряшены, 2014, 229.

Г.Б. Матвеев

ÇĂКА, липа — в чувашской мифологии женский образ. Старое дерево уподобляется матери, молодое — сестре. Культовое отношение к Ç. выражено в обрядовой песне: «В чистом поле — старая липа, пошел я к ней, как к матери»; «На опушке леса молодая липа, пошел я к ней, как к сестре».

Ç. связана с мотивом плодородия. Например, для изготовления колыбели (см. *Сăпка*) выбирали луб *ама-хуп* (самка) с продолговатым отверстием. По поверью чувашей, если сделать зыбку из такого

лубка, то родится много детей, которые не будут умирать. Символику плодородия имело установление срубленного деревца Ç. или березки во дворе дома невесты возле места *шыльăк* для свадебного гулянья. Ветки Ç. и рябины *пилеш* развешивали на воротах и ограде, что имело как продуцирующее, так и охранительное значение.

В культовых обрядах Ç. занимает известное место: намогильный столб *юпа* делали из свежесрубленной липы и ставили на могилу умершей женщины; она служила жертвенным деревом, возле которого в засушливое время устраивали моление *Чӳк* о дожде.

Ç. использовалась для зловредной деятельности духом *Вупăр*, который поднимался поедать луну по липе, очищенной от коры и не срезанной от корня. Колдун подбрасывал возле двери под ноги невесты сухую палочку Ç. и заклинал у нее бесплодие. В присягах и клятвах (см. *Причак*) для разоблачения вора заставляли перешагивать через липовую лутошку, полагая, что Ç. отомстит за правонарушение. Приписывая дубу *юман* и Ç. апотропеические свойства, чуваши предпочитали делать полевые ворота из дуба и липы.

В марийской мифологии липа (*писте*) — священное дерево, объект поклонения. В молении, обращенной к богу липы, марийцы просили урожая, исцеления, в т. ч. от бесплодия. У мордвы божество липы — *Пекшепаз*, перед которым ходатайствовали об обильном урожае во время моления. Для наказания чужого духа, дерущегося со своим домашним, предпочитали пользоваться липовой лутошкой.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1937, XIII, 8; Трофимов, 1993, КС, 99, 114; Исаев, 2013, 70—77; 2014, 13, 23—24; Девяткина, 2006, 221, 236; Тойдыбекова, 2007, 76, 191, 219.

Ист.: ЧХС. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 365.

Г.Б. Матвеев

ÇĂКĂР, хлеб — один из главных видов ритуально-обрядовой пищи, символ солнца, достатка, здоровья.

Согласно этиологическим мифам о земледелии, из закопанных в землю мертвых пчел появилась зелень с колосьями. Одни были покрыты жалами как у пчел, на других зерна были подобны рою пчел. Осенью выросли зерна. Так появился хлеб. Вместе с медом добрый человек отнес на предмет жертвоприношения *Киреметю* и первый каравай хлеба. Мифы о земледелии гласят также, что пахать, сеять, молоть, печь Ç. научил еж (см. *Чĕрĕп*). Когда люди научились выпекать Ç., они стали меньше есть мясо в обыденные дни и больше использовать его в качестве жертвенной пищи в праздники.

С караваем Ç. совершались многие календарные и семейные обряды, магическую роль во многих случаях выполняла горбуша хлеба. Так, в молитве, посвященной почину каравая, испеченного из новой муки, молящиеся обращались к верховному богу *Турă* и просили здоровья для семейства «с детьми и скотом». Моление с Ç. присутствовало в родильных обрядах. К примеру, для совершения обряда

впускания души новорожденному повитуха выходила с караваем хлеба во двор для моления семейству «земных духов, добрым и злым духам всего света» с просьбой дать душу ребенку (см. *Эпи карчăк*). При совершении обряда *Ача пăтти* (дитячья каша), взяв в руки каравай Ç. и круг сыра, молилась божествам и духам, обращалась к предкам, испрашивая благополучие, здоровье младенцу и матери. В день выгона скота (см. *Карта пăтти*) хозяйка проводила магические действия с хлебом: отрезала горбушу, три раза обводила ею по солнцу вокруг крюка очага для подвешивания котла. При этом она заклинала, чтобы совершаемый обряд содействовал возвращению скота домой. Горбушу посыпали солью, обладающей очистительной силой; иногда хлеб мазали от сглаза печной сажей. Горбушу хлеба часто использовали при лечении от болезней (см. *Чир-чĕр*), например, при наговоре от ушиба; в обряде *Никĕс пăтти* (см. *Никĕс*), чтобы в доме были достаток, уют и лад.

Функционировали запреты, связанные с передачей Ç. другим лицам: нельзя было передавать хлеб через порог, давать его посторонним прежде, чем пробовали сами хозяева (в противном случае хлеб не уродится); починать новый каравай вечером, есть забытый в печи хлеб — это воспринималось как пожертвованный божествам хлеб. Падение хлеба со стола означало, что его просили усопшие или домовой *Хĕрт-сурт*. Считали недоброй приметой, если хлеб в печи треснул; если во время вкушения нового хлеба входил злой человек и т. д.

Татары-кряшены по завершению сева зарывали хлеб в землю, чтобы он уродился, а также умилостивить духов земли. У башкир хлеб — мифологизированная сакральная пища, используемая в качестве оберега. Марийцы брали каравай хлеба в священную рощу, использовали его как магическое средство для обеспечения плодовитости молодых, достатка при постройке дома и переезде в новый дом; в целях оберега от нечистой силы перед Пасхой с ним обходили дом. Мордва использовала хлеб как магическое средство для обеспечения плодовитости молодых, брали для оберега, обходили с хлебом-солью перед Пасхой, каравай клали на стол при переезде в новый дом, похоронно-поминальных обрядах.

Лит.: Магницкий, 1881, 49, 109, 139, 195; Егоров, 1994, ЧМ, 130; Месарош, 2000, 316; Девяткина, 2006, 165—166; Тойдыбекова, 2007, 108; Хисамитдинова, 2010, 104.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 193; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 18—20; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 160—163; Татары-кряшены, 2014, 162, 191.

Г.Б. Матвеев

ÇĂЛ, колодец, родник, ключ — источник жизни и магического очищения, важный компонент для совершения обрядов моления и жертвоприношения. Миф объясняет происхождение Ç. следующим образом: вода из больших морей по подземным истокам

выступает на поверхность земли; для людей, изнывавших от жажды, в первые дни после сотворения земли семь дней и семь ночей ястреб копал землю, на восьмой день докопался до родника с чистой водой.

Для совершения важнейших общественных обрядов (*Учук*, *Киремет*, *Халăх сăри* и др.) воду непременно брали из ключей. Молились верховному богу *Турă*, в т. ч. чтобы «по оврагу вода бежала из ключа».

В семейных обрядах вода из Ç. имела сакральное значение. Например, при хождении за водой к Ç. на свадьбе невеста опрокидывала ведро три раза, а сваха или йомзя читала молитву, в которой высказывалось пожелание, чтобы невеста была чистой и открытой как родниковая вода.

Согласно текстам, вода из известных родников, называемых святыми источниками, обладает чудодейственной силой, например, очищает от грехов. Старики рекомендовали умыться такой водой (в частности, водой из родника *Валем хуçа шывĕ*, вытекающего из-под горы Биляра), затем подняться на гору и спуститься. От болезней пьют и умываются водой из святых Ç., в случае заболевания простудными болезнями воду из них для приготовления пищи не использовали.

По представлениям чувашей, в Ç. живут родниковые духи (см. *Вутăш*), которые бывают очень маленькими, словно новорожденные. Они очень полезны и никакого вреда людям не приносят. Благодаря им бьют из-под земли все ключи. Чуваши благодарили *Вутăш*, когда брали воду из родника.

Если в знойную жару начинали засыхать родники, к ним приносили колобки или кисель с лепешкой, или сырое яйцо и, к примеру, приговаривали: «Пусть вода будет чистой как свежее яйцо». Осенью проводился специальный обряд с принесением жертв (кисель, блины) родникам и колодцам. В свадебном обряде хождения за водой у Ç. оставляли нитку в дар *Вутăш*.

У кряшен и татар-мусульман было распространено почитание священных ключей и родников, вода из которых наделялась особыми качествами — способностью исцелять болезни, отгонять злых духов. Во многих обрядах, знахарской практике использовалась вода, взятая из трех источников до восхода солнца. По поверьям башкир, у каждого родника имелся свой дух, хозяин. В мифологии марийцев дух-хозяин родника — *Памашоза*. Они шли к святым и чудодейственным родникам в случае болезни. Вода, набранная из источников в ночь на Крещение, согласно представлениям мордвы, как и чувашей, считалась магической и целительной: ею поили больных, скот, окропляли дом от нечистой силы.

Лит.: Магницкий, 1870, 539; Месарош, 2000, 89; Салмин, 2004, 132; Девяткина, 2006, 113—114; Тойдыбекова, 2007, 213; Хисамитдинова, 2010, 108; Исхаков, 2014, 71—72.

Ист.: Чувашские сказки, 1937, 265–266; ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 368; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 195, 210, 225; ЧХП. Ача-пăча фольклорĕ, 2009, 43; НА ЧГИГН, I, 21, 513.

Г.Б. Матвеев

ÇĂЛТĂР, звезда — небесное светило наряду с солнцем и луной; объект астрологических мифов.

Согласно астральным мифам, Ç. вначале не имели определенного места, кружились хаотически, словно кипели. Верховный бог *Турă* каждой звезде нашел точное местонахождение. По другим, тексты, например, миф о созвездии *элкер* — Плеяды, объясняют, что будто Ç. сперва были людьми, которые поднялись наверх и хранят души усопших *маçак*, *ваттисем*. Некоторые созвездия, к примеру *алтăр* Ç. (Большая Медведица) и *ала* Ç. (Плеяда), сравниваются с летними и зимними месяцами, теплом и холодом. Имеются также мифы о созвездиях *кĕвенте* (коромысло) Ç. — Орион, *ӳлкер* или *ӳлкер* — Плеяды, *çут* (яркая) Ç. – Северная звезда, *пăлан* Ç. — Полярная звезда, *шурăмпуç* Ç. — Утренняя звезда или звезда утренней зари; *хур кайăк çулĕ* (дорога диких гусей) — Млечный Путь. Их называют также непадающими звездами (см. *Алтăр*, *Шурăмпуç*, *Хуркайăк çулĕ*).

Представление о воздействии движения небесных светил на судьбу отдельных людей и всего мира создало мифологические предпосылки для астрологии. По мифологическим сказаниям чувашей, на небе у каждого человека есть своя Ç. Она появляется по рождению человека и падает по его смерти. В потустороннем мире Ç. снова с ним: она, согласно поверью, виднеется как «звезда потустороннего мира».

Звездами, по мнению чувашей, управляет верховный бог *Çӳлти Турă*. Социальное положение людей отразилось в мифах о Ç. По астрологическим поверьям чувашей, появление туманных звезд означает рождение людей, которым суждено жить в бедности, а самые яркие относятся к рождению царей, великих или необыкновенных людей. Появление кометы *хӳреллĕ* Ç. (хвостатой звезды) — к бедствиям, как-то: пожарам, знойной жаре, эпидемии, войне.

Умирающий перед смертью обращался с благодарностью к «золотым» светилам: солнцу, луне и звезде *шурăмпуç* Ç., охраняющей душу праведного человека после его смерти, с полуночи до утра ведущей борьбу с ночным мраком. Во время утренней зари свои полномочия она передает солнцу. Почитание *шурăмпуç* Ç. связано с поминками предков, жертвоприношениями и ночным бдением пожилых людей. По верованиям, когда эта звезда исчезнет, начнется война.

Чуваши упоминание Ç. считают за благочестие: например, Большая Медведица — семь звезд, будет благом почтить семь раз.

Погоду и урожай чуваши предсказывали по звездам на небе. Ряд поверий и предсказаний погоды связан с Плеядой *ала* Ç. Например,

если в течение семи ночей она бывает ниже луны, то будет хороший урожай. В случае, когда *ала* Ç. родится в месяце *нарăс* (февраль), станет выше луны, то весна будет засушливой, как и год; если созвездие окажется ниже луны, то будет сыро, дождливо; если луна пройдет рядом с ним, то будет хороший урожай. Звездное небо в крещенскую ночь — к урожаю гороха.

По представлениям татар-кряшен, звезды имеют связь с душами людей. По поверьям татар и башкир, появление новой звезды означает рождение, а ее падение — кончину и смерть человека. Млечный Путь у кряшен — *кыр казы юлы* (*йолдызы*) — дорога диких гусей. Согласно мифам башкир о Большой Медведице, *Алып* бросил ковш из золота в небо, который остался там. В марийской и удмуртской мифологии мировая ось проходит от Полярной звезды до середины земли сквозь гору. Марийцы почитали бога звезд — *Шӱдыр Юмо*. У мордвы-эрзи Млечный Путь — журавлиная дорога *каргоньки*. Согласно мифологическим представлениям мордвы-мокши, Млечный Путь создан верховным богом *Шкаем*, который собрал звезды (в виде камней) и рассеял по небу, по которому сверяют свой полет птицы.

Лит.: Золотницкий, 1875, 159; Трофимов, 1993, КС, 216; Месарош, 2000, 88; Мифологический словарь, 1990, 636; МНМ, 1998, II, 348; Тойдыбекова, 2007, 138; Хисамитдинова, 2010, 118.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 18, 47; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 32; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 128, 163—165; НА ЧГИГН, I, 321, 102—106.

Г.Б. Матвеев

ÇĂМАРТА, яйцо — символ жизни, благополучия, плодовитости и плодородия; оберег. Во многих обрядах, связанных с жизненным циклом человека, а также круговоротом в природе, ее весенним пробуждением, началом работ земледельческого и животноводческого цикла, куриное яйцо являлось ритуальной едой.

Ç. широко использовалось в обрядах жертвоприношений чувашей, как в ритуалах семейных и календарных обрядов, так и в пожертвованиях, адресованных божествам и духам. Йомзя разбивал над головой новорожденного (см. *Ача*) два сырых Ç., затем отрывал голову петуху и выбрасывал за ворота для умилостивления злых духов. В свадебном обряде Ç. обводили вокруг головы невесты и выбрасывали; посуда с яйцом, мукой, солодом и хмелем перебрасывалась через свадебную кибитку, когда она останавливалась во дворе. Вокруг головы рекрута также обводили Ç. или монетой. После смерти человека, обнося Ç. вокруг головы умершего до трех раз, выбрасывали его на улицу или на двор, приговаривая: «На место души душа». По верованиям, данная жертва предназначалась злым духам.

До Пасхи Ç. не ели, верили, что умершим детям не будут давать яйца на том свете. Крашеными Ç., являющимися символом и ритуальным блюдом праздника *Мăнкун*, угощали, обменивались, играли

в «яйца» (катали с горки), «батыра» (стучали яйцами). Игровые действия с Ç. были связаны с магией плодородия.

Перед началом сева, когда проводили обряд выноса семян, знахарь определял самого удачливого члена семьи или семейно-родственной группы, он спозаранок верхом выезжал в поле, прихватив три горсти семян, хлеб, Ç. Одно из них, крашеное и мелкое, называлось «семенным» или «петушиным». Ç. вместе с кашей и пышками приносили в жертву на *Ака пăтти* — в обряде по окончании ярового сева. В честь *Çĕр йыш* (семейство земли) читали молитву, чтобы зерно уродилось величиной с яйцо, которое закапывали на загоне (см. *Ака*).

Первые Ç., снесенные курицами, являлись знаковыми приметами для выхода на сев или суждения об урожае. Если первое яйцо оказалось крупнее, то следовало раньше выходить на сев, иными словами — раньше засеянные культуры принесли бы обильный урожай; если большое было второе, то сеять следовало неделей позже, или культуры, засеянные в середине посевного периода, обладали бы высокой урожайностью и т. д. Вареные и сырые Ç. являются атрибутами обряда первого выгона скота. В этом комплексе обрядовое Ç. воплощает также упитанность. Угощали яйцами пастухов, которые как как употребляли их в пищу, так и совершали ими магические действия. К примеру, через спину животного, обычно коровы, переносили сырое яйцо, чтобы она не осталась яловой. В *Çимĕк* для поминовения усопших на кладбище приносили яичницу и яйца. По завершению поминовения одно Ç. зарывалось в могилу против головы усопшего. Ç. использовалось в индивидуальном молении *Вил тавраш* с целью предотвращения смерти людей и скота: его катали по земле в поле, сопровождая обряд с причитанием.

Пасхальное Ç., хранящееся у божницы, в случае пожара кидали в огонь, оно являлось оберегом для укрощения пламени. Ç. служило жертвой злым духам, обитающим в воде (*Шыври*) и других местах; при порчах. В обряде моления дождя Ç. приносилось в жертву божествам земли *Çĕр амăшĕ* и *Çĕр йышĕ* (см. *Çумăр чӳкĕ*).

Кряшены во время посевных работ в лукошко сыпали семена и клали яйца. При севе вместе с зерном в борозду бросали яйцо. В целях получения обильного урожая башкиры после посева катали яйца. У марийцев яйца также имели символические значения плодородия, зачатия и зарождения новой жизни. После молитвы они зарывали яйцо в землю. Бытовало убеждение, что пасхальное яйцо может потушить пожар. Удмурты в первый день *Акаяшка* выходили в поле и вместе с первыми зернами клали в землю окрашенные в желтый цвет яйца в знак того, чтобы зерна уродились такой же величины и цвета. Мордва первые снесенные яйца взвешивали и примечали: если первое тяжелее, начинали сеять яровые хлеба в первый срок, второе тяжелее — во второй, третье — в третий.

Лит.: Магницкий, 1881, 160, 183, 186, 200; Сбоев, 2004, 75; Гаврилов, 1880, 159; МНМ, 1998, II, 681; Девяткина, 2006, 89—90; Тойдыбекова, 2007, 171—173; Хисамитдинова, 2010, 160; Исхаков, 2014, 98, 100.

Ист.: ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 166; Татары-кряшены, 2014, 162.

Г.Б. Матвеев

ÇĂТ, ÇĂТКĂН — в традиционных верованиях чувашей демонологический персонаж и злой дух, вызывающий у людей всякого рода болезни желудочно-кишечного тракта. Мифологическая семантика Ç. заключается в том, что данный образ всегда выступает в качестве нечистой силы и демонического злого духа без определенного облика, хотя к нему обращаются как к антропоморфному существу. Выявленный материал показывает, что Ç. имеет и другие названия, идентичные как по признакам, так и по действиям: *Вупкăн* — злой дух, что и Ç., который вызывает расстройство живота или болезнь желудка. В последнем случае тождественность *Вупкăн* по отношению к Ç. проявляется только в значении обжоры и в названии прожорливого сказочного существа. В наговорах против встретившейся внезапно болезни *хирĕç вĕрнин чĕлхи* и болезни, вызванной неожиданным испугом *хăр чĕлхи*, домашний или домовой Ç. *пӳрт* Ç. и в доме живущий Ç. *пӳртри* Ç. перечисляются вместе с *Вупкăн*, *Ийе* и *Алпастă*; и только проделав магические действа с дуновением-плеванием, можно излечить ребенка от испуга: для этого обязательно нужно взять горбушку хлеба, разделить ее на 41 часть и, обведя вокруг головы больного и произнеся наговор от испуга *хăр чĕлхи*, кусочки хлеба выбросить через дорогу на улицу. По другим поверьям, Ç. вместе с другими жадными злыми духами *Хыпкăн* и *Вопкăн* пристают к людям во время их путешествий или прогулок в ночное время, после чего те в обязательном порядке заболевают. Избавляются от него тем же вышеотмеченным способом.

В башкирской мифологии *Йот* — демон, дух голода и бедствия — восходит к общетюркскому *jut* «голод». Сравнение: тат. диал. *йоткын*, *йоткыш*, *откын* — «обжора, прожора; ненасытный»; мар. диал. *цоткан* «леший, нечистый»; алт., уйг., тур., чаг., тел. *йут* «проглотить» и др.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1929, III, 259; 1937, XIII, 45—47; Федотов, 1996, II, 99—100; Ахметьянов, 1981, 29; Хисамитдинова, 2010, 119.

Ист.: ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 170, 175, 250.

В.А. Ендеров

ÇĂТМАХ, рай — представление о потустороннем мире, связанное с культом предков; местопребывание души после смерти человека.

По воззрениям чувашей, Ç. расположен на небе, на западной стороне. Ç. — большой дом, где поют птицы и растут всякие травы, куда попадут безгрешные, милосердные, а также больные, неоднократно пройдя судилище. Ç. похож на зеленый сад, там обитают верховный

бог *Турă*, его мать *Турă амăшĕ*, *Пирĕшти* и другие благие божества. Здесь всего достаток: живности, одежды, еды, денег, там безгорестная жизнь. Вокруг Ç. непреодолимый забор. Он находится над *тамăк* (ад) на высокой крутой горе, в окружении молочного озера *сĕт кӳлĕ*, в котором пребывают души праведников, с горы текут медовые реки. Туда могут добраться только те, кто не разбрасывал, а собирал свои ногти, которые на том свете прилипнут и станут большими и крепкими. Ç. располагается в теплом краю, где земля покрыта пухом.

Мостом для души при переходе в Ç. «служит» нитка (*çип*), которую давали участникам похорон. Душам людей, живших праведной жизнью, суждено благополучно миновать мост и попасть в Ç.

В молитве поминовения и кормления усопших чуваши обращались к предкам или конкретному адресату с пожеланием находиться в Ç. — добром месте, сытости, отрывали им лепешку *юсман* и др. блюда и клали в большую чашу с зажженными по ее краю свечами. Обращаясь к умершим на поминках, желали им быть в Ç. (см. *Пумилкке*, *Ваттисем*). Верховного бога *Турă* просили дать хорошее место на том свете (см. *Леш тĕнче*). Согласно народным поверьям, у добропорядочных людей после смерти на том свете будут красивые дома, достаток хлеба, праздничная одежда и т. д., а у злых — горькая и холодная жизнь.

По верованиям чувашей, чтобы попасть в рай, умерший должен перейти мост — радугу, что могут сделать только честные и добрые в жизни люди (см. *Асамат кĕперĕ*). В мифах говорится также, что нужно пройтись по тоненькой перекладине. Кто грешен, тот сваливается в ад, кто благочестив, тот по ней доходит до самого рая. Душа должна подняться по гладкой железной плите вверх: если она святая, то поднимется по ней и вступит в рай; если у нее не хватит добрых дел, то сползет вниз, воткнется на железный кол, тогда ее демоны бросают в ад. Незамужние девушки по смерти будут пасти кур и гусей в раю; души младенцев обратятся в птиц, чаще в кукушек (см. *Кайăк*). Несмотря на то, что чувашам не были известны исконные исламские и христианские представления о рае и аде, они благодаря контактам с мусульманами и христианами постепенно входили в религиозное сознание народа.

У татар-кряшен широкое распространение получила легенда о суде, совершавшемся над покойником сразу после похорон. По их поверьям, грешные люди шли в ад, а праведные — в рай *ожмах*, где вечно блаженствовали. Поминая усопшего со словами «пусть Тенгере даст, пусть будет райская пища», кряшены съедали по кусочку и ложке от всех блюд на столе. В мифологии башкир рай *ожмах* представлялся как седьмое небо, седьмой слой рая, в который попадали только праведники. Марийский *узьмак* отождествляется с небом, считается местом бога, праведности, чистоты, святости, ему противопоставляется *тамык* (ад). В *узьмаке* душа испытывает блаженство *суап* (чув. *сăвап*).

По древним представлениям русских, рай — это светлый, воздушный мир, куда можно пробраться на санях.

Лит.: Магницкий, 1881, 168, 192—193; Комиссаров, 1911, 376; Трофимов, 1993, КС, 67—68; Егоров, 1994, ЧМ, 123; Салмин, 2004, 148; Афанасьев, 1869, III, 283—284; Соболев, 1999, 100, 108, 113; Тойдыбекова, 2007, 69, 241; Хисамитдинова, 2010, 235; Исхаков, 2014, 143.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 87, 483—485.

Г.Б. Матвеев

ÇĔЛЕН, змей, змея — символ, связываемый с плодородием, землей, водой, потусторонним миром; в мифологии змея является хтоническим животным.

Согласно этиологическому мифу чувашей, когда верховный бог *Турă* создал мир и всех зверей, в первое время очень любил змей, дружил с ними (только позже проклял их), и по этой причине распорядился так, чтобы Ç. питались человеческой кровью. Змеи-великаны истребляли людей, пока молния не уничтожила таких Ç. В индоевропейской мифологии бог-громовник (змееборец) побеждает змея или дракона.

Мифологический змей имеет большие размеры и силу (может сотрясти дом, разорвать цепь), летает, соединяя в себе признаки змеи и птицы, т. е. носит черты дракона. Он преследует, чтобы настичь жертву, может выпить огромное количество воды или молока в молочном озере (см. *Кӳлĕ*) и тем самым приносит бедствие. По легенде, самый большой и опасный змей известен под названием *ырă* Ç. Человек спасся от него благодаря горячему хлебу в лыковом кошеле *пештĕр*, о который Ç. обжегся.

Согласно чувашским текстам, Ç. чаще проявляет себя как воплощение нижнего мира; ему подчиняются *Шуйттаны*, участвующие вместе с Ç. в преследовании жертвы (см. *Леш тĕнче*). Хтоническое божество Ç. является охранителем входа в подземное жилище мертвых. Функцию охранителя Ç. исполняет в вербальном тексте чувашской свадьбы — монологе старшего дружки. С трех-, шести-, девятиголовыми Ç., которые в своих подземных крепостях держат украденных девушек, сражаются герои сказок. Как легенда о храбрости и отваги звучит песня дружков, в которой певец-сказитель, поднявшись на высокую гору, убил черного змея, из его кожи он заказал шляпу с 12 кисточками и получился дневной свет.

Образ змеи в мифологических представлениях чувашей как отрицательный, так и положительный одновременно. Животных покровительствует Ç., обитающий в избе и часто навещающий хлев. По поверью, уход домашней Ç. из усадьбы представлялся недобрым признаком — к смерти члена семьи. Было табуировано убийство ужа, что могло привести к мучительной смерти нарушителя.

В чувашском мифе стадиально позднего происхождения отразилось благосклонное отношение людей к медной змее (медянке),

которая во время всемирного потопа, увидев, что через дыру вода хлынула в ковчег Ноя, быстро засунула свой хвост в дыру и спасла от потопления человека и всех животных. Поэтому *Турă* очень полюбил змею и на ее лоб повесил медное украшение в качестве предупреждения, чтобы люди не убивали змею.

По представлениям чувашей, существуют Ç. с золотыми рожками. Раздобывший их станет богатым: кладет в кошелек — появятся деньги, в хлев — приумножится скот, в семена — уродится много хлеба (см. *Шурхун*).

Существовали заговоры Ç. *чĕлхи* от укуса Ç., восходящие к древним традициям. Из текста заговоров следует, что Ç. является семейным персонажем, имеющим мать Ç. *амăшĕ* и отца Ç. *ашшĕ*.

Заговоры от змей и их укусов сохранились у многих народов, в частности у татар-кряшен «язык змеи» — *елан теле*. У башкир змея является мифологизированным животным, божеством, а также врагом (белая змея — царем змей). В марийской мифологии змея сочетает в себе мужскую и женскую, водную и огненную символику. По народным поверьям марийцев, существуют домовые змеи-покровительницы, охранительницы жизни. Амулеты и украшения из змеиных головок служат оберегами. Змея, по представлениям мордвы, — символ добра и зла. Считалось, что она наделена разумом, понимает человеческий язык. Змеиный язык использовался в магически-колдовских целях. *Инекуй* — великая змея, царь змей.

Лит.: Магницкий, 1881, 177, 209; Салмин, 1994, 257—258, 263; Месарош, 2000, 90—94; Ильина, 2016, Ç, 35—41; Николаев, 2016, 212; МНМ, 1998, I, 468—470; Девяткина, 2006, 135, 156—158; Тойдыбекова, 2007, 111; Хисамитдинова, 2010, 123—124; Исхаков, 2014, 84.

Ист.: ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 170—171; ЧХП. Нараста юмахĕсем, 2012, 145—146, 245, 248, 321.

Г.Б. Матвеев

ÇĔР, ночь — противоположность дневной части суток; в мифологическом смысле альтернация дня и ночи является элементарной семантической моделью оппозиций света и тьмы. Характерно отождествление суточно-солярной мифологии «одного дня» и мифов аграрного цикла.

Многие обряды чувашами проводились ночью. Ç. — один из основных признаков обрядов перехода. Бдение ночи у гроба умершего и в месяц поминок совершается при свете лучины или длинной свечи. Собравшиеся соседи и родственники разговаривали, смеялись, играли, вплоть до зари. По представлениям чувашей, духи умерших предков являются домой по ночам не менее трех раз в год. По некоторым данным, на *Юпа* в полночь проводили антропоморфный столб на кладбище (см. *Юпа*). Новогодние гадания в *Сурхури* начинали в полночь.

Ç. является временем бодрствования божеств и духов. Их активность, по народным воззрениям, повышается в середине ночи и

продолжается до пения петухов. В ночные часы запрещалось без надобности находиться в пути, вести активный образ жизни.

Ночью совершаются моления, требующие соблюдения таинства, например, *Киреметю* и *Йĕрĕх*; обряды от мора (см. *Хĕр аки*), кражи земли, изгнания злых духов (см. *Сĕрен*, *Вирĕм*). Анализ обрядов свидетельствует, что преодоление Ç. в бодрствующем состоянии — пение, пляска, проведение времени без сна — обеспечивает положительный исход обрядового действа, осуществляемого с целью одоления болезни, очищения от нечисти, защиты от злых духов, благополучного перехода души в иной мир и т. д.

Ç. — время действия колдунов, особенно в ночь *Калăм* (см. *Тухатмăш*).

Представления о полуночи у чувашей схожи с кряшенскими, марийскими, удмуртскими, мордовскими и др. Татары-кряшены верили в большую силу злых духов в ночь праздника *Нардуган*, ночью совершались некоторые обряды, в т. ч. вредоносной магии. С вечерним временем у марийцев и мордвы связаны различные запреты: начинать новое дело, стричь волосы, подметать пол, выносить мусор, отдавать деньги и т. д. С полночью связано поверье, что если в это время поют петухи, то спасают душу человека от нечистой силы. Вечернее время было принято считать благоприятным для различных магических действий: исцеления, ворожбы, гаданий. В ночь на крещение на окнах и у входа в жилище рисовали кресты, чтобы нечистая сила не могла войти в дом. По верованиям мордвы, от полуночи до пения петухов — время нечистой силы, колдунов. В полночь выходили на перекресток дороги снимать порчу.

Лит.: Магницкий, 1881, 224; Салмин, 2004, 184—185; МНМ, 1998, II, 613—614; Девяткина, 2006, 224—227; Тойдыбекова, 2007, 84; Исхаков, 2014, 90, 130.

Г.Б. Матвеев

ÇĔР, земля — одна из основных стихий мироздания наряду с огнем, воздухом и водой; мать-прародительница, божество земли. Согласно чувашской космогонии, Ç. и космос возникли из первозданных вод (вначале были только огонь *Вут* и вода *Шыв*). Основу космогонической мифологии составляет мифологема о браке неба и земли, мужского и женского начал. До создания мира на земле Ç. и небо (см. *Пĕлĕт*) жили как супруги, гласит чувашский миф.

В чувашских мифах Ç. представляется в виде четырехугольного или восьмиугольного пространства, покоящегося на многоглавой змее — драконе, или на трех китах, или на четырех быках, или на быке и рыбе, или на трех черепахах. Верховный бог *Турă* создал земную твердь ровной, гладкой, хозяин нижнего мира *Шуйттан* — горы, холмы и овраги. Имеются разные варианты мифов о сотворении Ç. По одному из них, ее создала маленькая птичка, которая достала своим клювом ил из-под воды, он разросся и превратился в сушу. В другом мифе птицами-демиургами выступает пара голубей.

Дню рождению Ç. посвящался праздник с молением *Чӳк*. Чуваши полагали, что земля просыпается после зимней спячки в связи с первым громом *Аслати*, во время всходов зелени он служит оплодотворению Ç. небом.

Ç. олицетворялась как стихия плодородия. К земле обращались как к матери-прародительнице *Ама* (*Çĕр ама*), которой посвящались молитвы и дары, к примеру, у несжатого участка в землю зарывались горбушка хлеба и сыр. Магические акты воздействия на землю включали различные моления к божествам — покровителям земледелия. Перед выходом на сев в поле совершалось моление в честь семейства божества земли Ç.: Ç. *турри* (божество земли), Ç. *ашшĕ* (отец земли), Ç. *амăшĕ* (мать земли), Ç. *йышĕ* (дух-властитель земли), Ç. *кăкри* (земная грудь) и др. (см. *Ака*). Божества Ç. *ашшĕ* и Ç. *амăшĕ*, составлявшие особо почитаемую пару божеств, по народным представлениям, обеспечивали силой и жизненной энергией. К божествам земли обращались за благословением не только в земледельческих обрядах, но и в семейных, в т. ч. при рождении ребенка, проводах в рекруты, перед свадьбой, при похоронах. Определенные виды болезней также требовали обращения к божествам Ç. Существовали обряды, в ходе которых их просили очистить дом от злых духов (см. *Усал*).

В качестве ритуальной еды и напитков в молениях, обращенных к Ç., служили зарываемые в землю пышка с вареным яйцом при севе, горбуша хлеба и сыр при дожинках хлеба, а также пиво (посвящали специальный ковш) и лепешки в благодарственных молениях за урожай (см. *Ака пăтти*, *Чӳклеме* и др). На пашне молились верховному богу *Турă*, божествам и духам земледелия об удачной работе, обильном урожае, достатке, чтобы хватило накормить голодного. Землепашец разбрасывал семена, отведывал принесенное, затем зарывал семенное яйцо (см. *Çăмарта*) и горбушку хлеба. Распространена эротическая символика земли: посев отождествляется с оплодотворением, плуг — с фаллосом и т. п.

По случаю «беременности» земли, требовавшей покоя и тишины, и дня рождения божества Ç. в период между цветением растительности и сенокосом устраивался праздник *Çинçе*. В это время землю не копали (существовали и другие запреты), чтобы она не стала бесплодной. Совершаемую в этот период молитву *Учук* в числе 9 божеств адресовали *Хĕрлĕ çыр* (божеству плодородия земли), *Çĕр йышĕ* (божествам земли).

Ç. как родительница в поверьях выступала в качестве силы, способной проглотить, упрятать в землю. Некоторым божествам и духам земли, как Ç. *пӳ* (пар, идущий от земли, по которому отгадывали урожай), Ç. *сехмечĕ*, Ç. *хаярĕ* (злые духи), приписывалась способность оказывать на человека отрицательное воздействие.

В случаях, когда повторялись неурожаи, в темное время суток совершался обряд кражи земли Ç. *вăрлани*. «Свадебный поезд» из

нескольких повозок выезжал ночью с песнями и музыкой к чужому полю. Невесту-землю просили взять с собой «все свое приданое» с полей и лугов, из лесов и рек. Взяв несколько лопат земли в свои повозки, возвращались на свои поля.

У чувашей существовали запреты относительно земли. Например, не разрешалось рыть или копать Ç. до первого грома; стучать по земле посохом или палкой весной, пока она не просохнет, в эту пору она считалась беременной; ударять землю на месте проталины, чтобы не вызвать гнев верховного бога.

В мифологии алтайцев, хакасов, киргизов *Йер-су* (чув. *Çĕр-шыв*) олицетворяет землю и воду. Культ восходит к мифологии древних тюрок, почитавших «*Ыдук Йер-Суб*» (священная земля-вода) как главное божество среднего мира. У алтайцев *Йер-су* — совокупность высших духов (добрых божеств). Киргизы почитали *Жер-суу* как божество земли и воды. У татар *Җир анасына* — дух земли. У татар-кряшен духами земли являлись *Җир иясе*, *Җир бабасы*, *Җир анасы* (культ хозяина/хозяйки земли), обряд жертвоприношения им совершался на засеянном поле. У башкир *Ер-ана* — Мать-земля, матери земли должна выделяться доля из продуктов — это молоко; *Ер атасы* — дух (отец) земли; *Ер тәңреһе* — божество земли. В марийской мифологии *Мланде Юмо* — божество-покровитель земледелия, плодородия земли; *Мланде Ава Юмо* — богиня-Мать земли, держательница и покровительница земли, обладающая плодородной и производящей силой; она беременела словно женщина, в такие дни существовали запреты, аналогичные чувашским во время *Çинçе*. У удмуртов ангел земли — *Му Кылчин*. Божества-покровители земли и земледелия у мордвы — *Масторава*, *Масторпаз*, которые заботились о плодородии земли и благоденствии проживающего на ней народа. По одним мифологическим сюжетам мордвы, Землю создал *Шкай*, плавая по океану в образе утки, нырнул на дно, вытащил в клюве землю; по другим, Бог создал землю из ила с помощью черта.

Лит.: Магницкий, 1881, 41—42, 191; Месарош, 2000, 55—67, 233; Гаврилов, 1880, 159; Мифологический словарь, 1990, 261—262; МНМ, 1998, I, 240, 466; Девяткина, 2006, 196—197; Тойдыбекова, 2007, 138, 162—163; Хисамитдинова, 2010, 91; Исхаков, 2014, 112.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 24—31, 82, 454—458; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 50, 63, 110—112; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 176—177.

Г.Б. Матвеев

ÇĔР ХАПХИ, земляные ворота — ритуал прохождения через земляное отверстие с целью символического перерождения людей и животных, подверженных мору. Обряд проводился также после частых пожаров. Ç. х. является обрядом очищения, совершаемым всем селением, где земля как родительница выступала в качестве силы, способной проглотить, упрятать в землю болезни (см. *Мур*, *Хĕр аки*).

Для предупреждения эпидемических и эпизоотических болезней (холера, чума и др.) обряд Ç. х. исполняли один раз в несколько лет (как правило, каждые три года) по решению совета стариков (см. *Старик*). К назначенному времени (в среду или пятницу) совершалось банное очищение, и одевались чистые белые холщовые рубахи (см. *Тум*, *Тĕс*). Во всех домах тушили огонь. Местом проведения Ç. х. служила территория за пределами селения, в частности старое место деревни. Для прохождения под землей на берегу реки либо в овраге между двумя глубокими впадинами выкапывали длинную траншею и устраивали сквозной проход высотой всадника на коне, чтобы могли пройти люди и крупные домашние животные; делали ограду для предводителя *мăчавăр* и готовили корчаги с родниковой водой. Костры, разжигаемые от «живого» огня мужчинами путем трения дерева о дерево (см. *Вут*), размещали справа и слева от Ç. х. Клали в костер только можжевельник, дающий благовония, полагали, что дым от него способен прогнать мор.

Своей архитектоникой и смысловым содержанием Ç. х. связаны, как полагают исследователи, с космогоническими воззрениями, олицетворяли модель мира с небосводом, а вершина с оградой и вместилищем для воды — чашу небесных вод. Отсюда, стоя с края ворот у кадки с водой, *мăчавăр* брызгал людей и скотину при помощи пучка ветвей.

Акт прохождения носил торжественный характер, цель его заключалась в стремлении обеспечить благополучие народу и самому мирозданию. Ç. х. совершали также при возникновении угрозы мора. В этом случае обряд Ç. х. проводили незамедлительно. При прохождении людей и скота с целью изгнания злых духов стреляли залпом из ружей.

Моление с просьбой уберечь людей и животных от болезней на Ç. х. адресовалось верховному богу *Турă* и его матери, вестнику бога *Пӳлĕхçĕ*, божествам *Хăрпан*, *Ама*, *Çĕр*. После молитвы стариков через «земляные ворота» сначала пропускали детей, как безгрешных и чистых. Источники свидетельствуют также о том, что первым пропускали холостого и единственного сына в семье. Затем проходили взрослые: отдельно мужчины, потом женщины; после людей проводили животных. При выходе из Ç. х. старухи всех окропляли заговоренной водой можжевеловыми ветвями. После завершения прохождения через земляное отверстие данное сооружение разрушалось. С христианизацией обряд заменился обходом деревни с молебном при непременном участии детей или символом: полевые ворота *хапха* заменяли земляные. В деревнях некрещеных чувашей обряд Ç. х. бытовал достаточно долгое время, например, в Средних Алгашах (Цильнинский р-он Ульяновской области) его проводили до середины XX в. Обряд совершался в среду в месяц паровой пахоты *хыт суха*. Обязательным было прохождение через землю *çĕр витĕр тухни* всех членов семей,

в которых были больные эпидемией. Типологически единая семантика выражается в очищении и обновлении пришедшего к разрушению макроорганизма.

Обряд прохождения в земляные ворота имел широкое распространение у многих народов индоевропейского пространства. Так, татары-мусульмане Казанской губернии в случае эпизоотии прокапывали сквозной проход в бугре, сквозь него проходили все жители селения со скотом. Проход через «гору» символизировал очищение. Обряд устраивали молькевские кряшены, мордва и др. Для спасения животных от эпизотии мордва проводила обряд *Перьф керома озкс*, в котором участвовали вместе со стариками парни и девушки, которые без одежды тащили плуг, ведомый обнаженной девушкой.

Лит.: Магницкий, 1881, 136; Ашмарин, ЧСК, 1937, XIII, 99; Салмин, 1994, 58—60; Трофимов, 2009, 107; Руденко, 1911, 61—68; Девяткина, 2006, 222; Исхаков, 2014, 68.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 132—136; Ендеров, 2013, 19.

Г.Б. Матвеев

ÇĔРĔ, кольцо — магический предмет для установления родственных и брачных связей, символизирующий непрерывность рода; используется в гаданиях о судьбе носителя, фигурирует в заговорах.

Сакральное значение придавалось свадебному кольцу. Одевание Ç. часто происходило у ворот тестя или свекра.

Гадание Ç. *яни* на кольцах имело место в период новогодней (в дни *Сурхури*) и весенней обрядности на *Мăнкун* (Великий день). Участниками гадания являлась молодежь, которая собиралась по вечерам в одном из домов и садилась вокруг сосуда с водой. Ведущий во время пения доставал из воды одно из колец, по содержанию строки песни гадали о судьбе хозяина Ç. в наступившем году.

Ç. занимает важное место в некоторых лечебных заговорах, в частности в «*çипçĕлен чĕлхи*» (букв. наговор от волосатика), где Ç. связано с магическим числом 77. Формула, в которой наряду с Ç. выступает ряд других магических элементов, повторяется трижды.

При погребении умерших, как женщин, так и мужчин, надевался перстень *куçлă* Ç. Погребения показывают его усложнение в связи с идеологической символикой, особенно в позднее средневековье, когда в стройную систему оформилась народная религия.

Гадание на кольцах было характерно для кряшен. Перстень *йөзөк* у башкир является мифологизированным предметом, который выполняет обережную функцию от сглаза, использовали во многих обрядах, гаданиях.

Лит.: Салмин, 2002, 200; Хисамитдинова, 2010, 120; Исхаков, 2014, 88.

Ист.: ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 201.

Г.Б. Матвеев

ҪĔРТИ ПАТША, букв. земной государь (царь) — в религиозно-мифологических представлениях чувашей либо небесное божество, представленное на земле, либо земное воплощение верховного бога *Турă*. В источниках XVIII в. включен в пантеон добрых божеств четвертым, почитался сразу после *Ҫӳлти Турă*, его отца и матери (Милькович, 2004, 495). В чувашских мифологических сюжетах об Ҫ. п. переплетены мотивы чисто чувашские, христианско-миссионерские, русские, мусульманские и прочие. Например, при совершении молитв и приношений вместе с *Турă* называют и Ҫ. п., который, по мнению чувашей, олицетворяет некоторые свойства верховного бога, божеств белого света, солнца, судьбы, благодеяния, изобилия, предписания участей, покровителей и прочих. По завершении сельскохозяйственного сезона в начале ноября, когда все молятся стоя на коленях, именной ковш лучшего пива в знак благодарности посвящается небесному богу и земному царю.

Согласно одним мифам, сотворенные верховным богом *Турă* люди, заполучив души, стали злоупотреблять божьей благосклонностью, проявлять надменность друг к другу, сделались сварливыми, ссорились и изобрели «пьяные» напитки. Поэтому *Турă* определил из небесных жителей или божеств *Кепе*, дав ему двух служителей — *Пӳлĕхҫĕ* и *Пихампара* — и повелев на свое усмотрение предписывать рождающимся счастливые участи и делать между людьми различие, а дабы земнородные находились в порядке, для управления послал с небес божество, назвав его Ҫ. п. Также *Турă* произвел и 77 языков. Другие же утверждают, что земной государь наделен властью творить между своими подданными суд и расправу, водворять между смертными благочиние и добродетель, карать всякое преступление, а особенно нарушение прав собственности и присвоение кем-либо из его подданных таких прав и достояний, которые ему не назначены *Кепе*, не даны ни *Пӳлĕхҫĕ*, ни *Пихампаром*.

У кряшен имеется такое понятие, как *Кук падишаһы* «царь-небо». У финно-угорских народов есть интересные образы, которые хотя и не называются «*патша*», но по своим функциональным свойствам вполне подходят к описанной выше космогонической системе. Так, близким к чувашскому в марийской мифологии является небесный бог *Кугыжан Юмо* «бог царя» — бог-покровитель царя. В его «штате» состоит один из главных богов, бог царей — *Кугыжан пурешо* «предопределитель судьбы царя». Имеется персонаж *Сар Юмо* «царский бог» — бог царя, покровитель главы государства. В мордовской мифологии *Масторонo кирди* — божество, покровитель и держатель земли. Созданный верховным богом *Шкаем*, он является его помощником — борется против зла.

Лит.: Сбоев, 1865, 106—107; Ашмарин, ЧСК, 1935, IX, 139; Милькович, 2004, 495, 497, 500; Салмин, 2004, 92—93; Девяткина, 2006, 192—193; Тойдыбекова, 2007, 130, 201.

Ист.: ЧХП. Халăх эпосĕ, 2004, 382; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 27—28, 35, 41—43, 52; Татары-кряшены, 2014, 36.

С.В. Щербаков, В.А. Ендеров

ÇИЛ, ветер — один из основных элементов-стихий мироздания. В изначальное время (небытие или хаос) не было ни земли, ни воды, ни воздуха, ни ветра, повествует миф. Вместе с огнем и водой в мифах Ç. называется в числе первых стихий. Божество Ç. занимает место в ряду основных божеств природы. Согласно космологическим представлениям чувашей, на седьмом слое неба имеется особый слой ветров или семья Ç. Имеется также объяснение, что местонахождение его семьи — на краю Вселенной, за горами, через отверстие между которыми прорывается ветер. По другому мифу, ущелье, дыру в бочке, охраняет слепая старушка — мать Ç. От того, как она справляется, зависит сила ветра, трактует миф. Если старушка может сразу закрыть отверстие, то Ç. быстро утихает, но если она долго ищет затычку, то сильный ветер будет буйствовать до тех пор, пока ей не удастся закрыть отверстие. Согласно другой версии, ветром управляет *Турă*, который, закрыв ворота Ç., не дает волю матери ветра. Однако если верховный бог рассердится на людей, он пускает на них ураган. По просьбе людей *Турă* посылает благодатный Ç.

Согласно мифологическим представлениям чувашей, человек может победить ветер с помощью крепкого железного столба, которого не в силах одолеть Ç. В споре с огнем *Вут* и водой *Шыв* победа достается Ç.

Пчеловоды знали заговор против ветра, сажали в пчельнике сдвоенные деревья и заговаривали.

Башкиры обожествляли ветер как явление, наделенное свойствами демонического существа, который приносит болезни, засуху, в то же время и дождевые тучи. Башкирский персонаж *Дейеу-пери* — царь ветров, всесокрушающий вихрь; злобное мифическое существо. Имеются сведения и о *Тенгри* ветра. Божества ветра у марийцев: *Мардеж Юмо* (один из главных богов), *Мардеж Ава Юмо*, управлявшие бурей, огнем во время пожаров, градом, болезнями людей, их следовало задабривать. Удмуртский персонаж *Нюлэсмурт* — бог лесов и ветров, способный производить бури, — представлялся то страшным великаном, то обычным человеком. У мордвы боги ветра — *Вармапаз* и *Вармава*. Богиня, которая рождается из яйца, снесенного Мировой птицей, наделена разрушительной или благородной силой. Ветры она держит под замком и время от времени выпускает.

Лит.: Сбоев, 1865, 106; Ашмарин, ЧСК, 1937, XII, 146—152; Федотов, 1996, II, 116—117; Месарош, 2000, 70—71; Милькович, 2004, 495, 498; Салмин, 2004, 87—88; Фокин, 2009, 92—99; Родионов, 2016, 236—244; Смирнов, 1890, 198; Верещагин, 2000, 211; Девяткина, 2006, 109—110; Тойдыбекова, 2007, 157—158; Ефимова, 2010, 49—50; Хисамитдинова, 2010, 86—87.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 95—101; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 190, 197.

С.В. Щербаков, Г.Б. Матвеев

ÇИЛĔ, гнев, злоба — психоэмоциональное состояние, передаваемое человеку от других людей и вызывающее порчу (см. *Ăншăрт*). Ссора других людей может стать источником болезни *хаяр ӳкни* (см. *Хаяр*), вызывающей сильную головную боль, бессилие и т. д. По поверьям, Ç. может передаваться по ветру (см. *Çил*).

От Ç. практиковались различные магические действия с использованием воды, соли, золы, угля, обожженной горбуши хлеба, раскаленного металла (к примеру, кочерги). В частности, бросали щепотку соли и ладошку золы и приговаривали, чтобы Ç. развеялся как зола. Пострадавшему человеку давали выпить глоток наговоренной подсоленной воды, остаток опрыскивали через метлу; обводили ковшом воды вокруг головы и выплескивали в окно либо это делали обугленной горбушей и бросали ее в огонь. В наговоре, который повторяется три раза, лечащим персонажем выступает медный (серебряный, золотой) старик, который дует, плюет и изгоняет Ç. При необходимости обращались к знахарю, который в текстовой формуле наговоров использовал главный образ, связанный с лечебной магией (см. *Ашапатман*). В наговорах он, присутствуя незримо, однако обладая чудодейственной силой, вылечивает от гнева. Характерно трехкратное повторение действий, направленных на изгнание Ç. прочь или уничтожение его в огне.

У башкир средоточие обиды, гнева, недовольства имеет отношение к мертвым. В картине мира башкир гнев находится в желчи. Удмурты считали, что болезни, насланные людьми, гораздо опаснее, в частности, верили, что проклятья сбудутся.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1937, XII, 152—155; Никольский, 2004, I, 342—343; Удмуртская мифология, 2004, 89—90; Хисамитдинова, 2010, 331.

Ист.: ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 181—182, 231—232, 297—299.

С.В. Щербаков, Г.Б. Матвеев

ÇИМĔК, Семик — летнее поминовение усопших с посещением кладбищ, приуроченное к Троице. Цикл обрядов Ç. был связан с месяцем *çу* (вторая половина мая — первая половина июня). Некоторые исследователи связывают внедрение термина Ç. с крещением чувашей в середине XVIII в. от названия седьмой (страстной) недели после Пасхи, предшествующей празднику Троицы, называемой в православном календаре семицкой или Седмик. Ç. был приурочен к четвергу перед Троицей. Некрещеные чуваши этот день называют *виле тухнă кун* — день выхода усопших из могил. На Ç., как и на *Юпа*, умерший наделялся статусом духа предков. Полагают, что Ç. восходит к тюркским традициям.

По мифологическим представлениям, в день Ç. души покойников

пребывают около дома. Этим объясняется ряд запретов: не разрешалось громко разговаривать, стучать, работать с инструментами (чтобы не вспугнуть души усопших), шить-кроить (дабы не уколоть иголкой или поранить ножницами), выливать помои на улицу (можно облить); не пользоваться накаленными металлическими предметами, чтобы не обжечь, и др. Обрядовый комплекс Ç., как и другие обряды поминовения, отражает связь с родовыми предками: прием, угощение и проводы.

Считалось, что до Ç. следует семь раз искупаться в водоеме (символизирует очищение). Рано утром в день Ç. топили баню (см. *Мунча*); веники готовили из веток семи «чистых» лиственных пород деревьев, делали отвар из 77 трав, собранных на рассвете по росе (см. *Сывлăм*). Старший из моющихся в бане приглашал покойников, называя каждого по термину родства. В завершение мытья на полок ставили полную шайку воды с веником, приглашали покойников мыться. После банного очищения надевали новое.

Утром готовили поминальную еду: пироги, оладьи, блины, курятину, омлет, низовые чуваши южной части — молочный суп, при этом курятину не варили. В первую очередь ритуальную пищу откладывали для покойных родственников у двери или к столбу ворот. Откладывая первый блин, просили предков *ваттисем* благословить живых. Существовала традиция выносить во двор первые три блина и бросать в костер из старых лаптей, зажженный у столба (см. *Мăн кĕлĕ*). Духам предков подносили также сусло и пиво при процеживании. Днем ходили «ряд» (обход круга родственников для поминовения), затем отправлялись на кладбище *масар*. Сюда наряду с поминальными блюдами и напитками везли также свежие ветви, считалось, что на них едут души гостевавших покойников. Ветки привязывали к кресту и втыкали в намогильный холм. На старых кладбищах полагалось сначала подойти к могиле старшего предка по мужской линии. Покойника приветствовали, коснувшись рукой холмика. На могиле расстилали холст, ныне — скатерть, выставляли еду (каравай хлеба, калач и др.) и напитки. Встав у изголовья, старший читал молитву, клал к кресту (столбу) яйцо, домашний сыр, отведывал пива, немного отлив покойнику. В год третьего поминовения на крест вешали полотенце, мужчине — рубашку, женщине — платье или отрез. Подарки усопшим (белые платки, вышитые полотенца) в старину вешали на невысоком шесте. Представляли, что еду и напитки потребляют покойники, потому полагалось обильно угощаться. Совершая кормление усопших, жертву адресовали не только своим родственникам, но и всем неведомым, сиротам, умершим от насилия и других несчастных случаев.

В молитвах усопшим желали сытной еды и молочных озер (низовые чуваши предков кормили молочным супом). У них выпрашивали благословения, содействия в делах, приумножения скота, отведения

бед. Клялись достойно прожить жизнь, желали, чтобы они благоденствовали тем, кто прославляет свой род. Просили предков не вспоминать живых и не являться к ним без приглашения, называли время, когда усопших пригласят, объясняли, что случится в период осенних поминок. Поведение участников поминовения должно было показывать благополучие живых. В некоторых местностях молодежь на особой площадке в некотором удалении от могил водила хоровод (см. *Вăйă*). После завершения поминовений некрещеные чуваши стол, стул, ковш и чашу, бывшие в употреблении, выносили в овраг и разбивали.

Местами Ç. проводился от четверга (*аслă* Ç.) до следующего четверга (*кĕçĕн* Ç.): в первый четверг угощали предков на кладбище, во второй — провожали с музыкой гостивших в течение недели духов предков, на кладбище произносили молитвы, пили, угощали покойников.

Ныне Ç. проводят в установленную православной церковью троицкую поминальную субботу, а в ряде селений — накануне в четверг, некоторые — в день Троицы. Традиции предписывают обязательное участие в Ç., особенно в первые три года после похорон близкого родственника.

На *Семит* (Семик) кряшенами также совершались летнее поминовение умерших и проводы их на кладбище. Души умерших, пришедшие к родственникам в Великий четверг перед Пасхой, продолжали гостить у них до Семита. У кряшен в XIX в. он праздновался на Троицу. Аналогичный праздник со схожим названием имеется у финно-угорских народов. Так, летний праздничный календарь марийцев открывался праздником *Семык* (Семик).

Лит.: Сбоев, 1865, 141—143; Ашмарин, ЧСК, 1937, XII, 158—161; Салмин, 1994, 89—90; Родионов, 2006, СЯО, 109—120; Ягафова, 2007, 103—104; Исхаков, 2014, 146.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 106—110.

С.В. Щербаков, Г.Б. Матвеев

ÇИНÇЕ — дохристианский обрядовый цикл, приуроченный летнему солнцестоянию; празднование дня рождения божества земли *Çĕр* в период между цветением растительности и сенокосом. Его начало увязывалось с цветением (в некоторых южных территориальных группах — с колошением) ржи. Считалось, что это время — особый период беременности земли, требовавший покоя и тишины, чтобы она не разрешилась бесплодием. У части низовых и этнотерриториальных групп (закамская и др.) праздник более известен под названием *Уяв*, который идентичен с Ç. В конце XIX в. начало Ç. стали назначать на день, когда долгота составляла 17 часов. Источники свидетельствуют, что период Ç. длился от 3 дней до месяца. Однако, чаще всего указывается, что Ç. проводился в течение 12 суток. Этот обрядовый цикл наступал, за некоторым исключением, после *Çимĕк*.

В период Ç. проводились общественные обряды *Учук* и *Çумăр чӳкĕ*. В правобережных уездах (Ядринский, Чебоксарский, Тетюшский) и ряде селений Самарского и Ставропольского уездов Ç. завершался полевым молением. В зоне средненизовых чувашей, некоторых левобережных уездах *Учук* открывал период Ç./*Уяв*.

Накануне Ç. специальные выборные ходили по домам и извещали хозяев о начале праздника. Источники об исполнении специальных обрядов не сообщают. Зафиксирован ряд запретов, которые в торжественной форме объявлялись старцами. Полагалось не нарушать покой матери-земли. Строго запрещалось работать на полях, копать, косить, полоть сорняки, рвать траву и цветы, бросать на землю что-либо тяжелое, ступать на нее босыми ногами, рубить деревья и без надобности ломать ветки, есть ягоды и плоды, лазить на деревья и строения, загрязнять землю помывкой в бане, выливать грязную воду в землю, заниматься стиркой цветной и шерстяной ткани, крашением, валянием. Запреты касались и обработки зерна — молотьбы, сушки, размола, добычи материала — камня, глины, песка и т. д., строительства. Не разрешалось ударять нагайкой, стучать, громко шуметь, плясать, петь в дневное время, свистеть. Днем огонь не разводили, а по пятницам в течение суток печи не топили, пищу не варили. В дни Ç. носили одежду из белого холста, из крашенины (пестрядная) не допускалась. Считалось, что за нарушения деревню постигнут стихийные бедствия (засуха, град, ураган и др.). Старцы (см. *Старик*, *Мăчавăр*) молились верховному богу *Турă* и его семейству о защите от урагана, градобития, грома и молнии, врагов, хищников, воров, разных бед.

Днем, собравшись группами, мужчины плели лапти, беседовали, рассказывали бывальщины, женщины вышивали. После захода солнца разрешалось петь, играть на музыкальных инструментах. Молодежь по ночам водила хороводы (*Вăйă*).

Если кто-то посмел нарушить запрет, того строго наказывали, могли избить, а деревня обязана была провести моление с жертвоприношениями, чтобы божества и духи простили. Нарушители делали щедрые жертвоприношения во время общественных обрядов, например, *Учук*. Старцы внимательно следили за соблюдением установленного регламента. Они наставляли людей на табуированный период, предупреждали о происках злых духов, пытающихся навлечь беду. Соответствующие правила поведения на Ç. внедряли у детей старшие члены семьи. То, что в самое подходящее время для вывоза навоза на поля, начала паровой пашни чуваши не трудились, вызывало недоумение у крестьян соседних русских селений. С усвоением норм православия чуваши стали отходить от запретов. Однако это приводило к конфликтам. По источникам, иногда нарушившие запрет (выехавшие пахать и др.) жаловались властям на самоуправство односельчан, приведших в негодность телегу, отобравших детали пахотных орудий и т. п.

Постепенно сроки Ç. сокращались, дойдя до 3-х дней. С усвоением норм православия запреты перенесли на день сошествия Святого Духа (понедельник после Троицы), назвав его *Çĕр праçникĕ* «праздник земли». По настоящее время бытует убеждение, что в этот день нельзя заниматься земледельческими работами.

Исследователи сопоставляют чувашский Ç. с обычаем *Незык/Незын* мишарей и крещеных татар, с марийским *Синкса*, мордовским *Аштимо ковланго*. У марийцев время цветения ржи — *сынса жап*, когда все тяжелые работы, связанные с шумом, с запахом, запрещались; не позволялось мять рожь в поле, рвать травы и цветы, пахать, прясть, ткать. Считали, что нарушение этих запретов может навлечь сильную бурю или град. В середине лета кряшены проводили направленный на умилостивление Верховного божества обряд *олы-корман*, чтобы он дал богатый урожай и приплод у скота, сохранял их от стихийных бедствий и болезней. Башкиры в этот период совершали праздник летний *нардуган*.

Лит.: Магницкий, 1881, 34; Ашмарин, ЧСК, 1937, XII, 163—164; Федотов, 1996, II, 119—120; Месарош, 2000, 121—122; Ягафова, 2007, 104—106; Ерагин, 2010, 232—243; Тойдыбекова, 2007, 218—219; Хисамитдинова, 2010, 230.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 110—112; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 180.

С.В. Щербаков, Г.Б. Матвеев

ÇИП, нить — жертвенный дар; символ сакральной дороги, преграды, опутывания. Нить Ç. приносилась в качестве жертвы различным духам как отдельно, так и вместе с другими предметами. Ç. служил жертвенным даром духам воды *Вутăш*, *Шыври*, им относили нить длиной в рост заболевшего.

Ç. использовалась в погребально-поминальных обрядах. Три куска нити и монету бросали в реку или ключ в качестве выкупа, откуда брали воду для обмывания покойника; в гроб клали иголки-нитки, которыми пользовался умерший при жизни; нитью затыкали левые ухо, глаз и ноздри умершего, чтобы лишить ее возможности вернуться обратно; нитки давали участникам похорон (см. *Виле пытарни*). По одному из поверьев, умершему по нитке капает вода; существовало также объяснение, что Ç. — это подарки от умершего. При бросании нити в воду говорили, чтобы она служила дорогой умершему.

Ç. — дорога в иной мир. Первую нитку бросают после выхода из дома, вторую — по дороге к воде и третью — в воду. Мотками ниток либо лоскутками закрывали глаза и уши умершего. Вода является символом иного, нижнего мира (см. *Леш тĕнче*). В сказках нитка ведет героя в подземный мир. Для души умершего Ç. служит мостом через водную преграду. Древний чувашский миф гласит о том, что во время перехода через гору следовало перейти через нить. Кто пройдет, он останется невредимым, кто не перейдет, станет наполовину человеком, наполовину рыбой, т. е. попадет в нижний мир.

Ç. вручают рекруту, что символизирует дорогу. С помощью Ç. гадали о судьбе отсутствующего человека. Для этого знахарка, повесив на нитку кусочек хлеба, раскачивала ее. По состоянию хлебной корки, подвешенной за нитку в клети, гадали о судьбе солдата.

В мифологии Ç. служит «средством» исправления, преграды, лечения, оберега. Встречается в различных текстах наговоров, в частности, от пореза железом — знахарь «зашивала» рану тремя или более видами Ç. (серебряной и пр.); в заговорах от ячменя *урпа чĕлхи*, бородавки, сглаза и других болезней, после использования нитку выбрасывали, чтобы она сгнила в земле или навозной куче (см. *Чир-чĕр*).

Тремя суровыми нитками *çĕлен* Ç. «опутывали» запруду водяной мельницы, чтобы не допустить разрыва в весеннее половодье. Изгоняя *Шуйттана* из подпола, знахарка «опечатывала» половицы с Ç. — оберегом.

У кряшен, как и у чувашей, было распространено дарение нечетного количества ниток участникам похорон. В день погребения могильщикам давали нитки, из которых они вытягивали три нити — они должны были служить мостом для души при ее переходе в потусторонний мир. В могилу клали нитки, чтобы усопшему добраться в загробный мир, а его душе — установить связь с луной. Умершие, по представлениям марийцев, прикрепляли шелковую нитку к жердочке («мосту»), и душа должна была скользить по этой шелковой качели над пропастью. Марийцы для выхода души из могилы от гроба до надмогильного столба протягивали нитку, на нижнем конце которой подвешивали монету, олицетворяющее солнце. На похороны удмурты приносили по три нитки *сюрес*, которые укладывали вдоль тела покойника. Считалось, что из них будет сделан мост, проложена дорога для усопшего. У башкир нитка — мифологизированный предмет; средство связывания, соединения двух миров, магического измерения; символ дороги, жизненного пути, долголетия; используется во всех семейных обрядах; является оберегом, средством гадания, лечения, порчи.

Лит.: Салмин, 2002, 230; Ашмарин, ЧСК, 1937, 167—168; Золотницкий, 1877, 26; Гаврилов, 1880, 157; Марийцы, 2005, 183; Черных, 2002, 424; Хисамитдинова, 2010, 90; Исхаков, 2014, 138—139.

Ист.: ЧХП, Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 448; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 136, 142—143, 200, 212—213.

Г.Б. Матвеев

ÇИÇĔМ, молния — небесный огонь, громовержец. В чувашской мифологии имеются различные толкования происхождения Ç. Есть миф о том, что гром (*Аслати*) и Ç. были порождены великаном (*Улăп*), ставшим верховным богом *Турă*. Когда *Турă* путешествует на колеснице по небу (*Пĕлĕт*), заметив *Шуйттана*, бьет его кнутом, от этого появляются гром и молния; если *Турă* шумно ходит по облакам, то появляются звук грома и удар молнии. По другому мифу,

Шуйттан постоянно издевается над богом, поднимая свой зад, за что *Турă* преследует его молнией. Когда на небе сверкает молния, злой дух преображается, прячется между людьми, навлекая на них опасность, так ему удается избегать смертельного удара Ç.

Согласно одному из мифов, молния в виде огненного шара влетела в дом вслед за проникшим туда через трубу *Шуйттаном*, чем объясняется обычай закрывать трубу, двери и окна во время грозы (см. *Шуйттан*).

По народным поверьям чувашей, всех змей-великанов уничтожила молния *Аçа-Çиçĕм*, которую послала на землю небесное божество грома и молнии *Аслати*. Ç. бьет по вредным насекомым, а растения и деревья от него оживают. Один из источников XVIII в. свидетельствует, что божеством грома и молнии является *Этем Турă*; *Этем* (Адам) — имя первого библейского человека.

По представлениям чувашей, результатом удара молнии является камень, называемый *аçа чулĕ*; при ударе Ç. громовая стрела уходит в землю на три сажени и ежегодно поднимается по одной сажени.

Согласно мифам кряшен, от сильного сотрясения неба, производимого от езды повозки *Тенгере*, происходит гром, от хлопанья его кнута сверкают молнии, на небе видится огонь. Само поражение человека молнией являлось признаком того, что он вел неправедную жизнь и совершил неугодное богу деяние, являлся большим грешником. У башкир молния — мифологизированное явление природы, ее сверкание связывают с кнутом божества неба *Күк тәңре*.

Лит.: Милькович, 2004, 494—495; Сбоев, 1865, 141—143; Месарош, 2000, 94; Ашмарин, ЧСК, 1937, XII, 158—161; Никольский, 2004, I, 106—310; Хисамитдинова, 2010, 160; Исхаков, 2014, 91.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 156—176.

С.В. Щербаков, Г.Б. Матвеев

ÇУЛ, год — природное время, имеющее циклический характер в форме смены сезонов года, с которыми тесно связано мифическое восприятие времени.

Каждый цикл имеет начало, расцвет, увядание и смерть, после которой следует возрождение и новый цикл. Чуваши, как и многие другие тюркские и соседние финно-угорские народы, применяли лунно-солнечный календарь. Для счета Ç. азиатские предки чувашей пользовались китайским календарем с 12-летним циклом. Год получал название определенного животного (шести домашних и шести диких). Названия и значения годов чувашского цикла в основном совпадают с китайскими: 1) мышь (урожайный); 2) корова (радость); 3) барс (драка, бой), в китайском — тигр; 4) заяц (ужасный, страшный); 5) лев (немирный), в китайском — дракон; 6) змея (черный мороз); 7) конь (война); 8) овца (война); 9) обезьяна (урожайный); 10) курица (урожайный); 11) собака (ежевика, ягодный); 12) свинья (голод).

Год равнозначен одному циклу творения, существования и разрушения, что подтверждается таким природным явлением, как ежегодное увядание и воскрешение растительности. У чувашей Ç. состоял из двух периодов — зимы (осень-зима) и лета (весна-лето), выраженных в форме *çăвĕн-хĕлĕн* «летом-зимой». На *Калăм кун* провожали зиму (последний день зимы) и встречали лето. *Măнкун* являлся праздником встречи нового года по древнечувашскому календарю, который начинался со среды после весеннего равноденствия. В молении *Турă Măнкун* называли Ç. *çаврăнăшĕ* — кругооборотом природы, началом нового года. На *Măнкун* встречали солнце, которому приносили в жертву сивого коня, зажигали большой костер, молились, чтобы год был сытным.

В молитвах начала лета *çу* благодарили за успешную перезимовку и наступившее лето, просили дождя, уберечь от жары. В молении славили солнце *Хĕвел*. Совершалось полевое моление *Учук* в благодарность за урожай в прошлом году. На начало лета приходились праздники *Çимĕк*, *Вăйă*, *Çинçе*, летнее моление *Килĕш пăтти* (существовало также зимнее моление), посвященное обеспечению благополучия дома, на время летнего солнцестояния — *Петравкка (Питрав) таки пусмалли кун* (букв. день заклания барана Петрова дня), тогда же завершались хороводы *Вăйă-Уяв*, поскольку начиналась страдная пора.

Осенью *кĕр* будни чередовались праздниками и обрядами, связанными с молотьбой хлеба *Авăн пăтти*, старением нового хлеба *Кивĕ тырра çĕнетни*, поминовениями предков *Автан сăри*, *Кĕр сăри*, ритуальным воздаянием и жертвоприношениями божествам. Осенние молитвы *кĕрхи кĕлĕсем* или *ĕç кĕллисем* посвящались завершению сельскохозяйственного года, их адресовали прежде всего таким божествам, как *Турă, Пӳлĕх, Кепе, Хĕрлĕ çыр, Перекет, Йĕрĕх* и др. Наиболее торжественными праздниками были посвященные божествам плодородия *Чӳклеме*, культу предков *Кĕр сăри*, имевшие семейно-родовой характер.

Зима *хĕл* составляла одну из половин года и воспринималась как мера исчисления года. В мифологическое время на земле беспрерывно бушевала зима, подавляла все истоки живого. Однако нашлась мощная сила — солнце, которая победила зиму, и все ожило. Среди зимних ритуалов — кормление киселем различных духов, обитающих в бане, воде, поле, лесу, оврагах; кашей — *Хĕрт-сурт* и божества прясла; обряд *Килĕш пăтти* за здоровье всех членов семьи и др. Новогодним праздником, связанным с зимним солнцестоянием, являлся *Сурхури*. Он входит в круг новогодней обрядности наряду с рождеством *Раштав*, встречей Нового года *Çĕнĕ çул*, Святками *Çветке*, крещением *Кăшарни*. Представлял собой комплекс обрядовых действий-гаданий и обрядов-благопожеланий в предстоящем году, связан с земледельческой обрядностью.

У других народов комплексы обрядов также имели четкий хронологический цикл проведения, которые включались в общий годовой религиозный календарь. Во второй половине XIX в. некоторые из ритуалов потеряли свое прежнее значение, их проведение уже не привязывалось к определенному времени (за исключением времени года), например, прохождение через земляные ворота. Следует отметить обряды, связанные с «магией первого дня», направленные на получение хорошего урожая, благополучие скота, защиту дома и крестьянского двора от злых сил. Выделение этого дня у разных народов связано с наличием в древности привязки их народных календарей к периодам солнечного равноденствия и представлений о времени весеннего пробуждения природы как о периоде начала нового жизненного цикла. В башкирской мифологии Древо мира, отделяя мир космического от мира хаотического, вводит в первый из них меру, организацию, в частности, времена года. У башкир витье веревки в начале нового года без остановки было направлено на обеспечение непрерывности жизни рода, счастливую судьбу, благополучие. Год, как мифологизированное время, имеет своего хозяина (змея, лошадь и т. д.), определяющего сущность года. Мордва считала благоприятным для человека начало года.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1937, XII, 209—213; Егоров, 1994, ЧМ, 109—146; Федотов, 1996, II, 130—131; Милькович, 2004, 481—507; Фокин, 2009, 92—99; Ефимова, 2010, 38; Девяткина, 2006, 227; Хисамитдинова, 2010, 30, 122; Исхаков, 2014, 145.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 77—175.

С.В. Щербаков, Г.Б. Матвеев

ҪУЛ, дорога — нечистое место, особенно перекресток дорог, где пребывают злые духи; моление перед дорогой. По народным поверьям, злые духи *Шуйттан*, *Ç. хаярĕ*, *Ç. ийи*, *алпасти* предостерегают свои жертвы на перекрестках дорог *Ç. тăваткалĕ*, которые представляются опасным местом для здоровья человека и животных. При переходе перекрестка чуваши обращались к *Турă* с просьбой о помиловании. В данном месте не разрешалось лежать, так как злые духи могли навлечь порчу.

При испуге, сглазе, порче от гнева ссорящихся либо других болезнях на перекресток для умилостивления злых духов бросали заговоренные предметы — куски хлеба, мелкие монеты, фигурки из теста в виде живых существ или человека, липовую палку, отливали соленую воду. В некоторых случаях заговаривали также найденными на дороге предметами (например, куском веревки). С целью отвращения отрицательного воздействия со стороны божеств *Çĕр тавраш* больного выводили на перекресток и лили через воротник по ножу соленую воду. В случае заболевания на дороге просили благословения у духов *Ç. вилли* (умерших на дороге). В формуле заговоров используется священное число 77 с эпитетами большая, золотая (серебряная, медная) дорога.

Перед дальней дорогой чуваши совершали моление Ç. *чӳкĕ* с белым гусем. В нем обращались к *Турă* с просьбами о милости, известным *Киреметям Ырă* (к примеру, *Пӳлерти ырă* — находящемуся в Биляре). Просили *Турă* и его вестника *Пӳлĕхçĕ* уберечь от болезней и грабителей, поездки по масляной (гладкой) и возвращения по молочной (в значении достатка и счастья) дорогой. У бога просили также хороших условий, как погодных — дневного теплого солнца, ночного звездного неба (условно называемого *кашкăр çăлтăрĕ* — Волчьей звездой), так и дорожных — ориентиров в виде железных палок.

Выезжая (выходя) за околицу, отрывали соломинку на две части, бросали по обе стороны Ç. и просили *Турă* «открыть» дорогу и отвести злых духов. Существовали поверья и приметы, связанные с выходом в дорогу. Считали недоброй приметой, если дорогу перейдут заяц, собака, кошка, мышь или крыса. Если встретится недоброжелатель, то следовало вернуться, распрячь лошадь, затем снова запрячь и отправиться. Не выходили в путь в полдень (время действия злых духов); не производили уборку или стирку, когда члены семьи находились в пути. Не разрешалось переходить Ç. перед повозкой (людьми).

По представлениям кряшен, местом, где происходило тесное соприкосновение человека со сверхъестественным миром, являлся перекресток нескольких дорог, на которых путнику не рекомендовалось надолго останавливаться. Здесь человек вступал в открытый контакт с хозяевами мест, подпадал под воздействие злых духов, становился одержимым. Сюда знахари относили предметы, в которых «вселялись» болезнетворные духи, например, куклу или пестрый цветной посох, специально изготовленные для избавления от духа лихорадки. Здесь не рекомендовалось надолго останавливаться. По поверьям башкир, развилка дорог — опасное место, куда выбрасывают заговоренные вещи. Там нельзя сидеть, лежать, иначе пристанут злые духи, духи болезней. На развилке обычно живет дух дороги *Юл эйэһе*. У марийцев божества дороги *Корнымбал юмо, Корно юмо* являются персонажами, оберегающими путников от нечистой силы. Считалось, что предметы, обнаруженные на дороге, имеют контакт с потусторонней силой.

Лит.: Месарош, 2000, 240, 320; Ильина, 2016, П, 206—207; Тойдыбекова, 2007, 121—122; Хисамитдинова, 2010, 11; Исхаков, 2014, 86, 129.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 20—22; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 181—185; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 167—168, 230, 236, 257 и др.

Г.Б. Матвеев

ÇУМĂР ЧӲКĔ, ÇЕРÇИ ЧӲКĔ — общественное моление с жертвоприношениями духам природных стихий (дождя, ветра, засухи, града и т. п.) с просьбой о ниспослании погоды, благоприятной для земледелия; обрядовая молитва вызывания дождя. Ç. ч. входило в

обрядовый цикл *Çинçе* между цветением растительности и сенокосом. Обряд Ç. ч. совершался сельской общиной либо отдельной улицей возле источника воды — родника, реки, речки, озера или пруда.

По поручению стариков мальчики и подростки собирали продукты по домам для коллективной трапезы (крупу, масло, яйца, молоко и др.). Во время обхода они просили миловать божество *Чӳк*, сообщали, что по древней традиции они собирают продукты для жертвоприношения. Старики, принимая от детей собранное, наставляли их, чтобы они не ходили на местах совершения *Чӳк* во избежание гнева божества. На берегу водоема устанавливали большие котлы, под присмотром старух варили кашу, молочную похлебку с яйцами. Скорлупу надевали на прутики, их втыкали вдоль воды, к ним привязывали одного или несколько живых воробьев со связанными крыльями. В некоторых селениях дети из мяса воробьев, грачей, галок готовили жаркое. Согласно источникам, в старину на Ç. ч. резали лошадь либо быка, барана или гуся. Когда еда поспевала, спускались взрослые, молодежь. Старики пекли обрядовые лепешки *пашалу*, *юсман*, колобок *йӑва*.

Предводитель моления, встав лицом к востоку, читал молитву о ниспослании дождя, просил духов уберечь поля от засухи, града, суховея, сильных ветров, чтобы уродился хлеб на нивах, была сытой живность. Молитву адресовали верховному богу *Турӑ* и его семейству, вестнику *Пӳлӗх*, божеству грома *Аслати*, божеству ветра *Çил*, верховые чуваши также божеству дождя *Камал*. Им сообщалось, что просить и молить дождя собрался весь народ, ибо на земле все пересохло, земля потрескалась. Просили дождя, чтобы конопля выросла выше девичьих грудей, трава — до лошадиного живота, хлеб уродился, чтобы совершать благодарственное моление почитаемым божествам. После молитвы голову воробья протирали чистой водой; если использовали ласточку, ее голову мазали топленым маслом; затем птицу выпускали на волю в сторону востока. Полет этих птиц наверх воспринимался как весть богу о молении дождя. В некоторых местах обряд называли *Çерçи чӳкӗ* (моление воробьями) либо *Чӗкеç чӳкӗ* (моление ласточками).

Совершив обрядовую трапезу, молодежь в одежде купалась в воде, затаскивала взрослых, оставшихся на берегу обливала, что воспринималось как должное. В деревне подростки, парни бегали по улицам с ведрами и обливали всех встречных со смехом, шутками. Спрятавшихся вытаскивали во двор, на улицу; отказ вымокнуть расценивался как серьезный проступок. Считалось, что спустя некоторое время пойдут дожди.

В засушливое лето, кроме Ç. ч., для вызова дождя исполнялись особые обряды на могилах умерших «недоброй» смертью *камалсӑр вилӗ*, их поминали кашей и водой (выливали на могилы ведро воды), просили помиловать, при этом желали им пиршества.

По мере закрепления православных норм «языческое» моление заменялось молебном. Тем не менее, обряд сохранялся до середины XX в., а в некоторых этнолокальных группах проводился и в конце XX в., его участниками являлись старушки к*арчăк*. В укороченном виде его проводили молодежь или только дети по подсказке взрослых в виде игры: без трапезы, ограничиваясь обливанием сверстников.

Совершались и другие обряды с целью вызывания дождя, к примеру, *Шыв вăрлани* (кража воды), *Шыв нимĕрĕ* (принесение в жертву воде мучного киселя) и др.

Общественное моление татар-кряшен о дожде *Чук* связано с культами *Тенгере*, хозяина/хозяйки воды, дерева, рода. В жертву приносили животных, однако более распространенный характер имели моления о дожде без кровавых жертвоприношений. Из мяса и принесенной крупы готовили жертвенную кашу. Три старейшины, взяв в руки чаши с едой, состоявшей из жертвенного мяса и яичницы, обратившись к дубу, совершали моление, делая при этом поясные поклоны. У бога просили дождя и обильного урожая. У казанских татар бытовали обряды: *Янгыр боткасы* (каша дождя), *Чулмәнчек*, *Карга боткасы* (каша грача), которые совершались при засухе. Моление в честь вызывания дождя *Пучымыш* марийцы ежегодно совершали перед обрядом изгнания злой силы *Сӱрем*. Из собранных продуктов на месте моления готовили угощения богам. Жрецы читали молитвы, в воду бросали жертву. Мордва молян о дожде *Пизем озкс* проводила при засухе: ночью ходили молиться к воде, просить о дожде покровительницу воды *Ведяву*. Башкиры после дождя ложились на землю и просили у нее сил.

Лит.: Магницкий, 1881, 32; Ашмарин, ЧСК, 1937, XII, 237—238; Месарош, 2000, 120; Родионов, 2006, СЯО, 133—134; Девяткина, 2006, 223—224; Тойдыбекова, 2007, 93—94; Хисамитдинова, 2010, 92; Исхаков, 2014, 106—109.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 101—103; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 117—127.

С.В. Щербаков, Г.Б. Матвеев

ÇУРТ-ЙĔР, дом с надворными постройками — в традиционных чувашских верованиях комплекс локусов, где обитают мифологические персонажи; символизирует упорядоченный космос. Первое слово (*çурт*) определяет территорию, занятую родом или семьей, которая на пространственном уровне делится на несколько локусов, второе (*йĕр*) трансформировано от *çĕр* «земля», представляет части трехчастной Вселенной (небо—земля—преисподняя).

У чувашей с той или иной зоной жилища были связаны определенные представления, обряды и ритуалы. С началом строительства дом находится под защитой божеств *Çурт çуратакан тура*, созидающего строение, его матери *Ама*, духов *Çурт тăвакан* (покровителя строительства), *Çурт тăхтаçи* (удерживающего дом на возводимом месте),

Çурт кĕтӳççи, присматривающего за домом, *Çурт сыхчи* (стража дома), *Çурт никĕсĕ*, или *Никĕс тытакан*, держащего основу, фундамент; последнему посвящался один из строительных обрядов *Никĕс пăтти.*

Печь *кăмака* и ее элементы (передняя и задняя части, лежанка) чуваши считали сакральными, обиталищами домашнего покровителя *Хĕрт-сурт* (см. *Кăмака*). В старину в центральной части каждого дома устанавливали *улча юпи* — столб, который в мифопоэтическом представлении выступал как символ Мирового древа *тĕнче тĕнĕлĕ.*

Такую же ритуальную позицию в ряде семейно-календарных (свадьба, проводы в солдаты, *Чӳклеме, Кĕр сăри* и др.) и лечебных обрядов занимают в Ç.-й. матица *мачча кашти*, подполье *тĕпсакай*, передняя часть *тĕпел*, дверь *алăк.*

Двор *картиш* со всеми дворовыми и хозяйственными помещениями (клеть *кĕлет*, загон *карта*, ворота *хапха*, баня *мунча*, гумно *анкарти*, лабаз *лупас*, лачуга *лаç* и т. д.) также служили для исполнения разных обрядов. Новорожденного ребенка вручали матери в окно со двора, туда выбрасывали яйцо, адресовав пришедшим за душой младенца духам. В перечне добрых пенатов есть божество *Карта(ш).* Восточная сторона двора считалась священным местом, где совершали семейный обряд *Карташ пăтти*, разжигали ритуальный огонь в честь умерших предков в дни поминовений, устраивали свадебный обряд *Шилĕк*, установив сакральное дерево.

Клеть у чувашей являлась жилищем божеств *Йĕрĕх* и *Тӳркĕлли.* Как в зимнем, так и летнем помещениях обращались к духам и божествам *Хĕрт-сурт, Çĕр ашшĕ, Çĕр амăшĕ, Пихампар*, молились *Турă.* В загоне (прясле, хлеву) молились прясельным божествам *Карта туррисем*, от которых зависело состояние домашних животных. Баня служила местом проведения многих родильных, свадебных, похоронных и поминальных обрядов. С ней также связывали духов *Ниш* и *Вилĕ туйĕ.* В *Сĕрен* при выпроваживании духов предков последнее символическое жертвоприношение совершали за гумном. Людей, умерших в високосный год, несли на кладбище через гумно.

Наиболее важным божествам, например, *Мăн кĕлĕ* («чистое» место, где закалывали жертвенное животное) чуваши приносили жертву на высоких строениях. Вырезали «пупок» и «носы» жертвенной лепешки и кидали на лабаз *лупас.* В лачуге, как и в клети, по поверьям, живет *Перекет*, от которого зависит благосостояние семьи.

Согласно представлениям чувашей, нежилой дом покидают *Пирĕшти* и *Хĕрт-сурт*, в заброшенный дом поселяется *Ийе.* На месте сгоревшего или сильно пострадавшего дома также не строят новый. В молитве по случаю *Чӳклеме* просили *Турă* прибавлять дом к дому, богатство — к богатству, душу — к душе и жить в целостности-сохранности. Издревле Ç.-й. принадлежал главе патриархальной семьи. Провожая его в иной мир, люди умоляли благословить свой Ç.-й. и детей своих, так как власть предка над домом и домочадцами оставалась.

По утверждению некоторых исследователей, у чувашей в древности существовал обряд принесения «строительной жертвы». Таковой будто являлся первый человек, оказавшийся на месте строительства в назначенное для жертвоприношения время. Со временем заместителем человеческой души становились либо кошка, либо курица.

У чувашей и других народов Поволжья в мифологических представлениях о Ç.-й. много параллелей. Распространенный сюжет: пораженное молнией жилое строение запрещалось тушить обыкновенной водой. У кряшен, например, божественный, небесный огонь мог быть залит лишь молоком белой коровы. После удара молнии в дом волжские булгары оставляли его таким, какой он есть, с людьми, имуществом и пр. Считалось, что этот дом тех, на которых лежит божий гнев. Обряд моления при закладке новых строений у кряшен сопровождался приготовлением жертвенной каши, иногда с кровавым жертвоприношением. У марийцев, как и у чувашей, счастливым местом для строительства дома считалось то, в котором ложился отдыхать рогатый скот.

Лит.: Никольский, 1928, 49; Ашмарин, ЧСК, 1937, XII, 273; Егоров, 1964, 134, 221; ЧЭ, 2006, I, 484, 486; Салмин, 2007, ФР, 142, 229, 316, 440, 477—478, 482, 487—488, 492, 494; Ковалевский, 1956, 137; Тойдыбекова, 2007, 195; Исхаков, 2014, 103.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 345—348; ЧХП. Ваттисен сăмахĕсем, 2007, 58, 83, 183, 394; ЧХП. Истори халапĕсем, 2007, 238; НА ЧГИГН, I, 8, 922; I, 21, 2, 519; I, 33, 99, 288; I, 57, 62; I, 147, 193; I, 150, 217; I, 154, 22; I, 174, 167; I, 179, 145; I, 184, 121; I, 321, 112.

А.П. Леонтьев

ÇУРТА, свеча — связанное с культом предков магическое средство для контакта и общения с усопшими; в мифологическом сознании представляет собой создание белого света, тепла и дыма, направленного в иной мир. По представлениям древних людей, после зажигания Ç. или света предок являлся к живым, его угощали, чтобы они содействовали благополучию живых. Ç. — атрибут всех поминок, как по умершему, так и годовых. На поминки в четверг, на *Юпа* приглашали со словами Ç. *айне* (под свечу); сороковые поминки называли Ç. *панă каç* (бдение ночи до зари). Свечи, изготавливаемые из воска, вставляли на подставку для свеч на стене около входной двери, к окошку на задней стене (для идущих в дом покойников), на чашку или каравай хлеба по периметру, большая, т. н. «домовая свеча» *кил* Ç. зажигалась на центральном столбе *улча юпи*. При установке намогильного памятника *Юпа* на столб ставили Ç. Когда свечи ставили в честь каждого умершего в семье или роде, каждого называли поименно. Новоумершему ставили отдельно. Одну свечу посвящали тем, кому некому поминать. Прикрепляя свечи, участники просили усопших благословить, приговаривали, что дают Ç., чтобы ходить при свете. Если свеча горела ярко, то считали, что предки радуются, если тускло — плачут.

Дни весеннего поминовения усопших под названием Ç. *кунĕ* (день свечи) проводили на второй день Пасхи *Мăнкун* (средненизовые чуваши) либо в четверг (ЭТГ), они известны у части верховых и низовых. Поминовения *Хывни* называли также Ç. *кунĕ*. Осенние поминальные обряды *Кĕр сăри/Автан сăри* чуваши ряда местностей называли *Кĕр çурти*. Поминки после установки столба в некоторых местностях называли *Вăрăм* Ç. *айĕнче ларнă каç* (букв. бдение ночи под длинной свечой), свечу в виде спирали ставили, в частности, на круглый сыр.

Родовые поминки *Сурта чуктымо кэчэ* или *Сурта чуктыш* совершались марийцами в четверг страстной недели.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1937, XII, 275—276; Салмин, 1994, 87; Месарош, 2000, 194—195; Родионов, 2006, СЯО, 124—126; Ягафова, 2007, 91.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 91, 152—153, 283—285, 288—300.

С.В. Щербаков, Г.Б. Матвеев

ÇУТÇАНТАЛĂК, ÇУТ ТĔНЧЕ, природа; Вселенная, мироздание — средний мир, место обитания людей и окультуренное человеком пространство.

Космогонические и космологические мифы чувашей представляют собой объяснения о возникновении и строении Вселенной, мироздании: трехчастной вертикальной структуре или трех мирах — верхнем *çӳлти тĕнче*, среднем *çут тĕнче* или Ç., нижнем *аялти тĕнче* или *леш тĕнче*. Средний мир находится между землей и облаками, представляется четырехугольным или восьмиугольным пространством. Берега земли омывают воды океана (см. *Тĕнче*).

Верховный бог *Турă*, который в мифах наделен эпитетом *Çутçанталăка туса тытса тăракан* (бог белого света, бог-созидатель) или *Çут тĕнче Турă*, создал все элементы среднего мира, населил землю *çĕр* растительным (см. *Ӳсен-тăран*) и животным миром и сотворил людей (см. *Çын*). В этом мире жил один народ, который жил в блаженстве, земля давала все в изобилии, светили три солнца (см. *Хĕвел*). Как повествуют мифы, было вечное лето, люди не знали осени и зимы.

Впоследствии, когда люди уничтожили три солнца, облака поднялись выше, стало жить хуже. На земле развились болезни *чир-чĕр*, появились холод и имущественное неравенство людей. В мифологических интерпретациях — это гнев бога за неуважительное отношение людей к порядку, установленному *Турă*. Он рассеял их по земле, произвел 77 языков, 77 вер, 77 народов. Для поддержания порядка между людьми бог назначил земного царя *Çĕрти патша*, божество низшего или земного уровня. После обустройства мира *Турă* продолжил управлять земными делами, поддерживая гармонию и порядок в природе и между людьми.

Имеется множество мифов о поверхности земли (см. *Сăрт-ту*), водных источниках (см. *Çăл*, *Шыв*), растительности (см. *Йывăç*) и жи-

вотном мире (см. *Ĕне*, *Лаша*, *Кайăк*), о происхождении земледелия, пчеловодства (см. *Хурт*), ткачества и других занятий. Согласно мифам, *Турă* создал 77 видов птиц, 77 видов деревьев, 77 видов насекомых. Все произведенное им является полезным, например, плодовые деревья, *а Шуйттаном* — бесполезным, не дающим необходимых человеку плодов. Древние чуваши наделяли растительный мир душой и другими антропоморфными признаками, магическими, охранительными свойствами. Растения рождаются, растут, стареют, умирают, чувствуют боль, обижаются. Люди боялись делать им зло. Среди них есть главные, например, дуб *юман*. В мифах значительное место уделено рябине *пилеш* как оберегу от злых духов, болезней живности. Сакральными свойствами наделяли травы, одни — полезными: лечебными, защитными, другие — отрицательными. Имеются предания, в частности о ржаном колосе, горохе, початке камыша, соке корня и т. д.

По представлениям чувашей, земля есть живой организм: дышит, движется, течет, меняется. Она — животворная мать, колыбель человечества.

Природа ежегодно возрождается, что нашло отражение в обрядовом комплексе, связанном с зимним (см. *Раштав, Сурхури*) и летним (см. *Çинçе*, *Учук*, *Çумăр чӳк*) солнцеворотами, пробуждением природы и отмиранием, началом и концом сельскохозяйственного года (см. *Калăм кун*, *Мăнкун*, *Акатуй*, *Карта пăтти*, *Карташ пăтти*, *Чӳклеме*, *Кĕр сăри*). По случаю «беременности» земли, требовавшей покоя и тишины в период цветения растительности, совершался праздник *Çинçе*. Земле, как матери-прародительнице *Çĕр ама* (Мать-земля), посвящались молитвы в осеннем приношении пивом и других торжествах, а также дары (в частности, оставляли несжатый участок). Магические акты воздействия на землю включали различные моления божествам — покровителям земледелия.

Гармония в природе, созданная богом-творцом, согласно мифологическим представлениям, является священной. Всякое нарушение приводит к гибели Вселенной (см. *Ахăр самана*).

Народные верования кряшен, марийцев, мордвы и других народов имели тесную взаимосвязь с окружающим миром природы. Важнейшей идеологической и мировоззренческой основой этих религиозных систем являлось сохранение природно-экологического паритета между человеком и окружающим миром, позволявшего ему гармонично развиваться без нарушения хрупкого равновесия в природе. Мордва почитала божество всего живого, кроме человека, именуемое *Волцыпаз*.

Лит.: Сбоев, 1865, 102; Ашмарин, ЧСК, 1937, XII, 281; Милькович, 2004, 481—507; Никольский, 2004, I, 106—310; Федотов, 1996, II, 146; Салмин, 2004, 90; Денисова, 2009, 99—110; Фокин, 2009, 92—99; Девяткина, 2006, 125; Исхаков, 2014, 75.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 104—155; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I.

С.В. Щербаков

ÇУТĂ КУ́ЛĔ, Светлое озеро — сакральное пространство ритуально-магического значения у чувашей, имеющее мифическую связь с морем; обиталище злых духов и добрых божеств. В мифах повествуется об отдаленном и таинственном, но благодатном и желанном Светлом праозере Ç. к.

По верованию чувашей, основным видом деятельности которых было земледелие, Ç. к. имело важное значение в их жизни: озеро даровало благоденствие в виде осадков или, наоборот, строго наказывало бездождием. Оно считалось священным, в нем нельзя было плеваться, стирать грязные вещи. При неуважительном отношении Ç. к. могло «улететь» в другое место. По легендам, оно вместе со всеми своими водными обитателями «переправилось» во время тумана, а на прежнем месте осталось лишь торфяное болото. Причиной перехода послужил поступок одной чувашской женщины, которая выстирала в нем нечистое белье, чем осквернила воду в Ç. к., и озерный дух вместе с озером решил переселиться на новое место.

Ç. к. считалось бездонным, т. к. имеет подземное сообщение с морем, о чем свидетельствуют легенды о найденных якобы досках с разбившихся кораблей с надписями их названий. Повсеместно бытует поверье: будто чуваши часто пробовали измерить середину озера множеством связанных между собой веревок, но 17—19 саженей веревок не хватило.

Ç. к. мстит за неуважительное и неблагодарное отношение к нему. По одной из легенд, чувашский рыбак попросил у Ç. к. помощи, чтобы выудить много рыб. А в благодарность ничего не преподнес в жертву, из-за чего у него за год вымерли все бараны. Тем, кто хотел иметь во владении много домашних птиц, надо было обязательно принести в качестве подарка Ç. к. одного гуся или утку. Согласно поверьям, в противном случае, озеро забирало всех птиц.

Ç. к. считалось обиталищем злого *Киреметя.* Для его умилостивления бросали серебряные монеты: человек шел задом к озеру и бросал монету через плечо. В начале XX века в Ç. к. находили монеты петровского времени.

В источниках упоминается о том, что в Ç. к. живет дух, которого чуваши боялись. В годы засухи в жертву ему приносили жеребенка. Согласно их верованиям, на молодых жеребятах дух Ç. к. может ездить быстрее и лучше справляться с тучами, гнать их на деревню. В летнее время, когда тучи расходились у данного озера, суеверные чуваши говорили, что у Ç. к. состарилась лошадь и ему следует принести нового коня. Местные жители верили, что урожай хлеба зависит от расположения к ним духов Светлого озера и совершения *Чӳ́ка* в их честь.

Например, подобное жертвоприношение в последний раз устраивалось в 1921 г. в д. Нижеры Мариинско-Посадского района Чувашии.

В молениях и жертвоприношениях озеру упоминается Ç. к. *турри* – милостивое божество дождя, добрый персонаж. По поверьям, озеро Ç. к. всегда имеет чистую воду и утопленников не принимает. С ним связана примета: если лед в Ç. к. весной опустится на дно, то будет плохой урожай, если же растает, плавая по верху, — хороший.

Лит.: Магницкий, 1884, 177—178.

Ист.: ЧХП. Тавралăх халапĕсем, 2013, I, 161—162; НА ЧГИГН, I, 580, 279—280, 282—283, 287—288, 292—294, 300.

А.А. Антипина

ÇӲÇ, волосы — бессмертная часть тела, связанная с магией жизненная сила. По мифологическим представлениям чувашей, Вселенная произошла из семи частей человеческого тела, в т. ч. Ç. Согласно одним мифам, влюбленная в *Улăп* девушка перед выходом в хоровод, сидя на вершине горы, заплетает длинные косы. Искры, вылетающие при расчесывании ею волос, превращаются в звезды.

Закрывание Ç. ритуальным головным убором *сурпаном* было обязательным для замужних женщин у низовых и средненизовых чувашей. Считалось, что Ç. обладает магической силой, поэтому не разрешалось показываться перед свекром и деверьми в семье с открытой головой, выходить на улицу или в поле на работу. Волосы умершей женщины также покрывали *сурпаном*, являвшимся магическим головным убором. Ç., как и при жизни, заплетали в две косы. К концу косы умершей девушки прицеплялся накосник, который играл роль не только украшения, но и оберега.

Волосок Ç. *пĕрчи* служил мотивом для завязывания брачной связи, что прослеживается в причитаниях невесты *хĕр йĕрри*. Ç. выдергивали для использования в колодовских целях, порчи; они фигурировали в заговорах от сглаза. Во время совершения обряда девичьей пахоты *Хĕр аки* девушки распускали косы. Распускание символизировало обрядовую прическу, жизненную силу, что было связано с магией, культом плодородия.

Особые приметы и поверья связаны с первой стрижкой волос ребенка. Ритуал должен был способствовать нормальному развитию и благополучию. В первый раз стригли не ранее года после рождения. Считалось, что более ранняя стрижка «испортит» язык, ребенок заговорит не скоро. Предпочтительным днем стрижки, к примеру, считался четвĕрг накануне Пасхи. На первую стрижку приглашались родственники с желаемыми качествами — здоровые, сильные, умные, удачливые либо крестные родители.

Существовали запреты на стрижку волос в праздничные и «тяжелые» дни (понедельник, пятницу), воскресенье, в период убывающей луны, перед дорогой, женщинам во время беременности, ре-

бенку до исполнения года. Не рекомендовалось бросать Ç. на землю из-за опасения, что волосы унесет птица и будет вить гнездо, отчего у человека будет кружиться голова. С целью порчи Ç. могли использовать колдуны, которые, распустив волосы, сев на кочергу или метлу, относили их на киреметище и закапывали в землю.

Гребень представляет собой культовый предмет, связанный с магией волос, дождя и растительности.

Кряшены, приходя впервые на реку или ключ, приносили в дар воде и ее духу локон своих волос (женщины), мужчины же бросали в воду волос из своей бороды. В мифологии башкир коса *толом* имеет обережную силу, она связана со статусом женщины. В башкирских мифах *Алтынсяс* (златовласая) является дочерью морского царя. У башкир волосы являются символом дороги, благополучия, проводником души на том свете. По представлениям марийцев, волосы *ӱп* — это жизненная сила, символизирующая богатство, счастье. Отрезанные волосы воспринимались как двойник человека, их хранили, а затем клали в гроб. Волосы являются помощником покойнику для перехода в потусторонний мир. Марийцы, прощаясь с родным домом, вырывали несколько волосинок и бросали в сторону дома.

По поверьям удмуртов, нельзя выбрасывать выпавшие во время расчесывания волосы: голова будет болеть. У мордвы во время свадьбы в доме жениха невесте вплетали в косу длинный хвост из мочала, что уподобляло девушку плодовитой липе. Считалось, что прядь волос обладает всеми свойствами человека. По верованиям, волосы должны помочь покойнику перемещаться в потустороннем мире.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1937, XII, 306—307; Петров, 2015, 98—100; Удмуртская мифология, 2004, 91; Девяткина, 2006, 296—298; Тойдыбекова, 2007, 249—251; Хисамитдинова, 2010, 275, 295.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 424; Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 36, 249—251.

Г.Б. Матвеев

ÇЫН, человек, люди, народ, общество — в чувашской мифологической традиции первочеловек, прародитель рода человеческого и первенец из живых элементов среднего мира, созданный богом-творцом *Турă*. Согласно мифам, *Турă* изваял из глины тело Ç. и отправился за душой (см. *Чун*). Обольстив собаку *йытă*, охранявшую тело по поручению бога, *Шуйттан* испоганил творение *Турă*. Верховный бог не стал его исправлять, вывернул наизнанку и вложил душу. Ç. получился снаружи чистым и красивым, а внутри — поганым, из-за проделок злого духа он страдает болезнями. По одному из вариантов, *Турă* вылепил человека из глины, кровь сотворил из морской воды, кости — из камня, уши — из ветра, глаза — из солнца.

Первые люди были слабые, ходили на четвереньках, питались одними растениями, не могли защитить себя от вредоносного влияния стихий и от хищных зверей. По воле *Турă* божество, творящее души

Чун çуратакан Турă, создало множество духовных существ, одних соединило с новосозданными Ç., других поместило в райской обители *çăтмах* для будущих потомков. Так Ç. стал умным существом, научился ходить на ногах, укрощать диких животных, питаться мясом, обрабатывать землю и т. п.

Земля производила людям хлеб и плоды в изобилии, скота и имущества у всех было множество. Недолго пользовались люди блаженством: богатство обратилось в пагубу. Они обленились, выдумали хмельные напитки — пиво и мед, предались пьянству и обжорству, стали заводить между собой распрю, ссоры, драки. Одурманенные гордостью и хмельными напитками, они поддались влиянию *Шуйттана* и совершили ужасное преступление, убив первенца *Турă Киремет*. Верховный бог рассеял их по земле и поручил божеству *Кепе* назначать людям различные жребии.

С того времени между Ç. появилось различие состояний, племен и языков; последние в числе семидесяти семи для разных народов изобретены богом. Божества *Пӳлĕхçĕ* и *Пихампар* приводят в исполнение назначения *Кепе*, раздавая людям внешние и внутренние блага и совершенства. Спокойствие, порядок, благоустройство для Ç. привносит земной царь *Çĕрти патша*, облеченный властью творить суд и расправу, водворяет между смертными благочиние и добродетель и карает за всякое преступление, особенно нарушение прав собственности.

Легенды повествуют о группе антропоморфных существ большого (гигантского) размера, относящихся к мифическому времени творения (в эпических традициях — к героическому времени) (см. *Паттăр*). Вначале жили великаны (*Улăп*), которые осваивали под посевы дремучие леса, выдергивая деревья как траву. От обычных людей они отличались исполинской силой и тем, что не могли размножаться. Однажды *Улăп* увидел маленьких людей за пахотой. Собрал вместе с лошадьми и плугом в карман и отнес домой показать матери. Мать сказала сыну, что на земле будут жить Ç. От брака великана *Улăп* и обыкновенной женщины, по одной из легенд, происходит чувашский народ. В будущем люди будут еще мельче, говорится в мифе.

Аналогичное Ç. (человек) понятие *Этем* появилось под влиянием арабской и персидской культуры. Понятие, означающее «человек» и «глина», совпадает с мифологическими представлениями чувашей, что первый человек был сделан из глины. Согласно одной из молитв, в числе божеств из окружения *Турă* упоминается *Адам Турă* и его служители, которого просят о содействии в сотворении и приумножении материальных благ, т. е. божество выступает как покровитель рода человеческого. С представлениями о первопредке, прародителе, деде близок к Ç. также образ грома *Аслати*.

В башкирском эпосе первые люди появляются в точке, обозначенной как «бер урын» (некое место). У марийцев имеется *Адам Юмо* (бог Адам) — бог-податель жизни. Согласно мордовской легенде, вер-

ховный бог *Шкай* создал первочеловека из пня, по мифам эрзи — из глины, поставив сторожить собаку, чтобы не испортил черт.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1937, XII, 99—107; Егоров, 1994, ЧМ, 109—146; Федотов, 1996, II, 153—154, 482; Ашмарин, 2003, 180—182; Милькович, 2004, 481—507; Денисова, 2009, 99—110; Матвеев, 2009, 73—91; Фокин, 2009, 92—99.
Ист.: ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 360.

С.В. Щербаков, Г.Б. Матвеев

ÇЫРМА, овраг, речка — по мифологическим воззрениям чувашей, необработанное, неокультуренное, неосвоенное место, отделяющее здешний мир от потустороннего; обиталище определенных типов духов.

Ç. обычно находится за пределами упорядоченного микро- и мезокосма, по этой причине относится к хаосу. Поэтому в оврагах водятся хтонические (злые) духи — персонажи потустороннего мира. Вдоль этих неокультуренных, нечистых территорий духи из нижнего мира проникают в окультуренное человеком пространство и пытаются нарушить установленную людьми гармонию. В это пространство (космос) хтонические духи могут попасть только в определенное время — до полуночи, до первых петухов, на рассвете — по необработанной территории вдоль оврагов, по межам и т. д.

Ç. имеет свои подлокусы: начало *пырĕ*, конец *вĕçĕ*, вершину *кăкĕ*, *пуçĕ*, верховье *тăрри*, край *хĕрри*, характеризующиеся особенностями мифологических представлений. Чувашская пословица предупреждает: грех в начале оврага. По народным поверьям, многие болезни (*хирĕç вăрăнни, çапкăн çапăнни* и т. д.) — результаты злокозненных действий хтонических духов, поэтому жертвенные дары духам болезней по наущению знахарей относились в овраги, а в особо тяжелых случаях — на вершину «семи оврагов»; часто сплавлялись по речке на щепе, изношенных лаптях.

Очистительные и восстановительные, реанимирующие общественную, семейную, индивидуальную гармонию, обряды завершались в оврагах, обычно служивших границами между миром живых (селением) и миром усопших (кладбищем). Из оврага брали воду для разных ритуалов; там же совершались моления и жертвоприношения. Для изгнания злых духов в *Мăнкун* у Ç. сжигали ветхие лапти, разбивали посуду, использованную при угощении духов предков. В Ç. весной на новый год по древнему календарю бросали старые куклы *пукане* (*Йĕрĕх*), вместо них заводили новые, выбрасывались старые вещи или сжигались на *Сĕрен*, в т. ч. предметы, связанные с умершими, поминками или горевшие при пожарах.

Путь из деревни на кладбище *масар/çăва* шла через ложбину — овраг покойника *виле* Ç. (обычно верховье оврага), через которую прокладывался мостик из расколотых пополам бревнышек. Он служил местом для выбрасывания одежды и вещей умершего, луба, на котором мыли, стружки от гроба, символических столов и стульев и т. д.

По чувашским поверьям, умерший в Ç. человек становится злым духом. При сильном испуге овраг/речка поражает человека болезнью, особенно на месте смерти человека. Если человек упадет в овраг, то вскоре заболеет или погибнет. В поэтической форме мост через Ç. встречается в речи старшего дружки. Здесь Ç. разделяет две экзогамные родни. После свадьбы молодые ходят к роднику в овраг за водой (см. *Вар*).

В марийской мифологии *Корем кува кугыза* — духи оврага — обычно невидимы, но появляются перед несчастьем. У удмуртов духи низшего ранга обитали в долинах рек, оврагах, балках, ложбинках, низинные места были связаны с выполнением поминально-умилостивительных обрядов.

Лит.: Сбоев, 1856, 19; Золотницкий, 1875, 25; Магницкий, 1884, 173—174; Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 226; 1937, XII, 121—122; Егоров, 1964, 226; Федотов, 1996, II, 156; Месарош, 2000, 42; Паллас, 2001, 158; Салмин, 2004, 132—133; МНМ, 1998, I, 215; Шутова, 2004, 51; Тойдыбекова, 2007, 121.

Ист.: ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 28; НА ЧГИГН, I, 154, 180; I, 159, 100; I, 174, 481; I, 252, 215; III, 452, 79, 152.

А.П. Леонтьев

Т

ТАЛАЙ — океан, водная стихия, из лона которой в чувашских мифах рождается земная твердь; вселенский потоп. Хаос, первичное состояние Вселенной, бесформенная совокупность материи и пространства (в противоположность порядку), в чувашской мифологии чаще всего конкретизируется в виде водной стихии — первоначального океана (Т.) или в форме противоборства стихий огня и воды.

Т. трактуется как катаклизм мирового значения, когда гибнет все живое или сохраняется лишь его минимум, необходимый для возрождения. Чувашский текст гласит: мир остался от Т.

Основная схема чувашских мифов о Т. сводится к следующему: *Турă* насылает на людей потоп в наказание за плохое поведение, нарушение табу, убийство животных и т. п., или же — без особой на то причины. Когда потоп прекращается и вода начинает спадать, на поиски суши выпускается птица (иногда грызун), приносящая, наконец, благую весть о появлении земной тверди и люди вновь заполняют землю. В некоторых чувашских мифах утверждается, что погибшие при Т. люди остались под водой, и будто они до сих пор живут там.

Наиболее древнее сказание о потопе — шумеро-аккадский миф, герой которого Зиусудра, мудрый и набожный правитель города Шуруппака, узнает о предстоящем потопе от бога-покровителя людей Энки. По его же совету Зиусудра строит ковчег и в нем переживает

потоп, длящийся семь дней и семь ночей. Шумерский миф лег, по-видимому, в основу вавилонского мифа о потопе, известного в двух вариантах: в виде самостоятельного мифа об Атрахасисе, а также рассказе о потопе, вставленного в эпос о Гильгамеше. Шумерский и вавилонский варианты мифа о потопе имеют близкие параллели с библейским рассказом о Ное и потопе. Чувашские мифы с участием Ноя свидетельствуют об их возникновении в христианскую эпоху.

В качестве символа, маркирующего хаос, в большинстве башкирских мифов представлена водная стихия. В наборе символов-маркеров в эпосе «Урал батыр» указано море *дингез*. Понятия *дарья* и *дарай* созвучны чувашскому Т. в значении «потоп».

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1937, XIII, 165; Егоров, 1964, 228—229; Егоров, 1994, ЧМ, 112; Федотов, 1996, II, 167; Никольский, 2004, I, 94; МНМ, 1998, I, 314, 240, 468; Аминев, 2005, 6.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 447, 448, 451.

А.П. Леонтьев

ТАЛĂК, ТАВЛĂК, сутки — в мифопоэтической концепции времени одна из его единиц, имеющая ценностные и символические характеристики. Альтернация дня и ночи является элементарной семантической моделью оппозиций света и тьмы. У предков чувашей Т. выступали мерилом для совершения многочисленных обрядов, например, поминовение *Юпа* длилось ровно Т., столько же — сокращенная форма свадьбы *Туй*. Некоторые исследователи полагают, что в верованиях чувашей каждой части Т. соответствовало определенное божество, например, *Чун сыхлан турă* якобы охранял души чувашей в течение суток.

В чувашской мифологии каждая фаза Т. имеет сакральное значение. Ритуалы проводились в строго определенные периоды. Особо отмечаются полдень (множество запретов) и полночь (переходной период). От полуночи (после первых петухов) до полудня — чистое, после полудня до полуночи — опасное время. Утро и день, как и вечер и ночь, различаются по светлому и темному периодам суток.

Восход солнца, рассвет считались чистыми и благополучными. Считалось, что любое начатое в это время дело будет успешным. На рассвете можно было увидеть облик божества *Кăвак хуппи*. Кашу, сваренную в честь *Хĕрт-сурт*, съедали до восхода солнца. Для избавления от духа *Вĕре çĕлен* в лесу собирали травы до появления солнца. При начале посевных работ до восхода солнца было необходимо вынести в мужской шапке или в женском подоле несколько горстей семян и рассеять на своем загоне. Сватовство совершалось в предрассветье.

Свадебные действия начинались ближе к полудню. В полдень, т. е. порубежное время, действовали запреты купаться, выйти в дорогу — в противном случае может пристать лихорадка. Днем совершали обряд провоцирования дождя. По поверьям, в это время *Турă* иногда

спускался на землю и ходил в поле по межам, поэтому чуваши считали нежелательным производить сев в самый полдень, а также начинать другое какое-либо дело. На место обряда *Учук* животных, выделенных для жертвоприношения, подводили после полудня. На пахоту, сев и жатву в первый день шли после полудня и делали всего лишь один заход, на следующий день на работу отправлялись уже с утра.

От сумерек до полуночи (до первых петухов) — время, когда злые духи могут проникать в окультуренное пространство. Вечер — пора общения с божествами и время защиты от духов. *Вĕре çĕлен* появляется в небе поздно вечером, *Вупăр* также пристает в этот период Т., а колдуны выходят для осуществления вредных помыслов. *Çимĕк* и *Юпа* начинали вечером.

Ночь — наиболее активное время суток для божеств и духов. Верили, что *Хĕрт-сурт* прядет по ночам. Моления и приношения даров божествам *Киремет(ь)* и *Йĕрĕх* совершались в ночное время. В этот период действовали колдуны, особенную активность они проявляли в ночь *Калăма*. При проведении обряда *Сĕрен* старики наставляли его участников, чтобы они обязательно выдержали всю ночь, чтобы жители смогли очиститься от недугов. Игрища *Вăйă* расходились перед полуночью. В полночь повышалась активность божеств и духов; приняв соответствующий вид, выходили колдуны.

В заговорах упоминаются почти все части Т., в большинстве случаев — утро и ночь.

Бесермяне полагали, что покупка животных и сватовство будут удачны, а приобретенный товар «приживется» в хозяйстве, если сделку совершить на «растущем солнце» — на восходе, в первой половине дня. Ночь считалась периодом активности злых духов и болезней, пик которой приходился на полночь. Как и чуваши, коми рыли могилу с утра, а хоронили в тот же день после обеда. Середина ночи у вотяков (удмуртов) является периодом активности злых духов. Покровительнице овина эрзя молились в полночь.

Лит.: Магницкий, 1881, 178; Комиссаров, 1911, С. 160; Ашмарин, ЧСК, 1941, XV, 237; Егоров, 1964, 229; МНМ, 1998, I, 612—615; Попова, 2004, 121—122; Салмин, 2004, 181—182, 187, 189; Трофимов, 2009, 125; Емельянов, 1921, 29; Терюков, 1990, 13; Миниахметова, 2000, 88.

Ист.: ЧХП. Ваттисен сăмахĕсем, 2007, 23, 108—111; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 23, 74, 88, 166.

А.П. Леонтьев

ТАМĂК, ад, преисподняя — в чувашской мифологии прежде всего чистилище; хтонический (подземный) мир, мир первородного хаоса.

Воззрения о Т. многослойны, в них наложились огуро-тюркские, восточно-иранские, мусульманские (татарские народно-исламские), христианские (русские народно-православные) представления.

Исконно чувашский концепт о Т. следующий: в мифах нижний мир *аялти тĕнче* или тот свет (см. *Леш тĕнче*) изображается как остаток первородного водного хаоса. Т. находится под земной твердью, где бесконечное пространство, покрытое вечным мраком. Здесь существует царство враждебных человеку злых сил и духов, возглавляемых антагонистом *Турă — Шуйттаном.*

Согласно мифам, новопреставленные в Т. души вначале страдают от голода, ибо там их не кормят и они пользуются только тем, что отвели им родственники во время обряда *Юпа.* Грешники мучаются в кипящем котле, где черти перемешивают их железными вилами. Переправиться из Т. в *çăтмах* можно, используя нитки, раздариваемые на похоронах в качестве натянутого мостика (см. *Çăтмах*).

Выделяется от трех до семи ярусов нижнего мира. Самый нижний и есть Т. — седьмой ярус земли *çичĕ çĕр миннн*, через который проходит бездонная пропасть *тĕпсĕр ханкăр*, ведущая в царство мрака и хаоса. По наступлении определенного *Турă* срока к человеку приходит ангел смерти *Эсрел* и забирает его душу в преисподнюю. В другом мифе душу умершего ожидают два ангела *Пирĕшти.* Дождутся выхода души из тела и с ней поднимаются на небо, затем вместе с дьяволом проводят расследование, по результатам чего душа человека попадает к *Пирĕшти* и отправляется в рай, или *Явăл* ее бросает в узкое место в подземелье.

Согласно некоторым мифам, мучения в Т. не вечны. Со временем вода в котле испаряется и измученные души прилипают к котлу. Тогда под землю спускаются ангелы и соскребают души со стенок котлов и превращают их в прежний вид. Если сочтут их освобожденными от грехов, то они будут жить вечно.

В жизни древних чувашей Т. присутствовал не всегда. По их представлениям, умерший, оставаясь невидимым для наших глаз, и после смерти тела продолжает свою привычную на земле жизнь, однако не среди живых, а на кладбище около своей могилы с остальными покойниками деревни. Чуваши верили, что адский котел также находится на кладбище (см. *Масар*, *Çăва*).

У марийцев *тамык* — часть потустороннего мира, где пребывают грешники. *Тамык вуй* — хозяин *тамыка*, его помощники *Киямат тӧра* (судья *Киямат*) и *Киямат савуш* (помощник *Киямата*) заставляют душу пройти по тоненькой жердочке или веревке. Душа грешника непременно сорвется в пропасть. У мордвы души умерших принимает владыка загробного мира *Мастир-Паз* — бог зимы, холода, ночи и луны, плохие он оставляет у себя или отправляет к *Шайтану*, чтобы тот наказал их в преисподней. В народных воззрениях у сибирских татар хозяин ада (*тамуг*) *Шайтан,* и именно к нему попадают души грешников.

Лит.: Магницкий, 1881, 189; Ашмарин, ЧСК, 1937, XIII, 174; Егоров, 1964, 229; Егоров, 1994, ЧМ, 116—117, 123; Федотов, 1996, II, 169; Комиссаров, 1999,

376; Месарош, 2000, 198, 199—200; Никольский, 2004, I, 93; Салмин, 2004, 154—155; Масперо, 1903, 508; МНМ, 1998, I, 36, 39; Тойдыбекова, 2007, 219; Юрченкова, 2009, 138; Ярзуткина, 2018, 3.

Ист.: ЧХС, 1984, V, 62; ЧХС, 1987, VI—2, 51; ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 485, 487; НА ЧГИГН, I, 239, 19; III, 311, 400, 760.

А.П. Леонтьев

ТАСАТАКАН АСАМ, ТАСАЛĂХ АСАМĔ — лечебно-оздоровительная, очистительная магия. Основное предназначение Т. а. — это устранение разрушающих гармонию козней злых духов и восстановление первозданной гармонии.

Чуваши Т. а. находили не только в действиях знахарей, но и в природных явлениях. Например, верили, что с наступлением лета человек, услышав пение кукушки, очищается. Однако довольно часто практиковали ритуал очищения дома с приглашением знахаря *юмăç*. Йомзя веткой шиповника подметал все углы подпола, собирал сор в белый платок. Все это с лепешкой, с пятью кулечками разных видок муки, крупы и соли завязывал в форме гуся или утки в большой платок и с ветками шиповника выбрасывал в поле. Это означало, что болезни и всякая нечисть покидают подворье и жилой дом вместе с подарками для духов.

Для проведения обрядов Т. а. существовали особые заклинания и заговоры, связанные с болезнями людей и животных, природными явлениями, а также направленные против хтонических духов и существ. Знахари-специалисты владели определенными формулами и использовали их в качестве Т. а. Существовали различные средства очистительной магии. Например, от водной лихорадки *сивĕ чир* бросали в воду яйцо или живого воробья, чтобы лихорадка «отпустила» (см. *Саямак*). Если дитя после оспы осталось с «изьянами» на руках и лице, то приносили белую утку либо гуся в жертву духу «матери оспы». При болях поясницы *пилĕк ыратни*, болезни от простуды выносили во двор жертвенные блины или лепешки, которые адресовали покойному члену семьи, захотевшему есть и вызвавшему болезнь (см. *Чир-чĕр*). С целью избавления от действующего на людей мора из теста изготавливали фигурку человека и относили в сторону кладбища, откупались, заменив души символической фигурой (см. *Мур*).

У татар широко были распространены талисманы (*тылсым* или *бетү*); выписки из Корана или наговоры, записанные на бумаге, которых привешивали на шею и носили для предохранения от бесов, злых людей и несчастий. Среди всех групп сибирских татар и тувинцев огонь рассматривался как очищающее средство, поэтому во время эпидемий и т. п. прыгали через огонь. Башкиры больного человека лечили путем сжигания некоторых целебных трав, таких, как можжевельник, чабрец, горючая сера, тем самым «избавляли» больного (либо жилище) от духа болезни. В марийской магии наилучшим временем для заговоров являются утренняя и вечерняя зори.

Лит.: Вишневский, 1846, 10–11; Коблов, 1910, 466; Ашмарин, ЧСК, 1929, II, 96; 1937; XIII, 223, 227, 228; Руденко, 1955, 323; Егоров, 1964, 33; Гумаров, 1985, 58; Давлетшин, 1990, 58; Салмин, 1993, 151; Федотов, 1996, I, 62; Месарош, 2000, 214—300; Никольский, 2004, I, 312—313, 314—315, 317, 321—322, 343.

Ист.: ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 25—303.

А.П. Леонтьев

ТАШЛАМА, ТАШЛАМИ, круглый ломоть — фрагмент обряда моления в честь благополучного завершения годового цикла земледельческих работ и нового урожая. В мифологическом значении встречается на *Чӳклеме* в тосте-молении Т. *курки*. Тост-ковш следовал третьим, первые два адресовались *Турă* и *Çĕрти патша*.

Ритуал Т. совершается после того, как за столом съедается каша, сваренная для *Чӳклеме*. Все участники с ковшами пива приседают, и предводитель начинает молитву. Произнося заздравную Т., он просит у *Çӳлти турă* и *Çĕрти патша* «вокруг сева сев, вокруг луга косу, ячменя, что лошадь не потянет, хмеля, что мужчина не поднимет», т. е. сподобить благополучия в земледелии.

С Т. связан обряд, когда после уборки урожая на последнем загоне часть злаков оставляют нескошенной, затем вырывают колосья со стерней, ими заворачивают круглый ломоть хлеба и после молитвы закапывают в землю.

У марийцев также существует обряд под названием *Ташлама корка*. Ритуал с ковшом проходит в большой день Пасхи *Кугече*. После ритуального застолья мужчина с кружкой пива подходит к любимой женщине, и они выпивают напиток пополам и исполняют танец любви.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1935, VII, 8—9; 1937, XIII, 254; Салмин, 1989, 16—17; Месарош, 2000, 134; Ахметьянов, 1981, 72; Тойдыбекова, 2007, 222—223.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 248.

А.П. Леонтьев

ТĂВАН, родня, находящийся в кровном родстве — родственники в кругу патриархального чувашского рода и семьи, имеющие высокий статус в обрядах, молениях и магических ритуалах. Почитание родных, предков — одно из краеугольных камней в религиозных верованиях чувашей. Связь между живыми и умершими Т., являющимися покровителями, поддерживается через моление и кормление их душ. Поминание усопших *ваттисене асăнни* занимает значительную часть чувашской культовой практики, народные праздники включают чествование предков (см. Ваттисем).

С молениями в кругу Т. связаны главные родовые праздники и обряды у чувашей: *Мăнкун, Ака пăтти, Акатуй, Çимĕк, Кĕр сăри, Чӳклеме, Килĕш пăтти* и т. д. В молениях и жертвоприношениях во время этих пиров *Ĕçкĕри чӳк кĕлли* желали хозяевам богатства, прибавки в семье. Во всех чувашских молитвах, связанных с пирами, просили у божеств

дать много сыновей-дочерей *ывăл-хĕр*. Исполняли застольную песню *кĕреке юрри*, тождественную молитве. Глава пира *кĕрекеçĕ* во время угощения пивом Т. сочетал моления в адрес верховного бога *Турă*, его матери *Турă амăшĕ* и земного царя *Çĕрти патша* с шутливыми обращениями к участникам пира, которые имели мифологизированную форму. В текстах молений выражалась благодарность, высказывались пожелания, в т. ч. веселиться с Т.; сладость адресовали *Турă*, крепость — себе. Просили дать здоровья всем домашним, радоваться до следующего года с родней и близкими.

В чувашской традиции роль жрецов обычно исполняли старейшины рода, которые читали молитву в различных производственных обрядах. Перед началом весенних полевых работ моление совершалось среди родственников по мужской линии (см. *Акатуй*). *Мăчавăр* молился верховному богу *Турă* и божествам земледелия о ниспослании обильного урожая, здоровья и благополучия семье и родне. Проведение семейно-родового обряда освящения нового урожая и начала употребления нового хлеба также связано с традицией созыва родственников (см. *Чӳклеме*). Жрецы в своих благословениях непосредственно обращались к Т. В вербальном тексте говорится, что родня нужна и в трудное время, и в радости, Т. проверяется в «соленых передрягах».

Отдельные благословения и молитвословия проводили в семье в кругу приглашенных родственников, например, семейную кашу *Килĕш пăтти*. Родня собиралась в назначенное время в доме основателя рода для моления с обрядовой кашей. Форма обращения к божествам, моление во время этого обряда во многом совпадали с родовым ритуалом моления *Чӳклеме*, где все родственники являлись равными участниками.

Первым этапом продолжения рода является свадьба, в которой важное место занимают свадебные благословения и молитвословия *пилĕсемпе кĕлĕсем* (см. *Туй*). Приобщение младенца к Т. начинается с первого пеленания. Семантический смысл имел обычай заворачивания мальчика в рубашку отца или дедушки, девочки — матери или бабушки (см. *Ача*).

Центром семьи, рода являлись *кил* и *кĕреке*, с которыми связаны представления о родном очаге, символические образы и знаки, моления и жертвоприношения о благополучии; хранители домашнего очага *Хĕрт-сурт*, *Йĕрĕх*, *Кил-йыш турри*, *Кил ийи* или *Кил хуçи* в образе старца с женой, *ватă амай* — старая мать, родительница. В родовом доме *вăйкилли* находился главный *Йĕрĕх*, божество-покровитель, сюда приходили молиться родственники. Отделявшейся семье и выходящей замуж дочери делали *Йĕрĕх пукани* — куклу, являвшуюся священным предметом. Полагали, что домашние божества и духи помогают поддерживать порядок, благосостояние в кругу Т. При переходе в новое место с собой звали покровителей дома и семьи.

Чувашское народное творчество изобилует поговорками и пословицами о символическом образе Т.: родина — мать, чужая страна — мачеха и др. Сакральность понятия Т. распространяется не только на род и дом, но и на улицу, деревню, округу, землю, регион. Родина *тăван çĕршыв* — один из самых священных атрибутов в мифологическом сознании чувашей.

По религиозным воззрениям марийцев, благополучная жизнь человека и его семьи во многом зависит от благосклонности духов — хозяев дома, домашнего очага, хлева, бани. Хозяину дома *Порт оза* всей родней периодически приносили дары. В удмуртской мифологии *Корка-мурт* (человек — дух дома) или *Корка-кузе* (хозяин избы) оберегали семью от чужих домовых и охраняли дом.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1929, II, 156—157; 1929, IV, 117—118; 1941, XV, 237, 238, 265; Егоров, 1964, 234; Федотов, 1996, II, 183; Тойдыбекова, 2007, 197, 199, 204.

Ист.: ЧХС, 1979, IV, 71, 182, 184; ЧХС, 1984, V, 51, 114, 120; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 204—233, 531—352.

А.П. Леонтьев

ТĂВĂЛ, буря, вихрь, вьюга, ураган — разрушающая воздушная сила; стихия, вызываемая божьим гневом. Т. имеет семейство из антропоморфизированных божеств: супруга/мать бури Т. *амăшĕ*, крылья бури Т. *çуначĕ*, переносящий бурю Т. *вăрăнан*, верховодящий бурей Т. *çил çӳретекенни*.

В отличие от дуновения ветра *çил вĕрни* Т. — властное проявление гнева бога *Турă çилли* в ответ на человеческие прегрешения. *Турă* дает волю хаотическим, разрушающим силам врываться в космос и тем самым предупреждает о грядущей страшнейшей опасности. Движущими силами Т. являются злые духи (часто сам *Шуйттан*). В качестве оберега от Т. используют режущие металлические инструменты, при приближении бури их выносят во двор, причитая при этом «нож-косарь» *çĕçĕ-кусар*, «нож-топор» *çĕçĕ-пуртă* и т. д.

Согласно чувашским мифам, происхождение Т. и ветра *Çил* схожи. Мать ветра незрячая, поэтому не может вовремя открывать-закрывать свою пасть. Если рот долго не закрывать, то приходит буря, вихрь. При Т. якобы бушуют дети ветра *Çил ачисем*.

Т. упоминается на молении *Чӳклеме*. Во время молитвы чуваши просили мать и отца Т., чтобы они остановили Т. от погрома хлебов, разрушения жилищ, чтобы не разгоняли приближающийся дождь от хлебных полей.

В марийской мифологии зафиксированы божества урагана *Мардеж Ава* (мать ветра) и *Мардежон* (владыка ветра). Божества *Мардеж юмо, Мардеж ава юмо* управляют бурей, огнем во время пожаров, градом, приносят несчастья людям, их следует почитать. Для защиты от них произносили специальные наговоры, бросали нож, брызгали святой водой, зачерпнутой из проруби на Крещение.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1937, XIII, 165; 1937, XIV, 244; Тойдыбекова, 2007, 158, 193.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 95—96; НА ЧГИГН, III, 311, 810.

А.П. Леонтьев

ТĂРА-ХАЯР, ТĂРАХА — злой дух, персонаж наговоров; порча гневом. По Д. Месарошу, Т.-х. есть *ăншăрт* (порча гневом). *Хаяр* обозначает зло, ярость, негодование. Духу Т.-х. приписывалось разрушительное действие. Согласно поверью, порча гневом происходит в результате ссоры служивого человека. Против Т.-х. произносили наговор на воду или водку, просили *Турă* умерить гнев «присяжного человека», возникший из-за спора по разным житейским вопросам, дать благополучия и исцеления.

Этимология слова *тăра* не вполне раскрыта. Высказано мнение о трансформировании иранского слова *друг — тăраха — тăра-хаяр. Друг, друдж* (авест. «ложь») в иранской мифологии — персонификация лжи.

Лит.: Трофимов, 1993, КС, 219—221; Месарош, 2000, 284; Трофимов, 2009, 245; МНМ, 1998, I, 141, 408.

А.П. Леонтьев

ТĔН, религия, вера — религиозные воззрения, мифологическое миропонимание, представления об особенностях реального или воображаемого окружающего мира.

В верованиях чувашей отразились мировоззрения и традиции более ранних эпох — материнской и патриархальной. Т. как традиционное мировоззрение представляет собой не только мифопоэтическое отношение к миру, но в это понятие также включаются элементы культуры жизнеобеспечения, которые не противопоставляются друг к другу. В традиционных верованиях чувашей тесно переплетены рациональное, обрядово-ритуальное и мифологическое. В чувашском Т. значительна роль ритуала, в котором реализуются мифологические представления и мировоззренческие установки (см. *Ача, Вĕрни-сурни, Виле пытарни, Карта пăтти, Пумилкке, Туй, Хĕр аки* и др.). Предметы традиционно-бытовой культуры обладают высоким семиотическим статусом (см. *Анат-çимĕç, Вут, Çурт-йĕр, Тум*). Т. оказала влияние также на декоративно-прикладное, особенно на орнаментальное, искусство (вышивка, резьба) (см. *Тĕрĕ*).

В структуре Т. выделяются такие компоненты, как индоиранский (зороастризм), монгольский, тюркский, финно-угорский, исламский, христианский (православный). Они проявляются в чувашском пантеоне, хронологически стадиальных мифах, заговорно-заклинательной поэзии, в разных культах — предков, растений и животных, обрядовых действиях. Т. трансформировалась в результате эволюции религии и мифологии на различных этапах.

Название носителей чувашского Т. закрепилось в этнониме *çăваç-*

чăваш (чуваши). Вплоть до христианизации в середине XVIII в. древнечувашские верования сохранили мифопоэтическое отношение к миру, традиционные воззрения и формы. Приверженцы чувашской веры имелись и после обращения в христианство, небольшие их анклавы известны по настоящее время.

В чувашской религиозно-обрядовой практике Т. — культ, объект почитания и поклонения; мифология («жития» или «деяния» богов по устройству и поддержанию миропорядка); обрядовая практика (умилостивление богов; предохранение от козней злых духов; восстановление гармонии).

Арабский термин Т. («вера, религия») проник в чувашский язык в золотоордынский период (XIII—XIV вв.), до этого население пользовалось словом «*йăла*» (обычай, обряд). Нынешних чувашей-язычников называют истинными чувашами *чăн чăваш* или некрещеными *тĕне кĕмен*. По мнению некоторых исследователей, у чувашей Т. в целом имеет монотеистическую форму, у верховых чувашей — с признаками политеистической. Хотя чуваши верят в добрых и злых сил, верховный бог один (*Пĕр турă*), остальные являются божествами или эпитетами, отражающими разные качества верховного бога (см. *Турă*, *Пирĕшти*, *Пихампар*, *Пӳлĕхçĕ* и др.).

Параллели с религиозными воззрениями сибирских тюрок — алтайцев, телеутов, шорцев, хакасов, тувинцев, якутов — свидетельствуют о тысячелетних истоках чувашских верований и культа *Турă* (*Тенгри* у тюрок). Главным объектом почитания прототюрок, как и у чувашей, был *Çутçанталăк* в лице персонифицированного и обожествленного неба. Они имели своих божеств и духов, обряды и молитвы, духовных предводителей.

Лит.: Вишневский, 1846, 2, 25; Сбоев, 1865, 12, 101; Золотницкий, 1891, 252, 254; Комиссаров, 1911, 378—379; Ашмарин, ЧСК, 1928, I, 281; 1941, XV, 51; Месарош, 2000, 16—17, 21; Ашмарин, 2003, 176—216; Никольский, 2004, I, 94—96; 2007, II, 132; Родионов, 2017, ДП, 311—312.

Ист.: ЧХП, Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 51—79.

А.П. Леонтьев

ТĔНĔ, волоковое окно, вентиляционное отверстие — в чувашской мифологической традиции нерегламентированный вход или выход, противопоставленный двери и наделенный многообразными символическими функциями; место общения с умершими.

В дни поминовений предков около Т. зажигали свечу (см. *Çурта*), называемую «свечой дома». В день проведения поминовения в честь духов предков (см. *Хывни*), посмотрев в избу через Т., можно было видеть за столом умерших (см. *Ваттисем*). Но поступать таким образом считалось рискованным, ибо увидевший своих предков непременно умрет.

При покойнике под Т. ставили сосуд с водой, рядом вывешивали полотенце, чтобы душа умершего умылась и вытерлась; первый блин

всегда клали на подоконник Т., чтобы угощались души умерших. Считалось, что смерть *вилĕм* поджидает душу умирающего за волоковым окном (ее якобы можно увидеть, если взглянуть в Т., надев на голову хомут).

Т. в чувашской мифологии — мистическое место, сквозь него проникает зловредное, скверное, влетают в избу злые духи *Вĕре çĕлен*, *Эсрел* (дух смерти) и прочая нечисть. Уходя из дома, родители наставляли детям не покидать его, особенно вечером; в случае каких-либо разговоров в Т. — толкать кочергой и говорить, что отсюда ушли средние братья, непрошеный гость также пусть уходит.

Через Т. повитуха *мунчавăш* (см. *Эпи карчăк*) передавала ребенка родителям после проведения очистительного и предохраняющего обряда (практиковался в семьях, где часто умирали младенцы). Через Т. запрещалось выбрасывать, передавать вещи, плевать и совершать другие непристойные акты; открывать Т., как и окна, и дымоход, в грозу и бурю. Для предотвращения колдовских действий около Т. втыкали рябиновые прутики. Согласно народным поверьям, посмотрев в волоковое окно, можно было увидеть солдата, ушедшего из этого дома на военную службу.

Удмурты для угощения и умилостивления духа болезни на волоковое окно выставляли разные постряпушки и масло.

Лит.: Сбоев, 1865, 12; Ашмарин, ЧСК, 1941, XV, 53; Луппов, 1911, 266; Димитриев, 1993, 74.

Ист.: НА ЧГИГН, I, 28, 541.

А.П. Леонтьев

ТĔНЧЕ, мир, свет, Вселенная, мироздание — необъятная система видимых и невидимых миров; в чувашских мифологических представлениях создана и управляется *Турă*. Функции держателя и хранителя Т. мифы приписывают божествам *Çĕр-шыв кĕтен*, *Тĕнче тытан*, *Çĕр-шу тытакан торă*.

Согласно мифам, сотворение мира происходило по разным сценариям. По одному из них, разъединение первоначально скрытых в первородном хаосе слитных стихий — огня и воды, земли и воздуха — совершалось самостоятельно, т. е. без какого бы то ни было вмешательства Творца. «О сотворении мира редкие из престарелых только их жрецов несколько сказать могут, говоря, будто Вселенная и стихии никем не сотворены, вечно пребывающие и ими не постижимы» (Милькович, 1906, 55).

Чувашский миф утверждает, что вначале в мировом хаосе были лишь небо и вода. Затем образовались солнце, луна, земля и звезды. В некоторых текстах говорится, что мир создан некими духами (см. *Хăямат*).

Однако в большинстве мифов творец мироздания *Турă* единолично создал Вселенную *Çут тĕнче*; разделил ее на четыре части, прорубил в восточной части неба дыру, подул в нее и небо поднялось

ввысь (см. *Пĕлĕт*). Затем большим ковшом на длинной ручке зачерпнул из воды густой ил и положил под край неба, чтобы оно не упало. Там образовалась гора, и поднятый край неба он установил на эту гору (см. *Ту*). *Турă* таким же образом поднял и установил южный, западный и северный края неба. По другому стадиально позднему мифологическому сюжету, бог сначала создал воду, туда положил семя; из семени сделалось блестящее (словно золото) яйцо. Оно оплодотворилось, и, когда морские волны его разбили, из него вылупились небо и земля.

В других сюжетах мир является плодом совместных усилий добрых и злых духов. В качестве доброго начала выступают *Турă* и *Пӳлĕх*, злое начало представляет *Шуйттан*. *Пӳлĕх* запустил закваску, вода начала густеть. Однако *Шуйттан*, прежде, чем затвердела земля, поднял буйный ветер, земля взметнулась и образовались горы, возвышенности, ложбины, реки, моря (см. *Çĕр*, *Сăрт-ту*, *Шыв*, *Тинĕс*).

В некоторых чувашских мифах творцами мира являются птицы: маленькая птица, которая трижды ныряет под воду и достает ил, из нее создается земля; утка, которая выносит из-под воды безмерного океана ил и из него создает сушу. В другом сюжете два голубя, нырнув в воду, поднимают комочек земли, им помогают три кита, предложив землю положить на их спины.

Наряду с воззрением «о никем не созданном мире» у предков чувашей существовало представление и о всеобщей прародительнице (см. *Ама*, *Ту*). В некоторых мифах *Турă* — женское начало, в мифе о сотворении земли дети демиурга ее называют матерью. В чувашской мифологии Мировая гора *Ама ту* воспринималась как образ мира, модель Вселенной, в ней отражены все основные элементы космического устройства. В центре мира *çĕр кăвапи* пересекаются все оси мира. На вершине горы стоит Мировое древо *Ама йывăç*. В мифах говорится о трех мирах: земля *çĕр*, где обитают люди, ад *тамăк* — мир, где размещаются злые духи, и рай *çăтмах* — обиталище *Турă*. (см. *Тамăк*, *Çăтмах*).

Описание модели мира часто встречается в образцах народного творчества, сопровождающих календарные ритуалы и обряды, призванные поддерживать космический порядок. Они насыщены текстами, описывающими структуру модели мира. Примером служит песня, исполняемая во время *Чӳклеме*, где главными атрибутами являются: четырехугольная Вселенная, круглое озеро, круглый остров, золотой дуб — символ Мирового древа, широкий луг, высокая гора — символ Мировой горы, большое село, двор отца, круглый стол, круглая чаша, два ковша с медовухой и *шерпетом*, батюшка с матушкой.

Мифическую модель мира чуваши перенесли и на жилище (см. *Çуртйĕр*). Центром избы выступает *улча юпи* (см. *Улчепи*) — столб около печи. Как и у Вселенной, у дома три уровня: серединный — жилище, верхний — чердак, нижний — подпол.

Чуваши верили в светопреставление *ахăр самана*. Имеются мифологические представления о последних временах, о конце жизни на земле, возвращении хаоса. Чувашские эсхатологические представления воззрения позднего происхождения вращаются вокруг христианских идей о втором пришествии, воскресении мертвых и страшном суде. По верованиям чувашей, после падения этого мира *Турă* сотворит другие народы и другой мир.

У многих тюркских народов сакральное значение имеет название Вселенной *Ер-Су* (чув. *Çĕр-Шыв*). Согласно древнетюркским орхонским надписям, сначала были сотворены «голубое небо» и «бурая земля», а затем между ними возникли «сыны человеческие». У башкир — *Ак донъя* — рай, светлый, блаженный мир, досл. белый мир. Финно-угорские мифы о сотворении мира во многом совпадают с чувашскими сюжетами. В мордовской мифологии в качестве первоосновы мира выступает вода, а землю со дна океана поднимает ныряющая птица. Аналогичные представления о сотворении мира у удмуртов.

Лит.: Милькович, 1906, 55; Ашмарин, ЧСК, 1928, I, 186, 193; 1941, XV, 55; Денисов, 1959, 75—76; Трофимов, 1976, 10, 13, 39; Егоров, 1994, ЧМ, 111, 113; Месарош, 2000, 22; МНМ, 1998, II, 197, 538—539, 568; Владыкин, 1994, 15.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 24, 27—30, 59.

А.П. Леонтьев

ТĔПЕЛ, передняя сторона в жилище — один из атрибутов в чувашских мифопоэтических и религиозных представлениях; сакральное пространство. Особенно священной считается часть Т., расположенная ближе к переднему углу (см. *Кĕреке*). Гости кланяются в сторону Т., затем приветствуют хозяев дома. Т. в мезокосме представлялся амбивалентным «пупу земли» в макрокосме.

Во время семейно-родовых празднеств и молений наиболее уважаемые гости усаживались в Т.: мужчины — справа, женщины — слева (см. *Сылтăм-Сулахай*). Взрослые девушки, собравшись на девичье пиво *Хĕр сăри*, занимали сакрализованное место в Т. в качестве главных персонажей в ритуале представления обществу. В заговорах знахарь выпрашивал у божеств сноху, чтобы Т. возле печки не пустовал. Будет сноха в Т. — будет и сын-наследник. Невесту вносили на руках и сажали в Т. за занавеску.

Перед выносом покойника из дома женщины и старухи в Т. просили умершего родственника благополучно поселиться на том свете и не пугать их своим посещением. После выноса покойника пол подметали от двери в сторону Т. в знак предотвращения скорой смерти членов семьи.

В коллективной трапезе с молитвенным обращением к богу, божествам или предкам и жертвоприношением нары и стол в Т. приравнивались к жертвеннику, а после принятия православия — к церковному престолу. Ритуалы в избе связаны с трепетным и благоговейным отношением к Т.

Переставления стола во время семейных и родовых молений в сторону открытой двери на время ритуала отодвигали Т. к месту моления. Сакральность этой территории избы сохранялась и в этом случае, т. к. Т. связан с культом предков (см. *Ваттисем*).

Удмурты с неохотой пускали незнакомого человека в переднюю часть избы, во время эпидемий доступ в этот пространственный локус был закрыт. У марийцев в доме особо почиталась не передняя часть, а *конга* печь. У туркмен *дюп* — почетное место против двери за очагом, то есть аналогично чувашскому понятию *Т.* Удмурты во время семейных молений в передний угол ставили срубленную верхушку березы или ели, на столе раскладывали хвойные ветки. Коми-пермяки при строительстве дома в передний угол на третьем ряду подкладывали несколько медных монет, зерна различных злаков и овечью шерсть различного цвета.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1941, XV, 70, 71; Егоров, 1964, 246; Салмин, 2007, 514–516; Рогов, 1858, 99; Васильев, 1906, 5, 52; Тойдыбекова, 2007, 118–119.
Ист.: НА ЧГИГН, I, 21, 170, 171; I, 145, 683.

А.П. Леонтьев

ТӖРӖ, вышивка — оберег, ритуальный символ. В вышивке, представляющей собой один из видов народного искусства, ярко отразились мифологические представления. Наряду с другими культами существовал культ орнамента, обеспечивавший преемственность канона.

Шея, нагрудная часть, плечи, пояс — все это защищалось украшениями Т., которые располагались в строгом порядке, на своих определенных местах. В Т. отражались сложные картины мироздания, выработанные с древнейших времен образы, архетипы: Древо жизни, изображения животных, птиц, человека и многое другое. Мифологические символы имели все виды орнамента, в т. ч. геометрические, растительные, антропоморфные, зооморфные узоры. Из геометрических часто использовались вариации креста, ромба или квадрата.

Мифы повествуют, что небосвод опирается на плечи *Улӑпа* или *Улӑп* подбирает плечами небо. Этот сюжет можно видеть в узорах «свод неба», вышиваемых на плечах женских рубашек и на мужских халатах. В орнаменте чувашской вышивки антропоморфные изображения представлены в образе женщины-матери. Очень часто фигура женщины приобретает очертания Древа жизни. В орнаментальном искусстве отождествление фигуры человека с деревом хорошо известно: древний человек представлял дерево как живое существо, похожее на себя и держащее небосвод, — все это объединяет сферы мира. На чувашских женских рубашках узоры, вышиваемые выше пояса, изображают наземный и верхний миры. По середине наспинной части — ствол дерева (нашивка), его ветви представлены как меандрообразные изломы. Древняя мастерица видела в нем не обычное дерево, а стержень Вселенной (ось мира) — мифологическое древо, соединяющее землю и небо. На рубашке с левой стороны на груди

изображен ряд предметов: треугольник, символизирующий небосвод; древо, соединяющее верхний мир с нижним; шест с кругом-солнцем на конце — место обитания *Киреметя*; справа от разреза ворот помещен знак огня. По мифологическим представлениям, главный огонь приходится между небом и землей. Этот принцип соблюден в нагрудном разрезе. На рукавах рубашки также помещалась фигура дерева.

Узоры наплечников выполняли магическую роль, являясь определенными знаками. Смысловое значение вышитых нагрудных медальонов *кĕскĕ* на женских рубашках связано с солнцем. В мифах имеются повествования о семьях солнц, соответственно медальонов *кĕскĕ* нашивалось 2 либо 4, иногда и 6 (см. *Хĕвел*).

Покрывало невесты символизировало небосвод, первозданность мира, вышитые по углам медальоны означали светила, сама невеста «становилась опорой мира и его моделью». В головном полотенцеобразном уборе *сурпан* со свисающими до бедер концами также содержится стремление видеть нераздельность мира: орнаментированные концы означали здешний и подземный миры (см. *Леш тĕнче*). Функции оберега выполняли вышивки и аппликации, которыми декорировали полог над зыбкой младенца.

В орнаменте украшения воротных столбов чувашей, как и их соседей (в частности, татар, марийцев), отразились мифологические сюжеты, связанные с оберегом — это факелы с пылающим пламенем (культ огня), розетки и сияния (символ солнца), фазана (священной птицы), бараний рог или роговидный орнамент. Магическая роль древнейшего орнамента на воротных столбах не исчезла. Резчики пользовались знаками, символами и стилизованными изображениями, имеющими древние корни, хотя первоначальный смысл старинных орнаментальных мотивов, имеющих мифологический характер, был утрачен.

Узоры, рисунки наносили на предметы жертвоприношения. Украшениями оформлялись жертвенные приношения известным *Киреметям*, в частности, *орхамах* — пряник, изображающий лошадь в плющевом золоте.

Хлебная обрядовая лепешка имела на поверхности узоры, называемые в народе «пупок-нос» или «лепешки с зарубками». Согласно легенде, одну девушку унес вихрь (см. *Çаврăçил*), когда она сидела на улице и вышивала. Тут прилетела птица и запела: «Испеките лепешку с зарубками». Крестовые зарубки в середине лепешки делались на выпечке, употреблявшейся при жертве домовому (см. *Хĕрт-сурт*). В ритуальной лепешке чувашей прослеживаются символы древней знаковой системы: рисунок целого небосвода на лепешке с луной (полукруг), созвездием (многогранник), солнцем (большой круг). Узорчатую лепешку приносят в жертву божеству, помогающему родам, в обряде *Çуратан пăтти*.

Мотивы розетки, солнечного сияния были распространенными в резных узорах наличников, фронтонов, ворот разных народов. Мифологические представления, связанные с почитанием солнца, нашли отражения в орнаменте полотенца, элементов костюма кряшен, марийцев, удмуртов, мордвы. В орнаменте костюма кряшен часто использовались солярные знаки. Марийские женщины вышивкой покрывали ворот, рукава, подол рубашки, узор грудной вышивки называли сторожем грудей, т. е. символом-оберегом женщин.

Лит.: Магницкий, 1870, 539; Ашмарин, 1937, XIII, 20; Трофимов, 1976, 27—33; 1979, 3—44; Гаген-Торн, 1960, 4; Денисов, 1969, 23; Молотова, 1992, 76; История и культура татар-кряшен, 2017, 564.

Г.Б. Матвеев

ТĔС, цвет — в мифологии символ сакральности; используется в значениях: вид, разнообразие и цвет.

В мифологии, особенно в заговорно-заклинательной поэзии, предмет часто имеет множество видов, их количество обозначается сакральным числом 77. Мифологический персонаж чувашских заговоров *Ашапатман* прибывает из-за 77 морей, оседлав белого коня, надев белую накидку, ведомая белой собакой, у нее серебряные распущенные волосы, единственный золотой зуб и т. д. (см. *Ашапатман*). Т. в сакральном числовом выражении наделяются солнце, луна, горы, камни, реки, леса, деревья, травы, змеи, птицы и многие другие представители живого и неживого мира, что позволяет усилить значительность текста, сакральный характер предметов, магическую силу обрядовых действий. Обращение к разным Т. в тех или иных значениях характерно для заговоров от сглаза, грыжи, ран и ряда других.

В чувашском фольклорном материале верхний мир, где обитают боги, представляется золотистым (см. *Çăтмах*), средний мир — серебряным в значении белый (белый свет). Золотым цветом обозначался центр Вселенной. Нижний мир имеет черный цвет (см. *Тамăк*).

Основным сакральным цветом у чувашей считался белый цвет. Исследователи объясняют его в качестве центрального Т., священного, цветом чести, непокорности, чистоты помыслов и дел. Особую роль играл белый цвет одежды, наделенный символом милости, благости, божественности. Считалось, что верховный бог *Турă* любит белый цвет. В начале лета во время *Çинçе/Уяв*, когда земля представлялась «беременной», все надевали белое одеяние (см. *Тум*). Существовало убеждение, что синие и красные ткани бог не любит и не пошлет за то дождя. Если же замечали кого-либо в красном или другом цветном одеянии, то их обливали водой, чтобы не лишиться дождя.

Другие принадлежности для жертвоприношения *Чӳк* также часто имели белый цвет: кошма, на которую раскладывалась жертвенная пища; флаг, используемый в ряде семейных (в частности, в погребально-поминальном) и календарных обрядов, например *Акатуй* и т. д.

Земля *çĕр* обозначалась красным цветом, в узорах черная земля

обозначена мареновым красным цветом, верхний мир — голубым, в то же время небо (грозное начало) рисуется черным контуром. Сочетание цветов выражало, по представлениям древних людей, идею слияния неба и земли (мужского и женского начал). Вокруг человека — цвет желтый, цвет солнца, благополучия, плодородия и зрелости. В мифах повествуется об отдаленном и таинственном, но благодатном и желанном Светлом праозере *Çутă кӳлĕ* (см. *Çутă кӳлĕ*).

Жертвенное животное, по определению старцев, жрецов, приносилось в тех или иных случаях только белой или черной масти либо эти цвета сочетались. К примеру, по случаю большой полевой жертвы *Учук* верховному богу приносили в жертву кобылу белой, а быка черной масти. При пожаре божество огня *Вут* умилостивляли молоком белой коровы. В чувашских семьях существовало поверье, что животное определенной масти к их двору не подходит.

Для лечения от ряда болезней выбирали средства соответствующего цвета. Так, от кори больного укутывали в красную рубаху или материю и давали пить свекольную воду. От желтухи надевали одежду желтого цвета, на правую руку повязывали желтые бусы, на шею вешали желтую жемчужину; кормили пищей желтого цвета (яйцо рябой курицы, снесенной в среду, корень лесной лилии, лимон); поили либо вытирали тело водой, в которой семь раз купали иволгу *сар кайăк* (желтая птица), смотрели на желтые предметы и т. д. Лечение было основано на магии по сходству — выбирали предмет, который имел цвет заболевания. Это явление было распространенным и у других народов, к примеру, у славян, башкир. Русские, завернув в красный сарафан и материю, читали заговор и молитву, сибирские татары давали бруснику, клюкву, калину.

Согласно народным верованиям болгар, красный цвет обладал апотропейной силой — охранял от сглаза, имел оздоровительную силу для обеспечения здоровья, жизненности, плодовитости. Белый цвет был обязательным для ритуальной одежды немусульманских народов Поволжья. Красный цвет марийцы символически связывали с жизнеутверждающими мотивами и ассоциировали с цветом солнца. В башкирской мифологии мир мрака, мертвых, потусторонний мир окрашивался в черный цвет. По представлениям мордвы, черный цвет символизировал плодородие, землю; красный — солнце, тепло, оберег.

Лит.: Михайлов, 1891, 97; Трофимов, 1974, 71—98; Прохорова, 1996, 32—34, 44; Девяткина, 2006, 300; Тойдыбекова, 2007, 100, 107; Аминев, 2013, 36.

Г.Б. Матвеев

ТИВЛЕТ — в чувашской мифологии божество, отвечающее за благополучие, счастье, успех, удачу и гармонию в семье. В теологических мифах Т. предстает как вечная божеская благодать: у него есть мать Т. *ама* и в штате числится Т. *тытан* (держащий Т.). При молениях первым двоим в качестве жертвы преподносили только баранов.

В некоторых религиозно-ритуальных обрядах, например при похоронах, в отношении покойника Т. применяется в значении напутствия: *Акă сана та тивлет паратпăр, мĕн пур пеккине; ан ӳпкелесе кай, лайăх ĕҫсе-çисе кай* «Вот и тебе тивлет' даем, что имеется; отправляйся, не упрекая, хорошенько ешь-пей и иди». Последнее, по традиционным верованиям, означало благословение живым со стороны мертвого родственника. Чувашская народная пословица гласит: *Çынна хĕн-хур тăвакана тивлет çитмест*, т. е. тот, кто подвергает других мучениям и тяготам, не обретет счастья и благопожелания.

Т. происходит от арабского *дӧулăт* «благо, счастье; богатство». Ср. тюркские соответствия: каз. *дăӳлăт* «благо; богатство», тат., башк. *дәүләт* «счастье; благополучие; богатство». Например, в башкирских текстах встречаются следующие персонажи, связанные с указанным мифонимом: *Дәүләт кошо* «мифическая птица счастья, помогающая попавшим в беду»; *Дәүләткәле, Дәүләтшәхи, Дәүләтәсхәби, Дәүләтәсхәди* «ангелы, сидящие по четырем углам стола».

Лит.: Золотницкий, 1875, 247—248; Паасонен, 1908, 170; Ашмарин, ЧСК, 1937, XIV, 31—32; Федотов, 1996, II, 226—227; Хисамитдинова, 2010, 84—85.

Ист.: ЧХП. Ваттисен сăмахĕсем, 2007, 217.

В.А. Ендеров

ТИМĔР, железо (металл), драгоценности — металлические предметы, служившие оберегом, магическими формами и способами защиты человека, жилища, имущества от нечистой силы, связанными с охранительными культами. У болгаро-суварских предков чувашей, у которых был развит культ железа, Т. и монеты служили в качестве жертвенных даров. Они являлись эквивалентом священных металлов, имели сходства с сакральными светилами. Сувары носили золотые и серебряные изображения дракона *Аҫтаха* в качестве оберега (см. *Шурхун*). К поясу у болгар подвешивались бронзовые гребни с конскими головами. По праздникам чувашские женщины носили металлическое украшение-оберег *алка* из свитой в виде завитушки как у бараньих рогов стальной или польского серебра проволоки, которую прицепляли позади ушей к *сурпану* (см. *Алка*). Для целей оберега на одежду пришивали, особенно детей, яркие бляшки, металлические предметы. На платье невесты в целях предохранения от порчи прицепляли булавки.

Изделия из Т., такие как топор (см. *Пуртă*), нож, плуг, вилы, использовали в обрядах оборонительной магии, например, ими возводили *тимĕр карта* «железную ограду» путем очерчивания вокруг усадьбы железным предметом (см. *Карта*).

Изготовленные из белой и желтой жести нухратки — продолговатые кружочки величиной менее пятачка, и крупные нухратки из белой жести и изредка из олова круглой формы приносили в качестве жертвы *Киреметям*. Эти дары были многочисленными, нухратки покупались на базарах (см. *Нухрат*). Изредка в качестве жертвы служили серебряные пятачки, пятиалтынные гривенники и двухгривенные.

Изделия из железа занимают важное место в легендах о появлении земледелия. Серп и ряд других металлических орудий людям доставил или сбросил с неба *Турă*. В другом мифе в образе старика в белой одежде он жал серпом, пока люди спали, однако второпях оставил орудие.

Металл у тюрок и финно-угров символизирует мужское начало. Кряшены, чтобы отогнать злых духов, старались носить с собой металлические предметы-обереги, ими проводили внутри дома черту, через которую не могли переступить *Шайтан* и другие духи; режущие предметы не разрешалось класть в огонь. Разными способами защиты от нечистой силы с помощью металлов пользовались марийцы, удмурты, мордва. Марийские жрецы с топором и ножом, три раза обойдя вокруг священного дерева и места моления, строили защитный круг. Накануне Пасхи удмурты обводили железным предметом усадьбу и внутри избы. Украшения из металла тюркских и финно-угорских народов имеют мифологическую символику. По поверьям мордвы, украшения из металла подчеркивают необычность человека, стоящего по внешним признакам в одном ряду с божествами, олицетворяют свет, добро. Звон украшений из металла отпугивает нечистую силу.

Лит.: Магницкий, 1870, 539; Чувашский костюм, 2002, 26, 34; Черных, 2002, 48; Девяткина, 2006, 167—169; Тойдыбекова, 2007, 142, 146; Исхаков, 2014, 86.

Ист.: ЧХП, Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 193—194.

Г.Б. Матвеев

ТИНЁС, море, океан — образ, используемый в древних мифологических текстах лечебных обрядов, в заговорно-заклинательной поэзии в значении рубежа, иного мира.

В космогоническом мифе говорится о происхождении Т.: земля, поверхность которой представлялась в виде семи лепешек, держалась на трех китах, средний кит устал и вышел из-под земли, на месте этого кита земля обвалилась, и образовалось море. Один из текстов происхождению земли дает антропологическое объяснение. В ходе продолжительной войны один народ сразил другой и пролилось много крови, из которой образовались реки и моря, из тел — суша, зубов — горы, волос — леса, глаз — звезды. В мифах существовавшие в старые времена большие и глубокие озера представляются морями.

В наговорах для увеличения масштабности и значительности лечебного магического обряда знахарь использует магические числа (41, 77) и эпитеты, характеризующие море: великое, черное, синее и др. Т. имеет центр, остров посередине; значительны изгиб, берег, дно Т., его обитатели, сторона за морем. К примеру, на дне пребывают представители злых сил — черная змея и другие мифические существа: железный (или иной) старик в сундуке, золотое яйцо в

такой же бочке и т. д. На изгибе Т. изображается картина, иллюстрирующая некую древнюю мастерскую по ковке украшений: как они куются, так и должны высохнуть и затвердеть носители болезней.

Из-за морей являются антропоморфный мифический персонаж *Ашапатман карчăкĕ* (см. *Ашапатман*) и другие существа, призванные излечить болезнь, снять порчу, сглаз. Знахарь и повитуха (см. *Эпи карчăк*) изгоняют прибывших из-за Т. синеглазых существ, великанов, чтобы не навели порчу на ребенка. В арсенале чувашских знахарей и чародеев имелось сотни текстов с сюжетом, связанным с Т. — иным миром.

В качестве символов, маркирующих хаос, в башкирской мифологии представлена водная стихия, которая в эпосе «Урал-батыр» указана как море. Солнце представляется как вышедшая из моря красавица. К морю *Иневедь* мордва обращалась за помощью при глазных болезнях. По представлениям мордвы, море и океан — первоначальное состояние всего сущего. Божество всей воды на Земле *Ведязорава* живет в море.

Лит.: Каменский, 1879, 2, 46; Девяткина, 2006, 134.
Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 3—34, 191 и др.

Г.Б. Матвеев

ТИП-ШАР, букв. неожиданная беда, напасть — в чувашской мифологии персонифицированный дух-хранитель, служивший у божества *Халав*; уничтожающая всходы хлеба засуха или же гибель крупного рогатого скота.

Согласно мифу, Т. затеял ссору с божеством загона *Ана турă*, которого распорядитель верхнего мира *Халав* выбрал в свои преемники и благословил на свое место. Но Т. пожелавший сам занять место *Халава*, уговорил божество солнца *Кăварпи*, и они вместе прогнали *Ана турă* с небес на землю. Сыновья божества загона — *Аслати* на небе и *Ташмаш* на земле — преследовали Т.: из-за конфликта происходили молнии с градом, лили дожди, или, наоборот, беспокоили засухи. По другой версии, засуха Т. наступала от гнева *Пихампара,* у которого веки висели как рукавицы; если он открывал их и смотрел вниз, то тучи разбегались, земля засыхала. Поэтому чуваши на *Чӳклеме* совершали жертвоприношение в честь *Пихампара*, чтобы тот помог вырастить хороший урожай.

Слово *шар* встречается как в молитвах (*«тĕрлĕрен шар курасран, хирĕçес тăшманăн хирĕçи вăрăнасран хăтар пире* — [О, Боже] от всяких бедствий, от злости желающего ссориться врага избавь нас»), так и в словосочетаниях Т. (сухая беда), *шара кĕр* (попасть в беду) и др.

Лит.: Сбоев, 1865, 89—90; Магницкий, 1881, 123—126.
Ист.: Ашмарин, ЧСК, 1950, XVII, 132—133; ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 53.

А.П. Леонтьев

ТУ (ЧӖКЕТУ), гора, возвышение, холм — в чувашской мифологии вертикальная космическая опора *Ама ту*; образ мира, модель Вселенной, в которой отражены все элементы и параметры космического устройства; создание *Шуйттана*; сакральное или неосвоенное пространство.

В чувашских мифах утверждается, что при создании земли *Турă* прорубил в восточной части неба дыру, подул в нее и небо поднялось ввысь, затем большим ковшом на длинной ручке зачерпнул из воды густой ил и положил под край неба, чтобы оно не уплыло. Там образовалась гора. В стадиально поздних чувашских мифах участие демиургов в создании вертикальной космической опоры, в том числе мифической Мать-горы (первогоры) *Ама* Т., как воплощение высшей сакральности, получает божественные черты, осмысливается как самозарождающаяся и самоорганизующаяся субстанция (Егоров, 2016, 98).

Тернадная (троичная) вертикальная структура модели мира в чувашской космогонии предполагает наличие соответствующих гор в верхнем и нижнем мирах. На горе верхнего мира находится *Турă* Т. или молочная гора *сĕтлĕ* Т.; в золотом дворце находится *Çӳлти турă* со своим сонмом, там текут медовые реки, сама гора расположена посреди молочного озера. Здесь помещается *çăтмах*, где в вечном блаженстве пребывают души умерших. Гора нижнего мира представляется крутой и гладкой железной горой *тимĕр* Т. На ее вершине растет дерево с тремя вертикальными ветвями. Грешники падают на эти ветви и терпят адские муки. Около горы нижнего мира обитают *Шуйттан*, дух смерти *Эсрел* и другие хтонические существа. Одно из главных божеств в чувашском пантеоне *Çӳлти Кепе* (верховный *Кепе*) обитает на горе *Кепе*.

Т. является местом общения с божествами и совершения главных молений и жертвоприношений, например, обрядов *Учук* и *Çумăр чӳк*.

Распространенным является мифотопоним гора-киреметь *Чӑкету*. Древнебулгарские города Джукетау *Чӑкету* и Керменчук *Кӑременчук*, по утверждению исследователей, были не только центрами ремесленной и торговой деятельности, но и местами для общественных молений. Чуваши молились *Чӑкету* в Биляре (ныне Алексеевский район Татарстана) пивом, принесением в жертву лошадей и коров. В с. Янтиково Цивильского уезда возле *Чӑкету* в старину проводили умилостивительные моления в честь божеств и духов. Жители д. Мокры и окрестных селений Цивильского уезда для *Киреметя и Чӑкету* приносили монеты и всякие яства. Строго запрещалось смеяться, совершать непристойности у *Чӑкету*, в противном случае хозяин горы мог наслать порчу (см. *Сăрт-ту*).

Мировая гора в мифах центрально-азиатских и у ряда алтайских народов чаще всего представляется как железный столб (иногда железная гора). В некоторых алтайских мифах у гор (которые с годами

растут) имеются плечи, голова, чрево. В мордовских космогонических мифах, как и в чувашских, горы *панда* (м.)/*пандо* (э.) создает *Шейтан* (м.), *Шайтан, Идемевсь* (э.).

Лит.: Ашмарин, 1902, 119—120; Милькович, 1906, 62; Комиссаров, 1911, 376; Ашмарин, ЧСК, 1937, XIV, 84; Кузнецов, 1960, 13; Сагалаев, 1991, 39, 57—58; Элиаде, 1994, 32; МНМ, 1998, I, 311—313; Семенов, 2000, 11; Сбоев, 2004, 87; Салмин, 2007, 381, 439, 516—518; Мифология мордвы, Г, Д, 2012, 184; Егоров, 2016, 98.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 104—105, 448—450; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 63—64, 71, 74, 120—121, 134, 279; НА ЧГИГН, I, 7, 225; I, 29, 18; I, 150, 25; I, 160, 232; I, 174, 478, 673—675; I, 210, 225; I, 223, 134, 135, 137; I, 239, 5; III, 356, 6; III, 408, 7.

А.П. Леонтьев

ТУЙ, свадьба — обряд бракосочетания, насыщенный религиозно-магической практикой, направленной на продолжение рода. Ритуалы Т. сопровождались обращением к покровительству духов предков и божеств, сакральными действиями, стимулирующими желаемые результаты брака и способствующими защите от злых сил, предотвращению возможных неудач, злонамеренных козней.

Персонажи Т. в той или иной степени выполняли магический ритуал или обряд. Например, в действиях старшего дружки *мăн кĕрӳ* прослеживаются архаичные функции жреца-организатора Т. Он произносил молитвословия, заговоры, заклинания, благопожелания, имеющие оберегательный характер, среди которых выделялся мифологический поэтический экскурс эпического содержания (см. *Саламалик*). В начале пиршества старики молились *Турă*, починали бочку.

Все обрядовые действия и атрибуты Т. олицетворяли сакральный смысл. Для отогнания злых духов и предотвращения всяких насылов злых людей глава свадьбы и жених пользовались нагайкой *саламат*. Жених ударял ею при въезде в каждый дом. При выезде из деревни в засеянном хлебом поле (оно символизирует богатую, счастливую жизнь молодоженов) он три раза бил нагайкой по покрывалу невесты, тем самым отгонял от невесты невидимых злых духов, преграждая путь их передвижению вместе с невестой в дом ее мужа (см. *Саламат*).

В пути следования, в частности, за полевыми воротами, молились духу Т. *тавращĕ*, которого приглашали на свадьбу. На развилке дорог свадебный поезд жениха совершал ритуал бросания денег *Хаяру (Хаяр укçи пăрахни)*. Тем самым умилостивляли злых духов, чтобы Т. прошел благополучно. Проезжая поблизости *Киремет*, невеста бросала монету, чтобы задобрить божество.

После приезда невесты участники мужского поезда *арçын* Т. стреляли из ружья, отгоняя всякие болезни и злую нечисть. Для защиты от магического действия, в т. ч. от «чужих» колдунов, обе стороны Т. приглашали колдуна (см. *Тухатмăш*). Последний находил «скрытого»

колдуна и удалял его. В чувашской традиции свадебные музыканты, которые наделялись магическими способностями связываться с высшими силами, отождествлялись с колдунами. Игра на музыкальных инструментах, по поверьям, очищала Т., защищала молодых от нечистой силы. Чтобы оградить от нее молодую, топили баню, обливали ее ключевой водой, принесенной из трех мест.

Обмен кольцами *çĕрĕ*, выступавшими магическими предметами, являлся ритуалом установления родственных и брачных связей (см. *Çĕрĕ*).

Разжигая огонь, в очаг сыпали соль для очищения от злого духа *Хаяр*. На карниз над очагом клали деньги в качестве жертвы новому *Хĕрт-сурт*. Считалось, что вместе с невестой прибывает новый божественный покровитель. В доме жениха невеста совершала жертвоприношение *Йĕрĕх*.

При обряде хождения за водой *Шыв ăсма кайни* молодая приговаривала, что воду берет для *Турă*, бросала монету божеству воды *Шыв турри*. Обряд *Çĕн çын салми* (букв. «суп молодушки с клецками») содержит ряд магических посылов: символ девственности, разжигание собственного очага, почитание огня *Вут* и его чистоты, а также свекра и свекрови, перед которыми она не должна была показываться с неприкрытым телом. Многие действия, в частности, снятие покрывала, угощение *салмой*, носили репродуктивный характер. Благословение *пил*, обращенное вступающим в брак детям, начиналось с обращения к верховному богу *Турă*, дающему изобилие, и обожествленному земному царю, обеспечивающему покой, мир.

Состав приданого невесты носил семантику обеспечения благополучия, в связи с этим козу, курицу и кошку не дарили: считалось, что курица роет назад, т. е. жизнь человека идет в обратном направлении; кошка отталкивает родню; злой дух блеет подобно козе. Во избежание головокружений невесты не рекомендовалось дарить лубяную трубку *кăшкар* для наматывания ниток.

Для предупреждения различных бедствий в течение года после свадьбы сына или дочери проводили обряд очищения от свадебных духов Т. *таврашне тасаттарни*. Если был пропущен срок совершения обряда, то производил его *юмăç*. Долгое пребывание свадебного духа могло навести порчу на молодых.

Бытовали различные поверья и приметы: если в момент отправления на сватовство к будущей невесте мочится лошадь — не к добру, в этом случае свадебный поезд откладывался; будет поездка счастливой, если петух, заколотый перед Т., будет биться; в брачную ночь молодожены старались первыми обнять свою половину, считая, что «победитель» будет править домом.

В свадебных магических ритуалах чувашей и соседних народов много общего. У крещеных татар молодушке в пути за водой запрещалось

разговаривать с кем-либо, даже смеяться. У башкир молодая несла с собой к роднику серебряную монету, привязанную к нитке, и бросала в воду в жертву водяному духу. Обычай жертвовать монету был присущ и удмуртам. У мордвы самый большой вред колдун наносил во время свадьбы, где мог испортить даже собственных детей, поэтому его обязательно приглашали на церемонию и хорошо угощали. Забрав невесту из родительского дома, практиковалось троекратное обхождение всего свадебного поезда дружкой с большим ножом. Проводился обряд *Кудань ливтема* (проводы поезжан), чтобы выселить из избы нечистую силу, проникшую туда вместе с посторонними лицами.

Лит.: Магницкий, 1881, 212; Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 197; 1936, X, 78; 1937, XIV, 94—96, 99—101; Егоров, 1982, ЧС, 109—112; Салмин, 1994, 103; Месарош, 2000, 258, 306, 315; Комиссаров, 2003, 59; Михайлов, 2004, 86—88; Никольский, 2004, I, 84—86; Осипов, 2007, 26; Салмин, 2007, 195, 207—210, 216—218; Матвеев С., 1896, 33; Руденко, 1925, 251; Христолюбова, 1975, 46; Девяткина, 2006, 245—246; Мифология мордвы, 2012, Г, Д, 211—212.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 204—233; НА ЧГИГН, I, 29, 138; I, 146, 493, 697, 704; I, 151, 238, 324; I, 152, 182, 222; I, 287, 359; I, 332, 95; I, 623, 4.

А.П. Леонтьев

ТУМТИР, ТУМ, букв. одежда-шкура — чувашский народный костюм, традиционная одежда; этнический символ и оберег, унаследовавший древние культурные традиции и отражающий мифологические, философские и нравственные представления; самобытное понимание мироздания и взаимосвязь с окружающей природой.

Т. сопровождает человека с рождения до кончины, связывает его с природой и всем мирозданием. Смысл многих предметов Т. заключен более всего в символической ценности, чем в функциональном назначении, в сакральной защите частей тела — головы, груди, туловища, чрева. Их возникновение связано с представлениями древних людей о жизни и смерти. Ритуальная функция одежды тесно связана с мифологическими представлениями.

Первоначально Т. служил укрытием от непогоды и окружающих «вредоносных» сил. Такое представление существовало и в последующее время. К примеру, чувашская женщина не могла ходить без пояса, согласно народным представлениям, он оберегал женщину от несчастья, например, в грозу женщину без пояса «могло убить громом». Художественным и смысловым центром женской рубашки являлись вышитые розетки или красные ромбовидные фигуры в виде Древа жизни и меандров (знаков огня) по обеим сторонам груди (см. *Тĕрĕ*).

Т. отражал представления древних чувашей о мироздании, на него наносились знаки, которые могли связывать человека со сферами окружающего мира. Т. символизировал модель Вселенной с небесным куполом, к примеру, в виде головного убора со знаками светила.

Верхняя часть головного убора *хушпу*, покрытая серебром и бисером, символизировала небосвод, хвост *хӳре*, спускающийся от головы почти до края подола, как и свисающие от пояса украшения *сарӑ* и *яркӑч*, связывали в одно целое все три мира.

Судя по костюму, «в эпоху антропоморфизации вселенной» женщина занимала особое место, моделью мира мог стать только ее образ.

Шея, нагрудная часть, плечи, пояс — все это защищалось украшениями. Украшения и головные уборы считались оберегами, амулетами. Древние предки чувашей магические качества приписывали особо примечательным, редким элементам и материалам, которые привносились извне, к ним относились драгоценные металлы, камни, раковины, бусы и бисер, некоторые красители (пумпур) и нити (шелк). Эти материалы считались божественными дарами, имеющими волшебную силу. Украшения, в частности нагрудная подвеска *сурпан çакки*, золотые бубенцы на шапке, височные подвески, ожерелье и амулет имели также магическо-статусное значение.

Т. является инструментом, средством и объектом различных магических практик. В свадебном обряде полное овладение невестой символизируется через одевание ей женского головного убора *хушпу*. Т. сопряжен с культом плодородия. Невеста выходила в поле в полном костюме с тяжелыми украшениями. Данный обычай считают символическим обручением невестки с «новым» полем, которому передавалась свежая сила женщины из другого рода, а она сама получала пожелания удачи от матери-земли.

В ритуальной ситуации предметы одежды приобретали сакральное значение — защищали от злых духов. Таковыми являлись шапка у молельщика, которую он держал под мышкой, когда выпрашивал благосклонность и доброжелательность у божеств и предков, а также клал на землю при коленопреклонении, чтобы не касаться голым лбом земли (женщина клала варежки), *сурпан*, иногда повязываемый руководителем моления на пояс.

Одежду и украшения на покойника, в основном умерших женщин и девушек, одевали в том виде, в котором они носились при жизни. В могильниках обнаруживаются остатки элементов головных уборов: *хушпу*, *тухья*, *масмак*, булавка, налобник. Нередко умершую девушку из-за негативных представлений о «судьбе» незамужней покойницы одевали в костюм замужней женщины. Подвешивались височные кольца *хӑлха çакки* и подвески *алка*. Хоронили в шейных (бусы, ожерелья) и нагрудных (сюльгамы-застежки для рубах, *шӳлкеме*, *сурпан çакки*, *ама*) украшениях. Одевались также служившие оберегом металлические украшения для рук, как умершим женщинам, так и мужчинам: пластинчатые браслеты, преимущественно из бронзы, меди, реже из железа или серебра, перстни-печатки. Обмытого покойника одевали в праздничную одежду: рубашку с кафтаном, под-

поясанным кушаком, на ноги — сапоги или новые лапти, на голову — новую шапку, на руки — перчатки. Все узлы завязывали т. н. мертвым узлом, либо их развязывали, чтобы в неурочное время покойник не приходил к живым (см. *Виле пытарни*).

Вредоносной считалась нательная одежда, в которой человек скончался. Ее не снимали, а разрывали, считая, что на ней отражалась печать духа смерти. Чтобы уходящая из тела душа на своем пути не встречала никаких преград, слегка рвали ворот рубахи покойника в области груди либо разрывали ее пополам по всей длине. Однако снимали такую одежду всегда через ноги, т. е. не как с живого человека. Нательную одежду покойника относили в овраг, на перекресток дорог или «в поле, куда-нибудь в определенное место» или сжигали.

Иногда одежду покойника после стирки специально оставляли в качестве оберега, как средство защиты жилища от пожара. Она выступала в качестве амулета. По поверьям, отрезанные небольшие кусочки платья умершего и пришитые на исподнюю часть своего одеяния надежно защищают человека от злых сил и иных опасностей. С этой целью при отправлении в дальнюю дорогу брали с собой одеяние покойника.

Перед выносом тела покойника из избы его лицо вытирали собственной рубашкой, чтобы из дома вместе с умершим не ушла хранительница домашнего очага *Хёрт-сурт*. В сороковой день рубашку умершего клали на столб (см. *Юпа*), надевали его и плясали, полагая, что с участниками обряда радуется и умерший родственник.

Представления о Т. были связаны с символом здоровья. На весенние праздники *Мăнкун* и *Çимĕк* надевали новую одежду, которая, по поверьям, прибавляет новую силу. В день изгнания злых сил *Сĕрен* верхнюю одежду кидали вверх, чтобы ушли хворь и болезни. Мокрая одежда ассоциировалась с дождем, в день моления *Çумăр чӳк* участники заходили в воду в одежде.

С Т. связаны запреты. Нельзя было надевать на новолуние новую рубаху — она не будет долго носиться. В среду запрещалось стирать и т. п.

Лапти и пояса применялись в гаданиях. Знахари использовали пояс для ритуальных целей. Снятие пояса означало распускание энергии. В ритуале опахивания деревни девушки снимали пояса, распускали волосы, разували ноги. Исходящая от них сила направлена на подавление отрицательных воздействий со стороны духов (см. *Хĕр аки*). Без пояса и головного убора действуют колдуньи, что говорит о распускании ведовской энергии, действующей негативно. Знахарки и повитухи надевали одежду наизнанку *апăсла* и распускали волосы при совершении обряда для защиты от злых духов или установления связи с иным миром. Платок дарили *Киреметю*, чтобы получить благосклонность.

Сакральным смыслом наполнялся обряд одевания рубашки на ребенка (см. *Ача*). У чувашей Закамья и Причеремшанья существовал обряд «рубашки одного дня» (См. *Пĕр кун кĕпи*), который проводили в семьях, где один из детей умер, последующий тяжело заболел. Другим способом ограждения от преждевременной смерти было надевание на ребенка рубашки, скроенной «наоборот». В одежду, в частности детскую, особенно в ночное время, клали чеснок, который представлялся эффективным средством, отгоняющим нечисть. Для младенцев и детей магическую роль играли бусы, браслеты из бусин, бусиные подвески на крючках. Большую группу амулетов составляли пришивные обереги, которые крепились на головных уборах и плечевой одежде, особенно детей. В таком качестве выступали яркие бусы, на них должна была задержаться и рассеяться злая сила, исходящая из глаз недоброжелателя. Ожерелья из раковины каури служили сакральным оберегом.

Ребенка заворачивали рубашкой матери или отца, чтобы «закрепить» пол ребенка, а также глубокие родственные чувства. Для «передачи» долголетия заворачивали в одежды бабушки или дедушки.

В лечебно-магических обрядах (см. *Чир-чĕр*) над одеждой больного проводили лечение не только с помощью заговоров и заклинаний, но и других защитных действий. Одежду хлестали, разрывали, окуривали, сжигали, полоскали в проточной воде, оставляли на перекрестке дорог, на расщепленном надвое дереве, пришивали различные обереги: кусочек рябиновой ветки, можжевельника, монетку, светящуюся пуговицу, лоскуток ткани, раковину каури, в поздней традиции — красные или желтые бусы.

Чтобы навести порчу, отрезали кусок Т. человека, на кого направлялось вредоносное действие. От сглаза окуривали кусочком от одежды того человека, кого подозревали в сглазе.

Многие представления, характерные для чувашей, были свойственны и другим народам. У многих тюркских этносов на младенца до 40 дней после рождения было принято надевать т. н. собачью рубашку или рубашку сорокодневия, чтобы обмануть злых духов. Крящене после смерти человека раздавали его личную одежду и обувь посторонним. Возможно, здесь проявлялась боязнь покойников. У башкир обережную функцию выполняли ожерелья и нагрудные украшения из монет; оберегом от злых духов, болезней служил кушак. Одежда и полотенце служили ритуальными атрибутами марийцев, функционирующими как связывающее звено между своим и чужим миром. Над могилой на высоком шесте вешали одежду умершего и полотенце, которое символизировало перемещение душ покойников в иной мир. Аналогичные чувашам способы окуривания кусочками от одежды применялись у удмуртов Закамья. Традиция приготовления обережной детской одежды за один день бытовала среди мордвы. По поверьям коми-пермяков, пояс служил оберегом от

людского зла, от проделок лешего. По представлениям мордвы, женщина по внешним признакам одежды становилась в один ряд с божествами, костюм уподоблялся солнцу, огню, луне, звездам. Пояс использовался в качестве оберега, снятие пояса имело ритуально-магическое значение.

Лит.: Каменский, 1879, 2, 45—56; Ашмарин, ЧСК, 1937, XIII, 20; Трофимов, 1977; 1979, 20—39; 1993, КС, 201; 2009, 127; Степанова, 2000, 51—64; Чувашский костюм, 2002, 47—48; Петров, 2015, 103—170; Девяткина, 2006, 300—302; Хисамитдинова, 2010, 63, 115.

Ист.: НА ЧГИГН, I, 32, 22; I, 56, 50.

Г.Б. Матвеев

ТУПĂК, гроб для захоронения умерших — по мифологическим воззрениям, дом покойника. Представление Т. как «дома» выражается в ритуальных действиях, например, в него клали овечью шерсть для «тепла», на доске наносился контур окна.

В XVIII в. Т. сооружали непосредственно в могильной яме, обкладывая ее со всех сторон досками, а покойника укладывали на луб. Обычай хоронить в дощатом Т. возник под влиянием христианства. Гроб изготовляли родственники, сыновьям умершего не разрешалось (обычай сохраняется поныне). Мерили точно, ибо свободный гроб является приметой следующей близкой смерти в доме. Т. мастерили больше из дуба, в старину из цельного дуба выдалбливали колоду. Иногда мертвецов хоронили в сосновых гробах значительной толщины, считая, что тело усопшего сохранится.

Перед началом изготовления Т. три раза ударяли в доски носком топора со словами: «*Ĕçĕ-пуçĕ кутăн пултăр*» (Пусть не будет успеха в начинании этого дела). Во время строгания Т. работающие не передавали свои инструменты друг другу из рук в руки; если приходилось, то сначала бросали их на землю. Дно застилалось льном, лыком или периной, чтобы покойнику было не жестко лежать.

До выноса Т. с покойником из избы дважды совершалось поминовение. В первый раз каждый пришедший к покойнику лучинкой брал похлебку из воды и муки и лил ее на щепки от гроба со словами: «*Сан умăнта пултăр*» (Пусть будет пред тобой). Для второго поминовения лепешки *хăймалу* выпекали в масле на сковороде щепками, взятыми от Т. Стружку использовали при разжигании погребального костра (см. *Виле пытарни*).

Большинство источников свидетельствует о том, что в гроб умершему клали все, что было нужно для живого: орудия труда, бытовые предметы, трубку, табакерку с табаком, серебряные монеты, чтобы умерший мог откупиться, когда его будут судить на том свете, и пр. Места, где лежал покойник, окуривались.

Перед выносом Т. из избы дети умершего, чтобы их не «угнетало сиротство», трижды должны были перелезть через гроб. По выносу из избы Т. ставили на дровни (сани) в любое время года. Двое-трое

из самых близких садились на Т. назад лицом, по народным представлениям, покойники тяжелы, живой человек облегчает тяжесть.

Согласно чувашским поверьям, Т. используется, чтобы преподать тайны колдовства. Колдуны режут черную кошку, варят ее мясо, которое в количестве сорока одного куска должны съесть будущие колдуны, принимая их через Т. Коли человеку суждено умереть до следующего года, во сне ему приснится гроб. Чуваши Т. безобразных покойников заколачивали очень крепко, иногда набивали железные обручи; а самим покойникам под сердце и в подошвы вколачивали большие железные гвозди, воображая, что этим способом они запретят выходить им из Т.

Молькеевские кряшены стружки от гроба использовали вместо подушки покойнику, гробом трижды задевали косяк двери, чтобы все было спокойно. Кряшены Заказанья и Восточного Закамья, напротив, при выносе гроба из дома следили, чтобы он не задел двери, так как это предвещало, что вскоре кто-то умрет. Кряшены Белебеевского уезда Уфимской губернии, положив тело в гроб, проводили возле него топором или другим металлическим предметом черту для защиты от злых духов. Марийцы в гроб клали прут с целью изгнания злых духов, а также бытовые предметы для занятий трудом на том свете. Удмурты раньше при выносе покойника из дома снимали дверь с петель, хотя гроб пролезал и так. У мордвы считалось, что нельзя наступать на щепу или прикасаться к щепе, оставшейся после изготовления гроба, так как от этого якобы непременно заболеешь неизлечимой болезнью или даже умрешь. Щепу эту сжигали и золу выбрасывали в овраг или в проточную воду, туда, где не ходят люди.

Лит.: Паллас, 1773, 143; Миллер, 1791, 78; Фукс, 1840, 14, 79; Пекарский, 1865, 60; Магницкий, 1881, 160—163; Прокопьев, 1903, 222—227; Ашмарин, ЧСК, 1934, VI, 247; 1937, XIV, 144; Месарош, 2000, 174, 184; Комиссаров, 2003, 75; Никольский, 2004, I, 91—92; Сбоев, 2004, 100; Салмин, 2007, 246—248, 253, 297; Уразманова, 1993, 90; Мокшин, 1998, 10, 77; Исхаков, 2014, 138.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 479; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 275—279; ЧХП. Ваттисен сăмахĕсем, 2007, 121, 189, 236; НА ЧГИГН, I, 6, 609—610; I, 21, 25; I, 31, 54; I, 154, 222; I, 172, 7; I, 178, 200; I, 206, 55; I, 209, 332; I, 243, 527; I, 247, 248.

А.П. Леонтьев

ТУРĂ, ТОРĂ (ТУР, ТОР) — высший небесный бог чувашского пантеона, демиург. В источниках фигурирует в виде всевышнего (верховного) бога *Çӳлти* Т., великого бога *Аслă* Т. или *Мăн* Т., реже — Т. *тала*, Т. *мучи* и Т. *папай*. Он выступает в образе обожествляемого голубого неба, раскрывающего порой небесный свод *Кăвак хуппи*, освещающего землю и наблюдающего за ней.

Согласно народным верованиям, всевышний бог Т. один. Он

является квинтэссенцией религиозного культа чувашей, представляется как самый добрый, главный и могущественный бог, миоправитель, отец земли и воды, даритель человеческого счастья; творец и податель всех благ. Всевышний живет на небе, в роскошном дворце, владеет множеством животных и птиц. Демиург Т. является создателем всей Вселенной *тĕнче*, последовательно формирующим землю и небо, утро и вечер, солнце и луну, дождь и снег, времена года, животных и человека. Изначально Т. зародил один народ и язык, предоставив всем равные блага. Однако после появления социального неравенства, пьянства и ссор в обществе он рассеял их по земле и произвел 77 языков, вер и народов. Чуваши верят, что даже после падения мира демиург сотворит другие этносы и новую вселенную.

Т. дает душу родившемуся ребенку, а после смерти, согласно народным поверьям, она вновь отправляется к всевышнему. Души людей, погибших неестественной смертью, попадают в руки *Шуйттана*. Один из мифов повествует, что на четвертый день после смерти человека Т. ставит его душу на весы, находящиеся на мосту. Души людей, отличившихся многими добрыми деяниями в течение жизни, поднимаются на небо и отправляются в рай *çăтмах*. Души грешных людей в результате ударов чертей дубинками проваливаются в адский котел, в котором они варятся и очищаются.

По народным представлениям, судьба каждого человека зависит от Т. Он является единственным знатоком и распределителем судьбы. Чувашское поверье гласит, что Т. пишет участь всех людей на лобной кости черепа в виде рубцов (Т. *çырни*), неподдающихся взору и прочтению. Более того, на тело каждого человека всевышний ставит *тур палли* (божий знак) — родинки, которые также определяют судьбу. Местоположение родинок выше пояса предвещает счастливую жизнь человека, ниже пояса — несчастную.

Верховный бог имеет свое семейство Т. *йышĕ*: мать Т. *амăшĕ*, отца Т. *ашшĕ*, сыновей Т. *ывăлĕсем*, дочь Т. *хĕрĕ*. Члены семьи всевышнего не участвуют в управлении миром. Их появление в народных верованиях, по-видимому, обусловлено аналогией с другими божествами либо поздним христианским влиянием.

В чувашском пантеоне выделяются отдельные божества и духи: Т. *амăшĕ* (божья матерь), Т. *ашшĕ* (отец бога), Т. *ачи* (божий сын), Т. *ырри* (божья благодать), Т. *çулĕ* (божий путь), Т. *сулу* (божество-дуновение); злые персонажи: Т. *синкерĕ*, Т. *сехмечĕ*, Т. *инкекĕ*, Т. *хаярĕ* и др. Ставленником Т., божеством на земле, передающим людям божественную волю и поддерживающим порядок, является земной царь *Патша* или *Çĕрти патша*.

С течением времени происходит трансформация различных эпитетов Т. в отдельные божества, выполняющие прежние функции всевышнего: *Чун çуратакан* Т. (создатель душ), *Ывăл-хĕр çуратакан* Т. (создатель детей), *Тыр-пул çуратакан* (производитель хлебов), *Выльăх-*

чĕрлĕх çуратакан (создатель домашних животных), *Çурт çуратакан* (творец и хранитель жилищ), *Мул çуратакан* (производитель богатств), *Хурт çуратакан* (создатель пчел), *Чечек çуратакан* (создатель цветов), *Хурăç антаракан* (ниспосылающий силу и крепость) и др. Верховный бог также имеет своих слуг — второстепенных божеств, обслуживающих его личные потребности: *Мăн* Т. *умĕнче çӳрекен* (сопровождающий великого бога), *Мăн* Т. *умĕнче тăракан* (предстоящий пред великим богом), *Мăн* Т. *алăкне уçакан* (вратарь — отворяющий двери великому богу), *Мăн* Т. *алăкне хупакан* (вратарь — затворяющий двери великому богу) и т. д.

Верховный бог Т. главенствует над другими божествами и духами, с помощью которых управляет миром. Последние с глубоким уважением выполняют все поручения всевышнего. В близком окружении Т. находятся божества *Кепе*, *Пӳлĕхçĕ*, *Пихампар*, *Хăрпан* и др. Созданных демиургом сил или стоящих с ним рядом ангелов *Пирĕшти* и добрых духов чуваши нередко называли теонимом «*Турă*», однако ни один из них не воспринимался в качестве верховного бога.

Т. нередко спускался с небес на землю в белоснежной одежде, в облике седоволосого старика с длинной белой бородой и тростью и посещал различные места. Несмотря на антропоморфный образ верховного бога, пришедший на смену безликости, изображать его в таком качестве запрещалось. При виде белого старца или нищего чуваши принимали его за Т. и в случае собирания им милостыни выполняли любую просьбу, а также предоставляли старцу почетное место во время пира.

На земле Т. чаще всего ходил вдоль посеянных загонов, по межам. В связи с этим чуваши не пересекали границы своих участков во время полевых работ, боясь осквернить божьи тропы. Во избежание различных несчастий и болезней ряд действий на меже табуировался: запрещалось спать, мочиться, перепахивать и переходить границу. Споры о меже считались божьим оскорблением.

Верховному богу Т., от милости которого зависели жизнь и процветание чувашей, посвящалось множество ритуалов молений и жертвоприношений. Его благодарили до и после сна, еды, работы и т. д. Перед началом какой-либо деятельности люди просили у Т. сил и энергии, а по ее окончании — выражали признательность. Старцы учили молодых молиться верховному богу и соблюдать добрые обряды и традиции. По народным поверьям, в случае непослушания Т. человек после смерти попадает в ад *тамăк*, владыкой которого является *Шуйттан*.

Практически все молитвы начинались с обращения к всевышнему. В течение годового аграрного цикла чуваши приносили ему благодарственные жертвы за высокую урожайность культур и хороший приплод скота, в частности, перед первыми весенними земельными работами, выгоном скота на пастбище, в период созревания и уборки

хлеба. С особой торжественностью проводили посвященные верховному богу и различным божествам семейно-родовой обряд *Чӳклеме* и общественное жертвоприношение *Уй чӳкĕ*. Согласно крестьянским воззрениям, в зависимости от усердной работы и божественного почитания Т. даровал урожай каждому загону, ибо он высоко ценил трудолюбивых людей.

В ходе сакральных ритуалов в жертву всевышнему приносили, как правило, лошадь или барана, реже — быка, утку и гуся, из растительной пищи — кашу, пиво, мед и ржаной хлеб. Т. предпочитал скотину белой масти, так как именно белый цвет являлся самым его любимым. Не случайно во время традиционных праздников и обрядов, жертвоприношений чуваши надевали белый костюм.

У верховного бога *Çӳлти* Т. чуваши просили здоровья, благополучия, долголетия, удачи в делах, многодетности, богатого урожая, приплода скота, защиты семьи от несчастий и стихийных бедствий, болезней, злых сил, преступлений, врагов и др. Многочисленные семейные и общественные ритуалы, проводимые в честь всевышнего, включали определенные просьбы-пожелания.

Теоним Т. упоминается в заговорах от сглаза *куç чĕлхи*, от травм после нанесения увечья *патак чĕлхи*. По поверью, после их произнесения больные непременно должны выздороветь. Следует отметить весьма распространенную словесную формулу заговоров — «*Турăран ырлăх, этемрен сиплĕх*» (От бога благодать, от человека исцеление). К Т. обращались знахари в своих заклинаниях против порчи. В таких случаях пострадавшему давали попробовать наговоренный мед.

У Т. имеются и карающие функции. В доказательство правоты своих слов и во избежание наказания за совершенное правонарушение подозреваемые чуваши давали клятву именем всевышнего: *Тупата Туршăн!* (Ей-богу! Богом клянусь!), *Туршăн та* (Ей-богу, Во имя бога) и др. Ложное произнесение имени верховного бога в ходе клятвы считалось грубым попранием религии и приводило, в понимании верующих, к страшному возмездию — неминуемой смерти, отсыханию рук клятвопреступника и членов его семьи или различным бедствиям: болезни, падежу скота, пожару и др.

Весьма эффективным наказанием обидчика после ссор и ругани являлось проклятие человека с призывом справедливого божьего возмездия: Т. *куртăр* (Пусть видит Т.), Т. *тавăртăр* (Пусть Т. отомстит), Т. *пĕтертĕр* (Пусть Т. уничтожит), Т. *таттăр сан чунна* (Пусть Т. вырвет твою душу). Вместе с тем, боясь драматических последствий в виде болезней и других страданий в связи со сказанными словами-проклятиями, в дар всевышнему чуваши приносили барана.

Т. сурово наказывал людей за нарушения традиционных запретов, обычаев и традиций, которые воспринимались чувашами не только как вызов божествам и духам, но и обществу, в силу причинения

морального и материального ущерба. Проведение хозяйственных работ в период *Çинçе*, по народным поверьям, могло привести к пожару, засухе, неурожаю, падежу скота и другим бедствиям, несоблюдение земельного табу в праздничную пятницу — уничтожению урожая градом, ветром или молнией, отказ от ношения белой одежды во время молений и жертвоприношений — неурожаю, голоду, болезням и т. д.

После христианизации чувашей теоним Т. трансформируется в название православного Бога и используется в официальных религиозных текстах. В позднейших мифах наблюдается смешение верховного бога с христианскими образами Иисуса Христа, Николая Угодника и Ильи Пророка. Таким образом, образ Т. начинает контаминировать как традиционные, так и христианские черты.

Этимология Т. восходит к тюрко-монгольскому пантеону — верховному богу неба *Тенгри* (*Тангрихан* у сувар). Вместе с тем существуют и другие гипотезы генезиса слова Т.: от древнешумерского «*дингир*» (бог, небо), древнекитайского «*тянь*» (небо), скандинавского и халдейского «*тор*» (бык) и др. *Тенгри* обозначается словами, весьма близкими к чувашскому Т.: монгольским «*Тэнгри*», турецким «*Таре*», татарским и башкирским «*Тәңре*», туркменским, уйгурским «*Тäнре*», «*Тенри*», «*Тенгер*», киргизским «*Танри*», азербайджанским «*Тори*» и т. д.

Аналогичные представления о всевышнем можно проследить в мифологии народов Урало-Поволжья. Верховный бог у татар носит название *Тәңре* (*Ходай*, под воздействием ислама — *Алла*), кряшен — *Тенгере*; башкир — *Тәңре (Кук*, *Хоҙай*, *Алла*), марийцев — *Кугу Юмо*, удмуртов — *Инмар*, мордвы — *Нишке* (*Шкай*). Согласно этническим воззрениям, он является демиургом, создавшим Вселенную и человека, управляющим всем миром. Ему противостоит дьявол, главенствующий над злыми силами. В подчинении всевышнего находится множество божеств и духов, выполняющих определенные функции. Традиционная культура этносов пронизана культом верховного творца.

Лит.: Вишневский, 1846, 3, 10, 14; Золотницкий, 1875, 142—144, 149, 152; Магницкий, 1881, 52, 62—63, 85—88, 94; Милькович, 1906, 53, 55—56, 61; Ашмарин, ЧСК, 1937, XIV, 149—151, 156, 158—159; Егоров, 1994, ЧМ, 117—118, 120—121; Месарош, 2000, 21—26, 242, 307—308; Петрухин, 2005, 229, 260, 292; Хисамитдинова, 2010, 23, 158, 160, 335; Татары-кряшены, 2014, 36.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 22—23, 25, 27, 54—55, 59—62, 64, 146, 209; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 35—36, 41, 52, 114, 164, 418; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 26, 29, 93, 130, 136, 195, 204, 225; НА ЧГИГН, I, 151, 229, 238, 242—243; I, 154, 4—5; I, 174, 205, 275; I, 204, 138; I, 213, 453—454.

Д.В. Егоров

ТУРĂШ — икона, божница; в христианстве — священное изображение лиц или событий библейской или церковной истории. Эти вошедшие в быт изображения христианских богов и святых полу-

чили название *торă* (у верховых чувашей) и *турăш* (у низовых чувашей), т. е. Бог, углы с иконами назывались *тор (турăш) вырăнĕ, кĕтесси*.

Икона — наиболее близкий, домашний Бог, личный фетиш. Православная церковь приписывала ей таинственную благодатную силу. Основная масса чувашских крестьян, принявших православие, видела в Т., как и русские, не лик божий, а непосредственно самого Бога. По воззрениям суеверных чувашей, иконы-Боги наблюдали за религиозной жизнью обитателей избы.

Источники говорят о постепенной трансформации места и роли Т. в жизни чувашей. Первоначально христианские иконы у них были в полном пренебрежении; полагали, что Т. находится «в общении» со священником и доносит духовенству о нехристианской жизни домочадцев, поэтому ее оборачивали ликом в угол либо выкалывали глаза у лика (Никольский, 1912, 140).

Со временем не только православные, но и некрещеные чуваши на иконы и святыни новой религии переносили черты и качества, присущие своим божествам и духам; верили, что в Т. и других предметах православного культа обитают духи, которые могут «схватить», т. е. наслать болезни и несчастья, и им следует угождать. При появлении ушной болезни ставили восковую свечу перед иконой Николая-чудотворца в церкви или дома и молились о том, чтобы он избавил от хвори. Однако Николай-чудотворец (и икона с его ликом) русским представлялся злым богом. К явленным Т. с ликом Николая-чудотворца, например, Ишакской церкви Козьмодемьянского (затем Чебоксарского) уезда, чуваши приезжали из соседних уездов, привозили с собою в жертву деньги, печеные из теста фигурки. Деньги, собранные от односельчан для духа *Тӳркĕлли*, относили в Ишакскую церковь и ставили свечи перед иконами.

Некрещеные чуваши верили, что Т. других домов также могут насылать порчу. Икона использовалась в семейных обрядах, ею благословляли рекрута. Сохраняется обряд благословения молодых иконой.

Освященные яйца, просфору (просвиру), хранящиеся в божнице, берут для исцеления больных, снятия сглаза и порчи и для других ритуалов. При закладке фундамента дома с Т. совершали моление, устраивали трапезу в честь тябла. По смерти члена семьи и при поминках возле Т. зажигается свеча, лампада горит до проведения поминок на сороковины. Считалось, что этот ритуал осветит жизнь новопреставленного на том свете. С божницей запрещается играть и без надобности трогать из-за опасения порчи.

В словаре чувашского языка Н.И. Ашмарина упоминаются божества *Çĕр* Т., *Çĕр* Т. *амăшĕ*.

В традициях дохристианских верований мордвы не было поклонения идолам, изображавшим в религиях некоторых других народов их божества, поэтому иконы казались мордве просто деревянными дос-

ками с рисунками, изображениями, не имеющими сакрального смысла. В удмуртской мифологии *мудор* — центр (или пуп) Земли — после христианизации стал ассоциироваться с иконами.

Лит.: Золотницкий, 1875, 167; Магницкий, 1881, 229—230; Никольский, 1912, 140; Охотников, 1920, 28—29; Ашмарин, ЧСК, 1937, XIV, 159—161; Денисов, 1959, 358; Салмин, 2007, 239; Никольский Н., 1985, 73—76; Мокшин, 1998, 186—187.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 105, 228; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 276; НА ЧГИГН, I, 180, 406, 436.

А.П. Леонтьев

ТУХАТМĂШ, ТОХАТМĂШ, колдун — в чувашских традиционных представлениях чародей, маг, волшебник, первоначально заклинатель, заговариватель; человек, практикующий магию для воздействия на людей или природу либо для получения знания, мудрости посредством сверхъестественных явлений. Православные связывают происхождение Т. с семьями, первоначально придерживавшимися старых верований и традиций.

Полагают, что старинное название Т. — *асамçах* (*асăмçах, асамчă*). Южные чуваши называли его также *ăрăмçă* (от *ăрăм* — сглаз, заклинание). Т. в некоторых случаях называют *чĕлхеçĕ*, что обозначает «[человек] с заклинанием, знающий заклинания». Образ Т. представляется как постоянно «что-то бормочущий своей колдовской речью, умерщвляющий, заговаривающий на какой-либо предмет, невидимый для людей, но видимый собаке». Т. заманивает человека в свой дом и уговаривает, чтобы он помог очистить жилище Т. от нечистой силы. Колдуны на том свете якобы служат у *Шуйттана* лошадьми, санями и даже полозьями для саней, на которых ездит злое божество.

По мифологическим представлениям чувашей, перед младшим *Çимĕк* или Троицей Т. и наводящие порчу нечистые духи, превратившись в птиц, собак, свиней, кошек, являлись на кладбище и на стружки гробов, чтобы навлечь на людей порчу, сглазить их (см. *Масар, Çăва*).

Считалось, что Т. были обязаны обучить колдовству кого-либо из своих детей, в противном случае они не могли умереть, как подобается. Соответственно, если дети Т. не были обучены колдовскому ремеслу, то они заболевали и даже могли умереть. Если человек из семьи Т. не обнаружил себя в колдовстве в течение всей жизни либо прекращал свою вредоносную деятельность, то это проявлялось при его кончине: он умирал в агонии или от неизлечимой болезни.

По поверьям, сильные Т. были способны влиять на природные и социальные явления, менее сильные — только на людей. Т. являлись соперниками по отношению друг к другу. От наведенной порчи одного Т. избавлялись с помощью другого. Большой вред Т. могли нанести во время свадеб.

Временем активизации Т. считались ночи накануне *Калăм* и *Çимĕк*, когда их можно было разоблачить. Если вокруг могильной насыпи косой обвести отпугивающий злые силы круг, то якобы можно было поймать колдунов и всякую нечисть, как и устроив ограду, очертив железным предметом вокруг свалки щепок от гробов. Нельзя было ловить Т. голыми руками — он мог лягнуть, боднуть либо обжечь. Пойманного колдуна избивали, средством для полного уничтожения Т. якобы служил осиновый кол, вбиваемый в его труп.

Для умилостивления умерших Т. чуваши пускали на кладбище живых уток и кур, иногда запряженных в маленькие тележки или санки с посаженными в них куклами.

Болезни, которые нельзя было объяснить естественными причинами, психические заболевания, эпизоотии, пожары, засуха кряшенами нередко объяснялись деятельностью людей, подозревавшихся в волховстве. Кряшенский *убырлы карчык* колдун(ья) обращалась то в свинью, то в кошку и доставала из утробы матери младенцев. Марийские колдуны с целью нанесения проклятия обращались не только к сатане, но и к святым: к богу *Юмо*, духам воды, огня или болезни.

У удмуртов колдуны насылали порчу преднамеренно, освободившись от переполнявшей их колдовской энергии. У мордвы колдуны-оборотни обычно принимали облик свиней, кошек, собак. С целью оберега в могилу ведунов вбивали осиновый кол, чтобы покойник не смог выйти на белый свет для совершения злодеяний.

Лит.: Фукс, 1840, 14, 98; Магницкий, 1884, 36, 173; Комиссаров, 1911, 376; Ашмарин, ЧСК, 1937, XII, 160; 1937, XIV, 200—201; Месарош, 2000, 105, 200, 205—209; Салмин, 2002, 7—8, 10; Тимофеев, 2002, 163; Сбоев, 2004, 31; Владыкин, 1994, 102; Девяткина, 2006, 59, 79, 81; Тойдыбекова, 2007, 99; Матвеев Ген., 2012, 327; Исхаков, 2014, 85—86.

Ист.: НА ЧГИГН, I, 176, 222; I, 179, 154; Татары-кряшены, 2014, 33—34.

А.П. Леонтьев

ТУХАТНИ (ПĂСНИ, ПĂСТАШ) — волшебство, магия, колдовство, ворожба, заклинание, знахарство, наведение порчи, наложение сглаза; занятие магией как ремеслом, направленное на достижение определенных целей, в ходе которого колдун вступает в связь со сверхъестественными силами (со злыми духами, духами предков, природы) при помощи различных предметов.

Магические обряды и действия направлены на человека с целью мести, расположения, отчуждения, предохранения. Они особенно активно велись в порубежное, переходное время (см. *Калăм, Çимĕк*) и в дни поминовения усопших. С Т. связывали порчу, наведенную на человека, животных, предметы, хлебные злаки. К атрибутам колдовства относились заклинания, заговоры, разные амулеты.

Разнообразны предметы, которыми пользовались колдуны (см. *Тухатмăш*) для наведения порчи. Совершались моления *вил тавраш* с

целью предотвращения смерти людей и гибели скота от заклинаний недругов, которые, раздобыв волосы, лапти либо онучи своего неприятеля, зарывали их с заклинаниями на кладбище или на других местах поминовений покойников. Наиболее сильно действующим средством порчи *пăсташ* служила вода, которой мыли умершего человека. Ее колдуны похищали, выпрашивали, собирали во время выливания. У предполагаемой жертвы подбирали клок волос, ногти, отрезали кусок одежды или другой вещи. Для порчи супругов с целью развода использовали высушенную двойную лягушку, измельченный порошок которой подсыпали в пиво. В колдовских целях могли быть использованы яйца, лепешки, монеты.

Запрещалось подбирать или трогать найденные монетки в подворье или в огороде, перед воротами. Они теряли свою колдовскую силу, для чего следовало примазать их глиной к печке или сжигать вместе с дворовым мусором в присутствии *тухатмăш*, не сообщив о намерении.

Пища и напитки «очищались» дуновением, если возникало подозрение на колдовство. Найденную свечку ставили вниз головой и зажигали. Одна из возможностей для снятия колдовства — совершать действия колдуна в обратном порядке: ходить по киреметищам и кладбищам, находить привязанные в согнутом положении ветки деревьев и развязывать их.

Однако во многих случаях краденые и целенаправленно подобранные предметы колдуны бросали в труднодоступные места, например в колодец. Для наведения порчи выбирали наиболее сакральные места. С целью выявления и наказания похитителя денег колдун по просьбе пострадавшего посещал киреметища и оставшимися после похорон суровыми нитками завязывал ветки этих деревьев в загнутом положении, а затем — семь кладбищ, в которых совершал те же манипуляции с ветками деревьев.

Считалось, что *тухатмăш* наводил порчу заклинаниями, а не мысленно. Согласно поверью, колдунам известно 77 наводящих порчу заклинаний — простой наговор, наговор от мертвецов, заклинание против порчи, болезни сердца, предотвращающее деторождение, отворотное слово и т. д. Заклинания читают над чем-нибудь съедобным или предназначенным для питья.

Чуваши верили, что способов колдовства множество, к примеру, простое дуновение на ковш пива и угощение им было достаточно, чтобы навести порчу. Был распространен гипноз *куç пăвни* через словесную магию колдуна.

Тексты заклинаний и других навыков Т. тщательно скрывались от посторонних, чтобы не быть разоблаченным. Колдун в любое время мог снять свою порчу. Против вредоносной деятельности колдуна выступал знахарь *юмăç*. Перед выходом из дома старшие напутствовали, чтобы бог предохранял от порчи и вреда.

У марийцев проклятое слово *каргыме мут* — словесный ритуал, имеющий целью нанести урон определенному адресату. Это пожелание смерти, неудачи, болезней, бедности, раздоров в семье. Для осуществления *каргыме мут* колдуны обращались к святым, богу *Юмо*, духам воды, огня и болезни. Мордва считала, что у колдунов накапливалось много черной энергии, поэтому они находились в страшной тоске, если в данный момент не было человека. Колдун эту энергию выпускал на ветер или на перекресток дорог. Невозможно было вылечить человека, получившего такую порчу.

Лит.: Магницкий, 1881, 155; Ашмарин, ЧСК, 1937, XIV, 200; Месарош, 2000, 209, 211—212; Салмин, 2002, 6—7; ЧЭ, 2008, II, 286; Девяткина, 2006, 81; Тойдыбекова, 2007, 99.

Ист.: ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 372; НА ЧГИГН, I, 176, 222—223.

А.П. Леонтьев

ТӲРКĔЛЛИ (ТУР КИЛЛИ, ТӲРЕ, ТӲР КИЛЛИ, ТӲРĔ КĔЛĔ) — в чувашской мифологии божество, покровитель домочадцев и рода; дух, живущий в хозяйственных строениях, заброшенных домах и пустырях; место и обряд поклонения такому существу. В Т. мог превратиться старый *Йĕрĕх* (см. *Йĕрĕх*). Место локализации обоих божеств — клеть или запустелое строение, иногда для Т. сооружали маленькую избушку. Т., как и *Йĕрĕх*, насылал кожные и глазные болезни. Чтобы избежать злотворных козней Т., божеству приносили подарки (монетки, куски холста) и жертвовали гуся или утку, кашу, пиво. О высоком почитании Т. свидетельствуют проводимые ритуалы. К нему относились как к божеству деревни или округа. В свадебном обряде мать передавала выходящей замуж дочери куклу, которую доставлял в дом жениха поезд невесты. Через семь поколений передаваемая матерями дочерям кукла получала статус Т.

Божество Т. представлялось зооморфным (в виде кошки или птицы) или антропоморфным образом (в виде девушки). Полагали, что Т. после полуночи прогуливается по улице, дает знать о себе звоном серебряных монет и громким плачем. Согласно одному из мифов, Т. произошел от татарина, поселился в клети или лабазе в одном из дворов. От него трудно освободиться. Хозяевам и соседям он насаждал порчу в виде чирьев, коросты или опухолей, от которых можно было выздороветь после жертвоприношения. Хозяин вывешивал в клети чиряс для пожертвований от односельчан. На собранные деньги покупались жертвенные животные для Т. Среди 12 адресатов молений, вызывающих болезнь, знахарь называл Т. Для лечения от чирьев липовую щепочку намазывали маслом и прикладывали к больному месту, затем бросали к месту обитания Т. При фурункулах (нарывах) характер жертвоприношений подсказывали старухи. К старому дереву на пустыре по их советам относили блины, яйца, мелочь.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1937, XIV, 225—226; Салмин, 1990, 134; Комиссаров, 2003, 82; Никольский, 2004, I, 340—341.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 60, 237—241; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 127; НА ЧГИГН, I, 21, 222; I, 179, 37; I, 213, 29.

А.П. Леонтьев

У

УЙ (ОЙ, ХИР), поле — окультуренное, сакральное пространство; объект, связанный со множеством этиологических мифов и божеств; религиозно-обрядовый локус. У. выступает границей между своим и чужим пространством, местом вхождения в контакт с божествами и духами. В пословице У. выступает как всевидящее око: «*Уй куçлă, вăрман хăлхаллă*» (Поле с глазами, лес с ушами).

Согласно мифическим сказаниям, У. является обиталищем божеств: У. *турри* — главного божества У., У. *перекечĕ* — божества изобилия поля, У. *сыхчи* — стража поля, У. *пăхакан* — смотрителя поля, У. *пуçĕнчи ырă* — хозяина поля. У. *турри* защищало злаки от сорняков и вредных трав, охраняло от скотины. Увидев человека среди хлебов, божество благодарило его, если хозяин нивы был лентяем, то переставало охранять его хлеба. В начале весеннего сева в честь У. *турри* проводили моление, принося ему в жертву куриные яйца — символ жизни, света, солнца и плодородия (см. *Ака*).

По поверьям, по меже ходил *Турă* либо *Пирĕшти*. Запрещалось спать на меже, в центре загона не разрешалось спать, сидеть, есть, чтобы нечистый дух не напустил болезнь. Спать ложились, оградив себя кругом, железной вещью (см. *Тимĕр карта*). Ряд мифологических представлений чувашей был связан с полевыми воротами (см. *Хапха*).

На вершине У. располагались киреметища. Сакральными считались одинокие деревья, в них, согласно поверьям, обитали божества и духи. В поле совершались обряды полевого моления и жертвоприношения *Мăн турă* (см. *Учук*), моления о дожде (см. *Çумăр чӳкĕ*), кражи земли *Çĕр вăрлани*.

Главным объектом поклонения кряшен выступала земля. После сваживания хлебов глава семьи отправлялся в поле, где совершал моление в честь хозяина/хозяйки земли. Одна из форм жертвоприношения — традиция оставлять несжатым участок поля для духа, покровительствующего земледелию.

У держательницы, хозяйки границы *Межа оза*, отделявшей поля от той или иной деревни, соседних селений, марийцы просили позаботиться о хорошем урожае хлебов и о спорине в хлебе, чтобы она не ушла к соседям на поля. Божествам луга *Олык ава, Олык оза* до начала косьбы приносили жертвы. У мордвы семейное жертвоприношение *Грань озкс* совершалось на меже, разделявшей поля соседних

селений. В честь *Паксявы* — божества-покровительницы поля — оставляли несжатую полоску хлеба в поле.

Лит.: Сбоев, 1865, 107—108; Ашмарин, ЧСК, 1928, I, 232—233; 1929, III, 168—170; Никольский, 2004, I, 68, 499; Салмин, 2007, 561; Девяткина, 2006, 131, 220; Тойдыбекова, 2007, 159, 181, 186; Исхаков, 2014, 173.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 61—62; НА ЧГИГН, I, 51, 41—42; I, 154, 365.

А.П. Леонтьев

УЙĂХ, ОЙĂХ, луна, месяц — по чувашским мифологическим представлениям, доброе божество, в основном антропоморфное. Имеет супругу и детей.

В пантеоне У. находится в ряду самых почитаемых добрых божеств. Она неотделима от другого светила — *Хĕвел*, в чувашских мифах они присутствуют во всех «семидесяти мирах» (см. *Хĕвел*). В молитвах светила выступают как пара добрых божеств *Уйăх-Хĕвел*, в частности, на осенних праздниках *Чӳклеме, Сăра чӳкĕ*.

Согласно некоторым чувашским мифам, *Турă* создал два солнца: для себя и для *Шуйттана*. Но *Шуйттан* со своим другом *Эсрелем* баловались с огнем и вызывали пожары. Тогда *Турă* убавил жар для солнца *Шуйттана*, и оно перестало греть, начало светить только по ночам. Свои зловредные дела *Шуйттан* и *Эсрел* стали совершать при тусклом свете У.

Лунные фазы — молодая луна, полнолуние, три безлунные ночи — означают творение, рост и убывание или смерть. Эти картины вечного рождения и ущерба легли в основу мифов о периодическом творении и разрушении Вселенной.

Существует много преданий, связанных с У. По космогоническим представлениям чувашей, когда-то луна висела над крышей повети, где девушки ночами занимались вышиванием. Одна из них при месячных обмазала луну нечистотой. Луна семь дней и семь ночей восходила с шумом-гамом. У. представлена в текстах величиной с гумно (ток).

Особенно распространены сюжеты девушки с коромыслом на У. В одном из мифов туда ее поднял *Турă*, спасая от мачехи и злых духов. Темные пятна, виднеющиеся на У., чуваши принимали за фигуру девушки с коромыслом.

Затмение луны древние чуваши объясняли пожиранием луны *Вупăр*. Люди, в некоторых текстах *Турă*, спасают У. (см. *Вупăр*).

С У. связаны приметы, поверья и табу. Если начать какие-нибудь работы при новой луне, то они окажутся легкими. Например, хлеб надо сеять при новой У. Если на четвертый день после рождения луны будет ясная (либо дождливая) погода, то целый месяц будет ясным (либо дождливым). Если рядом с У. оказывается звезда, то это к смерти человека. Увидеть новую луну через левое плечо — к несчастью. В седьмой день луны хорошо поминать покойников, а другие

дела табуируются. Когда не видно У., опасно начинать работу. Человек, рожденный в период отсутствия светила на небосклоне, будет несчастливым.

У. — непременный атрибут в чувашских клятвах, ритуалах, божбах и проклятиях, заговорно-заклинательной поэзии. Чтобы закрепить сказанное, говорили: «Клянусь месяцем и солнцем». Наговоры против ячменя на глазу произносили при ясной луне.

Мифологема У. широко распространена в культурах абсолютного большинства народов. Луна является символом божественности. Среди казанских татар сохранилась аналогичная с чувашской легенда о происхождении пятен на луне: девушка с коромыслом там находится по ее воле с помощью *Аллаха*. У марийцев луна обожествлялась как *Тылзе ава* — Богиня-мать луны, она противопоставлялась солнцу как божеству света. Луна покровительствовала в зачатии и деторождении. Удмурты, как и чуваши, воспринимали ее как защитницу женщин. У мордвы при виде нарождающейся луны было принято кланяться и просить счастья, здоровья, а ей желать ясного света и быть круглой как каравай.

Лит.: Сбоев, 1865, 105; Золотницкий, 1875, 156—158; Магницкий, 1884, 178; Ашмарин, ЧСК, 1929, III, 177—178, 186—190; Месарош, 2000, 56—57, 75—76; Салмин, 2007, 402, 583; Владыкин, 1994, 64, 128; Девяткина, 2006, 149—150; Тойдыбекова, 2007, 236; Юрченкова, 2009, 119; Мифология мордвы, К, Л, 2013, 236.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 22, 111, 114, 284; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 41, 60, 233; НА ЧГИГН, III, 356, 37—38; Татары-кряшены, 2014, 33.

А.П. Леонтьев

УЙĂХСЕМ, месяцы — в чувашской космогонии мифологизированные образы одной из единиц времени, совокупность которых составляет год. У. служат мерой частей года по отдельности и года в целом, мерой, как особой формы завершенности, совершенства, гармонии. Другой аспект организованности У. определяется тем, что только в пределах года как минимального и одновременно достаточного, самодовлеющего, замкнутого контекста может быть уяснена идея каждого из месяцев, имеющих свой мифологический, ритуально-литургический (праздники) и космологический смысл, и всего комплекса У.

С начала пребывания в Восточной Европе у чувашей месяцы назывались: 1) *нурăс* У.; 2) *пуш* У. «свободный», *ĕне* У. «коровий»; *хĕр* У. «девичий»; 3) *ака* У. «пашни, плуга»; 4) *çу* У. «летний»; 5) *çĕртме* У. «паровой»; 6) *утă* У. «сенокоса»; 7) *çурла* У. «серпа»; 8) *авăн* (*йĕтем*) У. «тока (молотьбы)»; 9) *юпа* У. «столба» (установки намогильных столбов); 10) *чӳк* У. «жертвоприношений»; 11) *раштав* У. «Рождества»; 12) *кăрлач* У. «мороза»; 13) *кĕçĕн кăрлач* У. «младшего мороза». Названия месяцев у чувашей связаны с природными явлениями, циклом земледельческого года и наименованиями основных годичных ритуалов.

Нурăс (*норус, нарăс, нарс*) У. — от древнеперсидского слова *ноуруз* «новый год». У киргизов — *науруз-айы*, у татар — *новруз-айы*. Это первый день весеннего равноденствия. В одной из легенд рассказывается: солнце *Хĕвел*, увидев молодушку с прилипшим на плечах коромыслом от мороза, засмеялось и начало греть. В месяце *нурăс* проводят Масленицу *Çăварни*. Начинают готовиться к родовым пиршествам *Ратне ĕçкисем*. Всем семейством совершают моление *Хĕрт-сурт*.

Пуш (*пушă, пошă*) У. — второй весенний месяц. На *Калăм кун* провожали зиму (последний день зимы) и встречали лето. *Măнкун* являлся праздником встречи Нового года по древнечувашскому календарю, который начинался со среды после весеннего равноденствия. В молении *Турă Măнкун* называли кругооборотом природы, началом нового года. Поздравляли друг друга, желали здоровья, благополучия. Во всех родовых домах починали бочку пива, совершали молитву с просьбой к *Турă* сподобить вырастить хороший урожай, сохранить и приумножить богатство, увеличить поголовье скота. Проводились очистительные обряды, в т. ч. очищение жилища, окуривание садов и хмельников, ритуальное изгнание болезней и нечисти.

Ака У. — месяц пашни и сева. Обставлен рядом магических действий и поверий, обрядов и молений. Во вторник и после полудня в субботу не принято было выезжать на пашню. Когда шли с плугом по улице, то никому не позволяли переходить улицу. Для выхода на сев выбирался счастливый день, а для начала работы — человек легкой руки. В понедельник запрещалось сеять: начало недели, как и во вторник — тяжелый день. В молениях просили у *Турă* и божеств земли *Çĕр йыш* удачного сева и добротного хлеба. Проводился обряд *Ака умĕ пăтти* (каша перед севом) — весеннее жертвоприношение перед началом пашни. В семена клали красное, вареное яйцо и бросали его вместе с семенами. По окончании сева в семьях устраивали обряд моления *Ака пăтти* (посевная каша) или *Ака яшки* (посевной суп), всей деревней — праздник *Акатуй*. Совершали обряды моления в связи с первым выгоном скота (см. *Карта пăтти*), общесельские обряды очищения *Сĕрен*, *Çĕр хапхи* (обряд прохождения в земляные ворота), *Хĕр аки* (девичья пахота).

Çу (*çăв, çуль*) У. — летний месяц. В молитвах начала лета благодарили *Турă* за успешную перезимовку и наступившее лето, просили дождя, уберечь от жары. В молении славили солнце: в летний день, когда солнце поднимается и озаряет землю, весь растительный мир поет песню *мухтав юрри* (слава солнцу), мир омывается теплой воздушной массой и лучезарной водой (дождем), каждое его суточное обращение почитаемо. Светило благодарили за дневной свет. У солнца, обеспечивающего движение времени, просили свет и тепло, работу и отдых. В эту пору благословляли скот, выводя на луг. На этот месяц приходились обряды летнего кормления усопших *Çимĕк* (*Çулçă праçникĕ*), общесельское моление *Учук*, сопровождавшееся обрядом

жертвоприношения *Турă*, его семейству и окружению. Молодежь водила хороводы *Вăйă*. *Çу* У. чуваши считали месяцем оплодотворения.

По Родионову, словосочетание *çу уйăхĕ* следует перевести как «месяц проведения обряда *çу*», древний обрядовый комплекс *çу* проводился чувашами с целью общения (умилостивления, благодарения) с духами предков-покровителей и в целом с обитателями мира мертвых. Слово *çу* было заменено русским термином «семик» (*çимĕк*).

Çĕртме У. — паровой месяц, пора удобрения полей под озимой посев. После завершения сева хлебопашцы справляли *Çинçе*, когда в продолжении нескольких дней нельзя было работать. Это время считалось периодом «беременности земли». Чуваши верили, что *Турă* летом посылает град, бури, ненастье в наказание за то, что люди работают по пятницам и в период цветения хлеба. Люди, нарушившие запреты, попадали в число отверженных (Вишневский, 2004, 190). После *Çинçе* приступали к паровой вспашке. Чуваши свадьбы справляли до цветения хлебов. Возможно, поэтому *çĕртме* У. называли также *хĕр* У. Мифопоэтическое воззрение на землю как на беременную (засеянную) и проведение свадеб в этом месяце свидетельствуют о неотделимости человека от природы как ее органичной части.

Утă У. — месяц сенокоса. Ритуал *Утă ҫӳкĕ* совершали всей деревней. В некоторых местах проводили моление *Учук*. Отдельно молились божествам земли *Çĕр йыш*, после чего выполняли семейные ритуалы. Главная суть вербального текста: чтобы от одного зерна выросли тысячи зерен, чтобы к дому прибавлялся дом, к богатству прибавлялось богатство. Основной праздник этого месяца — *Питрав* (Петра и Павла день). К нему резали барана и готовили бульон из баранины *така яшки*, проводили небольшую пирушку. В ряде селений в Питрав на кладбище справляют коллективные поминовения. Молодежь в этот день выходила на заключительное весенне-летние хороводы и игрища *Вăйă* (*Уяв*).

Çурла У. — месяц серпа, время созревания и уборки зерновых культур. Совершались моления перед выходом на жатву и во время жатвы *Ана вăйне илни* (букв. получение силы от загона), читали молитвы на загоне, в которых ублажали *Турă* и другие божества, закалывая гуся и сварив кашу. После жертвоприношения в честь *Пӳлĕхçĕ* во двор выносили жертвенное пиво. Затем поклонялись божеству *Хĕрлĕ çыр*, просили пощады и помощи у божества *Кепе*. При окончании жатвы оставляли небольшой клок несжатым, пучком срезанного хлеба связывали все серпы *çурла çыххи* и приступали ко всеобщему молению. Аналогичный обряд соблюдала мордва-мокша: для покровительницы поля *Паксявы* оставляли на полях несжатую полоску хлеба. Старались отсеяться в *çĕлен эрни* (букв. неделя змеи), по поверьям, если сеять на этой неделе, то рожь уродится так, что там даже змея не проползет.

Авăн У. — месяц овина, время молотьбы. Синонимы — *йĕтĕн* У. «месяц льна» и *йĕтем* У. «месяц тока». Перед началом работ на овине

читали молитву, адресованную овинному духу *Авăн хуçи*, с просьбой о благополучном обмолоте и предохранении от пожара. После завершения обмолота оставляли один необмолоченный сноп на шише овина — в подарок духу *Авăн кĕтӳççи* (букв. «пастуху овина»). Моления по окончании молотьбы в разных местах назывались по-разному: *Авăн алтанĕ* (овинный петух), *Автан яшки* (*шӳрпи*) (суп или похлебка из петуха), *Автан пăтти* (жертвенная каша с петушиным мясом), *Авăн сăри* (овинное пиво). У мордвы *Авин ава* — божество-покровительница овина, в *Авин озкс* (молян или праздник овина) в качестве жертвы в овине резали красного петуха.

Юпа У. — месяц поминовения усопших, месяц столба. Некрещеные чуваши в этом месяце ставили намогильные столбы *юпа* (см. *Юпа*) и поминали ушедших (см. *Кĕр сăри*).

Чӳк У. — месяц жертвоприношений по окончании полевых работ и собрании плодов в житницы (см. *Чӳклеме, Кĕр сăри*). Значимые в этом месяце жертвоприношения: обряд за здоровье всех членов семьи (см. *Килĕш пăтти*), каша по случаю завершения работ на овине (см. *Авăн пăтти*), каша в честь домового (см. *Хĕрт-сурт*), божеств прясла (см. *Карта пăтти*), божества *Киремет* и т. д.

Раштав У. — рождественский месяц. В некоторых чувашских деревнях в этом месяце проводили родовой ритуал *Çураçма* (*Çураçмалли*) с целью примирения с новоумершими.

Кăрлач (*мăн, аслă кăрлач*) У. — зимний месяц, начало года. Ночью в новолуние зубами вытаскивали колосья из снопа. Если колос был полон зернами, то считалось, что предстоящий год будет торным и богатым, если же попадался пустой колос — неурожайным. Затем ложились на снег и поутру проверяли, что оказывалось: если колосок — год выйдет богатым, счастливым и благополучным. В этот месяц отмечали праздник *Сурхури*. В теплых банях участники посиделок вплоть до *Крещения* гадали на кольцах.

Кĕçĕн кăрлач У. — младший, менее морозный *кăрлач*. Человек, вынесший морозы этого месяца, по поверью, не замерзнет и на том свете. *Кĕçĕн кăрлач* бывал через два года на третий, т. е. только в 13-месячном году.

Лит.: Фукс, 1840, 165; Сбоев, 1865, 44—46; Золотницкий, 1875, 192—199, 219, 221—222; Магницкий, 1881, 187; Ашмарин, ЧСК, 1928, I, 45—49, 66, 79—82; 1929, III, 178—185, 329—330; 1929, IV, 345; 1934, VII, 180, 249; 1936, X, 28; 1937, XII, 196—197; 1937, XIII, 107; 1950, XVII, 33; Тимофеев, 1972, 6; Димитриев, 1982, 5—19; Салмин, 1990, 64—65; Месарош, 2000, 59, 74—75; Вишневский, 2004, 190; Никольский, 2004, I, 67—68, 178, 199—200, 212; Салмин, 2007, 427, 582—590; Родионов, 2017, 120; Девяткина, 2006, 76—77, 84, 86.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 42—43; ЧХП. Ĕçпе йăла юррисем, 2013, 150, 163; НА ЧГИГН, I, 21, 23—29, 43, 50—55, 117—118; II, 59, 25; II, 144, 172.

А.П. Леонтьев

УЛĂП (ОЛĂП), исполин, богатырь — мифический образ в чувашском устно-поэтическом творчестве, основной персонаж в народных сказках, в ряде исторических и топонимических преданий.

У. отличается от других богатырей (см. *Паттăр*) наибольшей известностью и древностью происхождения. Их род восходит, согласно одним мифам, к солнцу («прабабушкой Улăп-богатыря было солнце»), согласно другим — луне («Улăп родился в полнолуние»). В некоторых описаниях герои, обычно великаны У., выступают в роли космической опоры. Легенда гласит, что У. вернулся с охоты усталый, залез на небо и уснул. Его не могли разбудить четверо братьев, тогда они своими плечами подперли небо с четырех углов и подняли его высоко вверх. Спавший великан через некоторое время проснулся и пошел искать братьев. Под его ногами затрясся небесный свод, поднялся страшный грохот, посыпались искры. Так родились гром и молния. Его слезы превратились в дождь. У. впоследствии стал всевышним богом *Турă*.

У. наделен гигантским ростом, огромной головой, глазами, сверкающими как молнии, голосом, подобным небесному грому. Каждый шаг У. верстовой, самый высокий лес ему до колена. Из земли, высыпанной исполином из лаптей, образовались большие холмы (курганы). Такой холм называют У. *тăпри* (землей великана) или У. *тĕмми* (бугром У.). Кости древнейших животных, выходившие на поверхность земли, народное поверье приписывает У. Согласно мифу, места, куда падали слезы У., превратились в озера, от его следов образовались овраги. В другом тексте об образовании У. *сăрчĕ* говорится, что в этом месте мать родила сына длиной в десять локтей, весом тяжелее пяти пудов и попросила его назвать *Улăп* и сделать для него лапти в двенадцать лык и умерла. В праздник земли с бугров У. старики берут по одной ладошке земли и разбрасывают ее во дворе и в огороде, веря, что получат хороший урожай овощей.

В текстах характеризуются родители У., обладавшие фантастическими способностями. Мать У., размахнувшись руками, семь раз прыгнула высоко вверх и превратилась в орлицу *ăмăрт кайăк*. Согласно мифу, ее бабушкой является *Хĕвел*. Отца У. звали *Лăп* (см. *Лăп-лап*). У. силен благодаря мощи, полученной от супруги *Турă*, которая одарила силой бога будущего великана вместо своего ребенка.

Во многих легендах У. борется и защищает простых чувашей: переводит их через Волгу, добывает для них огонь, раздает землю, вызывает дождь для полива полей, ставит им дом, который недоступен божеству *Йĕрĕх*, учит их бортничеству, защищает от злых духов *Вутăш, Эсрел, Сехмет, Açтаха* и других хтонических сил.

У. — собирательный образ древних чувашских великанов и героев, один из представителей этого племени. У. обладали сверхъестественной силой и магией, творили добро, лишь изредка обижали людей, и то — по неведению и не рассчитав свою непомерную мощь.

Вместе с тем У. не пришелся по нраву *Турă*. В одном из мифов

утверждается, что *Турă* разозлился на *Шуйттана* и для его уничтожения и других хтонических сил в течение сорока одних суток и сорока одного часа стал заливать землю дождями. Следствием этого явился потоп, наступило светопреставление (см. *Талай*). Видя это, У. прежде всего поднял на небеса *Шуйттана* и *Эсреля*, волка и льва, всех злых сил-*коштанов*. Турă сильно разгневался на У. и замучил его болезнями. После этого подобные великаны У. извелись на земле, остались лишь мелкие человечки. Со временем могилы У. проваливались в землю и на их месте возникли глубокие ямы и неровности.

Сохранилось немало поверий, связанных с образом У. Чуваши при жертвоприношениях остатки пищи, принесенной на кладбище, сжигали на костре. Сквозь дым им виднелся У.: в белом одеянии, седовласый, голова в небесах, ноги в земле. У некрещеных чувашей был обычай поминовения У. в среду, в *Мăнкун* (*Калăм кун*), почитаемый днем его смерти.

Слово *алп* входит в состав имени общетюркского эпического богатыря *Алпамыш*. Легенды о великанах-*Улпах* были широко распространены еще в Волжской Болгарии. Болгарский царь Алмуш рассказал в 922 г. секретарю Багдадского посольства Ахмеду ибн Фадлану о приплывшем по Волге великане ростом в 12 локтей (около пяти метров), с головой в самый большой котел и о казни им этого великана. *Алпы* у башкир — древние могучие люди огромного роста, воплощение стихийной первобытной силы. Марийский великан *Онар* почти во всех своих деяниях похож на У. У мордвы великанами были перволюди ростом девяносто девять аршин (как сосны). Причиной их исчезновения, как и у чувашей, считается потоп. Удмурты называли великанов *Алангасарами* и *Зэрпами*. Они были так высоки, что на ходу сминали леса, как крапиву, после них остались горы и холмы.

Лит.: Магницкий, 1881, 161; Ашмарин, ЧСК, 1929, III, 213—214, 222; Денисов, 1969, 117—118; Одюков, 1973, УВ, 83—89; 1975, 36; Димитриев, 1993, 28, 39; Федотов, 1996, II, 276; Месарош, 2000, 53; Юмарт, 2004, 6; ЧЭ, 2011, IV, 304; Ахметьянов, 1981, 18; Тойдыбекова, 2007, 183; Юрченкова, 2009, 151.

Ист.: ЧХП. Халăх эпосĕ, 2004, 25—26, 85, 110, 105—106, 117.

А.П. Леонтьев

УЛЧЕПИ, УЛЧА, УША ЮПИ — центральный столб около печи в чувашском жилище, имеющий сакральное значение.

В мифопоэтическом представлении У. выступает в качестве оси мира *тĕнче тĕнĕлĕ*, символа Мирового древа. На У. зажигали свечу или лучинку — символ света, живительной силы солнца, божественного присутствия и борьбы с мраком — ночным злом. Установление и зажигание свечи на У. на семантическом уровне следует считать как сотворение дома. Здесь произносились моления с целью обеспечения благополучия в доме, в семье, во дворе, в пути.

В избе на У. вешали обрядовые вышитые полотенца, не употребляемые в утилитарных целях. Так, в послесвадебном обряде молодой

посещал с женой и родственниками родителей невесты и вешал платок на У. Прощаясь с родным домом, рекрут делал три круга у столба У. Перед выносом умершего из избы на У. прикрепляли восковые свечи или вешали чистое полотенце, чтобы душа покойника вытиралась им. У. служил местом, куда откладывали деньги для приобретения жертвенного дара *Сёрен.*

Аналогичный столб в домах имели многие народы. У таджиков главный опорный столб олицетворял душу (*джон* — чув. *чун*), поэтому они во время землетрясения обнимали этот столб, прося отвратить беду, спасти дом от разрушения. Бухарцы иногда послед закапывали у центрального столба или у ворот дома.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1929, III, 227; Егоров, 1994, ЧМ, 142; КЧЭ, 2001, 423; Салмин, 2007, 459, 507, 509—510, 512; Трофимов, 2009, 125—126.
Ист.: НА ЧГИГН, II, 674, 143.

А.П. Леонтьев

УРХАМАХ, ОРХАМАХ, аргамак — жертвенная лошадь, одно из наиболее мифологизированных священных животных; верный помощник героя в чувашских сказках.

В волшебный У. превращается конь, съедающий корыто горящего угля. Такой У. вмиг доедет туда, куда захочет герой сказки. Он наделен разумом, умеет говорить, дает нужные советы герою. В этом качестве У. отождествляется с божеством, творением *Турă.* В поэтической речи свадебного старшего дружки *мăн кĕрӳ* присутствует ветрокрылый У. (см. *Саламалик*).

Фигурки У. из теста в качестве жертвы высокого статуса использовались при частных жертвоприношениях. Они являлись заменителями живых душ (животных, людей). Фигурке У., приносимой взамен лошади, старались придать реальные черты, например, запрягали надлежащими сбруями. При совершении жертвоприношения *Киреметям* у северных (верховых) чувашей в состав жертвенных предметов входили фигурки или пряники У., на позднем этапе наряду с лошадиной выносили и другие фигурки, однако они имели то же название *орхамах.* Для ритуалов моления использовали также жестяные монеты, которые назывались У. *тенки.*

Образ У. обладает целительными свойствами в очистительной (лечебной) магии. Ворожеи при лечении больных и в наши дни используют оловянные (или свинцовые) фигурки У., прикалываемые к одежде и носимые до тех пор, пока «сама собою не потеряется», что случится при выздоровлении от недуга. В заговоре от порчи гнедой У. является из иного мира — с окраин семидесяти семи миров и быстро уходит; знахарь заклинает, чтобы и приставшее к больному зло также быстро исчезло.

По сказаниям, в наиболее почитаемых чувашами озерах, например, *Эл кӳлли*, обитают белые и сивые крылатые У., пасущиеся в лунные ночи на лугу. Их хозяином является божество-покровитель озера.

Изображения У. для жертвоприношений использовались и другими народами. Монголы называли их небесными аргамаками, верили, что на них они будут ездить в потустороннем мире. У марийцев *аргамак, оргамак* — жертвенная лошадь, фигурку приносили духам воды.

Лит.: Прокопьев, 1903, 18; Ашмарин, ЧСК, 1929, III, 291—292; Месарош, 2000, 151—153, 258; Комиссаров, 2003, 247; ЧЭ, 2006, I, 90; Салмин, 2010, 92; ЧЭ, 2011, IV, 323—324; Ахметьянов, 1981, 18.

Ист.: ЧХП. Халăх эпосĕ, 2004, 127, 131; НА ЧГИГН, I, 144, 154, 362, 368; I, 174, 481.

А.П. Леонтьев

УСАЛ, ОСАЛ — злой дух, нечистая сила; в чувашской мифологии — общее название всех злобных хтонических существ. Известно множество сюжетов о происхождении У. В представлении чувашей злая сила существовала еще до сотворения мира. В мифах о разделе элементов земной поверхности У. участвует вместе с *Турă* в качестве младшего брата. Сначала они разделили землю, овраги, реки, рвы. Косогоры забрал У. Когда делили деревья и кустарники, шиповник и ломкая кручина достались У.; вредные, нехорошие травы также попали к нему. Затем очередь дошла до людей: грешных забрал У. Он же взял волков, медведей, других диких зверей и хищных птиц.

Турă расположился на небесах, У. — в овраге. Конец оврага, по понятиям чувашей, — место, где У. караулит проезжающих по дороге и всячески старается вредить чем-нибудь. *Турă*, наблюдая за его действиями на земле, видит вредные поступки духов типа У., поэтому преследует их. По нечистым и злым духам ударяют гром и молния (см. *Аслати*, *Аçа*, *Çиçĕм*). Во время грозы У. и его приспешники ищут места, куда можно было бы скрыться; они прячутся в воду, под гривы лошадей, забегают в избы. Удару молнии подвергается и пораженный У. человек, во время грозового дождя гром освобождает человека от вселившегося в него злого духа. В случаях вредного дождя *усал çумăр* выходила чистая девушка с хлебом с белым платком и молилась, чтобы дождь «уходил» в другую сторону.

У., являясь нечистым, жестоким духом, вторгается в пределы среднего мира (на поверхность земли) из нижнего мира (см. *Леш тĕнче*); происходит от людей, умерших неестественной смертью, например, самоубийством. У. имеет большую семью: дедушку и бабушку, сына и сноху, дочь и зять, детей. У. многосущностен: может быть животным, зверем, птицей, чаще всего антропоморфен. Внешний облик меняется в зависимости от выполняемой миссии. Во время мора приходит в виде кошки (см. *Мур*), при помутнении рассудка человека является к нему в облике человека, собаки, кошки, индюка; когда управляет вихрем, является большеносым, если бросить в вихрь нож, оттуда вываливается окровавленный У. (см. *Çавраçил*). Источники представляют У. в виде огня (*Вутлă* У.), козы или громадного как копна человека. Чуваши черта также считали дитем У. (см. *Шуйттан*).

Всякое необъяснимое зловредное или пугающее явление объясняется кознями У. и его своры. Он пристает к разным вещам, наговоренным деньгам. Некоторые болезни, к примеру, эпилепсию, истерию, чуваши связывали с У. (см. *Чир-чĕр*). Если человек начинает бесноваться, говорят, что в него поселился огнедышащий змий *(см. Вĕре çĕлен)*, от которого лечили травой *усал курăкĕ* (копытень).

Существует множество способов защиты от У. (см. *Пилеш*, *Тимĕр*, *Карта*). В молитвах просили *Турă* уберечь от У. Его изгоняли, используя заговоры У. *чĕлхи.*

У татар нечистая сила или злое существо *Албасты*, живущее и являющееся людям преимущественно в нежилых домах, в пустырях, на полях и в логах, является людям в виде человека, а больше всего в виде большого воза, копны, стога, скирда, елки и т. д. Злой дух *Ohal* < *Осал* имеется и в мифологии якутов. Марийский *Осал* (злой, вредный), мордовский (мокша) *Осал* (худой, плохой, скверный) не употребляются в мифологическом значении. В мордовских поверьях носителем зла выступают оборотни — существа, движимые таинственной силой, наделенные способностями превращаться в животных, делаться невидимыми, летать, находиться одновременно в разных местах.

Лит.: Коблов, 1910, 18—19; Ашмарин, 1921, 118, 122; ЧСК, 1929, III, 295—300; Ахметьянов, 1981, 45; Салмин, 1990, 84; 2007, 391, 467—479; Мифология мордвы, Г, Д, 2012, 211.

Ист.: ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 368; НА ЧГИГН, I, 151, 14, 238—240, 243, 248—249, 325; I, 154, 10—11; I, 168, 365; I, 176, 231—232; I, 177, 324; I, 180, 486; I, 204, 142—143; I, 218, 97; I, 247, 70—73.

А.П. Леонтьев

УЧУК, УЙ-ЧУК, УЙ ЧӲКĔ — общественное полевое моление, обряд жертвоприношения верховному богу *Турă* и его семейству. Структура и традиционное место проведения У. связаны с космологическими представлениями чувашей, в которых отражалось осознание необходимости восстановления и поддержания вселенской гармонии, общественного благополучия. Обряд проводился на возвышенной местности или на горе вблизи водных источников. Выбранное предками место не менялось, исключение составляло высыхание водного источника. Причинами совершения У. являлись благодарение и просьба за выращенный хлеб и будущий урожай, благополучие скота, пожелание здоровья и достатка. Засуха, сильные ветры и град беспокоили земледельца, что вызывало необходимость обращения к богам.

Общесельский У. проводился ежегодно после *Çимĕк* в период созревания хлебов. Один раз в несколько лет (источники называют 9, 12 лет) организовывали большое полевое моление *Мăн (Аслă) чӳк* окружных деревень. Проводимое общинами полевое жертвоприношение длилось от нескольких дней до 2—3 недель. В период угасания традиционных обрядов У. перестал быть ежегодным молением, его стали связывать с неурожаем и эпидемиями — мором (см. *Мур*).

Совещание стариков назначало день проведения У. (см. *Старик*). На сходке общим голосованием определяли количество животных для У., сумму на расходы. Жертвы на У. выбирались тщательно. В качестве главного дара, по данным XIX в., предназначался бык белой масти, в качестве сопутствующих приносили множество других животных и птиц: лошадь, телку, овцу, барана, гусей и уток. По данным Д. Месароша (начало XX в.), жертвенными животными являлись: теленок, баран, гуси.

При закалывании соблюдались каноны: резали животных на восточной от жертвенника стороне, совершали ритуал обливания и встряхивания животного. Старики совершали моление от имени стариков, женщин, детей, в т. ч. молились *Турă* и матери бога, *Пӳлĕхçĕ* и его матери, *Кепе* и ее матери, *Чун çуратан Турă*, *Тырă-пулă çуратакан Турă*, *Мăн кĕлĕ*, *Валле* и др.

В начале XX в. полевое моление У. исчезло. Места его совершения сохранились в топонимике (У. *вар*, У. *çырми*, *Вăкăр* У. и др.). В настоящее время У. носит спорадический характер и во многом представляет театрализованное зрелище.

Марийцы *кумалтыш* (моления, жертва, жертвоприношение) проводили в священных рощах, около культового, а также старого огромного, растущего на кладбище, дерева, у водного источника, камней. Удмуртский обряд жертвоприношений — *чекан* — проводился в июне после посевных работ и только в високосный год. Обычно — у старой ели. Необходимые атрибуты: у жреца — головной убор и березовые ветви, спускавшиеся с плеч. В священное место *куа* могли входить только жрецы, мужчины вставали по правую сторону, женщины — по левую. Мордовские общественные *озксы* (моления) проводились у опушки леса, на околице под одиноко растущим деревом, которые считались священными, также в особо отгороженных местах — *кереметях*. *Велень озкс* — сельский общественный обрядовый праздник, в котором принимали участие мужчины, женщины, дети, — продолжался три дня.

Лит.: Фукс, 1840, 19—23; Сбоев, 1865, 73, 107—108; Магницкий, 1881, 26, 31; Комиссаров, 1911, 61, 380; Ашмарин, ЧСК, 1929, III, 169—170, 337; 1930, V, 296; 1937, XII, 237—238; Салмин, 1990, 73, 77—78; Егоров, 1994, КО, 205; Месарош, 2000, 113—118; Тимофеев, 2002, 176—177, 207—208, 355—358; Трофимов, 2009, 164; ЧЭ, 2011, IV, 335; Владыкин, 1994, 58; Девяткина, 2006, 64—65, 118; Тойдыбекова, 2007, 132.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 127—132.

А.П. Леонтьев

УЯВ, соблюдение (от *уя* — блюсти) — традиционный народный праздник чувашей, сопровождаемый молениями; кульминация летнего цикла обрядового календаря; весенне-летние игрища и хороводы.

У., проводившийся в Закамье, Заволжье и Приуралье, совмещал *Çинçе* и *Вăйă* в правобережных уездах Казанской и Симбирской

губерний. На У. переносились те же запреты, которые чтили в период *Çинçе*. У. соответствовал также молодежным хороводам *Вăйă*.

Начало У. совпадало с завершением весенних полевых работ, конец предшествовал летней страде — поднятию пара, сенокосу. Сроки проведения У. и дни, во время которых соблюдались табу, устанавливались старейшинами. В течение этого времени соблюдались запреты на земледельческие работы, стирку, уборку помещений и мытье, ношение одежды из пестряди и темных тонов. Чуваши не зажигали огонь, не ставили самовар, питались заранее заготовленной пищей, не подогревая ее. За нарушение запретов наказывали.

В течение У. проводились игрища молодежи: по пятницам и воскресеньям в дневное время, в остальной период по вечерам. У чувашей Закамья и Заволжья они имели форму массового обрядового действа с богатым фольклорным содержанием. Наиболее устойчива традиция игрищ оказалась в ареале У. в Закамье. Здесь он начинался с летнего Николы (22 мая по новому стилю) и длился до Петрова дня (12 июля). В течение всего периода проводились моления *Учук* и *Çумăр чӳк*. Различались дневные и ночные У. Если ночной У. был связан с хороводами и игрищами молодежи, то дневной выражался в соблюдении определенных запретов на земляные работы, ношение одежды темных тонов и из пестряди. В ночь, предшествующую проводам У., хороводы водили до рассвета. На следующий день после обеда У. «провожали» (У. *ăсатни*). У причеремшанских чувашей (селения в бассейне рек Большой и Малый Черемшан) существовало представление о У. *карчăкĕ* (старухе У.), которую провожали всем селом. В некоторых населенных пунктах на землю бросали венок, траву, горсть земли или какой-либо предмет со словами «*чир-чĕр кайтăр*!» (пусть уходят болезни!) в противоположную от села сторону, после чего быстро убегали. При возвращении с проводов также бросали венки в водоем. Отставшим участникам и владельцам венков, утонувших в реке, предрекали скорую смерть (Ягафова, 2007, 267–273).

Со временем дневные У. исчезли, ушли составляющие религиозной основы обряда, прежде всего моления и жертвоприношения.

В Татарстане У. — массовый праздник чувашей на республиканском уровне — представляет собой синтезированное из элементов весенне-летних праздников массовое зрелищное представление коллективов художественной самодеятельности, аналог *Акатуя*. Чувашский У. тождествен татарскому *Уен* и сопоставим с летними игрищами *Кичке уен*, проводимыми татарами в пору от сева до сенокоса, а у молькеевских кряшен — от Семика до Петрова дня.

Лит.: Магницкий, 1881, 34; Ашмарин, ЧСК, 1929, III, 171–172; Тимофеев, 1972, 237; Ахметьянов, 1977, 101; Салмин, 1990, 38–39; Егоров, 1994, КО, 200–201, 203; Ягафова, 2007, 104, 267–273; ЧЭ, 2011, IV, 336; Уразманова, 1993, 84.

Ист.: ЧХС, 1978, III, 293–383.

А.П. Леонтьев

Ӳ

ӲСЕН-ТĂРАН, растительность — в чувашской космогонии творения верховного бога *Турă* и его антипода *Шуйттана*; объекты моления, поклонения, почитания, наделенные антропоморфными признаками; магические покровители, обереги, сакральные средства с охранительными и продуцирующими функциями. Растительному миру Ӳ.-т. посвящены фитогонические мифы.

Мифы об Ӳ.-т. относятся к древнему слою. *Турă* создал 77 видов деревьев. Сотворенные им Ӳ.-т. полезные, например, плодовые деревья, у *Шуйттана* — бесполезные, не дающие необходимых человеку плодов. В «золотом» веке после творения *Турă* Ӳ.-т. природа представляется в виде сплошных лесов, где водилось множество зверей (см. *Вăрман*, *Кайăк*).

Растительный мир, особенно деревья, в духовной культуре отождествляется с человеком. Древние чуваши наделяли растительный мир душой (см. *Чун*) и другими антропоморфными признаками. Растения рождаются, стареют, умирают, чувствуют боль и обиду. По поверьям, за нанесенную обиду растения могут навредить человеку. Такие деревья, как дуб (см. *Юман*), липа (см. *Çăка*), вяз *хурама* представляются в качестве мифологического образа Мирового древа *Ама йывăç*, сакральных центров, в т. ч. родовых. Деревья разделяли на мужские и женские, положительные и отрицательные, «божественные» деревья запрещалось культивировать. Дерево, находящееся в селении, считалось местом пребывания основного родового божества *Йĕрĕх* сельского общества. Ӳ.-т. приписывали магические, в частности охранительные свойства. Магическими покровителями, оберегами выступали отдельные деревья и травы (см. *Йывăç*, *курăк*). Их использовали в очистительных, рекрутских, свадебных (липа, береза) и похоронных (таволга) обрядах. Ӳ.-т. оберегали людей от бед. В мифах значительное место уделено рябине (см. *Пилеш*) и можжевельнику *уртăш* как оберегам для людей и живности от злых духов, болезней. На *Çимĕк* ветками и травами, имеющими в этот период продуцирующее и охранительное значение, озеленяли строения, их бросали во двор и в хлев; готовили веники из веток семи «чистых» лиственных пород деревьев, делали отвар из 77 трав, собранных на рассвете по росе (см. *Сывлăм*). Они символизируют пробуждение природы, наступление лета. Почтительное отношение к Ӳ.-т. основано на вере в ее целительную и сверхъестественную силу.

Особенно почитались одиноко стоящие старые деревья либо маленькие рощи. Отдельным деревьям, находящимся в поле, приписывали мифологические черты; полагали, что они являются обиталищем *Шуйттанов*, в которых *Турă* мечет молнии (см. *Çиçĕм*). Запрещалось

рубить их, ломать ветки, пачкать возле дерева, прятаться под ними во время дождя.

Жизнь растениям дает дождь *çумăр*. Согласно одному из текстов, после дождя появляется *Турă курăкĕ* (трава *Турă*), что символизирует тесную связь неба с землей; имеющая желтый цвет, в ясный день она закрывается.

В молениях перед севом и в связи с чествованием нового урожая к божествам *Çĕр тавраш* обращались с просьбой вырастить из одного зерна тысячу, колосья — с початок рогозы, стебли — как у тростника или камыша, зерна — с гороховый стручок. Землепашец разбрасывал семена, отведывал принесенное, затем зарывал семенное яйцо и горбушку хлеба (магия плодородия). О ржаном колосе, горохе, початке рогозы имеются предания. Так, демиург *Турă* первоначально сотворил рожь с длинным на всю высоту стебля колосом, однако из-за нерасторопности женщины мог лишить людей важной хлебной культуры, если бы не жалобный визг собаки (см. *Йытă*), для которой была оставлена рожь с маленьким колосом. В другом варианте женщине ставится вина в том, что *Турă*, вначале сотворивший рожь с множеством колосьев, из-за ее капризов оставил рожь лишь с одним колосом, адресовав его собаке.

Сакральными свойствами наделяли травы: одни полезными — лечебными, оберегами, другие — отрицательными. Средствами растительного происхождения пользовались при лечении болезней. Настои из трав и кореньев применялись от тех или иных болезней. По поверьям, некоторые растения, в частности *ийе курăкĕ* (трава от *Ийе*), *мур курăкĕ* (от мора), *тикенек* (дурнишник, репейник), *турамăш курăкĕ* (чабрец), *хаяр тымарĕ* (корень от *Хаяра*), отпугивают нечисть. Сакральным средством для окуривания больного, используемым в лечебных обрядах знахарями и ворожеями, являлся трут (гриб) (см. *Ăвă*). Для окуривания использовались, кроме того, трава мордвинник (мордовник), ветки можжевельника. Их очистительной, отпугивающей злых духов силе придавали большое значение. Окуривали скот, дом, пасеку, детей.

Растения с колючими ветками и иглами считались универсальными оберегами и средствами, отгоняющими нечисть, они применялись также другими народами. Так, шиповник *йĕплĕ хулă* использовали в лечебных и очистительных обрядах как средство для изгнания злых духов *Ийе*, *Вупăр*, *Шатăн*. Молодая дикая яблоня представляется «первым» древним оружием — посохом для удара.

Ряд Ӳ.-т. наделен музыкальной способностью, например, поющими растениями являются камыш, ветла и др.

Мифами позднего происхождения являются тексты о табаке и картофеле. Табак вырос на «желтой воде», которая образовалась якобы на месте падения с неба на землю *Шуйттана*. Когда *Турă* спустился на землю, ему поклонились все травы, кроме табака, который был проклят быть вечно в дыму. Текст называет картофель

плодом *усал улми*, порожденным злым духом *Усал*. Такое представление было вызвано в связи с насильственным насаждением данной культуры — на ее посадку людей пригоняли, увидев кучу невиданного ранее дьявольского плода, они будто убегали.

Во время Масленицы *Çăварни* действовали запреты, связанные с будущим урожаем полей, в частности, не разрешалось наматывать пряжу на мотовило, чтобы поля не заросли вьюнком; плести лапти, чтобы конопля не выросла волокнистой и т. д. В период праздника *Çинçе*, проводившегося между цветением растительности и сенокосом, запрещалось рвать траву и цветы, рубить деревья и без надобности ломать ветки, есть ягоды и плоды. В священных местах, где произрастают ягоды и плоды, до Ильина дня не разрешалось их есть, чтобы «не схватил» местный *Йĕрĕх*.

В чувашской мифологии имеются сюжеты о возможности обогащения при помощи магического цветка, приписываемого папоротнику *упа сарри*, который дивную красу раскрывает в ночь на *Çимĕк*; мифическому цветку *картлă хупах* (букв. лопух с зарубками), появляющемуся на Иванов день (24 июня) или в день солнцестояния; траве Петров крест — на Петров день. Однако овладеть магическим цветком мешают *Шуйттаны*, которые окружают это место со всех сторон; можно уберечься, прочертив круг *тимĕр карта* с помощью топора. Если нашедшему удастся сорвать его, то он становится невидимым, его принимают за *Усала*, лишь при отказе от цветка можно вернуться в мир людей. *Усалы* могут создать видимость наступления рассвета и заманить человека за пределы «металлической» карды, чтобы самим завладеть цветком.

У разных народов — татар, марийцев, удмуртов, мордвы — периодом расцвета природных сил, растительности, считался Семик, когда проводили ритуальные обряды с зеленью. По поверьям кряшен, нельзя было безнаказанно вырубать деревья, особенно считавшиеся покровителями рода, от которых происходил легендарный предок, священные рощи. Не дозволялось рубить деревья, растущие в саду, возле дома, так как вместе с ними кончалось счастье хозяев дома. Дерево сохраняло незримую связь с душой умершего человека и его родом, было в определенном смысле его «двойником» в живом мире. Ветки можжевельника или пихты, в частности, у удмуртов, втыкали к косякам избы и сеней. У марийцев почитались бог-покровитель растений, урожая, плодов и цветов *Саска Юмо*, божество луга *Олык ава*, *Олык аза*; у мордвы — божества луга *Лугава* и травы-муравы *Нарава*. Мифы о магическом цветке *кӱртньышудо пеледыш* существовали у марийцев.

Лит.: Димитриев, 1960, 281; Макаров, 1976, 182; Месарош, 2000, 97—99; Николаев, 2016, 212; Гаврилов, 1880, 156; Девяткина, 2006, 187; Тойдыбекова, 2007, 144, 201, 203; Аминев, 2013, 50; Исхаков, 2014, 75, 78.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 111—120, 236—237.

Г.Б. Матвеев

Х

ХАЙ — в чувашской мифологии божество, определяющее, дарующее и завещающее жизнь. В мифах встречаются и другие названия указанного теонима — *Хай пӳрен, Хайпӗрен, Хайпирен, Хайман, Хайтерен*, основная функция которых — покровительство и оберегание человеческой жизни от враждебных сил и демонов.

В традиционных народных верованиях в честь Х. весной проводили молодежные игрища, напоминаемые *Уяв/Вăйă/Похă, Çимĕк* и современный *Акатуй*, где парни и девушки угощали друг друга пряниками, водили хороводы и игрища. Взрослое население из нескольких деревень приезжало на двух или трех обрядовых лошадях: на конские дуги вешались колокольчики, конские хвосты завязывались, а гривы украшались красными платками. Кроме увеселений и пиршеств, участники празднества совершали обряд поминовения усопших. Все действо происходило на открытой поляне возле речки и называлось то место Х. *çырми* («овраг хая» или же «овраг оживления»), под которым подразумевается «праздник возвращения (земли) к жизни», то есть весны. А она, по мифологическим воззрениям предков чувашей, есть начало жизни, начало календарного года и хозяйственной деятельности, переходное время от одного сезона к другому; к ней были приурочены определенные обряды и действа.

По некоторым источникам, вслед за чувашами аналогичное увеселительное празднество *хирь поххы — хай сьирма* совершали татары-мишари Тюрлеминской округи Чебоксарского уезда в пятницу перед Троицей. От указанного мифонима произошли ойконим *Хайпăла* (с. Нижнее Буяново Шемуршинского р-на ЧР) и потамоним *Хайпăла* (р. Кайбулка в пределах г. Чебоксары). Как указывают языковеды, Х. происходит от перс. *хăйат* и имеет тюркские соответствия: уйг. *хайат*, узб. *хаёт*, тур. *хайат* «жизнь», азерб. *һəйат* «жизнь, существование».

Лит.: Золотницкий, 1875, 189; Магницкий, 1881, 64—66, 86—87; Паасонен, 1908, 33; Ашмарин, ЧСК, 1941, XVI, 6—7.

Ист.: Егоров, 1964, 283; Федотов, 1996, II, 305; Андреев, 1980, 42.

В.А. Ендеров

ХАЛАЛ, ХАЛАВ, благословение — одно из имен *Турă*; составляющая ритуальной подготовки к смерти в форме завещания, прощения, причащения, отпущения грехов, соборования и других семейных обрядов; представляет собой противоположность *Хараму. Халяль, халал* (араб. حلال) — дозволенный, разрешенный, тат. *хәлаль* дозволенный, допущенный, незапретный, законный, соответствующий шариату.

Согласно мифу, вначале высший миропорядок поддерживал *Халав турă*. В глубокой старости Х. благословил стать своим преемником божества-хранителя *Ана турă*.

Перед смертью умирающий высказывает ближайшим родственникам благословение и завещание. В представлениях чувашей выполнение наказов уходящего считалось важной моральной обязанностью и необходимым условием для благополучия души в загробном мире (см. *Чун, Леш тĕнче*). Претворение в жизнь Х. контролировалось общественным мнением, а также убеждением, что при невыполнении наказа покойный будет являться в сновидениях и наяву и нашлет тяжкие болезни.

Уложив в гроб, чуваши укрывали усопшего *сурпаном* или платком и благословляли.

Основной мотив Х. родителей молодоженам — пожелание добра и благодати, многочадия, достатка в семье. Момент Х. присутствовал в плаче невесты, в котором выражалась просьба к родственникам пожелать ей добра, а не зла. Выдавая дочь замуж, отец дарил ей лошадь, овцу, козу, другую живность, вещи и благословлял довести с одного до тысячи. Считалось, что Х. родителей в огне не горит, в воде не тонет, дороже денег и золота. Чуваши верили, что отказ в благословении равносильно самому тяжелому горю, а вещь, которую не благословили, пропадает. Еда и питье на застольях считались равносильной Х. хозяев.

Если родители и старики благословляли по своей инициативе, то у божеств и у умерших родственников Х. выпрашивали. Благословения и завещания с негативным энергетическим зарядом граничат с проклятиями. Обманщиков, стяжателей отказывали в Х.

Тексты чувашских, татарских, башкирских, марийских Х. очень близки, что связано с многовековыми взаимными контактами. Родительское благословение, по поверьям башкир, защищает от всех бед и несчастий. Кульминацией свадебного обряда у марийцев является благословение молодых отцом жениха. Мордва верила, что семейные браки благословляет бог солнца (*Чипаз*). Рано утром невеста причитала на утреннюю зарю, делала пять земных поклонов и просила благословения у зари, солнца, месяца, звезд.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1935, IX, 145—146, 176, 206, 207; 1941, XVI, 30—31; Федотов, 1996, II, 308; Салмин, 2003, 97—98; Сбоев, 2004, 127; Тойдыбекова, 2007, 212; Хисамитдинова, 2010, 39.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 53; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 32, 214; ЧХП. Ваттисен сăмахĕсем, 2007, 353; НА ЧГИГН, I, 5, 123; I, 21, 142, 238; I, 28, 532; I, 29, 131; I, 159, 137; III, 53, 450.

А.П. Леонтьев

ХАПХА, ворота — граница между двором или деревней и внешней средой, с которой связаны различные поверья и обряды. По представлениям чувашей, у Х. деревни пребывает божество *Пирĕшти*, охраняющее селение от бед и врагов. Здесь совершались различные обряды. К примеру, во время эпидемии для защиты от мора перед полевыми воротами жгли солому, столбы ворот, чтобы не «садился» мор, намазывали смолой (см. *Мур*).

В свадебном обряде жених, прибыв к дому невесты, бил нагайкой верхнюю часть Х. Удар нагайкой по воротам и стрельба из ружья при въезде во двор предполагали отпугивание нежелательных духов с пути. В речи старшего дружки Х. наделяется качествами мифологического порядка: столбы из жемчужины либо из золота, полотнища стеклянные, крыша хрустальная, петли бронзовые, ручка серебряная (см. *Туй*, *Саламат*, *Саламалик*). При въезде в ворота молодых обсыпали мукой, желая им блага.

У полевых ворот рекрут прощался с деревней, при похоронах односельчане — с покойником. Сакральный смысл околица получала в ритуалах, посвященных духам предков. По смерти человека оторванная голова курицы выбрасывалась за ворота или за околицу в качестве жертвы духам, пришедшим за душой новоумершего. По старинным обычаям, по завершении осеннего поминального обряда *Юпа* для проводов душ усопших выходили с пивом к полевым воротам, где играла музыка, сопровождавшая пляску. Для кормления усопших ритуальную еду выносили к Х. (см. *Пумилкке*, *Хывни*).

Ритуально-магическое значение Х. имели в ряде календарных обрядов. Например, при первом выгоне скота следили, как перешагивала через порог корова; здесь животных кормили заговоренной горбушей хлеба; проводив скот, полагалось посидеть возле ворот. В ночь на *Калăм* перед Х. произносили заклинание против колдунов, чтобы оградиться от порчи.

В орнаменте украшения воротных столбов отразились мифологические сюжеты, связанные с оберегом: факелы с пылающим пламенем (культ огня), розетки и сияния (символ солнца), фазан (священная птица), бараний рог (см. *Тĕрĕ*). В орнаменте Х. отразились сходства с каменным зодчеством и украшением древних каменных надгробий (в частности, в Дагестане). Бытует обычай вывешивания парных рогов крупного рогатого скота или металлического тагана на ворота в качестве символа оберега.

На святилище *Киремет* ставили канонизированные, связанные с частями света трое ворот. Для очищения от мора и всякого зла сооружали земляные Х., через которые проходили жители деревни и скот (см. *Çĕр хапхи*).

Разные виды Х. упоминаются в лечебных заговорах, в текстах которых выражается неисполнимость ситуации.

Кряшены места для жертвоприношений *чук урыны* отгораживали, для входа устраивали специальные стилизованные ворота *капка*. Башкиры от духов болезней и нечистой силы двери, ворота обмазывали медвежьим жиром.

Лит.: Харлампович, 1903, 272—274; Милькович, 2004, 486; Хисамитдинова, 2010, 41.

Ист.: ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 246.

Г.Б. Матвеев

ХАРАМ, ХАРАН — отрицательная оценка действий в значении неприемлемости, бесполезности, используемая в погребальных обрядах, ритуале поминок и в иных случаях. От арабского слова «харам» (حرام) с удлиненной второй гласной: запретный; запрещенный, воспрещенный (законом); недозволенный; неприкосновенный; священный; незаконный, греховный.

Х. в значении напраслина отложилась в пожеланиях, пословицах. Является противоположностью *халал*. Участники поминок высказывали пожелание, чтобы случившееся горе уходило в Х., что означало, чтобы смерть проходила мимо от этого дома. Напраслиной называли приготовления, связанные с погребением усопшего. Например, тем, кто готовит гроб или копает могилу для новоусопшего, говорили: «*Ĕçĕр харама кайтăр* — Работа ваша пусть будет напрасной» (см. *Виле пытарни*). Все отрицательное принято было отсылать в Х. или в преисподнюю, в т. ч. невозврат долга, ругань и пр. Наоборот, о хороших делах отзывались, что они не пропадут, не уйдут в Х.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1941, XIV, 57, 58; Федотов, 1996, II, 312.
Ист.: ЧХП. Ваттисен сăмахĕсем, 2007, 42, 132, 208; НА ЧГИГН, III, 311, 121.

А.П. Леонтьев

ХАЯР — злой дух. Собирательный образ, имя нарицательное. Понятие сохранилось в значениях: сердитый, строгий, гневный, свирепый, грозный, вредный и т. п. Имеет мать Х. *амăш* и отца Х. *ашшĕ*.

Семейство Х., насылающее болезни, многочисленное, например: *ăншăрт* Х. (порчи), *вĕри çил* Х. (знойного ветра); *вил тум* Х. (самоубийцы, утопленника); *вилӳ* Х. (мертвецов); *карта* Х. (хлева); *Киремет(ь)* Х. (*Киреметя*); *куç* Х. (сглаза); *сехметлĕ* Х. (беды); *тум* Х. (болезни живота); *Турă* Х. (гнев бога); Х. *амак* и др.

Х. *ӳкни* (напасть, порчу) лечили с использованием заговорно-заклинательной поэзии и обрядов, т. е. при помощи лечебной магии (см. *Тасатакан асам*). Наиболее универсальные жертвы для Х. — ритуальная лепешка (см. *Юсман*), хлеб. Как правило, в вербальном тексте создаются невыполнимые для Х. условия. Каленым на огне хлебом обводили вокруг головы больного и хлеб снова бросали в огонь, полагая, что он впитывает в себя хворь, и они вместе с хлебом уничтожаются в пламени.

Существовала специальная посуда Х. *чĕресси* (чиряс зла), куда клали приношения злому духу Х. и вешали в хлеву после совершения моления скота (см. *Карташ пăтти*).

Во время молений наряду с добрым божеством упоминается и его противоположность, например, *Çĕр* земля и *Çĕр* Х. Подобные тандемы часто характерны для духов природных явлений: Мать мороза — Х. мороза, Мать росы — Х. росы, Мать тумана — Х. тумана, Мать тепла — Х. тепла, Мать мглы — Х. мглы и т. д.

Лит.: Золотницкий, 1875, 91—92; Магницкий, 1881, 112—113, 143; Ашмарин, ЧСК, 1928, I, 197; 1937, XIV, 7—12, 127—128; 1941, XVI, 7—12; Федотов, 1996, II, 315; Месарош, 2000, 259, 285.

Ист.: ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 27, 37, 52, 79, 99, 179, 278—299.

А.П. Леонтьев

ХĂРПАН, ХОРПАН, ХУРПАН — мифологический персонаж, небесное божество чувашского пантеона, возносящее принесенную жертву людей к *Турă*. В источниках Х. чаще всего фигурирует как мать *Пӳлĕхçĕ*. При совершении жертвоприношений добрым небесным силам в старину особую жертву приносили Х., чтобы она вняла и вознесла моления людей. Высокий статус Х. подтверждается также тем, что она входит в разряд высших небесных божеств, в молениях упоминается в одном ряду с *Турă*, *Турă амăшĕ*, *Кепе*, *Пӳлĕхçĕ и Пихампаром*. Источники указывают на существование особых божеств *Çĕр* Х., *Карта* Х., *Ĕне* Х. и *Ут* Х. (земельный, загонный, коровий и конный *Хăрпаны*).

В литературе Х. описывается как божество жертвы, жертвоприношений. Не случайно должностное лицо, занимавшееся сбором жертвенных продуктов по домам в период *Сĕрен*, получило название Х. Во время сакральных ритуалов *Учук* и *Чӳклеме* обращение к указанному божеству было обязательным. В источниках также фигурирует мать Х. — Х. *амăшĕ*. В ходе молений чуваши просили Х. и Х. *амăшĕ* богатого урожая зерновых; не сушить людей, скот, землю, воду и хлеба; защитить от огня, воды и града, воров и разбойников. В качестве жертвы им приносили барана, пиво и кашу. Имеется свидетельство, что Х. являлся виновником бури. Порой население обращалось к нему с целью вызывания дождя, совершая жертвоприношение. По народным поверьям, божество Х. владело огромным невидимым озером в лесу с целым штатом охраняемых слуг. Жители д. Шибачево Ишлейского р-на ЧАССР (ныне в составе с. Ишаки Чебоксарского р-на) поминали Х. в ходе разговения.

К началу XX в. низовые чуваши забыли Х., а во многих чувашских населенных пунктах данным словом стали называть отца бога *Турă* (*Турă ашшĕ*, *Ват Турă*), так как в некоторых местах ему приносили в жертву белого барана. Чуваши, принявшие православную религию, стали почитать Х. в качестве небесного ангела Херувима.

В этимологическом отношении слово Х. (*kurban*) означает «жертва», «жертвенное животное» и имеет арабскую основу. Точка зрения Н.И. Ашмарина о возникновении персонажа основана на звуковой близости лексемы *kurban* к чувашскому глаголу *хăрт* «сушить». Татары-мусульмане, отмечающие праздник жертвоприношений *Курбан-байрам*, приносят в жертву Богу овец. Аналогичную жертву *корбан* башкиры преподносили высшим силам — *Аллаху*, *Худаю*, *Тенгри*. В марийском пантеоне особо выделяется дух, функционально похожий на чувашский Х., — *Витньызе*. В его обязанности входит сообщение богу о приносимых жертвах. Указанному духу жертвовали овцу, гуся или утку.

Лит.: Вишневский, 1846, 4, 10; Сбоев, 1865, 57, 106; Магницкий, 1881, 91—92; Ашмарин, 1921, 2; Ашмарин, ЧСК, 1929, III, 320; 1934, VII, 39; 1937, XIII, 99; 1941, XVI, 62, 362; Месарош, 2000, 27; Тойдыбекова, 2007, 69—70; Хисамитдинова, 2010, 188.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 51; ЧХП. Ача-пăча фольклорĕ, 2009, 179; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 63; НА ЧГИГН, I, 33, 860—861; I, 215, 72.

Д.В. Егоров

ХĂТ — мифологический персонаж, божество красоты, уюта, порядка и лада; покровитель скота; бабушка божества *Хăрпан*. В молениях и жертвоприношениях упоминается в одном ряду с *Турă*, *Пӳлĕхçĕ*, *Хăрпан* и др.

Согласно народным верованиям, если домашние животные плодятся и находятся в целости и сохранности, то данный скотный двор называют «*хăтлă*» (благополучным, ладным), если же поголовье скота сокращается и не водится, — «*хăтсăр*» (неблагополучным, неладным). С точки зрения А.К. Салмина, имя божества Х. следует перевести как «дом», а *хăтлă* — «имеющий дом». Счастье и согласие между супругами в семье — признак наличия в ней Х. По чувашской поговорке, если умирает супруга, то в доме нет Х. (уюта).

Х. имеет мать — Х. *амăшĕ*, которая упоминается в *Чӳклеме* и в молениях от болезней, проводимых в доме. Участники моления, обращая взор в сторону двери, просили их проявлять заботу о людях, защитить от огня, воды, града, воров и разбойников, зверей; дать обильный урожай зерновых. В качестве жертвы Х. и Х. *амăшĕ* вместе с другими божествами приносили кашу и хлеб. В экстремальных ситуациях чуваши проводили общественное моление Х. *чӳк*. Так, в Аксубаевском районе Татарской Республики в голодном 1920 г. на подобное жертвоприношение собрались жители окрестных деревень, закололи множество коров, быков и лошадей.

В мифологии народов Урало-Поволжья отсутствуют персонажи, полностью соответствующие божеству Х. В тюркских языках созвучное слово *кот/кут* (тат. и башк. *кот*) означает «душу, дух, присутствие духа; счастье, благодать; обилие, изобилие; уют»; «оберег, амулет, якобы охраняющий скот». Марийцы поклонялись божеству-хранителю дома, хозяину очага *Кудо-водыж*, который оберегал семью от болезней, мордва — матери-покровительнице дома, богине *Кудаве*, оказывавшей содействие в семейных делах. В мордовском пантеоне также выделяется покровительница красоты *Везорго*.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1941, XVI, 367; Егоров, 1964, 295; Федотов, 1996, II, 335; Салмин, 2007, 398–399; Петрухин, 2005, 276, 320; Мордовская мифология, 2013, I, 142.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 418; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 255; НА ЧГИГН, I, 33, 860–861.

Д.В. Егоров

ХĂЯМАТ — в религиозно-мифологической картине мира чувашей место пребывания душ умерших людей-грешников, часть подземного мира (*леш тĕнче*) и преисподняя, где главенствует *Шуйттан*, в подчинении и услужении которого находятся многие злые демонические духи и персонажи. По некоторым текстам, Х. выступает как добрый демиург, создавший из тела колдуна *Мартук* небо и землю. Так, согласно мифам, Х. представляли как бездонное, хаотическое, бестолковое, необъятное и бескрайнее пространство *тĕпсĕрйĕрсĕр*, которое все время бурлило и бушевало *пăтранса тăнă*. Говорят, что у Х. было 7 голов, он вечно враждовал с *Мартук* (вариант: *Мăртăк*). В одной из схваток *Мăртăк* побеждает Х., а из его тела создает небо, землю с ее твердью, солнце, луну, звезды, дождевые тучи; смешав свою кровь с глиной, — мужчину и женщину. По другим же мифам, Х. — злой дух, обитающий в преисподней, чей образ иногда передается мифонимами *Хыямат* и *Хăймат*, согласно которым предки чувашей когда-то верили в воскресение души и Х. представляли как конец света и место будущего страшного суда над людьми после смерти. С образом Х. в чувашском фольклоре ассоциируются вихрь *çаврăçил* (*хай-хай хаяшка* из Х. поднимается, закружившись как клубок, на кладбище отправляется) и дождевые тучи *çумăр пĕлĕчĕсем* (течения нет — течет, крыльев нет — летает, из Х. выходит, до черта добирается). В более поздних представлениях, например, у чувашей д. Асавбашево Аургазинского р-на Республики Башкортостан, под Х. подразумевали йомзей. По их мнению, такой человек жил в с. Бишкаине, расположенном в указанном же районе.

В татарском и башкирском языках слово *кыйамат* (*кыйәмәт*) синонимично с *ахирәт* (*әхирәт*); оба заимствованы из арабского коранического языка и означают «светопреставление; воскресение из мертвых; день страшного суда». Марийский *Киямат тӧра* — загробный мир и имя его владыки, судья будущего века — заставляет умерших пройти по тонким жердочкам (по канату); не сделавший в земной жизни зла пройдет свободно, а злодей упадет в котел с кипящей смолой.

Лит.: Золотницкий, 1877; 2007, 43; Ашмарин, ЧСК, 1941, XVI, 295—296; Месарош, 2000, 19, 200—201; Ахметьянов, 1981, 86.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 26—27; ЧХП. Тупмалли юмахсем, 2016, II, 8, 40.

В.А. Ендеров

ХĔВЕЛ, солнце — самое могущественное небесное светило, снабжающее землю энергией, источник жизни, света, тепла, плодородия и земных благ; доброе небесное божество. Величие, благотворность и сакральность небесного светила ярко прослеживается в материальной и духовной культуре этноса.

Х. занимает весомое место в чувашском пантеоне, стоит в одном ряду с *Çӳлти турă*, *Турă амăшĕ*, *Пӳлĕхçĕ*, *Пихампар*, *Хăрпан*, *Кепе*,

Пирĕшти и др. В источниках в числе божеств упоминаются отец солнца Х. *ашшĕ*, мать солнца Х. *амăшĕ*, сыновья солнца Х. *ывăлĕсем*, дочь солнца Х. *хĕрĕ*, уши солнца Х. *хăлхи*, крылья солнца Х. *çуначĕ*, ноги солнца Х. *ури*; солнечный огонь Х. *çулăмĕ*, злые персонажи Х. *хаярĕ*, Х. *инкекĕ*, Х. *синкерĕ*. Х. *хăлхи* и Х. *çуначĕ* являются кругами вокруг солнца, появляющимися в холодные зимние дни по утрам; Х. *ури* — солнечными лучами. Человек, испытывающий перманентные жизненные трудности и несчастья, попадает под ноги солнца. Действиями Х. *ури* объясняется и слабость человека вследствие солнечного удара (например, на жатве). В этом примере отчетливо проявляется негативная роль солнца, приносящего несчастья и смерть.

В солярных мифах Х. нередко изображается человеком, некогда жившим на земле и по какой-то причине поднявшимся на небо. Согласно чувашским верованиям, создателем небесного светила является *Турă*. С солнцем связано и появление человеческого рода на земле. В процессе божественного создания людей из глины, судя по легенде, именно оно сушило глиняную плоть человека. В зависимости от времени нахождения на солнце на свет появлялись темно- или светлокожие представители человечества.

Солнце воспринимается как антропоморфное одушевленное существо, чаще всего в образе неженатого молодого человека (сына солнца). В чувашских сказках и исторических преданиях Х. выступает как символ красоты и представляется в виде прекрасных юноши или девушки. В загадках солнце также фигурирует в образе царицы с золотыми волосами; дедушки, разводящего огонь; красного быка на голубом лугу; красной коровы, лизающей гору; огненной птицы на голубом небе; жаркого пламени и др.

Согласно мифам, Х. поднимают на небо и спускают обратно уважаемые старики либо солнце взбирается по Мировому древу. После заката родители Х. кормят свое чадо молочным супом с клецками или кашей. Отмечается, что солнце якобы питается лишь два раза в сутки. Х. всегда возвращается домой в определенное время, не опаздывая и не спеша, ровно к началу топки бани. Его никогда и никто не имеет права останавливать словом или работой, дабы избежать драматических последствий. Ряд мифологических сюжетов иллюстрирует акты жестокого возмездия матери солнца по отношению к крестьянам, просившим сына солнца дать возможность завершить жатву при свете.

Чувашская мифология гласит, что издавна во Вселенной было три солнца, находящиеся близко к земле. *Шуйттан* рассорил людей и обманом заставил уничтожить два солнца; осколки первого солнца превратились в звезды, второго — в месяц. По другой легенде, люди, возненавидев знойную погоду, заставили охотника убить два солнца, выстрелив из лука. Напуганные резким похолоданием и бедствиями жители обратились к почтенным старцам. Для возрождения веры Х. в

людей и его возвращения мудрецы посоветовали повсюду рисовать три солнца: на земле, зданиях, оградах и одежде.

Почтительное и трепетное отношение чувашей к могущественной силе Х. ярко выражается в молениях и жертвоприношениях. Моление солнцу обусловлено первым выгоном скота на загон, выводом плуга на поле, закладкой сруба новой избы и т. д. Люди приносили в жертву Х. хлеб, кашу, яйца и пиво. Во время игр дети зазывали к себе солнце, просили выйти из-за туч, обещав ему масло, сыр, красные яйца, мед и др. В ходе совершения обряда *Сăра чӳкĕ* участники моления, повернувшись к отворенной двери, преподносили пиво в дар Х. *ашшĕ* и Х. *амăшĕ*. Имеются свидетельства и о кровавых жертвах, посвященных божеству Х.: жеребенке или белой овце. Вышеотмеченные факты позволяют признать точку зрения Н.И. Золотницкого об отсутствии особенных жертв солнцу ошибочной.

Во время молений крестьяне, обращаясь лицом к востоку *хĕвел-тухăҫ/мал ен*, просили у Х. материальных благ; мира и здоровья; тепла и света; дождей и обильного урожая; защиты от огня, бури, града, воров и разбойников; спасения от глубоких водоемов и высоких деревьев; содержания домашних животных в целостности и сохранности. В одном из текстов моления отмечается, что без Х. божества и духи не смогли бы послать на землю благосостояние.

Многие обряды чувашей совершаются по солнцу: опахивание селений *Хĕр аки*; обход гроба умершего во время окуривания, могилы на кладбище с куском хлеба в руках; избы невесты *шилĕка* во время сватовства; двора жениха, перекрестка во главе со старшим дружкой и др.

Годовой круг традиционных праздников и ритуалов чувашей имеет тесную связь с годовым солнечным циклом. Календарные праздники отмечаются в период зимнего и летнего солнцеворота, осеннего и весеннего солнцестояния, во время которых ярко проявляется культ солнца. Для скорого наступления весны и яркого солнца в период *Çăварни* чуваши пекли блины и колобки, катались на лошадях и санях вокруг деревни по ходу светила. В день наступления весеннего нового года *Мăнкун* рано утром встречали восход солнца, которое в этот день в честь своего освобождения от колдуньи *Вупăр* и ее помощников поднималось особенно торжественно и радостно.

Х. упоминается во время заговоров от сглаза, порчи, грыжи, раны, головокружения, разного рода болезней, в которых представляется многочисленными эпитетами: светлое, красное, краснеющее, свирепое, семидесяти семи цветов и др. Многие заговоры было необходимо прочитать во время восхода или заката солнца. В приворотном наговоре для возбуждения супружеской любви жена сравнивалась с прекрасным восходом солнца. В ходе ритуала наговоренный предмет следовало обернуть вокруг себя по солнцу до трех раз. Эффективным средством прекращения детского плача и вызывания детского смеха

являлись слова родителей о наблюдении солнца за ребенком. Х. упоминалось повитухой во время благословения младенца.

По космогоническим представлениям чувашей, Х. до полудня едет на быке, в полдень — на лошади, а после полудня — на зайце, потом стоит за большой горой. Это поверье указывает на медленный подъем солнца до полудня и быстрое его стремление к закату. Имеются и другие варианты мифа: солнце утром скачет верхом на зайце, после полудня — на волке, поэтому после полудня быстро наступает вечер; солнце до полудня бежит на быке, а после полудня — на лошади.

Х. является карателем зла и лжи. Это подтверждается традиционной чувашской клятвой, известной людям с самых древнейших времен. В доказательство правоты своих слов чуваши произносили следующие слова: «Пусть затмится солнце для меня, если я лгу!» Они были убеждены, что Х. накажет клятвопреступника в случае его виновности. От всевидящего ока солнца, по народным поверьям, невозможно было что-либо скрыть.

Культ солнца ярко отражен в мифологии народов Урало-Поволжья. Татары и башкиры почитали божество солнца *Кояш*, марийцы — *Кече юмо*, удмурты — *Шунды*, мордва — *Чи-паз/Ши-бавaз*. Для излечения глазной болезни татары-кряшены давали обетную милостыню в честь отца солнца *Кояш әткәсе* и матери солнца *Кояш әнкәсе*, казанские татары — ангела солнца *Кояш фәрештәсе*. У башкир божество солнца (*Кояш*, *Көмөшбикә*) фигурировало под видом «красной водяной девы». В штате марийского *Кече юмо* состояли: ангел солнца *Кече суксо*, предопределяющий судьбу солнца *Кече пӱрышӧ*, мать бога солнца, покровительница урожая *Кече ава юмо*. В удмуртской мифологии солнце представлялось в мужском образе. Вместе с тем выделялись мать солнца *Шунды мумы* и зять солнца *Шунды эмеспи*. У мордвы превалировал народный земледельческий культ солнца, небесное светило воспринималось в качестве подателя и покровителя урожая.

Лит.: Золотницкий, 1875, 153—155; Магницкий, 1881, 62—64, 91, 135—136, 167—168; Ашмарин, ЧСК, 1950, XVII, 5—6, 8—13; Месарош, 2000, 48, 73—74; Салмин, 2007, 226, 239—242, 401; Егоров Д., 2017, КС, 287—297; Руденко, 1955, 315; Татары Среднего Поволжья и Приуралья, 1967, 359; Мокшин, 1968, 42—43; Владыкин, Христолюбова, 1997, 118; Тойдыбекова, 2007, 103.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 38—43, 60, 158; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 41—44, 60, 435; ЧХП. Ваттисен сăмахĕсем, 2007, 22—23; ЧХП. Ача-пăча фольклорĕ, 2009, 48, 86, 260—261; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 25, 33, 65, 93, 124, 143, 197, 200, 237, 369; ЧХП. Тупмалли юмахсем, 2016, II, 91—94; НА ЧГИГН, I, 206, 183; I, 572, 30—31.

Д.В. Егоров

ХĔВЕЛАНĂÇ, КАЙ ЕН, запад, закат — в мифологии чувашей сторона света, пространство действия злых сил и место рекреации солнца.

По поверьям чувашей, после заката солнце отдыхает, купается в бане или океане. Мать (*Хĕвел амăшĕ*) и отец (*Хĕвел ашшĕ*) солнца всегда живут в стороне Х. Там они его кормят молочным супом с клецками, оттого оно набирается сил. По мифам, *Хĕвел* всегда вовремя должно добираться на сторону Х., чтобы не опоздать на следующий день. По одной из легенд, две женщины заснули во время уборки хлеба, проснувшись, они увидели, что до Х. осталось мало времени. Они попросили *Хĕвел* немного подождать, пока не закончат работу. Светоч их пожалел, прислушался к просьбе, но опоздал домой, за что *Хĕвел амăшĕ* обиделась на женщин и превратила их в камень. После случившегося никто не смел останавливать солнце: с тех пор, как поясняют мифы, *Хĕвел* всегда возвращается домой в Х. вовремя. По верованиям чувашей, каждый вечер наиболее уважаемые люди деревни идут на Х. на помощь к солнцу, опускают его с помощью рук (см. *Хĕвел*). Таким образом, людям запрещалось завершать работу после заката, даже малую часть работы они оставляли на утро.

У чувашей понятия Х. и «смерть» синонимичны. Об умершем говорят: «*Кай енне кайнă*» — ушел на Х. Согласно текстам, между Х. и смертью человека существует близкая связь. Например, в конце жатвы старик собирал все серпы у членов семьи и кидал через голову в сторону запада: чей серп упадет ближе к Х., у того ждать скорой кончины. Чуваши кладбища устраивали на западе от деревни. Вход в *Киремет* находился со стороны Х., приготовление ритуальной пищи происходило там же.

В чувашских заговорных текстах Х. сравнивают с черным быком с черными рогами, с которыми он пронизывает небо и землю.

Со стороной Х. напрямую связаны отрицательные силы и явления в природе. После заката солнца начинают действовать *Усалсем* (см. *Усал*). Человеку в это время легче всего попасть под их влияние. Колдуны, желая навредить другому человеку, произносили свои заклятья, обращаясь лицом на Х.

В связи с Х. существовали приметы. Например: появление *асамат кĕперĕ* на западе предвещало, что дождя в скором времени не будет. Чтобы предсказать благополучное время для сева, смотрели на корень полыни: если утолщение корня на стороне Х., то следовало ждать хорошего урожая поздних культур.

Во время заката можно увидеть Х. *çăлтăрĕ* (вечернюю звезду, Венеру), очень часто рядом с луной, — это время раздачи богом *Турă* счастья, поэтому запрещалось спать на закате.

После наступления Х. у чувашей действовали запреты: нельзя укладывать спать ребенка — заболеет; выносить что-либо из дома, в котором недавно родился ребенок; начинать новый каравай; давать денег взаймы; так как по поверьям чувашей, именно тогда усиливаются действия злых духов.

В приметах, связанных со стороной Х., прослеживаются некоторые сходства с другими народами. Так, башкирам запрещалось идти за водой после заката солнца, ибо в колодце в это время вода якобы превращалась в кровь, но человек этого не видел.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1950, XVII, 9—10; Месарош, 2000, 302; Салмин, 2004, 138; Коблов, 1910, 47.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 40, 41; ЧХП. Тавралăх халапĕсем, 2013, I, 104—105; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 37, 29, 42, 236, 271; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 32, 280.

А.А. Антипина

ХĔВЕЛТУХĂÇ, МАЛ ЕН, восток, восход солнца — в мифологии чувашей сторона света, к которой обращались во время молений и жертвоприношений верховному богу *Тӳрă*; символ начала нового дня, победы добрых сил над злыми.

По традиционным верованиям, солнце во время нахождения на стороне Х. имеет антропоморфные черты, к примеру: *Хĕвел хĕрелсе тухать* — солнце восходит краснея. Когда в холодное зимнее утро при Х. красные лучи солнца с двух сторон образуют крылья, то чуваши говорят, что взошло три солнца. Данное явление верховые чуваши называли *хĕвел хăлхи* (уши солнца). В чувашских заговорах Х. приписывается зооморфный облик — красный бык с рогами.

По представлениям чувашей, в *Мăнкун* солнце восходит пританцовывая. В указанный день рано утром детвора выбегала встречать *Хĕвел* на лужайку с восточной стороны деревни. В момент восхода детей осыпали зерном и хмелем, чтобы они жили в достатке. Во время восхода солнца в первый день Пасхи чуваши ждали солнце с гостинцами: хлебом, кашей, яйцом и пивом. Чтобы помочь солнцу, хозяин дома разводил огонь перед дверьми своего дома. Во время нахождения солнца на стороне Х., как и на стороне заката, раздается счастье для каждого (см. *Хĕвел*).

В жертвоприношениях сторона Х. имеет большое значение: молились и кололи жертвенное животное, обращаясь лицом к востоку; жертвенный дар божествам преподносили на этой стороне святилища. После совершения обряда шкуры животных вешали на деревьях с восточной стороны, а оставшиеся части жертвенной пищи закапывали также на указанной стороне сакрального пространства. Мордва, как и чуваши, вводила жертвенных животных в святилище кереметь через восточные ворота.

Во время домашних жертвоприношений читали молитвы с земными поклонами в сторону дверей — на восток. У чувашских земледельцев существовала традиция: при окончании уборки хлеба крестьяне садились на снопы лицом к Х. При погребении покойника клали, чтобы лицом он был обращен к востоку. Во время проводов рекрут гадал на свою судьбу, обращаясь в сторону Х.: брал двухкопеечную монету и бросал вперед.

Ориентация на восток и культ этой части света были характерны и для других народов Поволжья. Кряшены при молениях придерживались традиционной направленности на восток. Закалывали жертвенное животное, обратив его голову на восточную сторону. Марийцы, чуваши, удмурты, мордва не обращали внимания на местонахождение солнца во время моления, а всегда становились лицом на Х., в чем проявлялось жизнедающее начало небесного светила. Марийцы при восходе солнца возносили хвалу святилищу.

Лит.: Вишневский, 1846, 12; Егоров, 1994, ЧМ, 127; Месарош, 2000, 73; Никольский, 2004, I, 67, 502; Мельников-Печерский, 2010, 57.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 43; ЧХП. Ваттисен сăмахĕсем, 2007, 24; ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009, 29, 235; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 31, 95, 280; НА ЧГИГН, I, 574, 60.

А.А. Антипина

ХЁР АКИ (ХЁР СУХИ), букв. девичья пашня — общественный обряд с участием девушек с целью ограждения деревни от мора, эпидемии и эпизоотии.

Обряд осуществлялся по решению стариков либо мирского схода. Действо начиналось с молитвы либо после захода солнца, либо ночью, либо рано утром, во время восхода солнца. В обряде участвовали, как правило, девушки в количестве 41. Участие мужчин сильно ограничивалось. Девушка, единственная в семье, не имеющая сестер и братьев, выбиралась главой сохи для управления ею во время опахивания села. Сохой могла править и женщина-вдова. Остальные девушки запрягались в нее и тянули ее за концы веревок. Участницы Х. а. одевались в белые платья без пояса, снимали штаны, распускали волосы, в руки брали прутики или жгуты, а главная — обыкновенный кнут. Земли вокруг деревни опахивали по солнцу. В чувашских традициях уважительно относились к женщине, участвовавшей в обряде Х. а., — в деревне никому не позволялось называть ее порочной.

По народным верованиям, деревня, замкнутая бороздой, будет защищена от болезней и нечистот. В борозду бросали разные железные предметы для отпугивания злых духов (см. *Тимĕр*). Возведенная «железная ограда» (см. *Тимĕр карта*) являлась основанием для легенд. К примеру, чуваши в д. Решетниково Казанской губернии верили, что вокруг их деревни под землей проведена железная проволока, по этой причине в их деревне не было падежа скота.

Во время Х. а. жильцы деревни старались оставаться дома. В случае встречи участниками обряда людей из чужого селения избивали их. Участники «девичьей пашни» читали молитву, в которой просили *Ама Турă* (Мать-богиню) сохранить родную землю, народ, дух, мечту.

При проведении обряда Х. а. обязательным условием было тушение огня во всей деревне. Девушки во время опахивания земли могли остановиться у любого дома, войти и проверить — все ли соблюдают запрет: если у хозяина в очаге горел огонь, то его тушили; при

нахождении у него в гостях человека из чужой деревни избивали самого хозяина и гостя.

Обойдя деревню, плуг убирали в сомкнутое место борозды, куда каждая девушка-участница втыкала по одной иголке — всего 41. Все это делалось для того, чтобы злой дух не смог проскользнуть между концами борозды.

После опахивания села участники обряда и жители деревни выходили в чистое поле для проведения ритуала добывания нового огня: варили яйца, кашу на новом огне, надеясь, что мор их никогда не будет беспокоить (см. *Мур*). В то же время домашних животных, как и людей, для защиты от мора проводили через специально обустроенные земляные ворота (см. *Çĕр хапхи*). Обряд Х. а. заканчивался разжиганием в каждом доме нового огня до восхода солнца.

По традиции чувашей, от повальных болезней использовались и другие очистительные способы. Так, около полевых ворот *уй хапхи* (снаружи) с обеих сторон дороги разводили огонь и жгли можжевельник. Считалось, что мор боится дыма данного растения.

Мордва также совершала обряд типа Х. а. — в д. Подлесная Андреевка Бугульминского уезда по случаю холеры жители проводили плугом борозду вокруг деревни. Подобное опахивание было распространено и у восточных славян — русских, украинцев и белорусов.

Лит.: Магницкий, 1881, 135—137; Ашмарин, ЧСК, 1934, VII, 31; Салмин, 1994, 56—57; Салмин, 2001, 10—14; Родионов, 2006, СЯО, 147—148; Зеленин, 1991, 96—98.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 413; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 102—103, 339; НА ЧГИГН, I, 173, 251; I, 638, 286, 314; III, 132, 3 об.

А.А. Антипина

ХЁР СĂРИ, девичье пиво, девичий пир — обряд презентации, молодежный праздник для демонстрации определенных качеств девушек, символически подтверждающий статус их принадлежности к брачной возрастной группе.

Время проведения Х. с. варьировалось в зависимости от локальных традиций этнографических групп чувашей и приурочивалось к престольным праздникам, осеннему молению пива (см. *Кĕр сăри*), Рождеству (см. *Раштав*), Масленице (см. *Çăварни*). Х. с. у группы низовых чувашей по срокам совпадали с девичьими пирами крещеных татар и соответствовали *Кăшарни*.

Девушки брачного возраста определяли место варения пива и организации Х. с., договорившись с хозяином одного из домов за плату. Они приносили муку, солод, крупу, хмель, масло и другие продукты, варили пиво, готовили ритуальную еду. На каждую девушку требовалось приготовить около 7—8 ведер пива. На свой праздник девушки приглашали подружек, среди которых выбирали начальника *пуçлăх* и сборщика денег *касначчей*.

Основная цель обряда Х. с.: закрепление родственных и приятельских отношений, демонстрация умений и навыков перед односельчанами — молодежью, женщинами, стариками. На праздник девушки надевали свои лучшие наряды — красное платье, *тухью*, лисью шапку, ботинки, верхнюю одежду из сукна, повязывали шелковый платок. Порядок проведения обряда Х. с. строго соблюдался. Ритуал начинался с молитвы стариков.

Старшие благодарили девушек за приглашение и благословляли их. Желали каждой девушке найти пару, выйти замуж, обзавестись семьей, продолжить идущий исстари род, опереться словно совы, жить парами по примеру птиц и в согласии, как гусак и гусыня. Посредством сакрального числа семь выражали суть: играть в наступающем году семи свадьбам, быть семи девушкам и парням молодухами и женихами, снохами и зятьями. Девушки угощали гостей лучшими блюдами, пивом, показывали свою обходительность, красноречие, умение угощать, завораживали гостей своим пением и танцами. На Х. с. завязывались контакты, девушки дарили парням вышитые платки.

С бочкой пива девушки ездили в другие деревни, могли зайти в любой дом, где живет их подруга. Хозяин благословлял их и желал каждой девушке парня, родителям — выдать их замуж, каждому дому принять семь невесток, семь зятьев, благословлял создать семью и продолжить род. Руководительница группы девушек *пуҫлăх* угощала хозяев и всех присутствующих пивом, что сопровождалось песней. В поездке участвовал брат одной из девушек, который брал с собой нагайку.

Частота проведения обряда зависела от урожайности года. До свадьбы каждая девушка в Х. с. участвовала 2—3 раза, знакомилась с молодежью из разных селений, показывала свое умение вести себя в компании, готовить, угощать гостей, петь и танцевать.

Ӳдыр сий — обряд смотрин невест у марийцев, который совпадал с праздником в честь богов урожая или Рождества. Девушки показывали свое мастерство, должны были удачно сварить пиво, хорошо сплясать и петь. Вечер открывали жрецы-карты, читали молитвы, освящали блины и пиво. В честь четырех божеств, в т. ч. великого бога *Кугу Юмо* и богини-матери земли *Мланде ава,* на стол ставились отдельные ковши с пивом и зажигались свечи.

Лит.: Магницкий, 1881, 235; Ашмарин, ЧСК, 1950, XVII, 37; Тимофеев, 1972, 202—206, 362; Вовина, 1999, 71—82; Месарош, 2000, 170—171; Ягафова, 2007, 109; Фокин, Денисова, 2009, II, 127; Тойдыбекова, 2007, 247—248.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 174—175; НА ЧГИГН, I, 159, 230; I, 574, 73—77; Салмин, 2014, 76.

А.А. Антипина

ХĔРЛĔ ҪЫР, букв. красный яр, берег — божество красной плодородной земли или божество плодородия земли. *Хĕрлĕ çыр турă* — доброе божество, обитающее в небесах. Чуваши почитали Х. ç. в числе первого десятка самых авторитетных персонажей при совершении

семейных и календарных общественных молений. Он считался оплодотворяющим землю персонажем. Х. ç. упоминается в основном в списках, возглавляемых верховным богом *Турă* и его вестником *Пӳлĕх*. К божеству плодородия земли обращались во время полевого моления *Уй чӳкĕ* (см. *Учук*), семейно-родовых молений по завершении сельскохозяйственного сезона (см. *Чӳклеме*, *Килĕш пăтти*). В молении *Ака умĕн пăтти*, проводимом перед выходом на весеннюю пашню, в жертву ему (в числе 12 других благих существ), приносили кашу и лепешку *юсман*. Почитание Х. ç. преимущественно было распространено в северных районах Чувашского края, среди верховых и среднизовых чувашей.

Данный образ из-за отсутствия связанных с ним мифов остается неопределенным. В источниках зафиксированы сведения об отце и матери Х. ç., имеется легенда о хождении *Пӳлĕх* и Х. ç. в гости к *Турă*. Последний в образе старика ходит по земле вместе с Х. ç., в более поздних текстах место этого божества занимает христианский персонаж *Микула турă* — Микола. Х. ç. может принести несчастья за обиды, приносимые ему людьми, — смерть, пожар, град, мор и т. д. В сказках он является дарителем.

Место жертвоприношения земле и воде, адресуемое этому божеству, может находиться на святилище *Киремет*, что говорит о признании Х. ç. божеством типа *Киремет*. Иногда его называют божеством воды, просят не затоплять угодья.

Ныне его упоминают в молении *Учук* приверженцы традиционных верований д. Юльтимировка Республики Башкортостан.

К чувашскому образу Х. ç. близки божества-покровители земледелия и плодородия марийцев (*Мланде Юмо*) и удмуртов (*Му-Кылчин*).

Лит.: Смелов, 1880, 534—536; Магницкий, 1881, 253; Месарош, 2000, 29—30, 198; Ашмарин, 2003, 245—246; Салмин, 2004, 65—66; Никольский, 2008, II, 132; Петрухин, 2005, 234; Тойдыбекова, 2007, 162.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 58, 256.

Г.Б. Матвеев

ХЁРТ-СУРТ — мифологический персонаж в женском обличии; дух (по другой версии — божество), являющийся покровителем дома и хранителем домашнего очага.

По поверьям чувашей, Х.-с. относится к группе добрых существ. Н.И. Егоров относит его к начальному названию ангела-хранителя семьи, представление о котором носит дуальный характер. Отличается смирным, добрым нравом; не любит злых, ругающихся людей. Он есть в каждом доме. Своим покровительством обеспечивает благополучие семьи. Х.-с. представляется в образе молодой девушки, иногда — старухи, в белой одежде, с длинными волосами, железными зубами. Увидеть ее можно случайно ночью после жертвоприношения. Рано утром можно слышать, как Х.-с. прядет железным веретеном, после чего прячет прялку. Кто сможет отобрать это веретено, будет самым удачливым.

Х.-с. проживает на печи, у печи, занимает пространство за печью, где специально оставляют место для передвижения и охраняет очаг в доме. При переходе в новый дом, после выкладки печи разводили огонь и клали на печь хлеб и домашний сыр для Х.-с. Таким образом звали его на новое место. Считалось, что в доме в течение дня хотя бы ненадолго следует разводить огонь, иначе дух-покровитель уйдет.

Согласно мифам, Х.-с. произошла от девушки и имеет ее облик. Всеми почитаемая старая дева после смерти также может превратиться в Х.-с. Поэтому во время поминок одну свечу прикрепляли к столу у печи. Занятия духа-покровителя увязывают с женским полом: прядет пряжу, просеивает муку, присматривает за маленьким ребенком, подметает пол. Х.-с. покровительствует женщинам — помогает им в благоустройстве дома. Жертвенную пищу приносит, как правило, хозяйка дома. По одному из текстов, у Х.-с. есть мать, которая живет на печи, в то время как сам дух обитает в хлеву вместе с коровами.

Среди основных функций Х.-с. — охрана дома от всяких бед. В случаях, когда надолго уходили из дома, то давали наставления Х.-с. охранять дом.

В ноябре один раз в году совершали праздник в честь Х.-с. Для этого варили полный котел полбенной каши. Для Х.-с. клали часть каши на деревянную чашку, в середине делали лунку с размером ложки и клали туда масло животного происхождения. Кроме главного жертвоприношения, всегда кидали на печь для Х.-с. часть от приносимых гостинцев. Чуваши верили, не исполнив эти обычаи и обряды, можно рассердить духа-покровителя. Тот, в свою очередь, может накликать болезнь. Маленькие гостинцы считались небольшими искупительными жертвами, благодаря которым жители дома старались жить в хороших отношениях с Х.-с. Вернувшись домой из гостей, первым делом приветствовали хранительницу очага.

В честь Х.-с. каждые три года ранней зимой или поздней весной совершали благодарственную жертву Х.-с. *пăтти* (каша для Х.-с.). Жертвенный дар приносила хозяйка дома. В этот день совершалось банное очищение, никому из домашних не разрешалось уходить далеко из дома. Это было связано с поверьем, что Х.-с. любит чистоту. Затем варили пшенную кашу в котле, который помещали в середине пола, оттуда накладывали в отдельную чашу пищу для Х.-с. и клали на лавку у печи. Чуваши верили, что ночью, во время сна членов семьи, дух-покровитель скушает данное угощение.

Согласно чувашским похоронно-поминальным традициям, гроб три раза раскачивали из стороны в сторону в двери для того, чтобы Х.-с. не ушел вместе с покойником.

Х.-с. у других тюркоязычных народов соответствуют тат. *Ой иясе*, *Йорт иясе*, башк. *Йорт эйяхе*. Кряшены считали, что у каждого дома

имеется свой хозяин, который живет в подполе, под печкой или в углу. При переходе в новый дом почтительно приглашали домашнего духа из старого дома, что делалось ночью, чтобы посторонние не могли отвлечь *Ой иясе*. Его культ имел развитый характер. По одной из версий, образ Х.-с. связывают с мифологией финноязычного населения Восточной Европы. По функциям образ Х.-с. близок к марийскому *Конга ава* и удмуртскому хранителю дома *Коркамурт*.

Лит.: Магницкий, 1881, 167; Ашмарин, ЧСК, 1950, XVII, 57—59; Егоров, 1964, 300; Иванов Л., 1969, 69—70; Егоров, 1994, ЧМ, 124; Месарош, 2000, 31, 145; Салмин, 2004, 68; Александрова, 2016, 60—64; Мифологический словарь, 1990, 574; Волкова, 2004, 104—105.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 215, 213, 218—219, 223; НА ЧГИГН, I, 156, 82; I, 159, 185; I, 167, 105; I, 176, 83; Татары-кряшены, 2014, 41.

А.А. Антипина

ХИСЕПСЕМ, счет, количество — почетные, сакральные числа в чувашской мифологии.

Некоторые числа в мифологическом представлении у чувашей имели особый символический смысл и сакральное значение, особенно нечетные. Сакральное значение имели числа: 3, 5, 7, 9, 11, 12, 40, 41, 77, 99.

По народным представлениям, Вселенная состоит из трех частей — из нижнего, среднего и верхнего миров; имеется легенда о трех солнцах. Число «3» чаще всего встречается в молениях и жертвоприношениях, при исполнении различных ритуалов. Количество молящихся людей должно быть нечетным — 3 или 5. Так, определенные жертвоприношения, например, *Хĕрт-сурт пăтти* совершались каждые три или пять лет. Во время обряда моления *Чӳклеме* чуваши молились *Турă* о трех видах скота. Могилу покойника обходят три раза. После похорон сани (телегу) до трех суток не ввозят во двор.

Число «7» — наиболее часто встречающееся число в мифологических текстах чувашей. Поминки умерших родственников проводились на седьмой день. Для смыслового обозначения чужих (не родственных) людей говорили *çичĕ ют* (семижды чужанин): по чувашским обычаям, кровные родственники до седьмого колена не имели права вступать в брак. Вертикальная модель мира представлялась из трех ярусов верхнего, одного яруса среднего и трех ярусов нижнего мира. Чуваши преисподнюю «седьмой ярус» не представляли глубже, чем в длину семи вожжей, что, по верованиям населения некоторых мест, было местонахождением душ покойников. К магической силе числа семь обращались в лечении, заговаривании болезней, в целях их профилактики: если до Семика попробовать семь видов трав и семь раз искупаться, то никакая болезнь не пристанет. В жертвенных молитвах *Турă* чуваши молились о семи видах зерновых. Башкиры и татары на седьмой день после смерти человека проводили седьмины.

Число семь священно и в финно-угорской мифологии: верхний и нижний миры делятся на три яруса каждый, всех ярусов — семь.

Число «9» часто применялось при лечении болезней. Например, от болезни *хаяр ӳкни* знахарь сначала делал надрезы на хлебе в девяти местах ножом, считая до девяти. Для проведения большого жертвоприношения объединялись девять деревень. Значение числа 9 складывается из суммы трех чисел 3 — это три яруса среднего мира, три яруса верхнего мира, три яруса нижнего мира, которые описывают вертикальную троичную модель строения мира в более детальном варианте. Число 9 имеет исключительное значение в большинстве культур как утроенная (тройная) триада и первая квадратная степень среди нечетных чисел. Чаще всего в мифологических текстах выступает усиленный вариант 99.

Число «11» применяется при вычитании болезней от одного до одиннадцати. Например, в случае *хаярак* знахарь считал до 11, потом в обратном порядке.

Число «12» наиболее часто встречается в обрядах жертвоприношения: жертвенное мясо разделяется на 12 частей. По данным Д. Месароша, в некоторых местностях у чувашей было двенадцать *Киреметей,* которым адресовалось 12 лепешек.

Магическое число «40» распространилось среди чувашей в основном после христианизации. По народным верованиям, до 40 дней нельзя подавать пару в бане, иначе покойнику будет жарко и тяжело в другом мире. Через сорок дней бывают *Пумилкке* (поминание умерших), когда провожают душу усопшего для присоединения к другим умершим. Число 40 встречается в чувашских наговорах, в символической речи старшего дружки: «Сват со сватьей делали сорок дней пиво в бочке с сорока обручами».

Число «41» имеет весомое сакральное значение в обрядовой практике. 41 девушка участвовала в обряде *Хĕр аки*; в отворотных заговорах чуваши не обходились без указанного числа. Колдуны на совещание собирались в количестве 41. У марийцев это число играло важную роль во многих обрядах. Например, при свадьбе молодожены должны были наступить на 41 зло и принять 41 доброту. В ходе празднования *Семык*, во время ритуального похода в баню, полагалось париться веником, связанным из 41 вида растений.

Число «77» выступает в специфической форме *çитмĕл те çиччĕ* (семьдесят и семь), которое чаще всего используется для усиления значимости числа 7. По представлениям чувашей, колдун знает 77 видов порчи. Мифы повествуют, что *Турă* создал 77 народов, языков и народов; 77 видов птиц, зверей, тварей, деревьев, гор, рек, морей и т. д.

В чувашских заговорах, а именно в заговорах-приворотах, заговорах-отворотах и заговорах-порчах, наряду с демонологическими персонажами и мифологическими существами (черти, злые духи, *Киреметь*, *Вупăр*, *Ийе*, *Вупкăн*, духи земли и воды), природными стихиями, фигурируют сакральные предметы и числа: 77 медных, сереб-

ряных, золотых жердей и коршунов; вершина 77 елей; основание 77 одежд; 77 вязов; кость 77 лошадиных и коровьих голеней; 77 утренних зорь (звезд, солнц) и т. д.

В марийской мифологии почти все числа до 10 были наделены определенной магической символикой. Особо сакральное значение приписывалось числам 3 и 7, использовалась формула убывающего числа. Предки мордвы числа первоначально связывали с частями человеческого тела, предметами окружающего мира, со временем они становились знаками для описания мифологической модели мира. Многие обычаи и запреты были связаны с числом 1, особое значение имели 3, 6, 9, 12, магическими являлись числа 7, 10, 77.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 247—252; 1937, XII, 191—192; 1941, XVI, 9, 134—136; 1950, XVII, 46; Егоров, 1994, ЧМ, 143—146; Месарош, 2000, 57, 323—326; Ендеров, 2012, 95—103; Татары Среднего Поволжья и Приуралья, 1967, 234; Хадыева, 2005, 12; Девяткина, 2006, 274—278; Тойдыбекова, 2007, 254—257.

Ист.: ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 135, 281; НА ЧГИГН, I, 574, 66; I, 620, 8—9; I, 638, 278, 286.

А.А. Антипина

ХУР-КАЙĂК ÇУЛĔ, букв. дорога диких гусей (Млечный Путь) — одно из древних астрально-мифологических представлений чувашей.

Осенью и весной дикие гуси перелетают по Млечному Пути на горы Кавказа. В текстах о Х. ç. имеются следующие толкования — это созвездие, образовавшееся вследствие постоянного перелета диких гусей; светлый след, созданный гусями. О происхождении Млечного Пути говорится, что вначале сильный ветер унес человека в далекий мир, который ночью тайком нес охапку соломы. Она развеялась по ветру и пристала к небу. На ней отдыхали перелетные птицы, так эту дорогу стали называть Х. ç.

Чувашское название Млечного Пути сходно с татарским названием *Кіик-каз-јулы*. В башкирской мифологии это созвездие носит название *Ҡош юлы*. Оно возникло из перьев журавлей, оставленных для отставших молодых и слабых журавлей, чтобы они не сбились с пути. У марийцев *Кайыккомбо Корно* (Млечный Путь) трактуется как дорога гусиных стай, на которой оставлен пух. По поверью, чтобы отставшие гуси могли найти свою стаю. Мир обставлен ориентирами, это сделано гусями. По представлениям русских, в страну отцов ведет дорога — Млечный Путь. По поверьям мордвы, бог *Шкай* собрал звезды и рассеял их в виде Млечного Пути *Каргонь ки*. По нему сверяют свой путь птицы, который тянется вокруг света.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1941, XVI, 193; Месарош, 2000, 88; Афанасьев, 1869, III, 283—284; МНМ, 1998, I, 348; Девяткина, 2006, 144; Тойдыбекова, 2007, 119; Хисамитдинова, 2010, 195.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 18, 48—49.

Г.Б. Матвеев

ХУРĂНТАШ, родственник, свойственник — круг лиц, в отношении которых отразились определенные мифологические представления.

Родственники у чувашей подразделялись на две категории: *хурăнташ* — некровные, как по мужской, так и женской линии, и *тăван* — близкие, кровные родственники (см. *Тăван*); *йăх-хурăнташ* — род. К Х. относились также не состоявшие в родстве посаженый отец, крестные родители и их дети.

По легенде, первые люди жили парами со своими родными сестрами. Женитьба на чужой якобы предопределена йомзями. С тех пор, мол, не допускается брак по седьмое колено родства, как не разрешается жениться на двух сестрах. Запрет на браки между жителями одной деревни основывался на преданиях о том, что основателями селений были родственники. Хотя многие односельчане не являлись родней, браки между ними до XIX в. считались нарушением старинных обычаев.

С участием родственников совершались семейно-родовые обряды, например, *Калăм*, моление нового урожая — обряды старения хлеба и моления нового, *Чӳклеме*, *Кĕр сăри*, свадьба, родильные обряды, похороны и поминки, новоселье и др. (см. *Туй*, *Ача*, *Виле пытарни*). В обрядовых действиях предводителями выступали старшие Х., которых сажали за передний стол с яствами, им молились за успешное предводительство в деревне, среди родни и в семье (см. *Кĕреке*). Глава застолья провозглашал тосты *такмак* и начинал моления (см. *Ташлама*). Он называл присутствовавших величавыми словами, закрепленными мифологической традицией, — *ватти-вĕтти* (старшие и младшие), *алпасы* возле двери (улыпы-мужчины), *тĕпелти хурăнсурăн кассисем* (сидящие в переднем ряду женщины, которые сравниваются с рядом берез), *тĕрлĕ минтер çыннисем* (почетные люди, сидящие на разных подушках), *кĕске йĕм пĕççисем* (гостьи в коротких штанах). Жрец торжественно произносил молитву в честь семьи, в доме которой собрались родственники.

Каждый глава семьи хотя бы один раз в своей жизни собирал своих родственников на моление с жертвоприношением *Хун чӳкĕ*. По этому случаю на гумне символически резали самое старое животное, в том же месте закапывали в землю голову и ноги. Празднество, в котором участвовала только родня и *Х.* — *Хун тавраш*, могло длиться до недели. Глава дома в молении *Хун чӳкĕ* объявлял о том, что настала пора для совершения этого обряда, для которого жертвуется дряхлая лошадь. Жертва (*тур сулу*) адресовалась *Турă*, который давал новую лошадь, вместо дочери — сноху. Обряд моления сопровождался благословениями, к примеру, предводитель обряда молился, чтобы бог благословил новое поколение Х. Обмен подарками на пирушках, свадьбе, родинах, новоселье символизировал отношения дружбы и родства. Церемониальный обмен скреплял представления о соседстве и родстве, брачные узы.

Существовали предписания, по которым запрещались некоторые действия в отношениях между Х., к примеру, дарение кошки молодой семье — якобы кошка Х. отваживает; кумоваться с беременной женщиной — мол, приведет к болезни крестного сына и др.

В молениях и заговорах употреблялось выражение «семь Х.» — родство по седьмое колено. В частности, в молении *Хытăм чӳкĕ* говорится, что молятся с семью коленами Х. Такой счет родства, запрещающий вступать в брак до седьмого колена, сохранился до сих пор.

Лит.: Рекеев, 1896, 293—298.
Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 419.

Г.Б. Матвеев

ХУРТ, пчела — по мифологическим представлениям чувашей, один из первых элементов живого мира, созданных верховным богом *Турă*.

Как повествуют этиологические мифы, культурные растения *Турă* сотворил из пчел, которые первоначально жили в волосах бога. Поэтому у одних злаков имеется ость, напоминающее пчелиное жало, другие, переплетаясь, кучно свисают, будто образуют пчелиный рой.

По другим мифам, на горе *Кене ту* обитает множество пчел, как нигде в другом месте, здесь же представлено обилие дикого меда. К божеству *Кене* с молитвой о благополучии обращались владельцы пасек. По завершению медового сезона пчеловоды варили сытовый квас и приносили его в жертву старому дубу, в котором обитало божество-хранитель (см. *Йĕрĕх*). Жертвоприношение сопровождалось весельем, песней и пляской. В молитве, адресованной *Турă*, чуваши просили, чтобы пчелы роились близко, помочь прибавить к матке матку, к рою рой, чтобы один конец пчелиной семьи был в улье, другой — собирал мед на цветочной пыльце, дать кадушку меда, чтобы потчевать добрых гостей. Духу-покровителю пчел в один день с семейно-родовым молением нового пива *Сăра чӳкĕ* приносили особые жертвы, заговаривали Х. *чĕлхи*, чтобы оберечь Х. от порчи. От сглаза на улей клали череп животного, на забор — череп лошади. Данный обычай является отголоском зоолатрии. Во избежание божьего наказания запрещалось разрушение ульев.

У Х. имеется семейство: божество пчелы Х. *турри*, занимающее высокий ранг и обитающее на небесах в окружении *Турă*; божество, рождающее пчел Х. *çуратакан ама* или Х. *çуратакан турă*; в молениях у них просили прибыли. В жертву пчелиным божествам приносили пиво с медом.

В стадиально поздних мифах происхождение Х. связывается со святым многострадальным Иовом, который пользовался почетом у пчеловодов. Согласно легенде, из двух червей, вылетевших из его рта, одна стала пчелой, другая — пиявкой.

Запрет на убийство пчелы без причин существовал и у других народов. Во время молений марийцы просили богов благословить их

в пчеловодстве. Существовал обряд пчеловодства *Мӳкш ончыш*, направленный на получение прибыли от божественных птичек, т. е. пчел. Перед роением пчел в жертву приносились домашние животные и птицы. В штате бога пчел *Мӳкш Юмо* стояли 8 божеств, связанных с пчелами. У мордвы божество пасеки, ульев, пчелосемьи — *Нешкеава*. Каждая пасека имела своего божества. В честь него устраивали праздник моления с жертвоприношениями меда, медовых напитков.

Лит.: Чувашская легенда, 1886, 504—505; Ашмарин, ЧСК, 1936, I, 230; Никольский, 2004, I, 162; Родионов, 2006, СЯО, 148—149; Девяткина, 2006, 202—203; Тойдыбекова, 2007, 173—175, 218—219.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 60, 153—154; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 27, 55.

Г.Б. Матвеев

ХЫВНИ — обряд с молением в честь духов предков; поминальное жертвоприношение; кушанья и напитки, адресованные умершему, предкам своего рода, родоначальнику. В молении живые потомки сообщали предкам (см. *Ваттисем*) о семье и роде, т. е. символически отчитывались о важных изменениях в жизни семьи или рода. Х. умершим совершали несколько раз в году: в воскресенье по завершению Масленицы (см. *Çăварни*), после Пасхи в день поминовения (см. *Мăнкун*), в месяце *юпа* совместно с родственниками при совершении обряда *Кĕр çурти*, посвященном установлению намогильных столбов умершим в течение последнего года (см. *Пумилкке*, *Курка*, *Юпа*).

Для поминальной трапезы Х. на стол, выдвинутый к двери (в сторону востока), ставили поминальные кушанья, на нарах около двери — две специальные посуды или одну большую чашу для жертвоприношений. В деревянное ведро участники обряда Х. отливали пиво, в чашу откладывали еду (лепешки, пышки, омлет и др.), адресованные душам умерших или умершего. Впервые ими пользовались на третинах, в конце больших поминок *Юпа* их разбивали.

Приготовив поминальные кушанья и напитки, один из старших членов семьи, мужчина или женщина, зажигал свечи возле дверного косяка под волоковым окном *тĕнĕ* в честь каждого умершего предка, в поздних вариантах — близким умершим, а также особо — безродно умершим (см. *Камалсăр вилĕ*). Источники свидетельствуют, что свечи ставили также вокруг чаши. Когда свечи догорали, некрещеные зажигали домовую свечу *кил çурти* на центральном столбе (см. *Улчепи*), православные ее ставили в божьем углу (см. *Çурта*). Перед началом ритуала Х. участники, обратившись лицом в сторону востока, совершали коленопреклонение. Затем каждый из них, начиная со старшего члена семьи, отщипывал от мяса и выпечки кусочки, клал в специальный сосуд, отливал немного пива, читал краткое моление, в котором упоминал каждого умершего, просил благословения и произносил: «Пусть будет перед вами». Жертвенную пищу Х. относили либо к дереву для принесения жертв божествам или духам пред-

ков, либо в огороженное место во дворе или огороде (см. *Мăн кĕлĕ*), либо к воротному столбу на стороне двора или улицы.

Совершив моление и обряд Х., приступали к совместной еде. Хозяин дома читал заключительное моление, в котором сообщал усопшим о приготовленных кушаньях, просил довольствоваться, а также здоровья и благополучия семье и живности. Желал усопшим быть в раю, т. е. при молочном озере. Потроха, голову и ноги жертвенных животных отделяли, которые по завершению трапезы относили в традиционное место около кладбища, которое было у каждой деревни, улицы, рода (см. *Масар*, *Çăва*). На сороковины, когда, по представлениям чувашей, душа покойного переселяется в иной мир, жертвенное кормление усопшего сопровождалось особым вербальным текстом. Х. поныне известен как ритуал, проводимый с целью символического кормления духов предков. Обряд Х. с выносом жертвенной пищи в традиционное место вне помещения сохранился во многих местностях.

Х. совершали также в случае болезни, называемой *вил тытни* (см. *Виле*). Отрезав горбушу хлеба, молились в честь умерших, горбушу руками делили на куски, бросали в чашу и выносили к воротному столбу.

На сороковые поминки кряшены, взяв по кусочку и ложке от всех блюд на столе, выходили с поминальной пищей во двор, поминали умершего и провожали его до ворот. Марийцы во время поминального праздника *Вӱредыш* отщипывали блюда и отливали напитки в специальную посуду для выноса в честь умершего.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1941, XVI, 82—83; Марийцы, 2005, 184—185; Исхаков, 2014, 143.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 283—285.

Г.Б. Матвеев

ХЫТĂМ, ХĂТĂМ — дух-покровитель овец; злой дух. Х. ухаживает за скотом, содействует росту живности, ее упитанности. Молились Х. в месяце *чӳк*, когда совершались основные моления по завершении земледельческого сезона. По этому случаю в жертву приносили живность (овцу), другие яства, жертву после моления относили на перекресток дорог, как и другим злым силам (см. *Çул*). Моление совершала женщина. Замужняя дочь должна была молиться за домашних животных в родительском доме, откуда она получила в приданое молодняк, чтобы не погиб свой скот. Как видно из текстов, Х. может погубить молодняк. В жертву духу в таком случае приносили лепешки *юсман*, молились пивом.

Согласно мифу, Х. происходит из покойников. В него превращалась душа человека-сироты, которого после смерти никто не поминал. Если невеста умирала перед замужеством, то, по верованиям, из нее появлялся дух Х., чинивший падеж скота. Чтобы умилостивить его, в жертву приносили ноги и головы овец и коров.

Лит.: Магницкий, 1881, 119—120; Месарош, 2000, 32; Басилов, 1998, 538.
Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 418—419; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 64.

Г.Б. Матвеев

Ч

ЧАРТАК — культовое сооружение на могиле, имеющее крышу, дверь, скамейку и столик внутри; место для поминовения; могильная ограда. Окно не являлось его обязательным элементом, дверь устраивалась на запад. Ч. служило местом «свидания» с усопшим.

В источниках срубные Ч. некрещеных чувашей назывались избой покойника. По их представлениям, покойник живет здесь в загробной жизни. Состоятельные чуваши на могиле ставили тесовые Ч. с двускатной крышей, окном и дверью. Их собирали заранее, на могилу привозили на двух телегах в готовом виде, установив возле могилы, устраивали трапезу. Вечером собирали родственников на *Юпа* — поминовение усопшего с бдением ночи. На кладбищах некрещеных чувашей культовые постройки Ч. сооружались также на четырех или восьми столбах с двух- или четырехскатными крышами. Ч. сохранились на кладбищах некоторых селений в Республике Татарстан.

Ч. назывались отдельные строения, входящие в комплекс сооружений на святилищах *Киремет*, которые делались с тремя глухими стенами, а восточная сторона была открытой.

Возможно, заимствование из тюрк. *чарлак*, *чардак* — четырехопорный минарет. Татары-мусульмане на могиле ставили небольшие бревенчатые избушки. По одной из версий, чувашские Ч. по конструкции и названию близки к древнеиранским *чертокам*.

Лит.: Каменский, 1879, 2, 55; Милькович, 2004, 465; Трофимов, 2009, 71, 109—110.
Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 276—277.

Г.Б. Матвеев

ЧЕМЕН — божество, святилище *Киремет*; в чувашских героических легендах — имя богатыря. Согласно мифу, Ч. был йомзей, по его завещанию был похоронен в поле. Запрещалось тревожить его, нарушение покоя Ч. якобы могло вызвать мор. Ежегодно Ч. приносили в жертву быка. Киреметища Ч. и легенды были зафиксированы среди низовых чувашей в д. Чеменево Буинского уезда (XVIII в.) и в ряде топонимических преданий (д. Новые Чукалы Буинского, Средние Алгаши Симбирского уездов, в Причеремшанье).

Грозному божеству приписывалось свойство насылать тяжелые болезни. В жертву ему приносились жеребята, быки, в месяц *чӳк* — гуси. Общественные бедствия воспринимались как гнев Ч. за определенные нарушения. Ему поклонялись всем обществом, семьями. В молении выражались просьбы семейного и общественного характера. Жен-

щины и невесты, чтобы иметь детей, в качестве жертвенного дара приносили ему куски холста.

Чувашская легенда гласит, что Ч. был богатырем, разъезжал на белом коне в воинских доспехах по чувашской земле, охранял границы. Один из курганов был назван его именем.

Лит.: Милькович, 2004, 499; Салмин, 2004, 63–64.

Г.Б. Матвеев

ЧĔЛХЕ — язык; речь, наречие, слово; наговор, заговор, заклинание. Мифологизированное понятие соответствует третьему определению, которое встречается и под другими словосочетаниями: *вĕрӳ-суру чĕлхи* (слова (язык) дуновения-плевания), *ăрăм чĕлхи* (слова сглаза, слова-заклинания), *вĕрмелли сăмах* (слова для дуновения), *тĕтĕрмелли чĕлхе* (язык для окуривания) и др. В чувашском языке зафиксированы словосочетания, в той или иной степени связанные с понятием Ч.: ворожить Ч. *вĕр*, велеть читать наговор Ч. *вĕрт*, заклинательница, букв.: знающая наговор женщина Ч. *пĕлекен хĕрарăм*, ворожей, ворожея *чĕлхеçĕ*.

Чувашские заговоры, имеющие четкую структуру, могут быть разнообразными. Выделяются заговоры с простым двучленным параллелизмом, эпические (с развитой первой частью параллелизма) и молитвообразные, состоящие из вступления (обращение к мифологическим персонажам, божествам и др.), эпической части (описание обрядовых действ) с заклинанием (пожелание, просьба, приказ сакрального лица) и завершения (зааминивание и др.). Как фольклорный жанр они относятся к магической поэзии и по своей формульной природе восходят к песенным (стихотворным) текстам народного творчества; в них сильно развиты ритмика, синтаксические, лексические и звуковые повторы, встречаются и рифмованные тексты. К важным элементам заговорно-магических формул относятся эпитеты, сравнения, символы, другие художественные средства.

Татарские и башкирские *арбау* и *бағым*, марийские *локтыш*, удмуртские *куриськон*, мордовские *мормацяма* (м.) и *орожеямо* (э.) также имеют колдовско-чародейскую силу и применялись в заговорах с определенной целью — магически воздействовать на человека, природу и окружающий мир.

Чувашское слово Ч. происходит от др.-тюрк. *тыл* и имеет соответствия в других тюркских языках, например, в уйг., тур., алт., тат., башк. и т. д.

Лит.: Магницкий, 1881, 137–156; Ашмарин, ЧСК, 1941, XV, 280–281; Родионов, 1990, 65–109; Федотов, 1996, II, 411; Месарош, 2000, 205–300; Никольский, 2004, I, 311–354; Ендеров, 2014, 5–24; Родионов, 2018, 336–346; Владыкин, 1994, 106; Удмуртская мифология, 2004, 89–90; Девяткина, 2006, 250–254; Тойдыбекова, 2007, 152; Хисамитдинова, 2010, 30, 46.

Ист.: ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 25–303.

В.А. Ендеров

ЧĔЛХЕÇĔ, ворожей, ворожея, наговорщик — в мифологии и религиозно-обрядовой практике специалист по заговорно-заклинательной магии у чувашей. В отличие от других сакральных лиц заговорно-заклинательного искусства (*тухатмăш, пăсăмçă, ăрăмçă, вĕрӳçĕ, юмçă, апăс, мăчавăр*) наговорщик, владеющий методами и приемами заговаривания-нашептывания, специализировался именно по лечебной части, хотя свои способности мог использовать и при порчах сельчан и сограждан. По записанным текстовым материалам видно: у чувашей ворожеев было очень много и каждый из них выделялся красноречивостью и «специализацией», т. е. имел определенную сферу исцеления или порчи. Например, при наступившей болезни Ч. (или другое сакральное лицо) силой слова и с помощью соответствующих ритуалу и обряду предметов пытался восстановить нарушенный болезнью мир больного человека. Подобными действиями наговорщик, по космогоническим представлениям чувашей, имитировал акт сотворения мира *Турă*. Постоянные и обязательные атрибуты Ч. — зажженный трут, вода или плевок, горсть земли и др. Указанные предметы символизировали созданные из хаоса первоэлементы космоса — огонь, воду, сушу как трех космических сфер и Мировое древо как вертикальную космическую опору. В текстах используются образы дремучего леса или дерева *сĕм вăрман е йывăç*, золотого, серебряного, медного столба с птицей *ылтăн, кĕмĕл, пăхăр юпапа кайăк*, золотой, серебряной, медной горы с лягушкой *ылтăн, кĕмĕл, пăхăр тупа шапа*, золотого, серебряного, медного сундука с яйцом *ылтăн, кĕмĕл, пăхăр арчапа çăмарта*, золотого, серебряного, медного стога со столбом *ылтăн, кĕмĕл, пăхăр йĕтемпе юпа*, золотого, серебряного, медного леса с белкой *ылтăн, кĕмĕл, пăхăр вăрманпа пакша*, степи *çеçенхир*, озера *кӳлĕ*, моря *тинĕс*, Волги *Атăл*, Суры *Сăр*, солнца *хĕвел*, луны *уйăх*, звезд *çăлтăрсем* и др., которые есть не что иное, как образ и модель мира и Вселенной, есть элементы космического устройства.

У наших соседей — татар и башкир, марийцев, удмуртов и мордвы — чувашскому Ч. соответствуют люди, «деятельность» которых связана с «плеванием и порчей, предсказаниями и чародейством, знахарством и заклинаниями». Так, например, *арбаусы*, *шӳведыше* и *локтызо*, *туно-пеллё* (*пелляськись*) и *куриськись*, *содай ломань* (м.) и *содыця* (э.) обладали сакрально-магическими функциями и пользовались у сородичей как положительными, так и отрицательными характеристиками.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1929, II, 95—96, 101; Сергеев, 1981, 99—100; Федотов, 1996, I, 62; Месарош, 2000, 206—213; Салмин, 2002, 4—11; Родионов, 2018, 336—346; Владыкин, 1994, 104; Удмуртская мифология, 2004, 89—90; Девяткина, 2006, 250—254; Тойдыбекова, 2007, 151—152, 279—280; Хисамитдинова, 2010, 30, 46—49, 363.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 261—265; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 25—303.

В.А. Ендеров

ЧЁРЁП, еж — мифологизированное животное, благодаря которому предки чувашей научились возделывать и обрабатывать землю, пользоваться огнем. Согласно мифам, первоначально люди не умели ни пахать, ни сеять, ни обработать землю, ни пользоваться огнем. Тогда *Турă* собрал диких животных и птиц и велел придумать способ обработки земли. Явились все приглашенные, опаздывал только Ч. За ним отправили мышь. Но когда еж появился перед собравшимися, то при переходе через порог двери он споткнулся и упал. Все засмеялись, от чего Ч. обиделся и ушел. Сам по дороге вслух объяснял: как подготовить соху, организовать пахоту и сев, приготовить муку и хлеб. По одной версии, *Турă* вслед ежику для подслушивания посылает или ястреба с белым хвостом, или свинью, или орла, по другой — человек сам услышал рассказ ежа и научился основам земледелия. А по поводу добывания огня Ч. рассказывал: нужны кремень, кусок железа и трут; при ударе кремня об железо появляются искры, под которые нужно подкладывать трут, отчего и возникнет огонь.

Часть чувашских мифов про ежа посвящена отношениям Ч. к духу смерти. Как повествуют тексты, люди схватили *духа Эсрел* и зарыли глубоко под землей или, заперев в окольцованную бочку, выбросили в море; затем народу размножилось столько, что было нечего есть; из-за старости прибавились и разные болезни; по просьбе верховного *Турă* начали искать Эсреля, но не могли; тогда за помощью обратились к Ч., который и подсказал, где он зарыт или указал, что об этом нужно спросить у солнца или луны. Как только освободили *духа Эсрел*, тот приступил к своим обязанностям — и людей стало меньше, и смерть пришла в народ.

Образ Ч. широко используется в заговорно-заклинательной поэзии. Так, в заговорах от сглаза, против огненного змея и грыжи встречаются ежи, скрученные и лежащие в норе, в качестве отпугивающего средства используется ежовый пух.

В мифологии башкир и татар (*терпе, керпе*), марийцев (*шон-шо*), удмуртов (*чушьял*) и мордвы (*сеель*) еж — умное, мудрое животное, которое также связано с аграрным культом указанных народов и имеет мифологическую семантику.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1935, XV, 288; Месарош, 2000, 60, 85—207; Хисамитдинова, 2010, 292.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 121—122, 142—144, 190—193, 270; ЧХП. Халăх эпосĕ, 2004, 26; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 75—76, 115—116, 246.

В.А. Ендеров

ЧИР-ЧЁР — болезни и связанный с ними сложный комплекс заговорно-заклинательной магии, обрядовых действий, направленных на исцеление. От Ч.-ч. в народной медицине использовались различные средства, в т. ч. наговоры, заклинания и заговоры, магические обряды, обереги; для изгнания болезни создавали тот или иной обрядово-магический фон.

Восстановлением нарушенного порядка, здоровья, главным образом на основе заговорно-заклинательной поэзии, магических действий, как правило, занимались знахари, ворожеи (см. *Вĕрни-сурни*, *Ăрăмçă*, *Юмăç*). Разнообразен круг обрядовых действий, молений и жертвоприношений, направленных на исцеление от болезней, изгнание злых духов, насылающих смертную болезнь. Полагали, что умершие причиняют болезни, если их не кормят. В случае заболевания чуваши совершали обряды, начиная простым «относом» болезни и кончая закланием быка. С лечебной магией связан культ *Ашапатман* (см. *Ашапатман*).

Причину болезни и способ устранения указывал йомзя *юмăç*. По большей части его советы состояли в указании размера жертвы тому или иному божеству. В частности, для таких действий характерно прокладывание пути хлебной выпечкой (лепешки *юсман*, колобок), мукой или просом. Йомзя обносил больного водой, огнем и хлебом, над ковшом воды произносил молитву. В этом ритуале вода и огонь выполняли функцию очищения, хлеб — дороги для злого духа. Для избавления от разных видов болезней или угождения духу использовали 41 кусочек. Больного «лечили» испугом, стреляли из ружья, чтобы отогнать злого духа.

Верили в очистительную силу окуривания (см. *Ăвă*), в основе которой — представление об огне как радикальном средстве защиты от злых духов и болезней. Для окуривания скота, дома, пасеки, детей использовались трут и травы: мордвинник, в лечебном обряде от худосочия детей — полевой ландыш *ниш курăкĕ* и т. д.

Одним из распространенных было лечение от сглаза *куç ӳкни* (см. *Куç*). Способами лечения были окуривание, обрызгивание лица, обмывание водой, которой предварительно протирали ручки дверей, ворот рубахи, или водой, в которую клали монету, каленую подкову; обрызгивание и употребление соленой воды. Окуривание и обрызгивание проводились через березовый веник, метлу, решето (очистительная и апотропейная семантика огня и воды). Эти манипуляции проводились под непрерывное произнесение заклинаний или заговоров против сглаза *куç чĕлхи*. В качестве средств защиты от порчи и сглаза до последнего времени использовались ракушки, бусы, монеты, некоторые виды растений, оленьи рога, подковы и т. д.

Активные действия совершались при падучей болезни, называемой *сиенташ* (*сăянташ*), ее лечением занимались чужие люди, например, татары, муллы. Переносили болезнь на дерево. Такой формат был известен и другим народам, к примеру, крещеным татарам Белебеевского уезда.

В случае боли в животе употребляли черные ягоды растения *хаяр ути*, их хранили в кошельке на поясе и принимали в нечетном количестве.

На основе народной магии лечили пупочную грыжу *пӳсĕр* у детей.

Она представлялась существом, которое бегает подобно мыши от одного человека к другому и грызет изнутри. Для лечения грыжи приглашали знахарку *пӳсĕр карчăкĕ*, которая, наговаривая на болезнь *пӳсĕр чĕлхи*, давала траву котовник либо ее семена, размешивая с молоком, медом. На пупок накладывали монету, полынь, желчь овцы. Наговаривали на молоко черной коровы, под заговор по направлению к грыже делали колющие движения, откусывали одежду, имитируя кусание грыжи.

Лечебный наговор *каçрашка пĕрни* при болезни, когда ребенок плакал, выпячивая живот, сопровождался пришиванием кусочков бересты на разных местах одежды в нечетном количестве. В заговоре девочка, единственная в семье, приглашенная для совершения обряда, считая до девяти и обратно, заклинала, чтобы болезнь ушла прочь по произнесенным числам, соответствующим числу дорог. С помощью имитационной магии изгоняли болезнь — ее гнули, сворачивали, пришивали железной иголкой и т. п.

По поверьям, «нехороших» детей запугивает злое божество *Чăкарми*, имеющее непривлекательную наружность с большой головой, толстым животом, тонкими и худыми ногами, сажей на лице. Испуг, полученный в неокультуренных местах (в бане, в поле, у воды и т. п.), считался более тяжелым. В таких случаях применялись заговоры и магические обряды. На место падения ставили нож и по нему через ворот детской рубахи выливали соленую воду, делая колющие движения, обращались к божествам земли, произносили наговор от испуга *хăр хыван чĕлхи*. Обряд при необходимости проводили повторно на рассвете на перекрестке дорог (см. *Çул*). Для снятия испуга у детей использовали олово, гвоздь от подковы, соль, золу; хлеб и другие мелкие жертвоприношения относили духам местности.

Для лечения кори больного укутывали в красную рубаху, материю и давали пить свекольную воду. От желтухи надевали одежду желтого цвета, на правую руку повязывали желтые бусы, на шею вешали желтую жемчужину; давали пищу желтого цвета: яйцо рябой курицы, снесенной в среду, корень лесной лилии, лимон; поили либо вытирали тело водой, в которой семь раз купали иволгу *сар кайăк* (желтая птица), смотрели на желтые предметы и т. д. Лечение было основано на магии по сходству — выбирали предмет, который имел цвет заболевания (см. *Тĕс*). Это явление было распространенным и у других народов.

Чуваши верили, что болезнь сама по себе не появляется, ее вызывает какой-либо человек. Людей, наводящих порчу, называли *сулуçă*. Использовались различные способы наведения порчи на обидчика. К примеру, *сулуçă*, бросая в сторону человека муку и крупу, наговаривал болезнь его сыну или дочери, вылечиться от которой невозможно, пока не будут принесены определенные виды жертвы (домашние животные, лепешки в определенном количестве, каша). Один из

источников называет среди адресатов таких молений находящихся в округе *Киреметей* и духов-хранителей *Йĕрĕх*, обитающих в клети, *Картари*, живущих во дворе и т. д. Ветер разносил по миру болезни, порчу. Действиями порчи часто объяснялись кожные и глазные болезни, болезнь костей. Существовало много вариантов наговора от порчи (см. *Аншăрт*).

С *Йĕрĕх* связывали кожные болезни — коросты, нарывы. В качестве жертвы ему варили мучной кисель. В случае возникновения кожных и глазных болезней *Йĕрĕх* приносили жертвенные дары — масляный кисель, лепешки, колобки, если болезнь не проходила — купленные изделия, такие как калач и пряник либо монеты или бусы из расплавленного олова, нанизанные на нити, лоскутки шелка или шелковые нити. Эти дары клали в кузовок. Поводился специальный обряд *Йĕрĕх туни* в случаях глазной болезни, против короста и нарывов (см. *Йĕрĕх*).

В случае кровотечения от полученной раны прибегали к наговору от пореза железом *тимĕр чĕлхи*.

От гнева *хаяр ӳксен* наговаривали на воду и золу. В молении обращались к медному старику с золотыми волосами, серебряной бородой, который «дует, плюет, изгоняет нечисть». Наговор на воде и золе читали в случае боли в животе, в груди, при головной боли; вращая ковшом вокруг головы, приговаривали: пусть гнев улетучится как зола, отползет как змея, улетит как ворон. Другим средством являлся огонь (см. *Вут*), на котором обжигали хлеб и обводили вокруг головы больного; полагали, что накаленный хлеб вбирает в себя болезни, огонь уничтожает головную боль.

От напасти злого духа *Вупăр* (*Вупăр чăмлани*) на шею больным скорбутом вешали рябиновые ветки (см. *Пилеш*). Чувашская мифология приписывает духу удушье при сне. Злое божество *Пире* вызывает вздутие живота (см. *Пир*).

В некоторых случаях болезнь приписывалась духам земли *Çĕр кансĕрĕ*, *Çĕр шавкăмĕ*, *Çĕр синкерĕ*, духам воды *Шыв синкерĕ* и ветра *Çил синкерĕ* (см. *Синкер*).

От внезапной болезни в дороге наговаривали, вращая вокруг головы крошенный хлеб и обращаясь к главе кладбища и умершим на дороге с просьбой благословить и освободить больного, вращая вокруг головы больного ковш воды, чтобы он очистился как чистая вода.

Чуваши считали, что от Ч.-ч. можно избавиться, если наговорить на определенную вещь или монету, а затем подбросить ее другому человеку. Поэтому люди опасались случайно найденных чужих вещей и денег.

Ч.-ч., насланную колдуном *тухатмăш*, лечили также способом передачи этой болезни обратно ему.

Происхождение зубной боли *шăл сурни* объясняли тем, что больной якобы заедал людей, любил посплетничать; теперь по этой при-

чине зубы у него «ест червь», а он получает возмездие за сплетни. Для лечения болезни накаливали сковороду, клали туда семена белены, немного подливали горячей свежей воды. Больной садился к сковороде, держа рот открытым. На сковороду, по мнению чувашей, выпадали черви. Бытовали специальные обрядовые действия и наговоры, называемые *шăл суран чĕлхи*. Поклонялись рябине, которая в народной медицине занимает большое место.

В наговоре при удалении бородавки *шĕпĕн* ее закручивали льняной нитью 40 раз, сопровождая несколько раз диалогом, нить выбрасывалась куда-нибудь для гниения.

Согласно мифологическим представлениям чувашей, болезни представали в виде червя (например, при болезни зуба), животного (к примеру, ящерицы) или духов, вселившихся в человека. Особая группа духов болезней, преимущественно заразных, имела вид антропоморфных существ, например, лихорадка превращалась в своеобразного двойника человека. Мор *Мур*, изображавшийся существом с душой, в деревню въезжал как барин на повозке, запряженной несколькими лошадьми. Заразные болезни представлялись переходящими из дома в дом до тех пор, пока не посетят всю деревню. Для предохранения от них проводились различные обряды, более всего весной (опахивание селений *Хĕр аки*, прохождение через земляные ворота *Çĕр хапхи*), в которых участвовали жители деревни. Чтобы избавиться от мора, из теста изготовляли фигурку человека (замена души символической фигуркой) и относили в сторону кладбища.

В конце пасхальной недели после поминовения усопших проводили очистительные обряды (см. *Сĕрен*, *Вирĕм*). Духи предков являлись адресатами жертвенных молений, ибо чуваши думали, что если их не умилостивлять, то они могут наслать болезни.

Водяные могут вызвать Ч.-ч., особенно чахотку. Чтобы излечиться от нее, люди приносили в жертву гусей или уток, относили к источнику воды кости, крылья и ноги, бросали яйца с мукой и солодом (см. *Вутăш*, *Шыв*).

Охранительные меры принимались для предотвращения рецидива у выздоравливающего человека. В это время, к примеру, запрещалось носить рубашку белого цвета, если и надевали, то чем-нибудь пачкали. Происходила имитация сотворения нового человека, свободного от прежних, пришедших в негодность, качеств.

В первый день, когда гремел гром, выходили в сени, прыгали и говорили: «Пусть уходят болезни» (см. *Аслати*).

Кряшенами болезни представлялись существами сверхъестественного мира, принимающими иногда материальную оболочку. Они проникали в тела людей и вызывали недомогание. Знахари *курезе*, наделенные способностью общаться с духами, «побеждали» злых духов. Перед началом любого заговора произносили ритуальные слова в честь

верховного бога *Ходай* (*Бер Тре*). По представлению марийцев, любая болезнь приходит к человеку в наказание от разгневанных божеств. *Асера* — дух болезни в марийской мифологии, олицетворяет резкую боль у лошадей. *Вувер кочмо* (*вувер* — ведьма, оборотень) — различные болезни, насланные упырем или ведьмой, которые можно было вылечить с помощью магических действий. Способность насылать *чер* приписывалась умершим предкам, когда их переставали поминать или говорили о них непочтительно. Удмурты причины болезней связывали с неисполнением обещаний, данных ими либо их предками, или гневом покойников, или порчей. Большую опасность представляли духи болезней – *Кутысь* или *Мыж*, эпидемий – *Чер* и т. п., которые насылали порчу — в основном, кожные болезни. Болезнетворными существами в удмуртской мифологии являлись также *Чер* и *Дей*. Лечебные магические обряды удмуртами исполнялись на пороге, под матицей, в бане, на перекрестке, околице, святилище и т. д., которые играли роль границы между «своим» и «чужими» мирами, окультуренной и дикой природой.

По поверьям мордвы, любая болезнь приходит к человеку в наказание от разгневанных божеств и, чтобы излечиться, умилостивить их; болезни приписывались также деяниям колдунов, порче, умершим предкам; способы избавления от болезней: символическое сожжение, смывание, «выбрасывание», передача другому человеку, животному и т. д.

Лит.: Магницкий, 1870, 539; Каменский, 1879, 2, 45—56; Иванов Н., 1905, 1031—1037; Сергеев, 1981, 98; Никольский, 2004, I, 311—354; 2007, II, 126—356; 2008, III, 310; ЧЭ, 2009, III, 5; Салмин, 1994, 153—175; Родионов, 2018, 336—346; Смирнов, 1890, 224; Удмуртская мифология, 2004, 92; Девяткина, 2006, 236, 258—259; Тойдыбекова, 2007, 190; Исхаков, 2014, 87, 115, 123.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 275—446; ЧХП. Ача-пăча фольклорĕ, 2009, 49—76; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 25—303.

Г.Б. Матвеев

ЧУН, дух, душа человека — жизнь, разум, данная богом жизненная сила. По мифологическим представлениям чувашей, Ч. так же много, как и звезд. Душа людей, в отличие от остального живого мира, бессмертна. В тело ребенка Ч. входит еще до его рождения и уходит после смерти, однако не исчезает, переходит в рай или ад (см. *Çăтмах*, *Тамăк*), в растительность или птиц. Первоначально Ч. живет у *Турă*, вселившись в человека, принимает его вид. Когда он умрет, снова возвращается к *Турă*. На время Ч. может покинуть человека (см. *Çын*).

В пантеоне чувашей творец души — *Чун çуратан турă*. Вместе с божеством-творцом земли *Çĕр шыв тунă турă* они числятся первыми среди служащих божеств *Турă*. По легенде, бог, сотворив души, «водворил их в удивительно прелестной, богатой плодородной стране», откуда по мере надобности они посылаются к людям.

Божеству, помогающему родам, приносилась в жертву узорчатая лепешка. Символизирующие живую душу лепешки назывались «ягнятами», «телятами», полагая, что Ч. должна быть одинакова как в человеке, так и в животных. По мифам, Ч. имеет небольшие размеры.

Чуваши полагают, что душа, покинув тело, омывается и очищается водой, поэтому около умирающего ставят сосуд с водой. Чтобы уходящая из тела Ч. на своем пути не встречала никаких преград, слегка рвали ворот рубахи. С целью облегчения выхода души из тела прибегали также к магическим действиям: починали бочку пива, для выманивания души играли на волынке, открывали дверь, окно, заслонку печи и т. д. По поверьям чувашей, Ч. на 41-й день после смерти человека отправляется в далекую страну предков, находящуюся на западе (см. *Ваттисем*). В обряде смешения Ч. с миром предков молились *Турă*, чтобы душа была в раю, в верхнем мире, предков просили, чтобы они приняли к себе новую душу (см. *Пумилкке*).

Согласно чувашским мифам, аналогичным представлениям в исламе, душу ожидают два ангела и плачут. Дождавшись ее выхода из тела, они отлетают с ней на небо. Ч. человека, совершившего много добрых дел, поднимется на небо, ее провожают в путь, ведущий рай. Ч. неправедного поджидают злые духи, превращают ее в лошадь, уводят в ад.

По мифам позднего происхождения, на мосту вместе с *Турă* стоят дьяволы с дубинами, чтобы опрокинуть грешного в кипящий котел. На весах правосудия разрешается спор, остается ли Ч. с ангелами или переходит во власть дьявола, в подземное место, где находится котел, в котором Ч. грешного кипит вместе с другими грешными душами.

Чуваши верили, что Ч. старшего умершего родственника вселялся в рождающегося ребенка. Душу отождествляли с маленькой птицей. Ч. умерших детей посещали дом в виде птицы.

Ч. умерших неестественной смертью, по поверьям, перемещались и пугали людей. О человеке, умершем не своей смертью, говорили, что его Ч. часто присутствует на месте смерти. Души умершего колдуна, знахаря, согласно народным представлениям, превращались в злого духа *Арçури*.

По поверьям, на поминках присутствовал дух усопшего в образе бабочки (см. *Лĕпĕш*) или в бестелесной форме. В связи с этим нельзя было убивать этих насекомых, их старались выпустить на свободу. Такой же запрет существовал у казанских татар.

Вера в существование у человека духовной силы *кот*, являющейся частью представлений о душе, встречается у всех тюркских народов (см. *Хăт*). Душа, по представлениям татар, может выходить из тела и блуждать во время сна. Если резко будить спящего, то она может не успеть войти в тело. Башкирские мифы душу *йән* пред-

ставляют в виде мухи, бабочки и т. п. На вершине Мировой горы, где благодать, находятся души будущих младенцев. Согласно марийским верованиям, умирает только тело человека, а его душа продолжает жить на том свете в астральном состоянии или в виде фантома, которая может явиться в человеческом облике. Она может приходить к живым, чтобы помогать или наказывать за непочтительность. Из душ покойников, которые при жизни были прокляты людьми, происходят марийские *Таргылтыши*, мордовские *Вирь-авы*. Удмурты тяжелую болезнь с потерей сознания ассоциировали с потерей души. По представлениям мордвы, душа — первопричина жизни, ее человек берет от матери. Во сне душа может покидать тело; после смерти душа расстается с телом, превращается в голубое облачко.

Лит.: Каменский, 1879, 17—27; 55—56; Рекеев, 1896, 293—298; Никольский, 2007, II, 133; Трофимов, 2009, 96, 147—150; Удмуртская мифология, 2004, 88; Девяткина, 2006, 108—109; Тойдыбекова, 2007, 184, 219, 222, 241; Аминев, 2013, 22, 53; Исхаков, 2014, 83.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 208—213; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 38—40, 197, 265—269.

Г.Б. Матвеев

ЧӲК, жертва — жертвенные дары; обряд жертвоприношения *Аслă турă*, его семейству и духам-хранителям живой и неживой природы; действие, проводимое по случаю бедствия; название духа.

Животными для совершения Ч. являлись лошадь, бык (или телка), баран (или ягненок), гусь, утка. Ритуальной пищей для Ч. служили хлеб, лепешка (см. *Юсман)*, колобки, каша, яйца, напитки из зерна или муки и др. (см. *Ĕçме-çиме*). Бескровная жертва приносилась *Турă*, *Турă амăшĕ*, *Пӳлĕхçĕ*, *Пихампару* и др. В период преобладания скотоводческого хозяйства в жертву приносили преимущественно домашних животных.

Общественные моления совершались в поле или в лесу у источника воды в весенне-летний период — перед яровой и озимой пашней либо во время бедствий: засухи, падежа скота, морового поветрия. В молитве избранного старейшинами жреца перечислялись все прегрешения, которые могли совершить участники Ч. перед Вселенной *Çут çанталăк* и богом. В заключение молитвы просили благополучия всему обществу, жителям деревни от стара до мала, богатый урожай, приплод скота, удачи в пчеловодстве, охоте, торговле, в общественных делах и т. д. Святилища для принесения Ч. не вспахивали и не косили, туда не пускали животных (см. *Киремет*, *Учук*, *Çумăр чӳк*, *Мăчавăр*).

При совершении Ч. семьей молились в доме либо во дворе или в огороде возле жертвенного дерева Ч. *йывăçĕ*. Ч. исполнял мужчина, в его отсутствие обряд проводила женщина, особенно в случае, когда совершалось бескровное моление — кашей *пăтă*, лепешкой *юсманом*

и т. п. Перед молитвой мылись в бане, одевали чистую одежду (см. *Килĕш пăтти*, *Карта пăтти*).

После завершения молитвы проводилось ритуальное обливание жертвенных животных. Если животное встряхивалось, то это считалось добрым знаком: жертва угодна божествам. Лошадь предназначалась всевышнему, бык жертвовался посредникам между *Турă* и людьми, баран — духам-хранителям природных объектов, а водоплавающая птица — духам подземного и водного мира. После трапезы остатки жертвенной пищи обычно разносили по домам; по свидетельству древних источников, ее сжигали — это символизировало передачу дара божествам через огонь. В дни Ч. не разрешалось давать посторонним вещи или продукты, трогать жертвенную лепешку — моление могло стать бесполезным и его следовало повторить сначала. Посуду, которой пользовались при совершении жертвоприношения, хранили до следующего Ч. Оскорблением считалось глумление над Ч.

Весенние Ч. являлись умилостивительными, осенние — благодарственными. *Турă* Ч., *Йĕрĕх* Ч., *Вут* Ч. (жертва огня), *Хур* Ч. (гусиная), *Хурт* Ч. (пчелиная) и другие совершались как искупительные жертвы. В течение года проводились Ч., посвященные духам предков (см. *Ваттисем*, *Хывни*).

Среди производственных Ч., связанных с земледелием, животноводством и строительством, характерными были следущие: *Ака пăтти* — обрядовые действия и моления в связи с севом (см. *Ака*); *Авăн пăтти* — овинная каша по окончанию молотьбы в благодарность овинному духу (см. *Авăн хуçи*); *Çерçи* Ч. (варианты названий: *Хĕр пăтти* — девичья каша, *Салакайăк пăтти* — воробьева каша) — жертвоприношение воробьем по случаю моления о дожде; *Ене ырри* Ч. — жертва молозивом и отведывание молока первого удоя после отела коровы (см. *Ĕне)*; *Кĕтӳ умĕн пăтти* — жертвоприношение кашей перед первым выгоном скота на пастбище; *Никĕс пăтти* — жертвоприношение кашей божествам земли и фундамента при закладке фундамента нового дома (см. *Никĕс*) и др.

Некоторые Ч. указывали на времена года, например, *Каçхи* Ч., т. н. вечерний Ч. Данным жертвоприношением низовые чуваши открывали серию осенних жертв. Оно совершалось один раз в три года, длилось в течение трех дней; в честь *Турă* резали по одному барану: за членов семьи, за урожай, за скот.

Многие из указанных Ч. актуальны у некрещеных чувашей, у которых сохраняются такие локусы, как: Ч. *вырăнĕ* — мольбище, Ч. *йывăçĕсем* — деревья, Ч. *кати* и Ч. *çырми* — рощи и овраги для жертвоприношений, Ч. *таврашĕ* — принадлежности для Ч.

У алтайцев *чок* — жертвенное окропление идолов. Тат. *чөк*, *өчөк*, мар. *цок*, *чок*, удм. *чек*, *цок* — полевые жертвоприношения. У удмуртов моление в связи с севом называется *Акаяшка*. У мордвы *озкс* — обряд с

молянами и жертвоприношениями, совершаемый в честь божеств-покровителей в умилостивительных целях. У всех групп кряшен Ч. — общественное моление о дожде и обильном урожае в честь бога *Тенгере*.

Лит.: Сбоев, 1856, 72; Магницкий, 1881, 164—165; Ашмарин, ЧСК, 1941, XV, 261—262; Ахметьянов, 1978, 196; Ашмарин, 1984, 9—11; Месарош, 2000, 100, 131—132; Ашмарин, 2003, 225—227, 298; Комиссаров, 2003, 83—84; Никольский, 2004, I, 98—99; Салмин, 2007, 78, 92, 132; ЧЭ, 2008, II, 192, 398; 2009, III, 126; 2011, IV, 335; Девяткина, 2006, 61—63; Исхаков, 2014, 107.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 77—188; НА ЧГИГН, I, 21, 533; I, 147, 213—217, 220—230.

А.П. Леонтьев

ЧӲКЛЕМЕ — благодарственное моление верховному богу *Аслă (Мăн) турă* и добрым божествам в честь благополучного завершения годового цикла земледельческих работ; семейно-родовой обряд освящения нового урожая и начала употребления нового хлеба. Ч. являлось одним из самых больших молений в году. У средненизовых чувашей обряд известен под названием *Сăра чӳкĕ* (моление пивом).

Ч. предшествовало обряду моления предкам *Кĕр сăри* (*Кĕрхи ĕçкĕ*). Было приурочено к христианским престольным праздникам. Проводилось в кругу родственников, в т. ч. из других деревень, поочередно с участием родственников как по мужской, так и по женской линиям (см. *Тăван*, *Хурăнташ*). Месяц благодарственных и просительных жертв назывался *чӳк уйăх*. Обычно Ч. выходило за рамки месяца, его совершали вплоть до Масленицы (см. *Çăварни*). Ч. устраивали в дни новолуния *çĕн уйăх*, например, в среду или воскресенье вечером. На праздник приглашались соседи и близкие знакомые, вовлеченные впоследствии в родственные связи.

К молению Ч. готовилась жертвенная пища в основном растительного происхождения из нового урожая: девять пышек *хăпарту* из пшеничной муки, посвященных девяти божествам — *Турă*, *Турă амăшĕ*, *Пӳлĕх*, *Пӳлĕх амăшĕ*, *Хĕвел*, *Хĕвел амăшĕ*, *Çĕр*, *Çĕр амăшĕ*, *Çĕр хаярĕ*. Допускались вариации в списке 9-частного моления, куда включались также божества *Пихампар*, *Çут тĕнче*, *Хăт*, *Хăрпан*, *Хĕрлĕ çыр*, *Вут ама*. В трапезу моления на Ч. входили каша *пăтă*, лепешка *пашалу*, домашний сыр *чăкăт*, ритуальный напиток пиво *сăра*, кроме того, цельносваренная птица, в основном гусь *хур*, и др.

Ч. проводилось под предводительством знатока ритуалов моления *курка паракан* с помощниками. Каждому божеству читалась соответствующая молитва. В молении адресатам сообщалось, что их потчевают соком нового хлеба, *шерпетом* нового колоса, сладости отдают богу (божеству), а горечь оставляют себе.

Составными молениями (тостами) Ч. являются именной ковш *Ятлă курка*, ковш матери бога *Турă амăш курки*, круглый ломоть

Ташлама, (плясовая), шаньга *Хутлама*, любовный ковш *Савăш курки*, борона *Сӳре* (*сӳри*).

В молении *Ятлă курка* распорядитель обращался к *Турă* и просил его сподобить благополучно встретить лето и произвести весенний сев, вырасти хороший урожай, защитить хлеб от ветра, града, мороза и сильной жары, дать вовремя убрать его с поля, чтобы хватило и семье, и на прокорм животных. По завершении обряда кашу ели с жертвенным хлебом.

После трапезы совершали моление *Турă амăш курки*. При открытой двери участники обряда вставали лицом к востоку и просили у *Турă* и его семейства полный хлев скота, полный дом детей, полное поле хлеба. Затем следовали моления *Ташлама* (см. *Ташлама*), *Хутлама*. *Турă* молились, наряду с вышеперечисленными просьбами, о расширении семьи: «Пусть в передней части у печи будет сноха, за столом — зять».

Следующий цикл моления Ч. — *Савăш курки* (заздравный ковш, любовный ковш, также поминальный ковш). Помолившись, кланялись старикам, сидящим за столом. Основное действие обряда *Сӳре курки* заключалось в угощении родных божественным напитком — пивом из нового урожая.

В течение XX в. Ч. продолжали проводить некрещеные чуваши Закамья и Заволжья. В некоторых деревнях сохранялся обычай *хур* Ч. — разделки и жертвоприношение гуся. Ч. *сăри* или *Çĕнĕ тырă пăтти* (каша нового урожая) проводится по настоящее время, хотя круг семей, соблюдающих традиции Ч., сузился. Старшее поколение сознательно прекращало Ч. Обычно незадолго до смерти старшая женщина в семье проводила последнее моление, в котором просила духа семьи и моления Ч. больше не ждать жертвоприношений и проститься с данным семейством.

У башкир на жертвоприношении *Курбан байрам* обычно участвует вся деревня. Мясом курбан угощают всех; кости, кишки и другие внутренности оставляют для рыб и птиц. У удмуртов *курбоны* (жертвы) совершались осенью по окончании полевых работ. У марийцев аналогичный праздник называется *Уткинде байран*.

Лит.: Сбоев, 1856, 47—53; Золотницкий, 1875, 218—220, 222—223; Магницкий, 1881, 56—62; Ашмарин, ЧСК, 1934, VI, 128; 1936, XI, 9, 225, 272—273; 1937, XIII, 254; 1941, XV, 263—265; Месарош, 2000, 131; Комиссаров, 2003, 98—99; Салмин, 2007, 98, 101—130; Ягафова, 2010, 19, 37; ЧЭ, 2011, IV, 602; Гаврилов, 1880, 163; Хисамитдинова, 2010, 39.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 155—165.

А.П. Леонтьев

Ш

ШАВКĂМ, ШАВКĂН, ШАЛКĂМ, несчастный случай, паралич, порча — болезнь, насылаемая духами ветра (*çил* Ш.), земли (*çĕр* Ш.), воды (*шыв* Ш.).

По поверьям, порчу человеку наводит *Шуйттан* (Ш. *вăрăнать*), находящийся в вихре, при попадании к нему навстречу. Во избежание болезни необходимо плюнуть или бросить железный предмет в сторону вихря (см. *Çаврăçил*, *Шуйттан*).

В источниках встречается *Келе* Ш., исходящий от *Киреметя*. Данный Ш., наводя на людей порчу, делает их немыми. Согласно текстам, такое может случиться при гневе божества или падении на месте его пребывания.

Болезнь Ш. лечит знахарь *юмăç* над стаканом воды (ею поит больного) наговором и дуновением. В наговоре обращались к *Турă* с просьбой простить больного за злодеяния, вернуть ему благополучие.

Тюркские соответствия: *шал, шел* — «паралич».

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1950, XVII, 85; Федотов, 1996, II, 432; Месарош, 2000, 71, 219, 228.

Ист.: ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 257.

А.А. Антипина

ШАЛЧА, ШАЛÇА, жердь, палка, кол — предопределенность событий, поступков человека. В текстах встречается в сочетании *кунçул* Ш., что означает: судьба, жребий. По верованиям чувашей, *кунçул* Ш. — совокупность всех событий и обстоятельств, которые предопределены действиями человека; в первую очередь влияет на бытие человека.

Словосочетанием Ш. *тултăр* нередко заклинали порочного человека, который, по мнению оскорбленного, добезобразничался, домошенничался и пр. Чтобы исполнилось возмездие, он произносил просьбу, адресованную *Турă*, пожелав обидчику несчастье. Ш. определялась как определенная мера жизни, характеризуемая нетерпимыми поступками человека.

С помощью Ш. мерили длину тела умершего перед рытьем могилы. Эту палку оставляли рядом с могилой.

В заговорах, направленных на исцеление против колдовства, Ш. (золотая, серебряная, медная) упоминается с магическим числом 77.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1950, XVII, 110; Федотов, 1996, II, 432.

Ист.: ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 135.

А.А. Антипина

ШАТĂН, ШАТУН, ШАТОН — в чувашской мифологии нечистый, злой дух и темная сила; черт; шайтан и бес, который вселяется в человека и лошадей и вызывает у них ломоту и ревматизм, а также

другие болезни, как и дух *Ийе*. Большинство ученых слово считают заимствованным из арабо-персидского, некоторые — из древнееврейского и небольшая часть — из древнетюркского языков. Н.И. Ашмарин выделяет 5 значений демононима: 1) название болезни лошади; 2) бранное слово, относимое большей частью к лошадям; 3) недуг, болезненное состояние и хворь детей; 4) ласковое обращение к лошади и 5) безрезультатный труд или работа, которая не ладится (*«ăнса пыман (лата ларман) ĕçе калаççĕ»*). В наговоре против трех духов — *Ийе, Вупăр и Шатăн* — В.К. Магницкий описывает способ лечения от подобных болезней: предварительно йомзя объявляет больному о том, что к нему якобы пристали *Ие*, *Вубур*, *Шатун*. Затем, приготовив при наговоре предметы, он кладет больного на пол, ногами к иконе, головой к двери, обкладывает его кругом соломой и, зажигая ее спичкой, сидя на лавке, произносит: «Е бисьмэлле! Боже, не оставь! Да будет от Бога удовлетворение, от царя благо, исцеление от йомзей-знахарей, выйди, ие, выйди, вубур, выйди, шатун! Пришел вас выгонять!» Потом начинает хлыстать больного пучком связанных шиповых прутьев, приговаривая: «Ие, вубур, шатун избы (бани, леса, мельницы, дороги, оврага, воды), выходите! Ударяю сорок один раз, сжигаю сорока одним видом дров!» После этого йомзя начинает обмывать больного, приговаривая: «Три вида злых духов, выходите! Чтобы вас выгнать, принес воду из сорока одного моря, ею мою, изгоняю, очищаю». Обмывши больного, йомзя начинает крошить хлеб. Разделив последний на 41 долю, йомзя эти кусочки обертывает 41 раз вокруг головы больного и затем, вышедши на двор, выбрасывает их по одному. То же самое делает йомзя потом и с наговоренной водой (Магницкий, 1881, 146–148).

Мифологизированный персонаж Ш. чаще всего встречается в заговорах от болезни лошади и маленьких детей Ш. *чĕлхи* и *шат чĕлхи*. Первый читается с целью вылечивания зараженной данной болезнью лошади. По народным представлениям, больные лошади хромают и бегают «бессознательно», мало едят и, в конце концов, умирают. Заговорщик, перечисляя по порядку Ш. горячего, холодного и праздношатающегося, Ш. злых духов *Ăншăрт, Вупăр* и *Алпастă*, Ш. домового, банного, скотного двора, полевого, лесного, мельничного, дорожного, овражного и водяного, просит вышеназванных духов оставить лошадь и вернуться в свои места. Второй текст в 1907 г. записан венгерским ученым Д. Месарошем в с. Новые Алгаши Верхнетимерсянской волости Симбирского уезда Симбирской губернии (ныне — Цильнинский р-он Ульяновской области). Здесь говорится, что злой дух *Усал* вредит тем новорожденным, которых оставляют без присмотра в зыбке. Для лечения знахарь берет в руки кусочек хлеба и, произнося над ребенком заклинание, обводит хлебом один раз голову больного малыша этим куском, а затем выбрасывает использованный хлеб на дорогу, где ходят лошади, чтобы они растоп-

тали. В заговоре перечисляются места, где могли пристать падучая болезнь или припадки: в колыбели ли, в сидячем ли месте, в уложенном ли месте. Обращаясь к *Турă*, знахарь просит последнего о благодействии и излечении малыша, рассеять зло. По мнению Г.Г. Ильиной, «обряд очищения совпадает с похоронно-погребальными ритуалами. Человек, заболевший в результате вселения злого духа Шатăн, идентичен покойнику», где результатом действий ворожеи-йомзи «должно явиться полное выздоровление человека» (Ильина, 2009, Ш, 197), что также символизирует имитацию акта сотворения мира Творцом, а в нашем случае — силой слова и с помощью соответствующих ритуалу и обряду предметов попытку восстановления нарушенного болезнью мира больного ребенка.

Лит.: Магницкий, 1881, 146—148; Ашмарин, ЧСК, 1950, XVII, 145; Месарош, 2000, 224; Ильина, 2009, Ш, 196—197.

Ист.: ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 185, 252, 255.

В.А. Ендеров

ШĂПĂР, ШĂППĂР, метла/веник — мифологизированный предмет в религиозно-магических обрядах и заговорно-заклинательной поэзии; имеет обережную и предохранительную функции. В чувашских мифах и преданиях Ш. используется в качестве ритуального атрибута при опахивании сохой вокруг деревни от мора (*Хĕр аки*): четыре участницы-старухи метлой машут вокруг себя, инсценируя изгнание злого духа. Ни одно действо старухи *Ашапатман карчăкĕ* или другого сакрального лица, участвующего в заговорно-заклинательном процессе, не обходится без Ш. Она является обязательным и одним из главных элементов большинства наговоров *вĕрӳ-суру чĕлхи* наравне с водой *шыв* и огнем *вут*, символизирующими Мировое древо и стихии природы. Окуривание через метлу путем плевания-дуновения (*çил=воздух*), использование вышеназванных предметов есть проецирование акта создания *Турă*-Творцом мироустройства, миропорядка, космоса от хаоса. Поэтому, как поясняют мифы, Ш. считают личной вещью домашнего божества *Йĕрĕх* и оставляют на особом месте рукояткой вниз. Делается это для того, чтобы на торчащие вверх веточки клали жертвенные дары в честь *Йĕрĕх*. Особый статус Ш., как повествуют тексты, подтверждается наличием запретов и обилием характеризующих метлу эпитетов: например, в течение двух дней накануне *Калăм* (начало земледельческого года) ее прятали подальше от глаз; в заговорах встречаются золотые, серебряные, железные, березовые, находящиеся возле дверей, шиповниковые и др. виды метел; упоминаются также Ш. *кучĕ* или Ш. *шăтăкĕ* (место у порога для Ш.), Ш. *курăк, шăппăр хомăш* (названия трав), *шăппăрла тымарри* (название растения), Ш. *тăрри* (вершина Ш.), Ш. *холи/хулли* (веник) и т. д. В отношении последнего у чувашей имеются эпические легенды, где *Улăп*, в целях объединения семейных уз и братства, поручает сначала сыновьям сломать по отдельности пруток от вени-

ка, а потом весь веник целиком. Когда дети *Улыпа* исполнили наказ отца, то воотчию убедились: когда один, ты бессилен, а когда вместе, то непобедим. Указанная народная мудрость сохранилась и в следующих чувашских пословицах: «*Пĕччен хулă хуçăлать, пĕрле пулсан хуçаймăн*» (Одинокая лозинка ломается, если вместе — не сломаешь), «*Халăх сурать — кӳл тăвать, пĕччен сурать — типсех пырать*» (Народ плюнет — образует озеро, один человек плюнет — высохнет тут же) и др.

У тюркских и финно-угорских народов Поволжско-Приуральского региона, как-то: татар и башкир *һепертке*, марийцев *шывыр*, удмуртов *чӳжон* и мордвы *тяльме* (м.) и *тенсть* (э.) сделанная из ветвей разных деревьев метла широко использовалась не только как оберег, но и в качестве предмета для передачи колдовских знаний — и всегда увязывалась с нечистой силой.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1950, XVII, 323—328; Федотов, 1996, II, 447; Месарош, 2000, 167, 217, 262, 289—290, 320—321; Девяткина, 2006, 271—272; Хисамитдинова, 2010, 343.

Ист.: ЧХП. Халăх эпосĕ, 2004, 45—46; ЧХП. Ваттисен сăмахĕсем, 2007, 280; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 370—371.

В.А. Ендеров

ШĂПĂР, ШĂППĂР, пузырь — мифологизированный предмет; чувашский народный музыкальный инструмент рода волынки. Согласно этиологическим мифам, Ш. изготовил *Шуйттан*, выступающий и как культурный герой, и как антипод *Турă*. В отличие от последнего, творенье *Шуйттана* — не во благо чувашей, а наоборот, чтобы испортить, развратить и обезобразить созданных богом людей. Источники утверждают, что играющий на Ш. человек пузырист *шăпăрçă* сроднен с колдуном и ворожеей. Поэтому основная функция Ш. — это связь с потусторонним миром, миром мертвых. Мифы рассказывают: умерших в последний путь чуваши провожали именно играя на Ш. — до выноса покойника из дому, перед опусканием в могилу и на его поминках. Использовался Ш. и во многих календарных обрядовых комплексах, например, в осенне-зимних (*Кĕрхи сăра, Хĕр сăри, Улах, Сурхури, Çăварни*) и весенне-летних (*Сĕрен, Мăнкун, Уяв/Вăйă/Тапă, Акатуй*), а также в семейных праздниках и обрядах (*Ниме, Туй, Асăну, Ĕçкĕ-çикĕ, Салтак ăсатни*) и т. д. По народным верованиям, в целях предохранения от сглаза и порчи *шăпăрçă* в повседневной жизни, использовался наговор от вредоносных действий пузыря Ш. *чĕлхи*. В тексте говорится о немыслимых и неправдоподобных вещах, при совершении которых якобы и происходят колдовские чары Ш.: когда на печи, потолке и краю желоба крыши произрастет камыш, из него сделают пузырь, с помощью которого устроят пир для 77 черного люда и развеселят их, лишь тогда и настигнет порча *шăпăрçă*.

По мнению языковедов, чувашскому Ш. соответствуют: др.-тюрк. *sïbuzyu* «свирель»; тел., алт., шор. *сыбыскы* «дудка, труба игральная»;

каз. *сыбызҥы* «свисток, дудка» и т. д. Марийский *шӱвыр, шувыр* «пузырь», удмуртский *быз* «волынка», мордовские *уфам* (м.) и *пувамо* (э.) «волынка» имеют аналогичное происхождение и мифолого-культурологическое значение. Как подчеркивают исследователи, данный инструмент использовался и в похоронно-поминальных ритуалах, и на свадьбе, и при проведении традиционных земледельческих ритуалов.

Имеют мифологическую семантику и другие народные музыкальные инструменты чувашей. Например, *Киремет* (по другому мифу — *Явăл*) изготовил скрипку *сĕрме купăс*; домру *тăмра* и гусли *кĕсле* научил производить *Эсрел* и т. д. Обладая магическими функциями, каждый инструмент использовался с определенной целью: если гусли, скрипка, домра и другие струнные находились во власти злых духов, то ударные инструменты, например, колотушка *шакăртма*, наоборот, для отпугивания злых духов и демонических сил.

Лит.: Федотов, 1996, II, 447—448; Чернов, 1991, 66—80; Месарош, 2000, 206—207; Кондратьев, 2007, 30—31; Тойдыбекова, 2007, 274—275.

Ист.: Ашмарин, ЧСК, 1950, XVII, 323—324, 327—328; ЧХП, Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 205—206.

В.А. Ендеров

ШЕРПЕТ, ШЕРЕПЕТ, сладость (сыта), медовый сироп — обрядовый напиток, символизирующий достаток и изобилие в чувашской традиции; упоминается в молитвах, адресованных *Турă*.

Частое применение Ш., как слабоалкогольного напитка, было характерно для обрядовых действий. Для приготовления напитка использовали воду, пиво, мед и другие продукты (ягоды, зерновые).

Для общественного моления *Чӳк* обязательно готовили Ш. из меда в трехведерной кадке, который пили все присутствующие во время молитвы богу, произносимой жрецом: «*Пирĕн кĕлĕ Турра шерпет пек, пыл пек тутлă пултăр*» (Пусть наша молитва будет сладка и приятна богу, как мед).

Ш. во время молений *Чӳклеме* и *Кĕр сăри* всегда адресовался *Турă*, а горечь, пиво, — людям. Жертвуя Ш., чуваши просили у *Турă перекет* (изобилия) в пище (хлебе), деньгах.

Термин имеет тюркские соответствия, от арабского *шарба* — сладкий напиток, приготовляемый из сахара и фруктового сиропа.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1935, IX, 166; 1950, XVII, 165—167; Федотов, 1996, II, 455; Матвеев, 2009, 86; Никольский, 2004, I, 300.

Ист.: НА ЧГИГН, I, 574, 68.

А.А. Антипина

ШУЙТТАН, ШУЙТАН, ШОЙТАН — злое божество, нечистый дух, демон чувашской мифологии; хозяин нижнего мира и воплощение сил тьмы и зла; антипод *Турă*.

В мифах местом обитания Ш. в основном являются локусы, связанные с водными источниками, оврагами; они олицетворяют нечистых сил и духов, к примеру: *шыв* Ш., *шыври* Ш. (водяной), *мунча*

Ш. (банный), *арманти* Ш. (мельничный). Может выступать как в полуантропоморфной форме со специфическими элементами — рогами, хвостом, копытами, черной шерстью, крыльями, так и в зооморфном виде — в образах собаки, кошки, козла, свиньи, лошади. Ш. принимает и человеческий облик, а во многих случаях просто превращается в предметы и вещи (в копно, дерево, стог, соринку) или ассоциируется со стихийными природными явлениями (вихрь).

Согласно дуалистическим мифам, творцами мира считались *Турă* (см.: *Турă*) и Ш. Они олицетворяли противопоставительные элементы мироздания. Например, в то время как бог создает человека совершенным существом, Ш., наоборот, вселяет в него болезни.

В ранних текстах *Турă* и Ш. являются близнецами или родными братьями. Миф повествует, что Ш. вырвался на свободу от *Турă* и перестал слушаться его, намереваясь стать хозяином Вселенной. Однако верховный бог при помощи своих слуг прогнал Ш. из неба на дно земли, в ад.

Турă, наблюдая за происходящим на земле, видит вредные поступки духов *Усал* и Ш. Поэтому преследует их. Как объясняют чуваши, гром и молния есть не что иное, как результат удара по этим нечистым и злым духам. Согласно чувашским источникам, *Турă* не убивает их, а только ранит. Во время грозы те ищут место, куда можно было бы скрыться: они прячутся в воду, под гривы лошадей, забегают к домам, к людям. Надежной защитой во время грозы служит рябина (см. *Пилеш*). Злые духи боятся ее, поэтому Ш. не будет искать укромное место рядом с человеком.

Позднее с представлениями о нижнем мире совпали религиозные воззрения о загробном мире, которые перекликаются с мусульманскими и христианскими представлениями об аде. Нижний мир представляется бесконечным пространством, покрытым вечным мраком. Здесь находится царство враждебных человеку злых сил и духов, возглавляемых врагом *Турă* — Ш.

В более поздних мифах Ш. выступает человекоподобным персонажем: дьяволом, олицетворением зла, позднее считался хозяином нижнего мира. Собственно творцом является *Турă*, а Ш. выступает его противником, неумело подражающим его действия. Творениями Ш. являются духи, враждебные человеку и связанные с нижним миром: водяные (*Шыври*), лешие (*Арçури*), огненные змеи (*Вутлă çĕлен*), призраки (*Вĕре çĕлен*), оборотни, духи болезней и т. п.

Действия Ш. и других духов активизировались в порубежное время, т. е. при переходе из одного временного состояния в другое — в полдень, в полночь, на рубеже старого и нового года. В порубежный период запрещалось начинать новое дело, выходить в дальний путь, переходить перекрестки улиц и дорог, купаться и т. д. Во времена космических катастроф (мирового пожара, потопа) темные силы хаоса временно побеждают светлые силы бога *Турă*.

О сокровищах, спрятанных в земле, существуют поверья о том, что они находятся под охраной Ш., который обычно не выпускает сокровища из рук без жертвоприношения. Как правило, он требует за это человеческую жизнь. Существовали представления, что деньги обычно зарывали в землю, а хранение доверяли Ш., который преданно оберегал их, отпугивая всех желающих украсть клад. У Ш. не было культа, ему никогда не приносили жертву, лишь страшались его и из-за его злодеяний обращались к богу.

Татарский и башкирский *Шайтан* типологически и семантически по образу близки с чувашским Ш. Их доисламские мифологические представления относят *Шайтанов* к злым и нечистым духам.

Лит.: Фукс, 1840, 220; Мальхов, 1877, 13; Ашмарин, 1950, XVII, 211—212; Егоров, 1994, ЧМ, 120—123; Месарош, 2000, 42; Ендеров, 2002, 45; Ильина, 2002, Д, 161—169; Ильина, 2006, Ш, 62—63; Ендеров, 2016, 42—50. Мифологический словарь, 1990, 601; Исхаков, 2013, 37.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 20, 22—23, 26, 43 и др.

А.А. Антипина

ШУРĂМПУҪ, заря, рассвет — в мифологии чувашей название божества; время, когда совершаются значимые магические действия. В понятии Ш. содержится культ солнца, тепла, жизни в широком смысле.

До рассвета можно увидеть Ш. *çăлтăрĕ* (утренняя звезда — Венера). Утренний свет изображается в виде прекрасной девицы, которая выезжает на колеснице, запряженной алыми конями или быками, открывает небесные врата, наполняет светом, освящает дорогу. В чувашских заговорах Ш. также имеет антропоморфный образ, имеющий живот, внутри которого хранится медный сундук; при ранении изливается кровью.

На центральном столбе дома *улча юпи* (см. *Улчепи*) при бдении ночи у покойного до восхода солнца горела свеча, которая символизировала собой Ш. *çăлтăрĕ.* По поверьям, эта звезда от полуночи до появления первых лучей солнца борется со злыми духами. Горение свечи поддерживали, сопровождая молитвой, в которой просили усопшего благословить дом, очаг, домашних животных. Многие важные элементы поминального обряда *Юпа* приурочены к Ш., например, пляска и песни до появления первых лучей солнца *хĕвел*, выставление стола к воротам.

При Ш. завершаются или начинаются ответственные этапы религиозных действ. Так, перед началом посева на рассвете выносили несколько горстей семян и рассеивали в поле. Это действо не должно было быть замеченным посторонними: с одной стороны, люди боялись сглаза, с другой — стремились уподобить процесс сева как совершаемый от природы.

Проведение лечебных ритуалов на рассвете считалось полезным. Больные желтухой люди, например, купались в воде; для избавления

от злого духа *Вĕре çĕлен* собирали лечебные травы. Чуваши лечили порчу от *Çĕр*, читая заговор на перекрестке дорог при восхождении звезды Ш. В указанных случаях наиболее значимыми символами являются «рождение» и «обновление».

В чувашских заговорах от кровотечения обращение к звезде Ш. для усиления сакральной силы сочетается с числом 77.

Заря в др.-тюрк. языке — *jarun*. Образ утренней звезды в индоевропейской мифологии часто сливается с образом утренней зари (богини *Ушас*). В марийской мифологии *Ӱжара Ава* — божество зари в образе женщины.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1929, III, 352; Федотов, 1996, II, 142; Месарош, 2000, 74; Трофимов, 1993, КС, 216; Мифологический словарь, 1990, 552; Тойдыбекова, 2007. С. 249.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 48; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 138.

А.А. Антипина

ШУРХУН, ШОРХОН — в чувашской мифологии крылатый златорогий (белый) змей, покровитель домашнего скота, государственной территории и народа; одна из главных мифологем предков чувашей эпохи их кочевого образа жизни. Ареал распространения данного мифического образа охватывает территорию всех этнографических групп чувашей. Согласно мифам, только счастливый человек встречается со змеем. Если увидит рогатого змея, то перед ним застилает белый платок, на что змей оставляет свои рога. Человек забирает их домой и разбогатеет. Если рога потеряются, то он обнищает, поэтому их следует оберегать. В тексте указывается, что рога у Ш. золотые, и он является царем всех змеев.

В чувашских мифах добрый змей выступает в качестве хозяина хлева, скотного двора и конюшни. Поэтому его воспринимали как божество, покровительствующее скотоводству, и местами именовали *Карта хунĕ*, живущее в хлеву, владычествующее над домашними животными. По религиозно-мифологическим представлениям чувашей, образ Ш. претерпел следующие изменения: хозяин подводного мира → (место обитания *Ырă* → табуны коней в подводном мире *Шор хонь*) → небесный конь Ш. (место нахождения почивших добрых духов-святых Ш.) → *Сархун* (место захоронения предков *шур хурăн*) → *сар хурăн*. Вполне возможно, что существовал отдельный миф о небесном коне, вышедшем из владений Ш., который не позднее XVIII в. обрел совсем другую семантическую окраску. Основными причинами разрушения первоначального образа доброго змея *Шор хонĕ/Шур хунĕ* явились смена типов хозяйствования от скотоводства к земледелию и влияние мировых монотеистических религий (ислам, христианство), а также социально-политические факторы, например, вхождение в государство, символом власти которого были лики и образы змееборцев (Георгий Победоносец).

Подобные мифы существуют и в мифологии соседних народов. Так, башкирский *Ак йылан* — мифический царь змей, делающий богатым и счастливым того, кто найдет его рожок. Среди марийцев культ змеи *Кишке* считается одним из древнейших. По их верованиям, дожившая до ста лет *Кишке* становится царицей змей и у нее на голове появляются белые пятна, похожие на рога. По этим признакам *Кишке* отличали от других.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 255; 1937, XII, 31, 59, 61; 1941, XVI, 163, 166; Николаев, 2016, 212; Родионов, 2016, IV, 238—244; 2017, 43—51; Тойдыбекова, 2007, 111; Хисамитдинова, 2010, 15.

В.Г. Родионов

ШЫВ, вода — одна из основных стихий мироздания, божество воды, источник ритуального очищения.

В чувашских космогонических мифах первозданный хаос представлялся в виде водной стихии (океан) или в форме противоборства стихий огня и воды (см. *Талай*). В результате упорядочения хаоса верховным богом *Турă* были отделены вода и земля. Стихия воды относится к сфере нижнего мира. В мифологическом мировоззрении нижний мир выступает как остаток первородного водного хаоса, который находится под земной твердью. Позднее подобные представления о нижнем мире были заменены воззрениями о загробном мире или аде (см. *Леш тĕнче*, *Тамăк*).

Водная стихия в чувашской мифопоэтической традиции осмысливается как женское начало, состоящее в самом начальном этапе космогонического процесса. Вода, оплодотворенная божественным огнем, рождает земную твердь. Ш. может отождествляться с землей как другое воплощение женского начала — *çĕрĕм-шывăм анне* (земля-мать). У чувашей имеется много мифов о выделении первоэлемента суши из недр воды (см. *Çĕр*).

Ш. выполняет одну и ту же функцию, т. е. предшествует всякой форме и поддерживает всякое творение. Вода есть источник и начало, сосредоточение всех потенций бытия. Она символизирует первичную субстанцию, из которой рождаются все формы бытия.

У чувашей было распространено поверье о живой и мертвой Ш., согласно которому живая вода может оживить мертвого человека, многократно прибавить силы. Живую воду брали у бога (см. *Турă*), а мертвую, например, после обмывания покойника, сливали в болото.

Соленая Ш. являлась средством очищения от разных болезней, к примеру, насланных божествами земли *Çĕр тавраш* (см. *Чир-чĕр*).

Ш. служит местом обитания множества добрых и злых духов (см. *Шыв-шурсем*, *Шыври*, *Вутăш*). По представлениям чувашей, при непочтительном отношении к Ш. может «схватить» божество воды — вызвать простуду. По этой причине у чувашей бытовал особый регламент поведения у водных источников: нельзя ругаться, плеваться,

громко разговаривать, пить воду лежа. Ш. схватывает также при испуге во время плавания. При питье воды из источников чуваши обязательно читали молитву, в которой 41 «вид (цвет)» Ш. просили не насылать болезнь, не пугать при переходе.

У божества Ш. *турри* есть семейство: отец и мать. Кроме этого, Ш. имеет сорок одну ипостась. В молениях, обращенных к Ш., чуваши просили от имени семьи и домашнего скота, чтобы божество Ш. не пугало, не засосало и не «схватило».

С Ш. связан обряд кражи воды — т. н. Ш. *туйĕ* (свадьба воды). Во время засухи чуваши выбирали одного неженатого старожила или сироту в качестве жениха. В роли невесты выступала Ш., взятая из колодца, родника, речки, находящихся на чужой территории. Участники обряда инсценировали свадьбу. По приезде в родную деревню с новой невестой — водой, ее выливали в озеро (см. *Кӳлĕ*) и другие источники. По поверьям, совершение этого обряда было призвано обеспечить избыток воды.

Вода в мифологии многих народов мира — первоначало, исходное состояние всего сущего, эквивалент первобытного хаоса. При сравнении с другими этносами обнаруживаются типологические параллели. У татар было распространено почитание воды, которая широко использовалась в заговорах от болезней. Она выступала в роли магического оберега, защищающего от сглаза и воздействия злых духов. Ей приносили жертву — соль, крупу, кусочки ткани. Марийцы считали, что вода *вӱд*, как и Ш., обладает очистительными свойствами при болезнях.

Лит.: Егоров, 1994, ЧМ, 112; Федотов, 1996, II, 466; Салмин, 2004, 89; Матвеев Ген., 2012, 112; Тойдыбекова, 2007, 76; Исхаков, 2014, 71—72.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 31—32; ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 117, 262.

А.А. Антипина

ШЫВ-ШУРСЕМ — названия божеств воды в чувашской мифологии; мифотопонимы.

В чувашской мифологии были распространены поверья о хозяевах воды *Шыв ашшĕ* и *Шыв амăшĕ* (отец и мать воды). В некоторых местностях ими являлись также божества *Аслă шыв* и *Кĕçĕн шыв* (старшая и младшая вода). Чтобы они не пугали людей при купании и не насылали болезни на животных при водопое, их умилостивляли искупительными жертвами во время полевого моления *Учӳк* и в других случаях, просили у них здоровья домашним животным. Перед началом ловли рыбы бросали в воду съестные припасы и читали молитву господствующему над озерами водяному *Шу пуçĕ* (главе воды) или *Шыв хуçи*.

Водяными духами, приносящими бедствия, считались *Шыв синкерĕ* (см. *Синкер*), *Шыв хăр-амăш* и *Шыв хăр-ашшĕ* (мать и отец водяного страшилища). Основная их функция — запугивание людей.

Им приносились жертвы в виде хлеба, яиц и медных денег во время полевого моления, рыбалки (хозяин воды).

Водные источники нередко являлись священными местами, например, *Эл кӳлли*, *Кӳлхӗрри*, *Тени кӳлли* и др. (см. *Эл кӳлли*). О возникновении озер сохранились мифы (см. *Кӳлӗ*).

В мифологии соседних народов представлены сходные персонажи: у татар-кряшен *Су иясе* — дух (хозяин) воды; у казанских татар *Сыу бабасы* — водяной дед, *Сыу эясе* — водяной хозяин, *Сыу анасы* — водяная мать; у башкир *Шульген* — водяной царь; у марийцев *Вудоза* — хозяин воды, *Вудава* и *Вудача* — мать и отец воды и др.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1950, XVII, 175, 184; Месарош, 2000, 68, 74—75; Хисамитдинова, 2010, 234.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендӑсем, халапсем, 2004, 106, 108; ЧХП. Тавралӑх халапӗсем, 2013, I, 156; Татары-кряшены, 2014, 45.

А.А. Антипина

ШЫВРИ, ШЫВ ИЙИ — в чувашской мифологии дух воды, хозяин воды, водяной. Ш. представляют собой могущественные, обладающие колдовской силой существа. В качестве синонима Ш. источники называют *Вутӑш*, *Шу вотӑш* (см. *Вутӑш*).

О происхождении Ш. существует легенда, согласно которой *Турӑ* злоупотреблявших близостью к богу служителей прогнал из своей обители на землю. Некоторые упали в овраг, другие — в лес, упавшие в воду стали Ш. По другим поверьям, в Ш. превращаются утопленники.

Ш., представляемые в антропоморфном облике, обитают в разных источниках: реках, озерах, прудах, колодцах. Особо глубокие водоемы, называемые в народе бездонными, являются их жилищем. Они живут в глубине воды в деревянном доме. Обитающие в роднике Ш. очень маленькие и похожи на новорожденных детей. Водные существа людям являются в виде голых людей, больших рыб либо черных собак. Приблизиться к ним невозможно: они исчезают или прыгают в воду. Если выходят на берег, то можно заметить их синие тела.

По мифам, Ш. *ийи* могут быть невидимыми для человеческого глаза. Водяной дух становится видимым, если глаза намазать специальным зельем. Ш. утаскивают в воду купающихся или переходящих через реку. Утопленники становятся водяными, молодые женщины — женами Ш. В мифах рассказывается, что водяные духи женятся на земных девушках или выдают свою дочь *Вутӑш* (русалочку) за земного парня. Во время свадьбы Ш. по поверьям, вода буквально кипит.

Ш. оказывает на людей вредное воздействие, поэтому не разрешалось купаться в полдень, без креста; насылает кашель на тех, кто намочит ноги или упадет, либо испугается.

По представлениям чувашей, Ш. способствует удачной ловле рыбы: выпрашивая удачу, ему жертвовали кусочек хлеба. В честь водяного духа у источника совершалось моление *Шыв нимӗрӗ* с ячменными

лепешками и киселем, часть еды отпускалась в воду, ею угощали встречных. Возвратившись домой, трапезничали теми же блюдами, затем обливали водой друг друга, выражая пожелание, чтобы вода не иссякла там, где она берется. Такое моление справлялось, например, после замерзания воды. Умилостивляли водяного духа, изображавшегося иногда в образе седого старика, чтобы водные источники не высыхали зимой и разрушительно не разливались летом. Требовалось соблюдение приличного поведения, запрещалось осквернение водных источников, чтобы не рассердить водяного духа, насылающего простуду.

Дух Ш. часто ассоциируется с *Шуйттаном*. Водяной черт Ш. *шуйттан* считается злым и жестоким существом, опасным для купающихся или переходящих через реку.

У других народов в качестве водяных выступают персонажи: *Су иясе* (дух воды у татар), *Вӱд ия* (злой дух воды у марийцев) и *Вумурт* (у удмуртов), имеющие антропоморфные черты. Согласно мифологическим представлениям, они живут в глубине больших рек и озер, топят людей и насылают болезни. Встреча с *Су иясе*, например, могла привести к развитию разных болезней (простуды, язвы). Чтобы сделать духа благосклонным к людям, рыбакам, ему следовало приносить жертвы (кашу, лепешки).

Лит.: Магницкий, 1881, 54; Ашмарин, ЧСК, 1950, XVII, 182; Месарош, 2000, 72; Никольский, 2004, I, 64, 155; Салмин, 2004, 108.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 32, 367, 378; НА ЧГИГН, I, 167, 103—104.

А.А. Антипина

Ы

ЫРĂ, ЫРĂСЕМ, букв. добрый, святые — в традиционных чувашских верованиях божества и духи, прислуживающие верховному богу *Турă*; синонимичное и табуированное название божества *Киремет*; киреметище или места погребения святых людей, являвшихся при жизни добрыми и принявшими за свою веру мучительную смерть, которые впоследствии становились духами-покровителями людей и их защитниками от всяких демонических сил и нечисти. Ы. выступали в качестве хранителей/покровителей по месту нахождения и особо почитались чувашами. Согласно народным поверьям, они требуют тишины и спокойствия: на месте их нахождения нельзя кричать, шуметь, громко разговаривать, справлять человеческие нужды и т. д.

По чувашской теологической мифологии, Ы. могут обитать как на земле, так и в водных источниках. При этом первые независимо от их нахождения живут и в оврагах, и рощах, и мелколесьях, и полях и на возвышенностях, и в хозяйственных постройках и жили-

щах (в подобных случаях они носят имя хозяина или название населенного пункта: *Пикл* Ы., *Шопашкарти* Ы., *Хусанти* Ы.), а вторые — как в самих источниках (*Атăл çинчи* Ы., *Кĕтне çинчи, Сĕвере выртан* Ы.), так и поблизости к ним (*Ӳлемери*). Согласно традиционным верованиям, перед страдой чувашами совершалось полевое моление *Уй чӳкĕ*, и *Çӳрекен* Ы., *Хусанти* Ы., *Сĕвери* Ы., *Çĕрпӳри* Ы. удостаивались специальной жертвы — по одному *юсману*.

Некоторые, по рассказам информантов, из-за обделения вниманием со стороны чувашей вынуждены покидать свои места. Так, Ы. при д. Таяба Симбирского уезда (ныне территория Татарстана) покинул здешние места только из-за того, что люди перестали чтить и уважать его, и он перебрался в морские просторы; при этом, как говорят мифы, он был в человеческом обличье и на тарантасе с несколькими сивыми конями. Упоминаются Ы., живущие на священной горе д. Лащ-Таяба Яльчикского р-на ЧР (Ы. *тĕмми*), между речками в д. Большое и Малое Князь-Теняково Чебоксарского р-на ЧР (Ы. *карти*).

В некоторых чувашских текстах об Ы. говорится, что они подразделяются на три вида: духи, особо чтимые и называемые главными *Аслă* Ы., средние *Вăталăх* Ы. и младшие *Кĕçĕн* Ы., которые при жизни выполняли заветы и поручения *Турă*, помогали нищим, бедным и попрошайкам, больным и калекам, а также проповедывали учение божье — за все это и попали в разряд, святых людей. Всем указанным духам чуваши приносили жертвы: первому, например, в Бишевском приходе (ныне Козловский р-он ЧР, Еметкинское сельское поселение), — несметное количество *юсманов*-лепешек, вторым и третьим — по гусю. Особо почитаемыми, таким образом, у чувашей считаются следующие Ы.: *Малим хуçа, Чемен, Вăлăри* Ы., *Сурăм* и др. Про *Вăлăри* Ы. рассказывают, что он является отцом всех *Киреметей* и что у него было 4 сына, также особо чтимых чувашами.

И все же, по религиозно-мифологическим воззрениям чувашей, основная функция Ы. — это обслуживание или прислуживание верховного бога *Турă* и людей, защита их от всякой нечисти. Поэтому теоним Ы. имеет много синонимичных и тождественных понятий, как-то: поколения или разряды духов, именуемых иначе *Ырăсен сыпăкĕсем*. Указанные чувашские духи-Ы., как отмечает в своей рукописи М.В. Васильев (Шевле), делятся на 9 разрядов (Ашмарин, ЧСК, 1929, III, 66—68), которые есть не что иное, как «чувашская языческая номенклатура» (Федотов, 1996, II, 475). В каждой группе числилось по 9 духов, в итоге чуваши поклонялись 81 богу-духу-Ы., среди которых особой популярностью пользовались *Турă умĕнче çӳрекен* Ы., *Мăн турă умĕнче çӳрекен Мăн* Ы., *Чун çуратан Турă умĕнче çӳрекен* Ы., *Чун пӳрен Турă умĕнче çӳрекен* Ы., *Шыв турри умĕнче çӳрекен* Ы., *Тĕнче тытакан* Ы., *Çул çӳрен* Ы., *Çӳрен* Ы., *Çĕршыв тытакан* Ы.,

Чĕлпĕр тытакан Ы., *Сĕт кӳлте выртакан* Ы. и т. д. Указываются также духи, присутствующие при вихре, молнии, находящиеся на Красном яру и в местности *Вăлă*, на светлом и молочном озерах. По религиозным верованиям, они все имеют матерей или жен *амăшĕ* и подчиняются главному Ы. — *Мăн* Ы./ *Аслă* Ы. В текстах Ы. иногда встречается под теонимом *Кĕлĕ* (см. *Кĕлĕ, Киремет*).

Казанско-татарские святые *Изгiлäр* также могли посылать на грешников болезни и только после преподнесения жертвы те могли быть вылечены от всяких недугов. Башкиры в случае долгого отсутствия дождей собирались у святого родника *изге шишмә* и святых мест *изгеләр урыны* и читали молитвы, бросали монеты, загадывая желания. Марийские *Ире/Ирса* также связаны с человеком и означают «чистый, хороший; здоровый, прекрасный; святой».

Лит.: Ашмарин, 1903, 241—246; 1921, 93—128; ЧСК, 1929, III, 64—68; 2003, 273; Федотов, 1996, II, 474—475; Месарош, 2000, 39—45; Ахметьянов, 1981, 18—19, 94—95; Хисамитдинова, 2010, 103.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 64.

В.А. Ендеров

Э

ЭЛ КӲЛЛИ, озеро Аль — доброе божество; злой дух; священное место ритуально-обрядового назначения, особо почитаемое среднинизовыми чувашами, и объект, имеющий сакральное и магическое значение.

Согласно преданиям, озеро Э. к. образовалось в результате провала в землю согрешивших перед *Турă* людей (например, в результате кровосмешения родственников). Считавшееся чистым, оно как нельзя лучше подходило для совершения общественных жертвоприношений. Моление *Учӳк* на озере Э. к. совершалось ежегодно после завершения весенних полевых работ или перед страдой с принесением в жертву домашних животных белой масти. По верованиям чувашей, «выход» дождя из Э. к. зависел от божества озера и его матери, в частности, в молении о дожде говорилось о принесении в жертву белой коровы и каши, просили *Чӳк* довольствоваться, не дать засохнуть земле либо испортить хлеб градом.

В источниках зафиксированы как покровительствующие чувашам добрые божества — *Ырă* Э. к., Э. к. *ашшĕ* и Э. к. *амăшĕ*, так и злые духи — Э. к. *усалĕ*, Э. к. *хаярĕ*, Э. к. *инкекĕ*, Э. к. *синкерĕ*, Э. к. *тилперĕ*, Э. к. *йĕрĕхĕ*. Первым преподносилась жертва растительного происхождения *юсман*, а для умилостивления вышеназванных злых духов жертвовали цыпленка, исключением являлся Э. к. *усалĕ* — ему преподносилась одна копейка.

Считалось, что после усердного моления о даровании дождя у Э. к., озерный дух выезжал на вороных конях. В таких случаях говорили, что молитва была услышана и в скором времени следует ожидать дождя.

У части жителей, живущих в окрестностях озера, бытует поверье, что священное озеро не принимает утопленников.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1929, III, 7—8; ЧЭ, 2006, I, 90; Александрова, 2017, 359; Александрова, 2017, ЭК, 81—97.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 105—106; НА ЧГИГН, I, 638, 269; III, 132, 187.

А.А. Антипина

ЭМЕЛÇĔ, ЕМЕЛÇĔ, АМАЛÇĂ — лекарь, врач; знахарь, знахарка. Стоит в одном ряду с лекарем *лекĕр*, знахарями *юмăç*, *пĕлĕмçĕ* и *вĕрӳçĕ*. Слово происходит от *эмел/амал* — лекарство, снадобье; способ, средство; яд.

Э. диагностировал и лечил человека от болезней *чир-чĕр*, опираясь на свои знания и способности, используя секреты этномедицины и заговорной магии; создавал лекарства из смеси различных снадобий. Его слова являлись сильнодействующим и исцеляющим средством. Порой рассердившийся человек, не способный выместить своего гнева, выражал желание быть Э., дабы причинить беду обидчику.

Народные врачеватели Э. широко использовали средства растительного, животного и минерального происхождения, физиотерапевтические и хирургические методы. В ходе терапии они применяли целебные мази, отвары и настои, наговоренную воду или соль, проводили сакральные ритуалы. Э. были способны выявлять духов, вызвавших болезнь человека, и определять конкретные жертвы для излечения.

Э. нередко проводил магические действия по поручению йомзи: исцелял людей, приносил жертвы божеству *Киремет*, очищал избы от нечистой силы, изгонял злых духов от младенцев. Владея некоторыми вербальными молитвенными текстами, он молился как за отдельную семью, так и за все общество. Для лечения сглаза, к примеру, больного держали над очагом с горячими углями, где варилось блюдо, накрывали голову платком, оставляя лицо открытым. В это время Э. медленно сыпал соль на огонь, наговаривая: «Глаз, выходи, глаз, выходи». Лопающие звуки раскаленной соли свидетельствовали о сильном сглазе больного и необходимости лечения с помощью заклинаний.

Э. имеет ряд параллелей с этносами Поволжья и Приуралья. Лекари и знахари *әмәлсе* у башкир, а также *эмлыше* у марийцев в ходе лечения заболеваний использовали не только народные средства, но и заговорную магию.

Лит.: Рекеев, 1897, 296—297; Ашмарин, ЧСК, 1928, I, 198; 1929, III, 16, 115; Егоров, 1964, 69; Никольский, 2004, I, 313, 330—340; Никонова, 2000, 33, 37—122; Тойдыбекова, 2007, 279; Хисамитдинова, 2010, 372.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 252; НА ЧГИГН, I, 213, 514—518.

Д.В. Егоров

ЭПИ КАРЧĂК — повивальная бабка, выполнявшая различные магические действия при родах с целью защиты роженицы и новорожденного от нечистой силы. Э. к. принимала роды, как правило, в бане. Религиозно-мистических представлений, связанных с родами, насчитывалось множество, в частности, устойчиво бытовали верования о сакральной нечистоте роженицы и новорожденного, необходимости их ритуального очищения. Э. к., готовясь к приему родов, изгоняла злых духов, имитировала действия, символизирующие разрыв замкнутости. По ее указанию в доме открывали все замки, а также заслонки печи, сундуки, ящики, двери, ворота, развязывали узлы на веревке. Для облегчения родов магические действия — развязывание, расстегивание, разрывание — она совершала с одеждой роженицы и ее мужа. При тяжелых родах Э. к. использовала одежду легко рожающей женщины. Родившегося ребенка она брала в руки и произносила благодарственное моление в адрес *Турă* (см. *Ача*).

По рождении ребенка действия Э. к. были направлены на «очеловечивание» новорожденного и отделение его от воздействия враждебных сил. Она тщательно мыла послед, поворачивала его три раза по солнцу. Магические действия были связаны с захоронением последа либо в подполе избы возле венца, либо конюшни (если родился мальчик), либо прятанием на чердаке, чтобы девочка быстрее выросла и стала помощницей матери. С таким же почтением относились к пуповине: после мытья ее прятали подальше от чужих глаз, место ее хранения связывалось с желаемым родом предстоящей деятельности.

Обряд купания, совершаемый Э. к., представлялся в качестве профилактики болезней, отгона нечистой силы, имел также продуцирующий характер (см. *Чир-чĕр*). По поверьям, купание давало младенцу недостающие качества, половую природу, обеспечивало защиту от потусторонних сил, наделяло здоровьем, силой, красотой, богатством. Э. к. «правила» тельце ребенка, вытягивала ручки и ножки, «приводила в порядок» лоб, брови, нос, рот, уши и т. д. В воду для купания клали обереги, серебряную монету, для купания мальчика — соль, железо, дубовые листья, чтобы вырос крепким, девочки — березовые листья, чтобы была стройной и красивой, как береза.

В случае рождения мертвого ребенка Э. к. выходила во двор, била о кувшин и просила у *Турă*, *Шуйттана*, духов земли душу для ребенка.

Аналогичного характера магические действия с целью облегчения родов, захоронения последа совершались у других народов Поволжья и Приуралья. У кряшен и мордвы водяной дух являлся покровителем рожениц. Он помогал при родах, к нему обращались за помощью при бесплодии. В ряде легенд кряшен хозяин/хозяйка воды *Су иясе* выступала в роли повивальной бабки, принимавшей роды.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1929, III, 21; Месарош, 2000, 310—312; Петров, 2015, 51—57; Исхаков, 2014, 116.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 190—194; ЧХП. Ача-пăча фольклорĕ, 2009, 43—49.

Г.Б. Матвеев

ЭСРЕЛ в чувашской мифологии — дух смерти; ангел смерти. В этнографической литературе первой половины XVIII в. зафиксирован как *Эзреили* со значением «*диъявол*» (Димитриев, 1960, 287). Н.И. Ашмариным отмечены четыре основные признаки Э.: 1) дух смерти; 2) источник болезней; 3) сказочный персонаж (встречается и в малых жанрах); 4) бранное обзывание (наименование), ругань (Ашмарин, ЧСК, 1929, III, 33—34). Согласно мифам и фольклорным текстам, встречаются следующие его фонетические варианты: *Есрейĕл, Есрейлĕ, Есрел, Есрелĕ, Есреллĕ, Есриллĕ, Эсрелĕ, Ĕсрел.* По мнению большинства исследователей, образ Э. в чувашскую народную религию и мифологию наших соседей проник через арабо-мусульманскую культуру (от араб. *Азраил* «ангел смерти»).

По представлениям чувашей, Э. — один из близких подчиненных *Турă* духов, наделенный определенными функциями: следить за тем, чтобы на земле не развелось в большом количестве больных и старых людей. Он их умерщвляет, заблаговременно предупредив и известив о своем приходе. И земными людьми это воспринималось как должное и волеизъявление *Турă*. Кроме того, Э. подчинен *Шуйттану* и является его помощником. Вот почему умирающие люди перед смертью смогут увидеть своими глазами Э. и спокойно воспринимают божью волю. Чуваши думали, что Э. вынимает душу из тела и держит ее в бычьем пузыре, а приходит смерть потому, так как они якобы перестали уважать Э. как божество и приносить ему жертвы. Для его умилостивления преподносились в жертву в обязательном порядке черные бараны, да еще в таком количестве, сколько говорил *юмăç*, или курица и при этом просили, чтобы Э. слишком не мучил своих избранников — кандидатов в покойники; или жертвовали в его честь кашу и гуся. Причем первых жертв всегда оставляли в лесу или в овраге, а вторых жертвовали дома.

Согласно мифам, Э. раньше был видимым, стал невидимым по вине землян, которые, нарушив запрет *Турă* и его волеизъявление, заколотили того в железный гроб и бросили в воду/зарыли на кладбище. Когда *Турă* узнал о проделках чувашей с его подчиненным-посланником, то в наказание поручил ему умерщвлять и стар, и млад.

Одна из функциональных особенностей Э. — связь с разными болезнями. Так, во многих сказочных сюжетах (трансформировавшаяся форма мифов) говорится, как только гроб с Э. был потоплен в реке, то сразу же среди людей стали распространяться разные болезни. Его считают не только виновником апоплексии, но еще хуже, по некоторым поверьям, он — распространитель продолжительных и затяж-

ных заболеваний, групповых и даже семейных болезней. Э. как ипостась *Шуйттана* (в качестве такового он выступает во многих мифах и поверьях) непосредственно связан с загробным миром. В то же время его наделяют сверхъестественными и неординарными признаками и качествами, характерными только хтоническим существам (будто у него глаза на затылке; бывает как исполин огромен; при себе имеет длинный бич или умерщвляет с помощью кудели; он похож на худого человека с длинным и узким лицом и т. д.).

В паремиологических жанрах фольклора, например в загадках, образ Э. использован при создании предметов домашнего обихода — коромысла, потолка с полом, а в снах — с данным персонажем ассоциируются столб и поп: чуваши думали, что сновидения предупреждают их о предстоящих бедах и несчастиях.

В татарской и башкирской мифологии чувашский Э. соответствует *Газраилу/Азраилу* (ангел смерти), марийской — *Азырену/Азрену* (посланник владыки подземного мира *Киямата*; в значении «смерть как существо»), мордовской и удмуртской — *Куломе и Кулэмъесу/Кулэм муртъесу* (в значении «смерть»; «естественный конец всего живого»). Например, татарский *Газраил* — не что иное, как коранический персонаж и один из четырех ангелов, приближенных к *Аллаху* и назначенный за свои дурные поступки главным ангелом смерти; башкирский *Ғазраил фәрештә* «к умирающему приходит с чашей смерти в руке. Его голова доходит до седьмого неба, а ноги находятся в седьмом подземелье. У него шесть глаз»; марийские же *Азырены* предстают «в разных образах: иногда является в образе умершего человека, иногда в виде человека, ездящего на черных лошадях с черной повязкой. Когда проезжает с черной повязкой со своей свитой, уже всем становится ясно, что в деревне кто-нибудь должен умереть»; в эрзянских причитаниях смерть приходит в виде трех лучей — зеленого, черного, белого и отнимает силу ног и рук.

Лит.: Сбоев, 1865, 124; Золотницкий, 1877, 24; Ашмарин, ЧСК, 1929, III, 33—34; Месарош, 2000, 46—47, 179; Ендеров, 2002, 63—69; Ашмарин, 2003, 267—269; Салмин, 2004, 111—112; Насыров, 1880, 11—12; Васильев, 1906, 3, 187; Коблов, 1910, 21—22; Ахметьянов, 1981, 14; Шутова, 2001, 201—205; Татарская энциклопедия, 2005, 22; Девяткина, 2006, 161—163; Тойдыбекова, 2007, 61; Хисамитдинова, 2010, 81.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 267—274; ЧХП. Тупмалли юмахсем, 2015, I, 71, 86, 89; ЧХП. Тупмалли юмахсем, 2016, II, 79, 120.

В.А. Ендеров

ЭСРЕМЕТ — в чувашской мифологии персонифицированный и антропоморфный демон, действующий совместно с *Киремет, Сехмет* и другими злыми силами против *Турă*. Из-за злокозненных действий по отношению к творениям всевышнего и человеку, *Турă* прогнал Э. вместе с двумя остальными с небес. Мифы рассказывают: *Киремет* якобы попросил у бога прощения и, получив согласие, начал

помогать людям; *Сехмет* будто болтается по земле, при этом, сея раздор, ссору и драку между людьми, а Э. убежал и спрятался в овраге. Поэтому в народе данное слово — нарицательное, означающее бранное обзывание, и тождественно другому демону *Эсрелю* — духу и ангелу смерти, обитающему, по мифологическим воззрениям чувашей, в бездне *Хăямат*. По традиционным народным верованиям, Э. подчинялись такие сакральные персонажи религиозно-обрядовых действ и молений, как колдуны *тухатмăш-пăсăмçăсем*, наговорщики *вĕрӳçĕ-ăрăмçăсем*, ворожеи-знахари *сулуçă-чĕлхеçĕсем* и др.

В мифологиях финно-угорских (марийцы, удмурты, мордва) и тюркоязычных (татары, башкиры) народов Поволжско-Приуральского региона нет соответствующих чувашскому Э. демонологических персонажей. В некоторой степени его функции перекликаются с проделками и кознями тех демононимов, по образу и подобию своему похожих на чувашского ангела и духа смерти *Эсрел* (см. *Эсрел*).

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1929, III, 34.
Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 275, 419.

В.А. Ендеров

Ю

ЮМАН, дуб — в мифологии чувашей одно из главных священных деревьев, возле которого совершались общественные и частные моления и жертвоприношения. С Ю. как сакральным деревом было связано много символических пластов. Дуб считался царем деревьев, он приравнивался к божествам. Ю. ассоциируется с мужским началом, тогда как липа *çăка* — женским (см. *Йывăç*).

Ю. выступает в качестве Мирового древа *Ама йывăç*. В мифах Ю. помещается в центре круглого озера, на вершине дерева имеется золотое гнездо, в котором пребывает золотой орел. Ю. являлся священным деревом на святилище *Киремет*. На дуб вешали шкуры жертвенных животных — лошадей с головами к востоку. Под дерево ставили ящик, куда клали деньги и другие пожертвования *мамале* для *Киреметя* — выходящие замуж молодухи, по случаю рождения ребенка и т. д. (см. *Киремет*, *Мамале*).

Ю. *паттăр* — имя богатыря в преданиях, героя сказок, в основу которых положены мифы, которые отражают веру древнейших чувашей в происхождение от тотема-дуба. В акте рождения Ю. *паттăр* участвуют божества из окружения *Турă* — *Пихампар* и *Пирĕшти*, которые оказывают содействие героям: после пожертвования ягненка по подсказке *Пихампара* Ю.-*Киреметю* родился сын-богатырь. В другом тексте богиня поведала о том, что в середине моря возвышается остров с Ю.-великаном и гнездом голубя на нем, из яйца которого появляется мальчик *Юман,* дерево-великан спасает его от ливня (см. *Паттăр*).

Рекрут совершал обход вокруг «великого» дуба, чтобы помнить родину и благополучно вернуться домой. Старики около священного Ю. устраивали полевое моление *Учук*, обращались к нему как к божеству и хозяину всех деревьев с просьбой помиловать. При заболевании здесь молились со свечами. Священное дерево, которое огораживали, было неприкосновенным: его не разрешалось ломать, рубить ветки, рвать листья. В священных рощах запрещалось неприличное поведение.

В верованиях болгар и сувар было распространено поклонение деревьям. Так, например, сувары и берсула особенно почитали громадный дуб, находившийся близ их столицы — «великолепного» города Беренджера (Варачана). Этот дуб считался «жизнеподателем и дарователем всех благ», на священном дубе развешивали различные плоды и приносили жертвы. Священные деревья у них были неприкосновенны. Болгары имели священные рощи, особых служителей святилищ и священных деревьев. В образе священного дуба отразились многие древнетюркские представления, связанные с космическим «пупом земли», символом которого было Мировое древо.

Культ Ю. является общераспространенным мировым культом (известен многим народам Европы и Азии). Кряшены совершали свои жертвоприношения и молились перед дубом об умножении скота, пчел, об урожае хлеба и т. п. *Тумо* (дуб) было почитаемым деревом у марийцев, оно символизировало силу, крепость и мужское начало, место совершения обрядов жертвоприношения, Мировое древо. Если кто-нибудь сломает ветку или срубит, это обернется ему несчастьем. Ветки использовали в качестве оберега, их втыкали в двери домов и хлевов, чтобы защитить дома и скот от ведьм, в народной медицине — при лечении зуба, горла. В честь божества дуба *Тумопаз* мордва совершала общественные моления о дожде, от мора. Мордва проводила *молян* около дуба, совершала частные моления, например, с просьбой о здоровье, приносили с собой холстину, прикладывала к дубу и уносила с собой и хранила на исцеление. У удмуртов дерево выступает маркером рода, предков.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1929, IV, 322—323; Димитриев, 1960, 281; Булатов, Димитриев, 1962, 235; Макаров, 1974, 164; 1976, 178; Милькович, 2004, 500; Смирнов, 1895, 243—244; Валеев, Валеева-Сулейманова, 1987, 13—16; Девяткина, 2006, 268—269; Тойдыбекова, 2007, 146, 230; Исхаков, 2014, 76.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 457.

Г.Б. Матвеев

ЮМĂҪ, ЙОМĂҪ — ворожей, знахарь, целитель, прорицатель, руководитель ритуально-магических обрядов; жрец. В чувашской народной традиции роль жрецов обычно исполняли старейшины рода *ваттисем*. Его действия — ворожба — направлены на достижение различных целей: исцелить или наслать болезнь, внушить любовь или разлучить, предсказать будущее и т. д. Чаще всего Ю. занимались

исцелением, ритуальные действия при этом были направлены на «очищение» от влияния злых духов, на создание «правильного» порядка в мире и в самом человеке вместо «неправильного». Указанные действия выполнялись с помощью заклинаний, заговоров с использованием огня, воды, дыма, монет и т. п., которым приписывалась сверхъестественная сила.

Более старый и оригинальный метод гадания — гадание с помощью «шарика знахаря» (Ю. *муклашки*), называемого *шай шайлăни* или *шай тытни*. Орудие Ю. — это нитка длиной в предплечье *çур аршăн* и свинцовый шарик *муклашка*, прикрепленный к концу нитки. Знахарь стоит с ним около кровати больного и держит в одной руке неподвижно висячую нитку. Потом начинает перечислять имена Киреметей, гадая, какой же из них мог повредить больному. Если при назывании того или иного имени нитка качнется, именно этот *Киремет* наслал порчу на больного. Ю. советует родным, какую жертву принести Киреметю для исцеления от болезни. Для изгнания духов чаще используют как железные (ножницы, ножи, топоры, украшения и прочие металлические подвески), так и другие предметы (горсть земли, кусочки хлеба, золу, сухую кость, гребень, точилку, зернышко ячменя и др.).

Существуют разные способы заклинаний. Самый простой из них — счет *суни*. Лечение проводится следующим образом: Ю. берет в руки какой-нибудь предмет, усаживает больного перед собой и начинает считать от 1 до 11, от 1 до 9, потом обратно, пока не досчитает до единицы, но таким образом, что постоянно пропускает по две цифры, чтобы в итоге получились нечетные ряды чисел. При произношении каждой цифры знахарь предметом для счета прикасается к болящей части тела больного и, в конце каждого ряда чисел, плюет в сторону один раз (см. *Вĕрни-сурни, Вĕрӳçĕ-суруçă*).

Аналогичными функциями и действиями наделены татарские и башкирские *имсе* и *имсе әбей*, марийские *шӱведыше*, удмуртские *пелляськись* и мордовские *содай ломань* (м.) и *содыця* (э.).

Лит.: Сбоев, 1865, 36, 50—53; Ашмарин, ЧСК, 1929, IV, 325—330; ЧЭ, 2011, IV, 693; Федотов, 1996, II, 486; Месарош, 2000, 216—219; Удмуртская мифология, 2004, 89; Девяткина, 2006, 250—254; Тойдыбекова, 2007, 151—152; ТРС, 2007, I, 447; Хисамитдинова, 2010, 107.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 261—265; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 25—303.

С.В. Щербаков, В.А. Ендеров

ЮПА, столб — намогильный антропоморфный памятник у некрещеных чувашей; название месяца поминок; осенний обряд, посвященный установлению намогильного памятника.

Ю. на могиле мужчины ставили из дуба *юман* или камня с плоским верхом, женщины — из липы *çăка* или камня с округлым верхом (см. *Çăка*, *Юман*). Женские надгробия различались в зависимос-

ти от возраста погребенной: на Ю. женщин изображались *ама*, *масмак*, иногда *сурпан*, *хушпу* (см. *Тум*). В яму для установления столба бросали монету, которая давала свет покойному в загробном мире. Ю. символизировал образ предка-посредника между *Турă* и человеком, Ю. олицетворяет собой также модель мира. На Ю. зажигали свечу, которая представлялась солнцем, зажигание ее — актом сотворения света. В качестве светила выступала также монета или кусочек металла на верхушке. Ямочки для свеч (от одной до пяти) в верхней части Ю., трансформируясь, впоследствии стали пониматься как место «для небесной воды», «воды для птиц» и т. д.

Обряд, посвященный установлению памятника и связанный с мифологическими представлениями, включает следующие ритуалы: изготовление Ю. из свежевырубленного дуба, внесение в избу и одевание его в одежду покойного, ночное сиденье, устройство моста через ложбину и перенос через него Ю., водружение столба на могиле. В завершение обряда совершалось бдение ночи под длинной свечой. Ритуальные действия по продолжительности составляют около суток.

Среди элементов мифологической основы — увеселение души покойного, например, в лес отправлялись на повозках с колокольчиками на дугах, при игре на гармошке, в лесу зажигали костер, заводили хоровод, пели песни, дома и на кладбище возле Ю. снова пели и плясали под музыку. Срубив дуб или липу, отрезали кол и забивали в землю, расщепляя, на макушку вставляли двухкопеечную монету в качестве жертвы божеству леса. Для обряда кормления души покойного по установлении столба на могиле изготавливали одноногие скамью и стол, которые ставили затем вблизи кладбища, а также плахи для моста (см. *Кĕпер*, *Масар*, *Пумилкке*).

Во время рубки Ю. одна из женщин выходила во двор и бросала на землю в стружку лепешку или кусочек хлеба, приговаривая, что воздается по случаю вытесывания столба. Ю. выступал заместителем покойного, многие действия были аналогичными с обрядами погребения. В частности, при занесении в избу его трижды раскачивали у двери и «успокаивали» так же, как покойника при похоронах (см. *Виле пытарни*). Некрещеные чуваши Татарстана, Ульяновской и Самарской областей памятник *палăк* укладывали на постель усопшего и покрывали войлочным одеялом. Зажигали свечу, ставили стол с поминальными напитками и яствами, ведро с чашкой для кормления души, пели поминальную песню. Для поминального обряда Ю. богатые чуваши резали лошадь, менее состоятельные — жеребенка или корову, и те, и другие — также овец, курицу. Закалывали тех животных, которых просил в свое время умирающий.

Ю. устанавливали на могиле после заката. При выезде со двора оплакивали Ю. словно покойника, переход с Ю. через временный мост ассоциировался с переходом на тот свет. Сверху на установлен-

ный Ю. забивали монету, чтобы при ее блеске усопший ходил в потустороннем мире; зажигали костер, чтобы его тепло согревало там умершего, с целью очищения перепрыгивали через огонь; совершали жертвоприношение с мясом, в посуду у изголовья могилы откладывали еду и питье для усопшего; после трапезы с соответствующей молитвой три раза обходили могилу, произнося: «*Йывăр тăпру çăмăл пултăр!*» (Тяжелая твоя земля да будет легкой). При возвращении домой нельзя было оборачиваться назад.

Вечером дома проводили ночь длинной свечи. В вечернем ритуале поминального обряда *Çурта ай* или *Вăрăм çурта каç* участвовали все жители деревни. По народным представлениям, на свои поминки приходит покойник, который сидит за столом около двери, участники — в передней части избы *кĕреке*. Пришедшие по очереди зажигали свечи и клали покойнику в посуду кусочки из гостинцев с обращением к усопшему словами: «Да будет пред тобой, угощайся, ты остался перед этим». Поминали суслом молодого пива. Среди яств были ситные хлеб, ватрушки, блины, яичница, мясо.

Ю. справлялись главным образом в октябре, в полнолуние, иногда на Масленицу или Пасху. Семантика обряда — окончательные проводы покойника и приобщение его к ранее умершим.

Традиция обряда Ю. сохранилась среди некрещеных чувашей в Закамье и Заволжье. В с. Старое Суркино его устанавливают два раза в год — летом, перед Петровым днем, и осенью, во второй половине октября — начале ноября. В деревнях Савгачево и Нижние Савруши ставят два столба: один — во время похорон, второй — во время обряда Ю. В деревнях Новое Ильмово, Новое Сережкино, Старое Афонькино обряд посвящается покойным, умершим после предыдущего Ю. (см. *Уйăхсем*).

Обряд, близкий к Ю., распространен у многих народов. На древних удмуртских святилищах обнаружены следы от «деревянного столба», называемого *Воршуд-йыбо*, где *Воршуд* — наименование божества, а *йыбо/юбо* — священный столб. У монголов *обон* — сопка, где совершается религиозный обряд. Исследователи находят элементы, близкие к чувашскому Ю., в индоиранских и древнегреческих культурах; прослеживаются также аналогии с антропоморфными надгробиями дунайских болгар, в основном капанцев. Сохранившиеся памятники (большей частью с XVII–XIX вв.) являются произведениями народной монументальной скульптуры, некоторые содержат надписи, выполненные древнечувашскими знаками.

Лит.: Магницкий, 1881, 180—181; Ашмарин, ЧСК, 1929, IV, 342—347; Трофимов, 1993, КС, 108; Федотов, 1996, II, 488—489; Месарош, 2000, 185, 186, 187—188, 190—191; Никольский, 2004, I, 93; ЧЭ, 2006, I, 161; 2011, IV, 694—695; Салмин, 2007, 277, 282, 289, 299; Трофимов, 2009, 173—174; Ягафова, 2010, 45—47; Шутова, 2001, 23—25.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 294—303; ЧХП. Ĕçпе йăла юррисем, 2013, 418—431.

А.П. Леонтьев



Ака.

А.И. Миттов. Пахота.
Из серии «Алран кайми аки-сухи».
1965.



Арçури.

В.И. Агеев. Иллюстрация к поэме
М.Ф. Федорова «Леший». 1977.



Асамат кĕперĕ.

Ю.А. Зайцев. Триптих «Течет река Волга».
1944—1967.



Aça.

В.И. Агеев. Разговор. 1981.



Аçтаха.

В.Г. Бритвин. Змей. 2008.



Вăйă.

А.И. Миттов. Хоровод.
По мотивам поэмы К. Иванова «Нарспи».
1965.



Вăрман.

А.И. Миттов. Лес. Стволы. 1967.



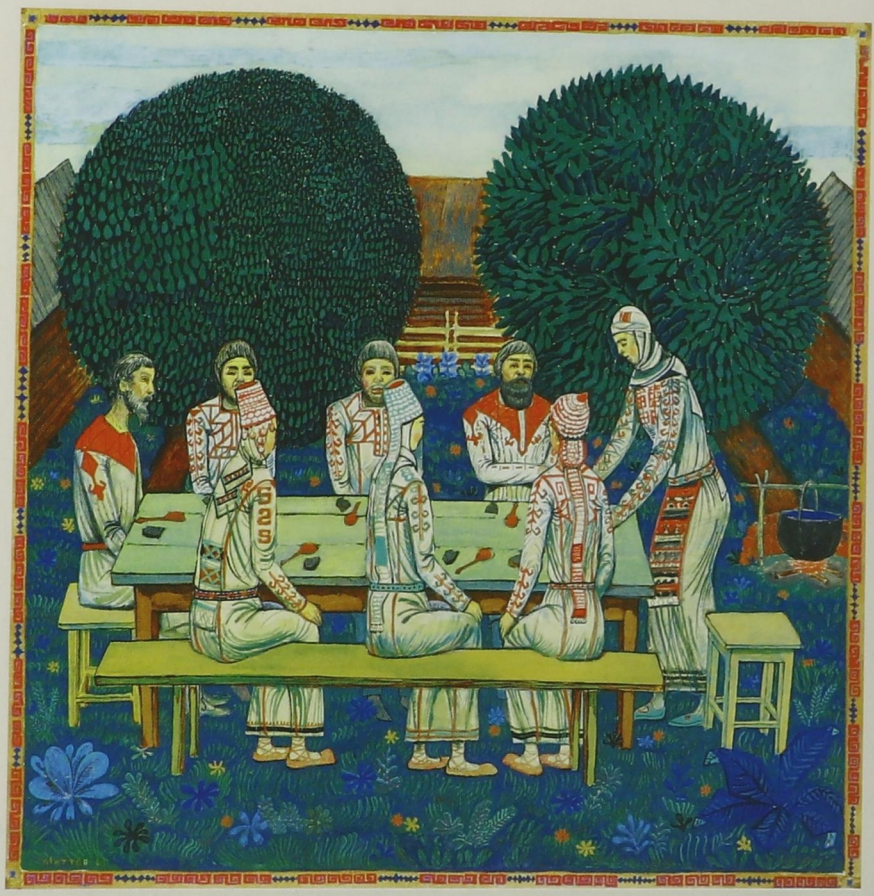
Виле пытарни.

А.И. Миттов. Плач над могилой.
Из серии «Чувашская старина». 1965.



Йĕрĕх.

Неизвестный автор. Ирих домашнего очага.
Красная глина. XIX в.



Килĕш пăтти.

А.И. Миттов. Ужин в саду.
Из серии «Чувашская старина». 1965.



Киремет.

Ю.А. Зайцев. Киреметь. 1938—1940.



Курка.

А.А. Ефейкина. Ковш. 1982.



Пирёшти.

С.Н. Михайлов (Юхтар). Танец. 2006.



Раштав.

Ю.Ю. Ювенальев. Ночь перед Рождеством. 2000.



Сӑрт-ту.

Н.А. Енилин. Полдень. 1979.



Сурхури.

К.В. Владимиров. Сурхури. 1989—1993.



Çăл.

В.Л. Немцев. Чувашские родники. 1977.



Çĕр хапхи.

А.А. Трофимов. Врата земли. с. Старое Сунчелеево.
Аксубаевский р-н, Республика Татарстан. 2007.



Çумăр чӳкĕ.

А.И. Миттов. Моление о дожде.
Из серии «Чувашская старина». 1967—1968.



Çурт-йĕр.

В.И. Агеев. Двор. 1986.



Тёнче.

Праски Витти. Космогонические представления чувашей.
2010.



Туй.

А.И. Миттов. Жених и невеста с вороным конем.
1967—1969.



Улăп.

А.А. Ефейкина. Улып-батыр. 1961.



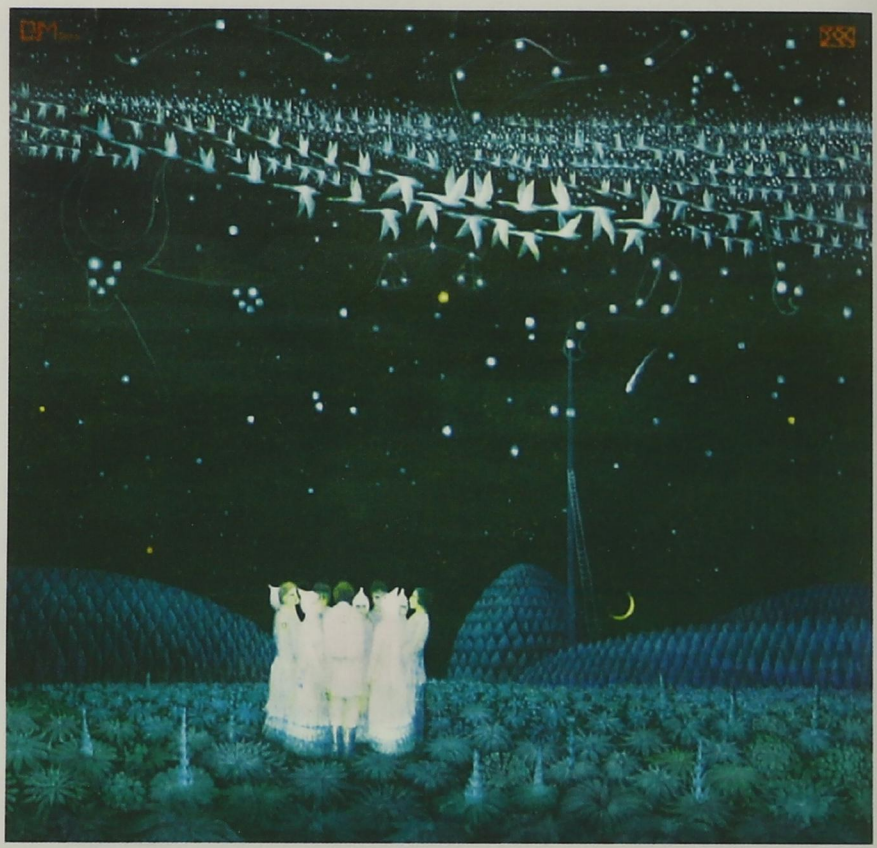
Хёвел.

Г.Г. Фомиряков. Солнце, рождающая жизнь. 1996.



Хёрт-сурт.

В.В. Зотиков. Хёрт-сурт. 2003.



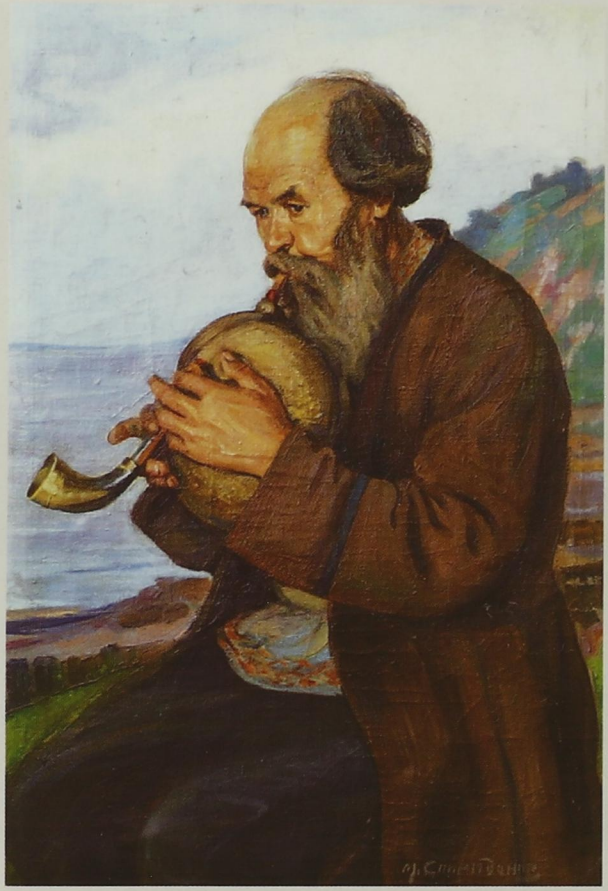
Хур-кайăк çулĕ.

С.Н. Михайлов (Юхтар). Млечный Путь. 2003.



Чӳк выраӑнӗ.

Н.К. Сверчков. Языческая молельня. 1940.



Шăпăр.

М.С. Спиридонов. Пузырист. 1927.



Эл кӳлли.

Озеро Аль. 2016.



Эсрел.

В.И. Агеев. Дух смерти. 1983.



Юман.

А.В. Данилов. Одинокий дуб. 1986.



Юпа.

Н.И. Плониш. На кургане (Степные орлы).
1983—1986.

ЮСМАН — ритуальные лепешки для жертвоприношения и умиротворения божеств и духов. Выпекали из пресного полбенного или сдобного теста с добавлением крови домашних птиц. Ю. готовили для общественных молений *Киремет чӳкĕ*, *Учук*. Лепешки являлись основным дарственным продуктом в ритуалах частных жертвоприношений *Киреметям*, жертвенным блюдом в календарных и семейных обрядах, например, при разделе семьи. Духу скотного двора Ю. приносили вместе с кашей в обряде семейного моления в честь благополучия семьи (см. *Килĕш пăтти*), ритуал назывался *Пăтă*-Ю. *йĕрки*.

Количество приносимых в жертву Ю. варьировалось в зависимости от обряда от одного до нескольких десятков, в отдельных случаях выпекали сотни. Ю. приносился в жертву отдельно либо вместе с другими блюдами. В этих случаях количество жертвуемых продуктов оговаривалось, к примеру: семь Ю. с пышками *хăпарту*, три или пять — с лепешкой, один — с колобком *йăва*. Часто требуемое число назначала знахарка: девять Ю. для каждого *Киреметя*, для *Турă* — три или более Ю. В некоторых обрядах, в частности, в жертвоприношении *Киреметю*, *Карта пăтти*, *Килĕш пăтти*, когда приносилось в жертву большое количество Ю., например 12—40 ритуальных лепешек, оно измерялось имеющими неглубокое дно ритуальными чашками. В семейных ритуалах жертвовалось по одному Ю., адресованному от каждого члена семьи. В обыденное время лепешки не употребляли в пищу. Герои чувашских сказок Ю. используют для угощения встречающихся в пути магических персонажей (например, слепого старика), от которых получают благое пожелание, добрые советы и т. п.

В настоящее время Ю. в качестве жертвенного блюда не используется, в ряде местностей является праздничной лепешкой.

Кряшены в жертву хозяину леса, духу воды приносили пресные лепешки. Марийцы на священных молениях использовали блины *мелна*. Первые три блина посвящали богам.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 14—15; Месарош, 2000, 27—106; ЧЭ, 2011, IV, 698; Тойдыбекова, 2007, 160; Исхаков, 2014, 117.

Ист.: ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, 181, 253, 262; ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 581, 587.

Г.Б. Матвеев

ЮХХА — в чувашской мифологии хтонический змей *Аçтаха*, достигший 100-летнего возраста и выше; злое демоническое существо, принимающее как человеческий вид, так и превращающийся в неодушевленный предмет или в животных. Согласно народным представлениям, чаще всего Ю. появляется перед людьми в образе или красивой девушки/женщины, или парня — в таком облике пристает к представителю противоположного пола и умертвляет их. По другим мифам, Ю., превратившись в девицу-красавицу, выходит замуж за царевича. Но тот узнает истинное лицо своей жены; спасается от нее

по совету йомзи, закрыв и заперев все щели, двери и окна дома и поджигав его с находящейся внутри Ю. По традиционным верованиям, Ю. обитает в качестве водяного духа в озерах и прудах: в образе красивой девушки сидит на берегу и своими длинными волосами очищает воду; будто может долететь и до облаков.

По татарским и башкирским мифам, в *Юху* превращается *Аждаһа* после 1000 лет жизни, которая имеет способность трансформироваться в человека и животных и в таком виде являться татарину. Татарин может отличить *Юху*-девицу от настоящей девушки по следующим признакам: а) у такой девицы-оборотня изо рта всегда исходит запах падали; б) отсутствует пупок и в) она выделяется чрезмерным употреблением воды, так как не может жить без нее. Согласно мифам указанных народов, *Аждаһа* в человеческом обличье может прожить только 49 дней, после чего вновь превращается в дракона. Может принять и зооморфный облик — коровы, собаки, кошки и т. д. Аналогичные сюжеты имеются у марийцев (*Ювха*), удмуртов (*Юхо*) и др. народов.

Лит.: Ашмарин, ЧСК, 1930, V, 23—25; Наумов, 1992, 11; Насыров, 1880, 5—6; Коблов, 1910, 29—30; Ахметьянов, 1981, 56—57.

Ист.: ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 32, 420—421.

В.А. Ендеров

СЛОВНИК

Авăн хуçи — овинный дух
Автан — петух
Ака — пахота, пашня
Акапуç — старинный плуг, сабан
Акатуй — весенний праздник
Акăш-макăш — злой дух
Алăк — дверь
Алпастă — злой дух
Алтăр çăлтăр — созвездие Большой Медведицы (Ковш-звезда)
Ама — мать, прародительница
Амак — злой дух
Амаксар — святилище, мифотопоним
Ана — загон, участок, полоса земли
Ана йышĕ — божество поля
Апăс — жрец
Арман — мельница
Арçури — дух-хозяин леса, леший
Асам — волшебство, магия
Асамат — божество-покровитель хлебопашцев, кузнецов и пастухов
Асамат кĕперĕ — радуга
Асамçă — волшебник, ворожей
Асат — дух болезни; мифопатоним
Аслати — божество грома
Аçа — отец, прародитель
Аçтаха — крылатый огнедышащий змей-дракон
Ахăр самана — светопреставление, конец жизни
Ахрат — мифотопоним
Ача — ребенок, младенец, дитя
Ашапатман — мифоантропоним
Ăвă — трут
Ăншăрт — мифопатоним, порча гневом
Ăрăмçă — наговорщик, колдун
Валĕм хуçа — старший дух предков; мифотопоним
Валле — божество, распределяющее блага и добро
Вар — овраг, балка, ложбина
Ваттисем — прародители, старейшины
Вăйă — игрища, хоровод, молодежные увеселения
Вăкăр — бык
Вăрман — лес
Вăхăт — время
Вĕре çĕлен — огненный, призрачный змей
Вĕрни-сурни — дуновение-плевание
Вĕрӳçĕ-суруçă — наговорщик, ворожей, колдун, знахарь
Вĕçен кайăк — птица
Виле — покойник, мертвец, труп
Виле пытарни — похоронно-поминальные обряды
Вилĕм — смерть
Вирĕм — весенний обряд очищения от болезней, нечисти и злых духов
Вите хуçи — дух-хранитель хлева
Вупăр — злой дух; ведьма-обжора, пожирающая солнце и луну
Вупкăн — мифопатоним
Вут — огонь; божество огня
Вутăш — дух воды и водных источников

Вучах — очаг
Ӗне — корова
Ӗçме-çиме — продукты, провизия
Ийе — дух-хозяин бань, мельниц и прочих строений
Илле пророк — Пророк Илья
Илтерек — дух-хозяин родника на озере; мифоойконим
Им-юм — сакральные снадобья и лекарства
Инкек — несчастье, бедствие и горе; злой дух
Йăх — мифопатоним
Йĕплĕ хулă — шиповник
Йĕрĕх — божество-хранитель домашнего очага
Йывăç — дерево
Йытă — собака, пес
Калăм кун — весенний праздник проводов старого и встречи нового года
Камалсăр вилĕ — безродные умершие; название божества
Карт — зарубка, отметка, метка
Карта — магический круг
Карта пăтти — семейное моление с кашей в честь благополучия скотины
Карташ пăтти — семейно-родовое жертвоприношение в связи с переводом домашнего скота на стойловое содержание
Карчăк — руководитель-старуха магических обрядов
Кахăр — преисподняя; злой дух
Кашкăр — волк
Кăвак хуппи — небесный свод, врата неба
Кăвакал — утка
Кăвар — горящие угли, жар
Кăмака — печка, печь
Кăнтăр — полдень, юг
Кепе — небесное божество, управляющее судьбами людей
Кĕлĕ, кĕлĕсем — молитва, моления; табуированное название божества *Киремет*
Кĕпер — мост
Кĕр сăри — осеннее пиво; названия обряда молений
Кĕреке — передний, красный угол в избе
Кил — дом, двор, семья
Кил хуçи — хозяин дома
Килĕш пăтти — семейное моление в честь благополучия семьи
Кипет — название локусного божества; мифоойконим
Киремет — божество-демиург и культурный герой; священное место пребывания злого духа; универсальный комплекс для проведения и совершения общественных молений в честь высших богов
Куйкăрăш — мифоорнитоним
Кунсем эрне хушшинчи — названия дней недели
Курка — сосуд-ковш
Куç — глаз, глаза
Кӳлĕ — озеро
Лаша — лошадь, конь
Лăп-лап — злой дух
Леш тĕнче — загробный, потусторонний, подземный мир
Лĕпĕш — бабочка
Мамале — божество; приносимые в жертву монеты и предметы
Масар — кладбище
Мăн кĕлĕ — молельное место; название божества
Мăнкун — пасха; пасхальный цикл обрядов
Мăчавăр — мочаур, служитель религиозного культа
Мул — сокровище, клад, деньги
Мунча — баня
Мур — мор; мифопатоним
Никĕс — божество фундамента

Нисĕп — доброе божество
Ниш — мифопатоним
Нухрат — мелкая монета из серебра или олова
Палăк — знак, символ священства, плодородия и увековечения памяти
Паттăр — богатырь
Пăлан — олень
Перекет — божество изобилия, прибыли и сбережений
Пĕлĕт — небо; верхний мир
Пĕр кун кĕпи — название семейного обряда («рубашка одного дня»)
Пил — благословение, напутствие, завещание
Пилеш — рябина
Пир — обитающее в лесу злое божество
Пирĕшти — ангел-хранитель человеческой души; персональное божество
Пихампар — божество высшего разряда; хозяин и божество скота
Причак — присяга
Пукрав — Покров Пресвятой Богородицы
Пумилкке — поминки
Пуртă — топор
Пӳлĕх (Пӳлĕхçĕ) — небесное божество; вестник верховного бога *Турă*
Раштав — Рождество Христово
Салам калакĕ — временный памятник на могиле у некрещеных чувашей
Саламалик — монолог старшего дружки жениха на свадьбе
Саламат — кнут, нагайка
Саямак — дух болезни лихорадки
Сăпка — колыбель, люлька, зыбка
Сăра чӳклени — моление нового пива и урожая
Сăрт-ту — возвышенность, курган
Сехмет — злой дух беды
Сехре — страх, боязнь и ужас
Сĕрен — весенний очистительный обряд
Синкер — насылающие несчастье, беду и зло духи
Старик — старик; предводитель обрядов
Сулă — браслет; оберег на запястье
Сулу — порча, вредный наговор
Сурхури — чувашский аграрный праздник зимнего солнцеворота
Суха пăтти — моление кашей духам пашни и божествам плодородия
Сухапуç — соха
Сывлăм — роса
Сылтăм-сулахай — правый-левый
Сыхлакан асам — оберегающая магия
Сыхчи — оберегающие *Турă* духи-охранители
Çавраçил — вихрь; злой дух
Çăва — кладбище, погост
Çăварни — праздник проводов зимы и встречи весны
Çăка — липа; мифофитоним
Çăкăр — хлеб
Çăл — родник, ключ, колодец
Çăлтăр — звезда, планета, светило
Çăмарта — яйцо
Çăт (Çăткăн) — мифопатоним
Çăтмах — рай
Çĕлен — змея, дракон, змей
Çĕр — ночь
Çĕр — земля; божество земли и мать-прародительница
Çĕр хапхи — ритуал прохождения через «земляные ворота»
Çĕрĕ — кольцо, колечко
Çĕрти патша — земной царь или

государь; божество, представленное на земле либо земное воплощение *Турă*

Çил — ветер

Çилĕ — гнев, ярость, злоба

Çимĕк — Семик; летнее поминовение усопших, приуроченное к Троице

Çинçе — синьзе; дохристианский обрядовый цикл, приуроченный летнему солнцестоянию

Çип — нитка, нить, пряжа

Çиçĕм — молния

Çул — год

Çул — дорога; место пребывания злых духов

Çумăр чӳкĕ — моление дождю с жертвоприношениями

Çурт-йĕр — дом с надворными постройками

Çурта — свеча

Çутçанталăк — природа, Вселенная, мироздание, мир

Çутă кӳлĕ — светлое озеро; обиталище добрых божеств и злых духов

Çӳç — волосы

Çын — человек, прародитель рода человеческого

Çырма — овраг

Талай — море-океан; водная стихия

Талăк — сутки

Тамăк — преисподняя, ад; нижний мир

Тасатакан асам — лечебная и очистительная магия

Ташлама — обряд в честь завершения земледельческих работ

Тăван — родственник, родня

Тăвăл — буря, ураган, стихия

Тăра-хаяр — злой дух с разрушительным действием

Тĕн — религия, вера, вероисповедание

Тĕнĕ — волоковое окно

Тĕнче — мир, Вселенная, мироздание

Тĕпел — передний, красный угол

Тĕрĕ — вышивка

Тĕс — цвет

Тивлет — судьба, доля, участь; божество благополучия и счастья

Тимĕр — железо

Тинĕс — море

Типшар — дух-хранитель

Ту — гора, возвышенность, холм; запад; верховье

Туй — обряд бракосочетания, свадьба

Тумтир — одежда, платье, наряд, одеяние; народный костюм

Тупăк — гроб

Турă — высший небесный богдемиург чувашского пантеона

Турăш — икона

Тухатмăш — колдун, чародей, маг и заклинатель

Тухатни — заклинание, наведение порчи

Тӳркĕлли — дух; божество-покровитель домочадцев и рода

Уй — поле

Уйăх — луна, месяц; божество

Уйăхсем — названия месяцев

Улăп — богатырь-исполин

Улчепи — столб около печи

Урхамах — аргамак, конь; фигурки лошади из теста

Усал — злой дух, нечистая сила

Учук — общественное полевое моление и обряд жертвоприношения

Уяв — праздник; весенне-летние игрища и хороводы

Ӳсен-тăран — растительность

Хай — определяющее, дарующее и завещающее жизнь божество

Халал — доброе пожелание, благословение

Хапха — ворота
Харам — бесполезность, тщетность, неприемлемость
Хаяр — злость, злобность, вредность; злой дух
Хăрпан — божество, возносящее жертву людей к *Турă*
Хăт — божество красоты, уюта, порядка и лада
Хăямат — место пребывания душ умерших людей-грешников
Хĕвел — солнце; антропоморфизированное небесное божество
Хĕвеланăç — запад
Хĕвелтухăç — восток
Хĕр аки — девичья пашня; старинный обряд у чувашей с участием девушек, цель которого — ограждение деревни от различных болезней
Хĕр сăри — девичье пиво; молодежный праздник, предназначенный для демонстрации определенных качеств у девушек
Хĕрлĕ çыр — красный яр; божество плодородия земли
Хĕрт-сурт — домашнее божество/дух; хранитель очага и покровитель дома
Хисепсем — числа
Хур-кайăк çулĕ — Млечный Путь (Дорога диких гусей)
Хурăнташ — родственник, родня
Хурт — пчела
Хывни — обряд с молением в честь духов предков
Хытăм — дух-покровитель овец
Чартак — специально построенное сооружение на могиле умершего
Чемен — святилище *Киремет*; имя одного из чувашских богатырей
Чĕлхе — наговор, заговор, заклинание
Чĕлхеçĕ — ворожей, ворожея, наговорщик
Чĕрĕп — еж
Чир-чĕр — болезни; мифопатонимы
Чун — дух, душа
Чӳк — жертвоприношение, моление
Чӳклеме — благодарственное моленье *Турă* и добрым божествам в честь благополучного завершения годового цикла земледельческих работ
Шавкăм — мифопатоним
Шалча — символ длины и мера жизни; судьба
Шатăн — злой дух; мифопатоним
Шăпăр — веник
Шăпăр — волынка
Шерпет — медовая сыта, шербет
Шуйттан — злое божество; нечистый дух и демон; хозяин нижнего мира
Шурăмпуç — заря, рассвет; название божества
Шурхун — крылатый златорогий змей
Шыв — вода
Шыв-шурсем — мифогидронимы
Шыври (Шыв ийи) — дух воды
Ырă — божества-духи, прислуживающие *Турă*; синонимичное и табуированное название божества *Киремет*; места погребения святых людей
Эл кӳлли — озеро Аль
Эмелçĕ — знахарь, знахарка, лекарь
Эпи карчăк — повивальная бабка, повитуха
Эсрел — дух и ангел смерти
Эсремет — демононим
Юман — дуб
Юмăç — ворожей, знахарь, целитель

Юпа — антропоморфный памятник у некрещеных чувашей; название месяца поминок и обряд по установлению указанного столба

Юсман — ритуальные лепешки для жертвоприношений божеств и духов

Юхха — хтонический змей *Аçтаха*, достигший 100-летнего возраста

БИБЛИОГРАФИЯ

Акимова, 1932 — Акимова Т.М. Материалы по культу йереха у саратовских чуваш // Сборник Нижневолжского краевого музея. Саратов: Нижневолжское краевое изд-во, 1932. С. 18–30.

Акцорин, 2000 — Акцорин В.А. Прошлое марийского народа в его эпосе / под ред. докт. филол. наук Н.В. Морохина. Саров: Альфа, 2000. 88 с.

Александров, 1899 — Александров Н.А. Где на Руси какой народ живет и чем промышляет? Черемисы и чуваши (лесная окраина). М.: Издание А.Я. Панафидина, 1899. 40 с.

Александрова, 2016 — Александрова А.А. Дух-покровитель семьи хёрт-сурт в чувашской мифологии // Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 8 октября 2015 г.) / сост. и отв. ред. А.П. Леонтьев; ЧГИГН. Чебоксары, 2016. С. 60—64.

Александрова, 2017 — Александрова А.А. Природно-культовый памятник Эль кӳлли (озеро Аль) в Чувашии // XII Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Ижевск, 3—6 июля 2017 г. / отв. ред.: А.Е. Загребин, М.Ю. Мартынова. Москва; Ижевск: ИЭА РАН, УИИЯЛ УрО РАН, 2017. С. 359.

Александрова (Антипина), 2017, ЭК — Антипина А.А. Культовый памятник *Эль кӳлли* (Озеро Аль) // ЧГВ. 2017. № 12. С. 81—97.

Аминев, 2005 — Аминев З.Г. Космогонические воззрения древних башкир. Уфа: Башлингвоцентр, 2005. 140 с.

Аминев, 2013 — Аминев З.Г. Эпос «Урал батыр» и мифология башкир. Уфа: Издательство «ДизайнПресс», 2013. 160 с.

Андерсон, 1906 — Андерсон В.Н. Путешествие Пр. Томаса в 1842 г. от Москвы до Казани // ИОАИЭ. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1906. Т. XXII. Вып. 3. С. 164—184.

Андреев, 1980 — Андреев (Урхи) Н.А. Ирано-чувашские этнические и культурные связи по данным ономастики // Исследования по этимологии и фразеологии чувашского языка. Труды ЧНИИ. Вып. 98. Чебоксары, 1980. С. 22—48.

Артемьев, 1846, 20 — Артемьев А.И. Кереметь (у чувашей) // Казанские губернские ведомости. 1846. № 20. С. 192—195.

Артемьев, 1846, 3 — Артемьев А.И. Некоторые обряды и обыкно-

вения Чебоксарского уезда // Казанские губернские ведомости. 1846. № 3. С. 16—21.

Архангельский, 1910 — Архангельский Н.А. Маслянница у чуваш // ИОАИЭ. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1910. Т. XXVI. Вып. 5. С. 483—488; Отд. оттиск. Казань, 1910. 6 с.

Афанасьев, 1869, III — Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. В трех томах. М.: Издание К. Солдатенкова, 1869. Т. III. 840 с.

Афанасьева, 2009 — Афанасьева Л.А. Терминология похоронно-поминальной обрядности чувашей и других народов Урало-Поволжья (опыт сравнительно-сопоставительного и этнолингвокультурологического исследования): дис. ... канд. филол. наук. Чебоксары, 2009. 282 с., ил.

Ахметьянов, 1977 — Ахметьянов Р.Г. Некоторые термины обрядов и мифологии булгаро-чувашского происхождения у народов Урало-Поволжья // Советское финноугроведение. 1977. С. 98—106.

Ахметьянов, 1978 — Ахметьянов Р.Г. Сравнительное исследование татарского и чувашского языков (фонетика и лексика). М.: Наука, 1978. 247 с.

Ахметьянов, 1981 — Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М.: Наука, 1981. 144 с.

Ахметьянов, 2001 — Әхмәтьянов Р.Г. Татар теленең кыскача тарихи-этимологик сүзлеге. Казан: Тат. кит. нашр., 2001. 272 с. (Краткий историко-этимологический словарь татарского языка; на тат. яз.)

Ашмарин, 1892 — Ашмарин Н.И. Очерк народной поэзии у чуваш // ЭО. 1892. Кн. 13—14. № 2—3. С. 42—65.

Ашмарин, 1895 — Ашмарин Н.И. Любовь в жизни и песнях инородца // Волжский вестник. 1895. № 80.

Ашмарин, 1900 — Ашмарин Н.И. Программа для составления чувашского словаря // ИОАИЭ. Казань, 1900. Т. XVI. Вып. 2. С. 243—248.

Ашмарин, 1900, СЧП — Ашмарин Н.И. Сборник чувашских песен, записанных в губерниях Казанской, Симбирской и Уфимской. Отд. оттиск. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1900. 91 с.

Ашмарин, 1902 — Ашмарин Н.И. Болгары и чуваши. Казань: Типолитография Императорского университета, 1902. 132 с.

Ашмарин, 1903 — Ашмарин Н.И. Опыт исследования чувашского синтаксиса: в 2-х ч. Казань: Типо-литография В.М. Ключникова, 1903. Ч. I. 570 с.

Ашмарин, 1921 — Ашмарин Н.И. Отголоски золотоордынской старины в народных верованиях чувашей // Известия Северо-восточного археологического и этнографического института. Казань, 1921. Т. 2. С. 93—128.

Ашмарин, 1923, II — Ашмарин Н.И. Опыт исследования чувашского синтаксиса: в 2-х ч. Симбирск: Типо-литография Г.С.Н.Х., 1923. Ч. II. 276 с.

Ашмарин, 1923, ЧНС — Ашмарин Н.И. Введение в курс чувашской народной словесности. Колдовство и знахарство. Казань, 1923.

Ашмарин, 1984 — Ашмарин Н.И. Введение в курс чувашской народной словесности // Исследования по чувашскому фольклору. Сб. статей. Чебоксары: ЧНИИ, 1984. С. 3—48.

Ашмарин, 2003 — Ашмарин Н.И. Чувашская народная словесность: Исследования. Автобиография, воспоминания. Письма / сост. и примеч. В.Г. Родионова. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2003. 430 с.

Ашмарин, ЧСК, 1928—1950, I—XVII — Ашмарин Н.И. Чăваш сăмахĕсен кĕнеки=Словарь чувашского языка. Казань—Чебоксары, 1928—1950. Вып I—XVII.

Басилов, 1998 — Басилов В.Н. Тюркоязычных народов мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. / гл. ред. С.А. Токарев. М., 1998. Т. II. К—Я. С. 536—541.

Березин, 2016 — Березин А.Ю. Культ медведя в археологии Волго-Уралья и его мифологические параллели // Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 8 октября 2015 г.) / сост. и отв. ред. А.П. Леонтьев; ЧГИГН. Чебоксары, 2016. С. 65—74.

Березина, Михайлов, Харитонова, 2016 — Березина Н.С., Михайлов Е.П., Харитонова В.Г. К вопросу о болгарских-древнечувашских святилищах // Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 8 октября 2015 г.) / сост. и отв. ред. А.П. Леонтьев; ЧГИГН. Чебоксары, 2016. С. 75—82.

Борисова, 2016 — Борисова Л.В. Репрезентация религиозно-мифологического сознания древних чувашей в языковой картине мира // Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 8 октября 2015 г.) / сост. и отв. ред. А.П. Леонтьев; ЧГИГН. Чебоксары, 2016. С. 83—96.

Браславский, 2000 — Браславский Л.Ю. Религиозные и оккультные течения в Чувашии (культы, церкви, секты, деноминации, духовные школы). Чебоксары: Изд-во «Чувашия», 2000. 374 с., ил.

Булатов, Димитриев, 1962 — Булатов А.Б., Димитриев В.Д. Параллели в верованиях древних сувар и чувашей // УЗ ЧНИИ. Чебоксары: ЧНИИ, 1962. Вып. 21. С. 226—236.

Ваганова, 2013, 95 — Ваганова Е.Н. Культ луны в религиозных верованиях мордовского народа // Финно-угорский мир. 2013. № 1. С. 94—99.

Валеев, Валеева-Сулейманова, 1987 — Валеев Ф.Х., Валеева-Сулейманова Г.Ф. Древнее искусство Татарии. Казань: Тат. кн. изд-во, 1987. 204 с.

Васильев, 1906, 3 — Васильев И. Обозрение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний // ИОАИЭ. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1906. Том XXII. Вып. 3. С. 185—219.

Васильев, 1906, 5 — Васильев И. Обозрение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний (Окончание) // ИОАИЭ. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1906. Том XXII. Вып. 5. С. 321—349.

Верещагин, 2000 — Верещагин Г.Е. Собрание сочинений: В 6 т. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2000. Т. 3: Этнографические очерки. Кн. 2. Вып. 1. 251 с.

Виноградов, 1897 — Виноградов Ф.В. Следы язычества в домашнем обиходе чуваш. Симбирск: Губернская типография, 1897. 18 с.

Вишневский, 1846 — Вишневский В.П. О религиозных поверьях чуваш. Отд. оттиск. Казань, 1846. 26 с.

Вишневский, 2004 — Вишневский В.П. Письменная культура раннего просветительства / сост. и прим. В.Г. Родионова. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2004. 608 с.

Владыкин, 1994 — Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. 384 с.

Владыкин, Христолюбова, 1991 — Владыкин В.Е., Христолюбова Л.С. Этнография удмуртов: Учебное пособие. Ижевск: Удмуртия, 1991. 160 с., ил.

Владыкин, Христолюбова, 1997 — Владыкин В.Е., Христолюбова Л.С. Этнография удмуртов: учебное издание. Ижевск: Удмуртия, 1997. 248 с.

Вовина, 1999 — Вовина О.П. Праздник хĕр сăри — «девичье пиво» в календарной обрядности чувашей // Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России. Сборник Музея антропологии и этнографии. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. Т. XLVII. С. 71—82.

Вовина, 2002 — Вовина О.П. Чувашская киреметь: традиции и символы в освоении сакрального пространства // ЭО. 2002. № 4. С. 39—65.

Вовина, 2008 — Денисова-Вовина О.П. Чувашский киреметь: традиции и символы в освоении сакрального пространства // Чувашия глазами этнографа: поиски и находки. Статьи, очерки, рецензии / сост.: А.П. Данилова, Р.Т. Денисова. Чебоксары: «Новое Время», 2008. С. 126—171.

Волжский вестник, 1892 — [б. а.] Обряд против холеры, записанный в Белебеевском уезде // Волжский вестник. 1892. № 228.

Волкова, 2004 — Волкова Л.А. Современная жизнь языческих ве-

рований удмуртов // Г.Е. Верещагин и этнокультурное развитие народов Урало-Поволжья: сб. ст. / сост. В.М. Ванюшев, Т.С. Зыкина. Ижевск: Удмуртский институт ИЯЛ УрО РАН, 2004. С. 103—108.

Гаврилов, 1880 — Гаврилов Б. Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань, 1880. 194 с.

Гаврилов, 1891 — Гаврилов Б.Г. Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда, Урась-Учинского прихода // Труды четвертого Археологического съезда в России, бывшего в Казани, с 31 июля по 18 августа 1877 года. Казань: Типография Императорского университета, 1891. Т. II. С. 80—156.

Гаген-Торн, 1960 — Гаген-Торн Н.И. Женская одежда народов Поволжья (Материалы к этногенезу). Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1960. 228 с.

Гемуев, 1988 — Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / под ред. И.Н. Гемуева. Новосибирск: Изд-во «Наука», Сиб. отделение, 1988. 227 с.

Геннеп, 1999 — Геннеп [Арнольд ван]. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / пер. с франц. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. 198 с.

Георги, 1799 — Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей: в 4-х ч. СПб.: Императорская Академия Наук, 1799. С. 35—41. Ч. I. О народах финнского племени, известных по Истории Российской под общим именем Руссов.

Голева, 2010 — Голева Т.Г. Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков. СПб.: Маматов, 2010. 267 с.

Гордеев, 1979 — Гордеев Ф.И. Этимологический словарь марийского языка / под ред. докт. филол. наук, профессора И.С. Галкина. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1979. Т. 1. А—Б. 256 с.

Горский, 1949 — Горский С.П. Народные черты в языке и стиле баллады М. Федорова «Арҫури» // Ученые записки ЧНИИ. Чебоксары, 1949. Вып. 2. С. 143—166.

Гото, 2009 — Гото М. [Масанори]. Историческое превращение традиционной религии чувашей // ЧГВ. 2009. № 4. С. 3—24.

Губанова, 2002 — Губанова Г.Ф. Чувашские традиционные теонимы // Ономастика и языки Урало-Поволжья: материалы региональной конференции. Чебоксары, 13—14 ноября 1997 г. Чебоксары: ЧГИГН, 2002. С. 144—148.

Гумаров, 1985 — Гумаров В.З. Башкирская народная медицина. Уфа: Башкир. кн. изд-во, 1985. 144 с.

Давлетшин, 1990 — Давлетшин Г.М. Волжская Булгария: духовная культура (Домонгольский период X — нач. XIII вв.). Казань: Таткнигоиздат, 1990. 192 с.

Девяткина, 2006 — Девяткина Т. П. Мифология мордвы: энциклопедия. Изд. 2-е, испр. и доп. Саранск, 2006. 332 с.

Дегтярёв, 2013 — Дегтярёв Г.А. Турецкий дискурс в парадигме зарубежного чувашеведения // ЧГВ. 2013. № 8. С. 62—92.

Денисов, 1959 — Денисов П.В. Религиозные верования чуваш. Историко-этнографические очерки. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1959. 408 с.

Денисов, 1969 — Денисов П.В. Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1969. 176 с.

Денисов, 1985 — Денисов П.В. Древнетюркские элементы в религиозно-мифологических представлениях чувашей // Вопросы традиционной и современной культуры и быта чувашского народа. Чебоксары: ЧНИИ, 1985. С. 39—59.

Денисова, 1984 — Денисова Н.П. Зимние и весенние календарные праздники чувашских крестьян (XIX — нач. XX в.) // Исследования по чувашскому фольклору. Сб. ст. Чебоксары: ЧНИИ, 1984. С. 142—166.

Денисова, 1985 — Денисова Н.П. Летне-осенние календарные праздники и обряды чувашей (XIX — нач. XX в.) // Чувашское народное творчество. Сб. ст. Чебоксары: ЧНИИ, 1985. С. 67—86.

Денисова, 1989, ВКМ — Денисова Н.П. Вопросы религии в трудах В.К. Магницкого // Василий Константинович Магницкий — исследователь культуры и быта чувашей. Чебоксары, 1989. С. 46—57.

Денисова, 1989, МПЧ — Денисова Н.П. Человек в традиционных религиозно-мифологических представлениях чувашей // Вопросы традиционной духовной культуры чувашей. Чебоксары: ЧНИИ, 1989. С. 42—62.

Денисова, 2009 — Денисова Н.П. Человек в религиозно-мифологических представлениях чувашей // Чуваши: история и культура / отв. ред. В.П. Иванов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. Т. II. С. 99—110.

Дзенискевич, 1972 — Дзенискевич Г.И. К вопросу о культе йереха у чувашей // Из культурного наследия народов России. Сб. ст. МАЭ. Л.: Наука, 1972. Т. XXVIII. С. 221—236.

Димитриев, 1960 — Димитриев В.Д. Два описания чувашей и чувашские словари второй четверти XVIII века // Ученые записки ЧНИИ ЯЛИЭ при Совете Министров Чувашской АССР. Чебоксары, 1960. Вып. XIX. С. 270—302.

Димитриев, 1981 — Димитриев В.Д. К материалам для «Этимологического словаря чувашского языка» (Чувашские слова в русских письменных источниках XVI—XVII веков) // Исследования по этимологии чувашского языка. Чебоксары: ЧНИИ, 1981. С. 134—140.

Димитриев, 1982 — Димитриев В.Д. Чувашский календарь и метрология: учеб. пособие. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1982. 36 с.

Димитриев, 1993 — Димитриев В.Д. Чувашские исторические предания: Очерки истории чувашского народа с древнейших времен до

середины XIX века. 2-е изд., доп. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1993. 446 с.

Димитриев, 1994 — Димитриев В.Д. Старинный календарь и единицы измерения // Культура чувашского края / В.П. Иванов, Г.Б. Матвеев, Н.И. Егоров и др. / сост. М.И. Скворцов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1994. Ч. 1: учебное пособие. С. 147—174.

Димитриева, Никитин, 2007 — Димитриева Н.И., Никитин В.П. Мир чувашской культуры (Древняя история и духовное наследие этноса): учебное пособие. Изд. 2-е, доп. Чебоксары: «Новое Время», 2007. 304 с.

Дмитриев, 1993 — Дмитриев И.А. К вопросу изучения чувашских обрядов в этнотеатроведческом аспекте // Национальное и народное в чувашском искусстве. Чебоксары: ЧНИИ, 1993. С. 71—126.

Дмитриев, 1998 — Дмитриев И.А. Этнотеатральные формы в чувашском обряде. Чебоксары: ЧГИГН, 1998. 280 с.

Дмитриева, Адягаши, 2001 — Дмитриева Ю., Адягаши К. Hungaro-Tschuwschica: Аннотированный библиографический указатель исследований венгерских ученых XIX—XX вв. Чебоксары: ЧГИГН, 2001. 240 с.

Дорошин, 2010 — Дорошин Б.А. Архетипический образ птицы-демиурга в мифологических представлениях финно-угров Поволжья: некоторые антропокосмические аспекты // Социосфера. 2010. № 4. С. 156—160.

ДТС, 1969 — Древнетюркский словарь. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1969. 676 с.

Дурмуш, 2014 — Oğuzhan Durmuş 18. Yüzyil Çuvaşçasinin Sözvarliği. Edirne, 2014. 553 s. (Огузхан Дурмуш. Лексический состав чувашского языка в публикациях XVIII в. Эдирне: Изд-во «Парадигма Академи»; на тур., чув. и рус. яз.).

Егоров Д., 2011 — Егоров Д.В. Культ огня в контексте правовой культуры чувашей // Этносы и культуры Урало-Поволжья: история и современность: материалы V Всероссийской научно-практической конференции молодых ученых. Уфа: ИЭИ УНЦ РАН, 2011. С. 67—73.

Егоров Д., 2014 — Егоров Д.В. Религиозный фактор в крестьянском правосудии чувашей во второй половине XIX века // Этнические взаимодействия в поликультурных регионах России: материалы I Всероссийской научно-практической конференции с международным участием 11 сентября 2014 г. / под ред. Е.Ю. Анисимовой, А.К. Идиатуллова, И.Е. Канцеровой. Ульяновск: ФГБОУ ВПО «УлГПУ им. И.Н. Ульянова», 2014. С. 46—50.

Егоров Д., 2015 — Егоров Д.В. Роль знахарей и колдунов в правовой культуре чувашей во второй половине XIX — начале XX в. // Этнокультурное и религиозное многообразие Урало-Поволжского региона. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Оренбург: ООО ИПК «Университет», 2015. С. 193—205.

Егоров Д., 2017, КС — Егоров Д.В. Культ солнца в религиозно-мифологической системе чувашей // Архивы и наука: исторический аспект и современные реалии: материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. Чебоксары: ГИА ЧР, 2017. С. 287—297.

Егоров Д., 2017, ВБ — Егоров Д.В. Образ верховного бога в мифологических воззрениях народов Волго-Уралья: проблемы интерпретации и идентификации // XII Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Ижевск, 3—6 июля 2017 г. / отв. ред.: А.Е. Загребин, М.Ю. Мартынова. Москва; Ижевск: ИЭА РАН, УИИЯЛ УрО РАН, 2017. С. 362.

Егоров М., 1895 — Егоров М. О чувашских заговорах (Из языческих религиозных воззрений чуваш) // Волжский вестник. 1895. № 102. С. 4.

Егоров, 1964 — Егоров В.Г. Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1964. 356 с.

Егоров, 1982, II — Егоров Н.И. Опыт этимологизации чувашских терминов родства и свойства. II. Отец (Родитель) // Исследования по лексикологии и фразеологии чувашского языка. Сб. ст. Чебоксары: ЧНИИ, 1982. С. 3—15.

Егоров, 1982, ЧС — Егоров Н.И. Чувашский саламалик // Чувашский фольклор: Специфика жанров. Чебоксары: ЧНИИ, 1982. С. 106—130.

Егоров, 1983 — Егоров Н.И. По следам златорогого оленя // Межэтнические общности и взаимосвязи фольклора народов Поволжья и Урала: Материалы симпозиума. Казань: Каз. фил. АН СССР, 1983. С. 128—133.

Егоров, 1994, КО — Егоров Н.И. Праздники и календарные обряды // Культура чувашского края / В.П. Иванов, Г.Б. Матвеев, Н.И. Егоров и др. / сост. М.И. Скворцов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1994. Ч. 1: учебное пособие. С. 175—225.

Егоров, 1994, ЧМ — Егоров Н.И. Чувашская мифология // Культура чувашского края / В.П. Иванов, Г.Б. Матвеев, Н.И. Егоров и др. / сост. М.И. Скворцов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1994. Ч. 1: учебное пособие. С. 109—146.

Егоров, 2011, ЧМ — Егоров Н.И. Чувашская мифология // Türk Külturü (Türk Külturü Araştirmalari Dergisi). Ankara, 2011. № 2. S. 131—160 (на тур. яз.).

Егоров, 2016 — Егоров Н.И. О создании космической опоры в чувашских мифах // Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 8 октября 2015 г.) / сост. и отв. ред. А.П. Леонтьев; ЧГИГН. Чебоксары, 2016. С. 97—118.

Егорова, 2010 — Егорова О.В. Традиционная родильная обрядность чувашей Волго-Уралья. Чебоксары: «Новое Время», 2010. 170 с.

Емельянов, 1921 — Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков. Вып. III: Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань: Вотякский издат. подотдел, 1921. 157 с.

Ендеров, 1983 — Ендеров В.А. Сходные мотивы и сюжеты в чувашских и марийских сказках // Актуальные проблемы чувашской литературы. Чебоксары: ЧНИИ, 1983. С. 126—156.

Ендеров, 1984 — Ендеров В.А. Образ лешего (арҫури) в чувашском фольклоре // Исследования по чувашскому фольклору. Сб. ст. Чебоксары: ЧНИИ, 1984. С. 49—73.

Ендеров, 1985 — Ендеров В.А. Творчество чувашских народных сказителей в годы Великой Отечественной войны // Традиции и новаторство в чувашской литературе. Чебоксары: ЧНИИ, 1985. С. 96—113.

Ендеров, 1997 — Ендеров В.А. О некоторых демонологических образах в чувашском фольклоре (По материалам рукописных архивов Н.И. Ашмарина и Н.В. Никольского) // Çулталăк кĕнеки. Календарь года. 1998. Чебоксары: Чăваш Республикин Наци библиотеки, 1997. С. 138—144.

Ендеров, 2002 — Ендеров В.А. Проблемы классификации демонологических персонажей: учебное пособие. Чебоксары: Чуваш. ун-т, 2002. 96 с.

Ендеров, 2004 — Ендеров В.А. О проблемах классификации чувашских паремий // Ашмаринские чтения: Материалы межрегион. науч. конф. / сост. и науч. ред. Г.И. Федоров; вступ. ст. Л.П. Куракова. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2004. С. 245—254.

Ендеров, 2009 — Ендеров В.А. Ачалăхăн сăнарлă сăмахлăхĕ // Чăваш халăх пултарулăхĕ. Ача-пăча фольклорĕ / ăслăлăх редакторĕ, пухса хатĕрлекенĕ, ум сăмахпа ăнлантарусене çыраканĕ В.А. Ендеров. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2009. С. 5—34.

Ендеров, 2012 — Ендеров В.А. Чувашская заговорная традиция в зеркале менталитета этноса // Менталитет и этнокультурное развитие волжских народов: история и современность: материалы межрегиональной научно-практической конференции, посвященной 1150-летию зарождения российской государственности и 400-летию освобождения Москвы силами народного ополчения под руководством Козьмы Минина и Дмитрия Пожарского от польских интервентов (Чебоксары, 8—9 ноября 2012 г.) / сост. и отв. ред. Г.А. Николаев. Чебоксары: ЧГИГН, 2012. С. 95—103.

Ендеров, 2013 — Ендеров В.А. Епле пурăнать-ши аякри тăван? Пур енлĕ экспедици материалĕсем. Шупашкар: ЧПГАИ, 2013. II пайĕ. 248 с.

Ендеров, 2014 — Ендеров В.А. Чăваш пурнăçĕнчи ăрăмлă сăмахлăхăн выраăнĕпе пĕлтерĕшĕ // Чăваш халăх пултарулăхĕ. Чĕлхе сăмахĕсем. Вĕрӳ-суру чĕлхи / ăслăлăх редакторĕ В.Г. Родионов; пухса хатĕрлекенĕ, ум сăмахпа ăнлантарусене çыраканĕ В.А. Ендеров. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2014. Пĕрремĕш кĕнеке. С. 5—24.

Ендеров, 2016 — Ендеров В.А. Демонологические персонажи чувашей в контексте мифологии народов Поволжско-Приуральского региона // Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 8 октября 2015 г.) / сост. и отв. ред. А.П. Леонтьев; ЧГИГН. Чебоксары, 2016. С. 33—52.

Ерагин, 2010 — Ерагин Е.Е. Çимĕк-çинçе çитсессĕн (Семицкотроицкий цикл обрядов). Шупашкар: «Çĕнĕ Вăхăт», 2010. 364 с.

Ерагин, 2017 — Ерагин Е.Е. Йĕрĕх. Чебоксары: «Новое Время», 2017. 188 с.

Ершов, 2009 — Ершов В.П. Ель (хвойные) в образной характеристике «иного мира» (на материалах карельского фольклора) // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири. Гуманитарные исследования. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2009. Вып. 2. С. 117—135.

Ефимова, 2010 — Ефимова Е.С. Башкирский мифологический словарь. Уфа: Вагант, 2010. 156 с.

Збавител, 1969 — Збавител Д. Четыре тысячи лет индуизма. Боги, брахманы, люди. М.: Изд-во «Наука», 1969. 416 с.

Зеленин, 1991 — Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. Пер. с нем. К.Д. Цивиной. М.: Наука, 1991. 511 с.

Земляницкий, 1871 — Земляницкий Ф. Темная сила в воображении лугового черемисина // Известия по Казанской епархии. 1871. № 23. С. 718—728.

Земляницкий, 1909 — Земляницкий Т. Чуваши (Некоторые исторические данные о чувашах вообще и в частности Козьмодемьянского уезда, в связи с вопросом о христианском просвещении их) // Известия по Казанской епархии. 1909. № 43. С. 1241—1246; № 44. С. 1270—1277; № 45. С. 1307—1315.

Золотницкий, 1875 — Корневой чувашско-русский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. Казань: Типогр. Имп. Казан. Ун-та, 1875. 280 с.

Золотницкий, 1877 — Золотницкий Н.И. Невидимый мир по шаманским воззрениям черемис. Отд. оттиск. Казань: Университетская типография, 1877. 27 с.

Золотницкий, 1882 — Золотницкий Н.И. Киремети и праздники у чуваш // Волжско-Камское слово. 1882. № 92, 121, 123, 126.

Золотницкий, 1891 — Золотницкий Н.И. О старой чувашской вере // Труды Четвертого Археологического съезда в России, бывшего в Казани, с 31 июля по 18 августа 1877 года. Казань: Типография Императорского университета, 1891. Том II. С. 252—256.

Золотницкий, 2007 — Золотницкий Н.И. Избранные труды: статьи, лингвистические исследования, словари, письма, отчеты, разные документы / сост. В.Г. Родионов. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2007. 528 с.

Золотов, 1928 — Золотов Н.Я. Краткий очерк народной поэзии чуваш. Шупашкар: Чăваш кĕнеки уйрăмĕ, 1928. 87 с.

Иванов, 1896–1898 — Иванов А.С. Чувашские «юмзи» (ворожеи) // Странник. Духовный журнал. СПб., 1896. Т. 2. С. 172—175; Он же. Чувашский праздник «Синьзя» и полевое моленье о дожде и урожае «Учук» // ИОАИЭ. Казань, 1897. Т. 14. Вып. 2. С. 141—147; Он же. Загробная жизнь по представлению чуваш прежних времен и похоронные обычаи их // Православный благовестник. 1898. Кн.1. № 1 (18). С. 83; № 2 (19). С. 129.

Иванов, 1900 — Иванов А.С. Характер чувашских языческих молитвословий и наговоров // Православный благовестник. 1900. Кн. 2. № 4. С. 158—165; № 5. С. 211—218; № 6. С. 268—273; Отд. оттиск. Изд-е 2-е. М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1900. 25 с.

Иванов Н., 1905 — Иванов Н. Из языческого религиозного культа чуваш деревни Ходяковой Ядринского уезда // Известия по Казанской епархии. 1905. № 34. С. 1031—1037. (Часть неоф.)

Иванов Л., 1969 — Иванов Л.А. Йĕрĕх, киремет и др. // Наука и религия. 1969. № 2. С. 69—70.

Иванов, 2009, I — Чуваши: история и культура / отв. ред. В.П. Иванов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. Т. I. 415 с., ил.

Иванов, 2009, II — Чуваши: история и культура / отв. ред. В.П. Иванов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. Т. II. 335 с., ил.

Иванов, 2016 — Иванов В.П. Пантеон богов в чувашской мифологии (к вопросу ранжирования иерархии) // Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 8 октября 2015 г.) / сост. и отв. ред. А.П. Леонтьев; ЧГИГН. Чебоксары, 2016. С. 119—140.

Иванова В., 2011 — Иванова В.В. Теонимы в чувашском и марийском языках: опыт сопоставительного анализа: дис. ... канд. филол. наук. Чебоксары, 2011. 262 с.

Иванова В., 2015, Т — Иванова В.В. Теонимы малых народов Поволжья (на примере чувашского и марийского народов). Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2015. 248 с.

Иванова В., 2015, М — Иванова В.В. К вопросу изучения мифопатонимов в чувашском ономастиконе // Образование и наука в современных условиях. 2015. № 4 (5). С. 252—256.

Иванова, 2016 — Иванова Е.Ю. К.В. Ивановăн «Нарспи» поэминчи вутпа шыв хирĕç тăрăвĕн илемлĕх тытăмĕ // Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 8 октября 2015 г.) / сост. и отв. ред. А.П. Леонтьев; ЧГИГН. Чебоксары, 2016. С. 141—149.

Илимбетова, 2014 — Илимбетова А.Ф. Священные птицы башкир. [Электронное научное издание]. Уфа: Китап, 2014. 352 с.

Илимбетова, Илимбетов, 2012 — Илимбетова А.Ф., Илимбе-

тов Ф.Ф. Культ животных в мифоритуальной традиции башкир. 2-е изд., испр. и доп. Уфа: АН РБ, Гилем, 2012. 704 с.

Ильина Н., 2011 — Ильина Н.Г. Чăваш юмахĕсен тĕлĕнтермĕш тĕнчи // Чăваш халăх пултарулăхĕ. Январ юмахĕсем / ăслăлăх редакторĕ, пухса хатĕрлекенĕ, ум сăмахпа ăнлантарусене çыраканнĕ Н.Г. Ильина. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2011. С. 5—26.

Ильина Н., 2012 — Ильина Н.Г. Нараста юмахĕсенчи аваллăх йĕрĕсем // Чăваш халăх пултарулăхĕ. Нараста юмахĕсем / ăслăлăх редакторĕ, пухса хатĕрлекенĕ, ум сăмахпа ăнлантарусене çыраканнĕ Н.Г. Ильина. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2012. С. 5—23.

Ильина Н., 2016 — Ильина Н.Г. Мифологическая основа чувашских народных сказок // Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 8 октября 2015 г.) / сост. и отв. ред. А.П. Леонтьев; ЧГИГН. Чебоксары, 2016. С. 157—168.

Ильина, 1998 — Ильина Г.Г. Демонологические персонажи в чувашской народной мифологической прозе // Чăваш филологийĕпе культури: Аслăлăх конференцийĕн материалĕсем. Шупашкар: Чăваш патшалăх педагогика университечĕ, 1998. С. 21—24.

Ильина, 2002, Д — Ильина Г.Г. Демононимы в чувашском языке // Ономастика и языки Урало-Поволжья: материалы региональной конференции. Чебоксары, 13—14 ноября 1997 года. Чебоксары: ЧГИГН, 2002. С. 161—169.

Ильина, 2002, П — Ильина Г.Г. Традиционные представления чувашей о злом духе Пери/Хвери // Актуальные проблемы чувашского языка: материалы конференции, посвященной 60-летию профессора В.И. Сергеева / сост. А.П. Данилов, Р.В. Иванова, Н.К. Федорова. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2002. С. 69—72.

Ильина, 2006, АД — Ильина Г.Г. Несказочная проза в системе жанров чувашского фольклора: автореф. дис. ...канд. филол. наук. Ижевск, 2006. 23 с.

Ильина, 2002, ЛД — Ильина Г.Г. Особенности образа лесных демонов в различных жанрах чувашского фольклора // Чувашская филология, культура и журналистика (вчера, сегодня и завтра): материалы научн. конференции. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2002. С. 72—73.

Ильина, 2006, Д — Ильина Г.Г. Ритуальные формы по избеганию/изгнанию демонологических персонажей по данным чувашских и удмуртских быличек // Язык. Культура. Познание: Межвузовский сборник научных трудов. Чебоксары: «Новое Время», 2006. С. 75—82.

Ильина, 2006, Ш — Ильина Г.Г. К вопросу о типологизации семантической деривации названий демонических персонажей чувашского фольклора (на примере демонима Шуйттан «дьявол») // Сопоставительное изучение разнотипных языков: научный и методи-

ческий аспекты: материалы Всерос. науч.-практ. конф. В 2 т. Чебоксары: ЗАО «Порядок», 2006. Т. 1. С. 62—63.

Ильина, 2008 — Ильина Г.Г. Лесные демонические персонажи и их наименования в различных жанрах чувашского фольклора // Инновации в теории и преподавании гуманитарных дисциплин: материалы респуб. научно-практ. конф. (с. Батырево, 23 мая 2008 г.). Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2008. С. 114—117.

Ильина, 2009, Ш — Ильина Г.Г. Традиционные представления чувашей о злом духе Шатăн/Шатун/Шатăм/Шатон // Чувашский язык и современные проблемы алтаистики: Сборник материалов Международной научной конференции «Чувашский язык и современные проблемы алтаистики», посвященной 90-летию со дня рождения М.Р. Федотова и 60-летию со дня рождения Н.И. Егорова (Чебоксары, 27—28 февраля 2009 г.). В 2-х ч. Чебоксары: ЧГИГН, 2009. Ч. 1. С. 196—197.

Ильина, 2009, Р — Ильина Г.Г. Рассказы о встречах с мифологическими существами (тĕшмĕш халапĕ) // Взаимодействие традиционных и инновационных процессов в социокультурной сфере: Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Чебоксары: Чуваш. гос. ин-т культуры и искусств, 2009. С. 138—144.

Ильина, 2012 — Ильина Г.Г. Структурные особенности чувашских тĕшмĕш халапĕ (на примере устных рассказов о персонажах леса) // Ашмаринские чтения: сб. науч. ст. / сост. и науч. ред. А.Ф. Мышкина. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2012. Вып. 8. С. 83—90.

Ильина, 2014, В — Ильина Г.Г. Персонаж Вупăр в традиционном представлении народов Поволжья // Ашмаринские чтения: сб. материалов IX Междунар. науч.-практ. конф. / сост. и отв. ред. А.М. Иванова. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2014. С. 286—289.

Ильина, 2014, ВВ — Ильина Г.Г. Традиционные представления чувашей о Вупăр и Вупкăн // Проблемы филологии народов Поволжья: материалы Всероссийской научно-практической конференции (г. Москва, 17—19 апреля 2014 г.) / отв. ред. Л.Г. Латфуллина, Р.З. Хайруллин). М.: МГПУ, 2014. Вып. 8. С. 100—106.

Ильина, 2014, М — Ильина Г.Г. Межа в представлении чувашей и удмуртов // Теоретические и прикладные вопросы образования и науки: сб. науч. тр. по материалам междунар. науч.-практ. конф. (Тамбов, 31 марта 2014 г.): в 13 ч. Тамбов: ООО «Консалтинговая компания Юком», 2014. Ч. 9. С. 51—52.

Ильина, 2015 — Ильина Г.Г. Мотив принесения «строительной жертвы» в фольклоре чувашей // Альманах современной науки и образования. Тамбов: Грамота, 2015. № 2 (92). С. 45—47.

Ильина, 2016, Ç — Федорова А.В., Ильина Г.Г. Чăваш фольклорĕнчи çĕлен сăнарĕ // Бичуринские чтения: история, культура и религия чувашей. Материалы X региональной научно-практической кон-

ференции «Бичуринские чтения: история, культура и религия чувашей», 20—22 ноября 2015 г. Тюмень: Экспресс, 2016. С. 35—41.

Ильина, 2016, П — Ильина Г.Г. Перекресток (чув. Çул тăваткалĕ) в традиционном представлении чувашей // Ашмаринские чтения: сб. трудов X Междунар. науч.-практ. конф. (Чебоксары, 20—21 окт. 2016 г.) / сост. и отв. ред. О.Г. Владимирова, А.М. Иванова. Чебоксары: Изд-во Чуваш.ун-та, 2016. С. 206—207.

Ильина, 2016, СЖ — Ильина Г.Г. Мифологема «строительной жертвы» по данным чувашского фольклора // Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 8 октября 2015 г.) / сост. и отв. ред. А.П. Леонтьев; ЧГИГН. Чебоксары, 2016. С. 150—156.

Ильина, 2017 — Ильина Г.Г. Чувашское устное народное творчество. Персонажи леса: учеб. пособие. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2017. 116 с.

Ильина, Мышкина, 2017 — Ильина Г.Г., Мышкина А.Ф. Традиционные представления чувашей о фольклорном персонаже Инкек // Филологические науки. Вопросы теории и практики: в 3-х ч. Тамбов: Изд-во Грамота, 2017. Ч. 3. № 6 (72). С. 23—25.

Инфантьев, 1911 — Инфантьев П.П. Жизнь народов России. Злая кереметь. Рассказ из жизни чуваш. Чуваши. Очерк. СПб.: Изд. книж. магазина П.В. Луковникова, 1911. 23 с.

Исаев, 2012 — Исаев Ю.Н. Этимология и мифологическое значение слова *уртăш* «можжевельник» в чувашском и в некоторых тюркских языках // Вестник Чувашского университета. 2012. № 4. С. 257—259.

Исаев, 2013 — Исаев Ю.Н. «Ăвăс» дендроним тата унпа çыхăннă мифсем // Особенности концепций творчества в культуре Урало-Поволжья. Материалы межрегиональной научно-практической конференции, посвященной 70-летию со дня рождения доктора филологических наук, профессора Г.А. Ермаковой. Чебоксары: «Новое Время», 2013. С. 92—98.

Исаев, 2013, П — Исаев Ю.Н. Дерево *Пилеш* «рябина» в мировосприятии и жизненной практике чувашей // Актуальные вопросы истории и культуры чувашского народа. Чебоксары: ЧГИГН, 2013. Вып. 2. С. 241—249.

Исаев, 2013, ФК — Исаев Ю.Н. Фитонимический концептуарий как словарь нового типа (на материалах чувашского и русского языков). Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2013. 191 с.

Исаев, 2014 — Исаев Ю.Н. Ассоциативный эксперимент на материале чувашских гидронимов. Чебоксары: ЧГИГН, 2014. 50 с.

История агван, 1861 — История агван: Пер. с арм. / [Соч.] Моисея Каганкатваци, писателя X в. / предисл. К. Патканьян. СПб.: Типография Академии наук, 1861. 376 с.

История и культура татар-кряшен, 2017 — История и культура татар-кряшен (XVI— XX вв.). Казань: ИИ АН РТ, 2017. 960 с.

Исхаков, 2013, 1 — Исхаков Р.Р. Мифология татар-кряшен в зеркале религиозной обрядовости: аграрные культы // Научный Татарстан. Казань, 2013. № 1. С. 46—65.

Исхаков, 2013, КК — Исхаков Р.Р. Культ духов типа киремет в религиозной традиции татар-кряшен Волго-Уралья в XIX — начале XX в. // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья: сб. ст. Казань, 2013. Вып. 3. С. 115—135.

Исхаков, 2013, НД — Исхаков Р.Р. Параллели в религиозно-мифологических картинах мира и обрядовости татар и чувашей: опыт историко-этнографической реконструкции / науч. ред. Г.А. Николаев. Чебоксары: ЧГИГН, 2013. 60 с. (Научные доклады, ЧГИГН, вып. 11).

Исхаков, 2014 — Исхаков Р.Р. Очерки истории традиционной культуры и религиозности татар-кряшен (XIX — начало XX вв.): монография. Казань: Изд-во «Центр инновационных технологий», 2014. 332 с.

Исхаков, 2014, ТЧ — Исхаков Р.Р. Параллели в религиозно-мифологических картинах мира и обрядовости татар и чувашей: опыт историко-этнографической реконструкции // Итоговые научные сессии 2011—2014 годов / сост. и отв. ред. Г.А. Николаев. Чебоксары: ЧГИГН, 2014. С. 310—349.

Исхаков, 2016 — Исхаков Р.Р. Народные способы лечения и гадания у татар-кряшен Волго-Уральского региона (вторая половина XIX — начало XX в.). Семантика мифологических образов и магическая практика // Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 8 октября 2015 г.) / сост. и отв. ред. А.П. Леонтьев; ЧГИГН. Чебоксары, 2016. С. 169—176.

Калиев, 2003 — Калиев Ю.А. Мифологическое сознание мари: Феноменология традиционного мировосприятия: монография. Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2003. 216 с.

Каменский, 1878 — Каменский Н.Т. (Никанор). Современные остатки языческих обрядов и религиозных верований у чуваш // Известия по Казанской епархии. 1878. № 24. С. 671—683.

Каменский, 1879, 1; 2 — Каменский Н.Т. (Никанор). Современные остатки языческих обрядов и религиозных верований у чуваш // Известия по Казанской епархии. 1879. № 1. С. 17—27; № 2. С. 45—56. (Часть неоф.)

Каменский, 1879 — Каменский Н.Т. (Никанор). Современные остатки языческих обрядов и религиозных верований у чуваш. Отд. оттиск. Казань: Университетская типография, 1879. 35 с.

Касимов, 2013 — Касимов Р.Н. Очерки религиозно-мифологических представлений чепецких татар. Ижевск: Удмуртский институт ИЯЛ УрО РАН, 2013. 156 с.

Катанов, 1903 — Катанов Н.Ф. Швед Филипп-Иоганн Стрален-

берг и труд его о России и Сибири (Начало XVIII века) // ИОАИЭ. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1903. Т. XIX. Вып. 2. С. 170—174.

Каховский, 1979 — Каховский Б.В. О некоторых параллелях погребального обряда волжских болгар и чувашского языческого населения // Труды ЧНИИ. Вып. 93: Вопросы истории Чувашии периода феодализма и капитализма. Чебоксары, 1979. С. 101—108.

Коблов, 1910 — Коблов Я.Д. Мифология казанских татар // ИОАИЭ. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1910. Т. XXVI. Вып. 5. С. 415—470; Отд. оттиск. Казань, 1910. 49 с.

Ковалевский, 1956 — Ковалевский А.П. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Харьков: Изд-во Харьковского ун-та, 1956. 345 с.

Комиссаров, 1911 — Комиссаров Г.И. Чуваши Казанского Заволжья // ИОАИЭ. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1911. Т. XXVII. Вып. 5. С. 311—432.

Комиссаров, 1913 — Комиссаров Г.И. Религиозное состояние чуваш в XIX в. // Православный благовестник. 1913. № 19. С. 532—672.

Комиссаров, 1989 — Комиссаров Г.И. Чăваш фольклорĕпе литература вĕрентĕвĕ / Чăваш халăх сăмахлăхĕ: Тĕпчевсемпе текстсем. Шупашкар: ЧНТИ, 1989. С. 6—45.

Комиссаров, 1999 — Комиссаров Г.И. Чуваши Казанского Заволжья // Гурий Комиссаров — краевед и просветитель / сост. А.А. Кондратьев. Уфа: Изд-во ТГТ, 1999. 522 с.

Комиссаров, 2003 — Комиссаров Г.И. О чувашах: Исследования. Воспоминания. Дневники, письма / сост. и примеч. В.Г. Родионова; Предисловие Л.П. Куракова. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2003. 528 с.

Кондратьев, 1993 — Кондратьев М.Г. Чувашская *çавра юрă* и ее татарские параллели. Чебоксары: ЧНА; ЧНИИ, 1993. 80 с.

Кондратьев, 1993, ММ — Кондратьев М.Г. Мифологические мотивы в чувашской традиционной песне // Национальное и народное в чувашском искусстве. Сб. ст. Чебоксары: ЧНИИ, 1993. С. 60—70.

Кондратьев, 2007 — Кондратьев М.Г. Чувашская музыка: От мифологических времен до становления современного профессионализма. М.: ПЕР СЭ, 2007. 288 с., нот., ил.

Кондратьев, 2018 — Кондратьев М.Г. Параллели в обрядовых и мифологических сюжетах // Кондратьев М.Г. Чувашская музыка в зеркале параллелей: к проблеме Волго-Уральской музыкальной цивилизации. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2018. С. 251—282.

Короглы, 1983 — Короглы Х.Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. М.: Наука, 1983. 336 с.

Криничная, 1987 — Криничная Н.А. Русская народная историческая проза. Л.: Наука, 1987. 225 с.

Кудряшов, 1958 — Кудряшов Г. Мĕн вăл «вĕри çĕлен»? (Что такое «вĕри çĕлен»?) Чебоксары: Чувашгосиздат, 1958. 8 с.

Кудряшов, 1961 — Кудряшов Г.Е. Пережитки религиозных верований чуваш и их преодоление. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1961. 164 с.

Кудряшов, 1974 — Кудряшов Г.Е. Динамика полисинкретической религиозности. Опыт историко-этнографического и конкретно-социологического исследования генезиса, эволюции и отмирания религиозных пережитков чувашей. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1974. 355 с.

Кудряшов, 1978 — Кудряшов Г.Е. Этноспецифика обыденной религиозности // Проблемы религиозного синкретизма и развития атеизма в Чувашской АССР. Труды ЧНИИ. Чебоксары, 1978. Вып. 86. С. 30—46.

Кудряшов, 1981 — Кудряшов Г.Е. Кризис религии. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1981. 162 с.

Кудряшова, 1979 — Кудряшова В.М. Образ лешего в коми устной несказочной прозе // Межнациональные связи коми фольклора и литературы. Сыктывкар, 1979. С. 31—42.

Кузнецов, 1960 — Кузнецов И.Д. К вопросу о происхождении чувашской народности // Очерки по истории и историографии чувашского народа. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1960. С. 5—32.

КЧЭ, 2001 — Краткая чувашская энциклопедия. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2001. 526 с.

Лаптев, 1861 — Лаптев М. Краткий исторический очерк Казанской губернии // Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Казанская губерния. СПб.: Военная типография, 1861. 613 с.

Леонтьев, 1844 — Леонтьев Н.Д. Этнографические записки о Казанской губернии. О религии чуваш // Журнал МГИ. 1844. Ч. 11. Отд. 4. С. 11—15, 77—87, 110—125.

Леонтьев, 2016 — Леонтьев А.П. Понятие «тӗнче (мир, свет, Вселенная, мироздание)» в чувашской, тюркской и финно-угорской мифологии // Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 8 октября 2015 г.) / сост. и отв. ред. А.П. Леонтьев; ЧГИГН. Чебоксары, 2016. С. 177—190.

Лепехин, 1771 — Лепехин И.И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства, 1768 и 1769 году. СПб., 1771. Ч. I. 538 с.

Лепехин, 1823 — Лепехин И.И. Путешествие от Санкт-Петербурга до Симбирска // Полное собрание ученых путешествий по России, издаваемое Академией наук. СПб., 1823. Т. 3. С. 135—201.

Лепешкина, 2011 — Лепешкина Л.Ю. Похоронно-поминальный обряд как отражение этнической самобытности чувашей (XIX в.) // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2011. Вып. 127. С. 256—263.

Лимеров, 2009 — Лимеров П.Ф. Образ Богини-Матери в мифологии коми: к проблеме реконструкции // Проблемы духовной культу-

ры народов Европейского Севера и Сибири. Гуманитарные исследования. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2009. Вып. 2. С. 184—200.

Луппов, 1911 — Луппов П.Н. Материалы для истории христианства у вотяков в первой половине XIX века. Вятка: Губернская типография, 1911. 318 с.

Луутонен, Фомин, 2006 — Луутонен Й., Фомин Э. Финское чувашеведение: краткий исторический очерк и библиографический указатель // Ашмаринские чтения: материалы межрегион. науч. конф. / сост. и науч. ред. Г.И. Федоров. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2006. С. 72—85.

Магницкий, 1870 — Магницкий В.К. Село Шуматово и его приход // Казанские губернские ведомости. 1870. № 63, 68. (Часть неоф.)

Магницкий, 1870, К — Магницкий В.К. Чувашская легенда о происхождении сорминской киремети // Казанские губернские ведомости. 1870. № 87. С. 735. (Часть неоф.)

Магницкий, 1874 — Магницкий В.К. Чувашские бабушки-повитухи // Казанские губернские ведомости. 1874. № 28. С. 156. (Часть неоф.)

Магницкий, 1875 — Магницкий В.К. О жертвенных приношениях чуваш (Материалы для этнографии) // Казанские губернские ведомости. 1875. № 90, 100. (Часть неоф.)

Магницкий, 1881 — Магницкий В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань: Типография Императорского университета, 1881. 268 с.

Магницкий, 1884 — Магницкий В.К. Из поездки в село Шуматово, Ядринского уезда Казанской губ. // ИОАИЭ. Казань: Типография Императорского университета, 1884. Т. III 1880—1882 гг. С. 160—179.

Магницкий, 1888 — Магницкий В.К. Нравы и обычаи в Чебоксарском уезде: Этнографический сборник. Казань: Типография Губернского Правления, 1888. 118 с.

Магницкий, 1891 — Магницкий В.К. Об ирихах у чуваш // ИОАИЭ. Казань: Типография Императорского университета, 1891. Т. IX. Вып. 1. С. 1—13; Отд. оттиск. Казань, 1891. 15 с.

Магницкий, 1893 — Магницкий В.К. Из быта чуваш Казанской губернии: (Ирихи. Киремети. Браки) // ЭО. 1893. № 3. Кн. 18. С. 131—138.

Магницкий, 1919 — Магницкий В.К. Школьное образование и некоторые черты религиозно-нравственной жизни чуваш Ядринского уезда (по архивным документам) (1899 год) // ИОАИЭ. Казань: 1-я Государственная Типография, 1919. Т. XXX. Вып. 2. С. 211—239.

Макаров, 1974 — Макаров Д.М. О пережитках тотемизма у чуваш // Вопросы истории и историографии чувашского народа. Сб. ст. ЧГУ. Чебоксары, 1974. Вып. 3. С. 146—175.

Макаров, 1976 — Макаров Д.М. Культ дерева у народов Поволжья и Приуралья // Вопросы истории и историографии чувашского народа. Сб. ст. Чебоксары: Изд-во ЧГУ, 1976. Вып. 4. С. 173—194.

Макаров, 1978 — Макаров Д.М. Синкретические явления в древ-

нечувашских культах в сравнительно-этнографическом освещении // Проблемы религиозного синкретизма и развития атеизма в Чувашской АССР. Труды ЧНИИ. Чебоксары, 1978. Вып. 86. С. 65—80.

Маклаков, 2009 — Маклаков Н.В. Славные люди Ильдеряковского края. Чебоксары: ЧГИГН, 2009. 240 с., ил.

Малов, 1882 — Малов Е.А. О влиянии еврейства на чуваш. Опыт объяснения некоторых чувашских слов // Известия по Казанской епархии. 1882. № 6. С. 106—115; № 7. С. 134—150. (Часть неоф.); Отд. оттиск. Казань, 1882. 28 с.

Мальхов, 1877 — Мальхов П.М. Симбирские чуваши и поэзия их. Казань: Типография Императорского университета, 1877. 39 с.

Марийцы, 2005 — Марийцы. Историко-этнографические очерки. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИЭ, 2005. 336 с.

Масперо, 1903 — Масперо Г. Древняя история народов Востока. Перевод с VI французского издания. 2-е изд. К.Т. Солдатенкова. М.: Типо-литография В. Рихтер, 1903. 714 с.

Матвеев А., 2016 — Матвеев А.Г. Мифологические символы и ритуалы в образе жизни чувашского этноса // Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 8 октября 2015 г.) / сост. и отв. ред. А.П. Леонтьев; ЧГИГН. Чебоксары, 2016. С. 191—195.

Матвеев Ген., 2003 — Матвеев Г.М. Мифоязыческая картина мира: конспект лекций. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2003. 100 с.

Матвеев Ген., 2012 — Матвеев Г.М. Мифоязыческая картина мира этноса (на примере мифов и языческой религии чувашского народа): монография. Чебоксары: ЧГИГН, 2012. 392 с.

Матвеев Ген., 2016 — Матвеев Г.М. Символы и культы мифологической модели мира // Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 8 октября 2015 г.) / сост. и отв. ред. А.П. Леонтьев; ЧГИГН. Чебоксары, 2016. С. 196—201.

Матвеев, 2009 — Матвеев Г.Б. Народная религия чувашей // Чуваши: история и культура / отв. ред. В.П. Иванов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. Т. II. С. 73—92.

Матвеев, 2016 — Матвеев Г.Б. Чувашская мифология: историография изучения проблемы // Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 8 октября 2015 г.) / сост. и отв. ред. А.П. Леонтьев; ЧГИГН. Чебоксары, 2016. С. 6—32.

Матвеев С., 1896 — Матвеев С.М. Свадебные обычаи и обряды крещеных татар Уфимской губернии. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1896. 39 с.

Медведев, 2016 — Медведев В.В. Печь дома и традиционные воззрения чувашей // Мифология чувашей: истоки, эволюция и куль-

турные взаимосвязи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 8 октября 2015 г.) / сост. и отв. ред. А.П. Леонтьев; ЧГИГН. Чебоксары, 2016. С. 202—206.

Мельников-Печерский, 2010 — Мельников-Печерский П.И. Очерки мордвы. М.: Директ-Медиа, 2010. 99 с.

Месарош, 1909 — Meszaros Dy. A csuvas osvallas emlekei. Budapest, 1909. 471 s. (на венг. яз.)

Месарош, 2000 — Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. Пер. с венг. Ю. Дмитриевой. Чебоксары: ЧГИГН, 2000. 360 с.

Миллер, 1791 — Миллер Г.Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков, с показанием их жительства, политического учреждения, телесных и душевных дарований, какое платье носят, от чего и чем питаются, о их торгах и промыслах, каким языком говорят, о художествах и науках, о естественном и вымышленном их языческом законе, також о всех употребительных у них обрядах, нравах и обычаях; с приложением многочисленных слов на семи разных языках, как то на Казанско-Татарском, Черемисском, Чувашском, Вотяцком, Мордовском, Пермском и Зырянском, и приобщенным переводом Господней молитвы Отче Наш на Черемисском и Чувашском языках. СПб., 1791. 99 с.

Милькович, 1827 — Милькович К.С. О чувашах // Северный архив. СПб., 1827. Ч. 27. № 9. С. 47—67; № 10. С. 120—139; № 11. С. 210—232.

Милькович, 1888 — О чувашах. Этнографический очерк неизвестного автора конца XVIII столетия. С предисл. и примечан. В.К. Магницкого. Казань: Типография Губернского правления, 1888. 35 с.

Милькович, 1906 — Этнографический очерк Мильковича, писателя конца XVIII века, о чувашах. С предисловием Н.В. Никольского // ИОАИЭ. Казань: Типолитография Императорского университета, 1906. Т. XXII. Вып. 1. С. 34—67; Отд. оттиск. Казань, 1914. 67 с.

Милькович, 1997 — Милькович К.С., Магницкий В.К. О чувашах: Этнографический очерк неизвестного автора XVIII столетия // Çулталăк кĕнеки. 1998. Шупашкар: Чăваш Республикин Наци библиотеки, 1997. С. 112—124.

Милькович, 2004 — Быт и верования чуваш Синбирской губернии. Предисл. Н.В. Никольского «Этнографический очерк Мильковича, писателя конца XVIII века, о чувашах» // Никольский Н.В. Собрание сочинений. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. Т. 1. Труды по этнографии и фольклору чувашского народа. С. 481—507.

Милютин, 2007 — Милютин В.А. Опыт структурно-стилистической характеристики чувашского народного танца // Пансофия этнопедагогики: сб. науч. ст. Чебоксары: ЧГПУ, 2007. С. 112—120.

Миннияхметова, 2000 — Миннияхметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск: УИИЯЛ, 2000. 168 с.

Минх, 1890 — Минх А.Н. Народные обычаи, суеверия, предрас-

судки и обряды крестьян Саратовской губернии. СПб.: Типография В. Безобразова и К°, 1890. [2], II, 152 с.

Миролюбов, 1889 — Миролюбов В.И. Из быта крещеных чуваш с. Чутеева // Известия по Казанской епархии. 1889. № 16. С. 434—439; № 18. С. 497—503; № 21. С. 599—603.

Мифологический словарь, 1990 — Мифологический словарь I гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Сов. энциклопедия, 1990. 709 с.

Мифология мордвы, А; Б; В; Г, Д; Е—З; И; К; К, Л; М; О, П; П; Р; С — Мифология мордвы. Энциклопедия. Буква А; Буква Б; Буквы Г, Д; Буквы Е, Ж; Буква К; Буквы О, П; Буква П; Буква Р // Вестник НИИ Гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. 2011. № 2 (18). С. 179—227; № 3 (19). С. 193—241; № 4 (20). С. 168—229; 2012. № 1 (21). С. 172—230; № 2 (22). С. 181—235; 2012. № 3 (23). С. 205—238; 2013. № 1 (25). С. 172—225; 2015. № 1 (33). С. 172—220; 2016. № 1 (37). С. 185—226; № 2 (38). С. 190—231; № 3 (39). С. 196—238; 2017. № 1 (41). С. 172—219.

Михайлов, 1853 — Михайлов С.М. Чувашские разговоры и сказки. Казань: Университетская типография, 1853. 63 с.

Михайлов, 1891 — Михайлов В.И. Обряды и обычаи чуваш. Оттиск // Записки Императорского РГО по отделению этнографии. СПб., 1891. Т. XVII. Вып. 2. С. 89—130; Отд. оттиск. СПб.: Паровая Скоропечатня П.О. Яблонского, 1891. 42 с.

Михайлов, 1972 — Михайлов С.М. Труды по этнографии и истории русского, чувашского и марийского народов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1972. 424 с.

Михайлов, 2004 — Михайлов С.М. Собрание сочинений / сост., автор предисловия, комментариев и приложения В.Д. Димитриев. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. 510 с.

Михеев, 1901 — Михеев И. Легенды казанских вотяков // Известия по Казанской епархии. 1901. № 8. С. 352—356.

МНМ, 1998, I, II — Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. / гл. ред. С.А. Токарев. М.: НИ «Большая Российская энциклопедия», 1998. Т. I. А—К. 672 с.; Т. II. К—Я. 720 с.

Мокшин, 1968 — Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. Саранск: Морд. кн. изд-во, 1968. 159 с., ил.

Мокшин, 1998 — Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. Изд. 2-е, доп. и перераб. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1998. 246 с., ил.

Молотова, 1992 — Молотова Т.Л. Марийский народный костюм. Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 1992. 112 с.

Мордва, 1995 — Мордва: Историко-культурные очерки / ред. кол.: В.А. Балашов (отв. ред.), В.С. Брыжинский, И.А. Ефимов; рук. авт. кол. академик Н.П. Макаркин. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1995. 624 с.

Мордовская мифология, 2013, I — Мордовская мифология: энциклопедия: в 2-х т. / науч. ред. В.А. Юрченков, И.В. Зубов. Саранск:

НИИ гуманитар. наук при Правительстве Республики Мордовия, 2013. Т. 1: А—К. 484 с.

Мурзабулатов, 2002 — Мурзабулатов М. Мордва // Народы Башкортостана: историко-этнографические очерки. 2-е изд., доп. Уфа: Гилем, 2002. С. 315—342.

Мухамедова, 1972 — Мухамедова Р.Г. Татары-мишари. Историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 1972. 246 с.

Напольских, 1990 — Напольских В.В. Древнейшие финно-угорские мифы о возникновении земли // Мировоззрение финно-угорских народов / под ред. И.Н. Гемуева. Новосибирск: Изд-во «Наука», Сиб. отделение, 1990. С. 5—21.

Насыров, 1880 — К. Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся мимо влияния на жизнь их суннитского магометанства / [Соч.] Кайюм-Насырова. СПБ.: Типография В. Безобразова и комп., 1880. 30 с.

Наумов, 1992 — Якуркка Микихверĕ (Наумов Н.Е.). Чăваш тĕнĕ. Тĕнчекурăм. Ыр-хаярсем // «Хыпар» кĕнеки. 4 №. Шупашкар, 1992. Юпа уйăхĕн 3-мĕшĕ (на чув. языке). 16 с.

НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 5, 6, 7, 8, 21, 26, 31, 28, 29, 32, 33, 51, 56, 57, 72, 144, 145, 146, 147, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 159, 160, 167, 168, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 184, 204, 206, 207, 209, 210, 213, 215, 217, 218, 223, 237, 239, 243, 247, 249, 251, 252, 287, 309, 314, 319, 321, 326, 332, 572, 573, 574, 580, 620, 623, 638.

НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 59, 144.

НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 6, 53, 132, 213, 311, 356, 408, 417, 429, 452, 771, 793, 1282.

НА ЧГИГН. Отд. IV. Ед. хр. 674.

Никитин, 1997 — Никитин В.П. Табуированный пантеон чувашской религии // Çулталăк кĕнеки. 1998. Шупашкар: Чăваш Республикин Наци библиотеки, 1997. С.145—161.

Никитин, 1999 — Никитин В.П. Табуированный пантеон чувашской религии // Проблемы национального в развитии чувашского народа. Сб. ст. Чебоксары: ЧГИГН, 1999. С. 248—259.

Никитин, 2004 — Никитин В.П. Арăмлă сăмахлăх еткерĕнчен // Тăван Атăл. 2004. 1. № С. 56—62.

Никифоров, 1904 — Никифоров Ф.Н. Стюхинские чуваши // ИОАИЭ. Казань, 1904. Т. XX. Вып. 6. С. 325—348; Отд. оттиск. Казань, 1905. 26 с.

Николаев, 2002 — Николаев Г.А. Богатство и богатые люди в представлениях средневолжского чувашского крестьянства второй половины XIX — начала XX вв. // Мир предпринимательства Поволжья в исторической ретроспективе: Материалы научной конференции. Чебоксары, 15—16 ноября 2001 г. Чебоксары: ЧГИГН, 2002. С. 19—40.

Николаев, 2007, I — Николаев Г.А. Обретение чувашскими переселенцами второй малой родины на башкирских землях в XVIII — начале XX веков // ЧГВ. 2007. № 1. С. 154—179.

Николаев, 2009 — Николаев Г.А. Богатство в системе социально-нравственных ценностей волжского крестьянства второй половины XIX — начала XX века // ЧГВ. 2009. № 4. С. 25—57.

Николаев, 2016 — Николаев Г.А. Волжское крестьянство во второй половине XIX — начале XX века: этюды по истории и этнологии. Чебоксары: ЧГИГН, 2016. 312 с.

Никольский, 1904 — Никольский Н.В. Программа для собирания сведений о чувашах // Известия по Казанской епархии. 1904. № 3. С. 63—72.

Никольский, 1908 — Никольский Н.В. Конспект по этнографии чуваш. Казань: Типогр. Имп. Казан. Ун-та, 1908. 180 с.

Никольский, 1911, КУ — Никольский Н.В. Этнографические заметки о чувашах Козьмодемьянского уезда Казанской губернии // ИОАИЭ. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1911. Т. XXVII. Вып. 4. С. 245—270.

Никольский, 1911, ЭЧ — Никольский Н.В. Краткий конспект по этнографии чуваш // ИОАИЭ. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1911. Т. XXVI. Вып. 6. С. 511—624.

Никольский, 1912 — Никольский Н.В. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI–XVIII веках. Исторический очерк. Казань: Типолитография Императорского Университета, 1912. 416 с.

Никольский, 1919, НП — Никольский Н.В. Конспект по истории народностей Поволжья. Казань: Третья Типография Губерн. Совета Раб., Кр. и Красн. Деп-в, 1919. 88 с.

Никольский, 1919, ЭЧ — Никольский Н.В. Краткий конспект по этнографии чуваш. Казань: Третья Тип. Губ. Совета, 1919. 104 с.

Никольский, 1928 — Никольский Н. В. Краткий курс этнографии чуваш. Чебоксары: Издание Чувашского государственного издательства, 1928. Вып. I. 226 с., ил.

Никольский, 1929 — Никольский Н.В. Народная медицина у чуваш. Чебоксары: Изд. Нар. Комиссариата здравоохранения Чувашской АССР, 1929. 61 с.

Никольский, 2004, I — Никольский Н.В. Собрание сочинений. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. Т. I. Труды по этнографии и фольклору чувашского народа. 527 с.

Никольский, 2004, ХЮ — Никольский Н.В. Ĕлĕкхи чăваш халăх юмахĕсем çинчен // Никольский Н.В. Собрание сочинений. Т. I. Труды по этнографии и фольклору чувашского народа. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. С. 442—449.

Никольский, 2007, II — Никольский Н.В. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI–XVIII веках // Никольский Н.В. Собрание сочинений. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2007. Т. II. Труды по истории христианизации и христианского просвещения чувашей. С. 126—356.

Никольский, 2008, III — Никольский Н.В. Религиозное миросо-

зерцание вотяков // Никольский Н.В. Собрание сочинений. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2008. Т. III. Труды по истории, культуре и статистике народов Волго-Уралья и Сибири. С. 307—312.

Никольский Н., 1985 — Никольский Н.М. История русской церкви. М.: Политиздат, 1985. 448 с.

Никонова, 2000 — Никонова Л.И. Традиционная медицина тюркских народов Поволжья и Приуралья как часть системы их жизнеобеспечения. Рузаевка, 2000. 160 с.

Одюков, 1973, МХ — Одюков И.И. Мифла халапсен идейăпа илемлĕх уйрăмлăхĕсем // Канюков В.Я., Одюков И.И. Классикăлла чăваш литературинчи халăхлăхпа фольклор çыхăнăвĕсем. Спецкурс вĕренмелли кĕнеке. Пĕрремĕш пайĕ. Фольклорта халăхăн сăнарлă шухăшлавĕ йĕркеленни. Шупашкар: ЧПУ, 1973. С. 33—89.

Одюков, 1973, УВ — Одюков И.И. Чувашские сказания об улыпах-великанах // Вопросы русской и чувашской филологии. Чебоксары: Изд-во ЧГУ, 1973. Вып. 3. С. 83—110.

Одюков, 1975 — Улăп. Чăваш халăх халапĕсем / И.И. Одюков пухса хатĕрленĕ. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 1975. 41 с.

Одюков, 1982 — Одюков И.И. Поэт-фольклорист пултарулăхĕ // Чăваш халăх поэчĕ Николай Иванович Полоруссов (Шелепи): Ст. пуххи. Шупашкар: ЧНТИ, 1982. С. 65—99.

Одюков, 1984 — Одюков И.И. Авалхи тата Атăлçи пăлхарсем çинчен калакан истори халапĕсем (I—XV ĕм.): Вĕренӳ пособийĕ. Шупашкар: Чăваш ун-чĕ, 1984. 80 с.

Одюков, 1987 — Одюков И.И. Мифсемпе халапсем // Чăваш халăх сăмахлăхĕ / И.И. Одюков, Е.С. Сидорова, Г.Ф. Юмарт пухса хатĕрленĕ. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 1987. VI т. 2-мĕш пайĕ. Мифсемпе халапсем. С. 5—32.

Ожередов, 2007 — Ожередов Ю.И. Угли и зола в мифологии и ритуалах сибирских татар // Народы и религии Евразии. 2007. № 1. С. 195—205.

Окладников, 1950 — Окладников А.П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1950. 208 с.

Окладников, 1980 — Окладников А.П. Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. М.: Изд-во «Наука», 1980. 240 с.

Орлов, 1999 — Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры): дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 1999. 216 с.

Осипов, 2007 — Осипов А.А. Чувашская свадьба. Обряд и музыка свадьбы вирьял. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2007. 206 с.

Осипов, 2015 — Осипов А.А. О сакральных элементах в чувашской народной инструментальной традиции // Проблемы художественной культуры Чувашии. Вып. VI: Народное искусство в XXI веке: актуальность, этнокультурные взаимодействия, формы бытия, проблемы развития. Чебоксары: ЧГИГН, 2015. С. 92—104.

Осипов, 2016 — Осипов А.А. Тухатмăш — персонаж чувашской свадьбы // Вестник НИИ гуманитарных наук при правительстве Республики Мордовия. 2016. № 1. С. 85—92.

Охотников, Юркин, 1893 — Охотников Н.М., Юркин И.Н. Приволжские чуваши. Этнографический очерк // Симбирские губернские ведомости. 1893. № 21, 31, 52.

Охотников, 1920 — Охотников Н.М. Записки чувашина о своем воспитании (1888 год) // ИОАИЭ. Казань: 1-я Государственная Типография, 1920. Т. XXXI. Вып. 1. С. 19—48.

Паасонен, 1908 — Paasonen H. Csuvas szojeqyzek. Budapest, 1908. 244 s. (Чувашский словарь. Будапешт; на венг. яз.).

Паасонен, 1949 — Paasonen H. Gebräuche und Volksdichtung der Tschuwassen. Helsinki, 1949. 381 s. (Обычаи и народная поэзия чувашей. Хельсинки; на нем. и чув. яз.)

Паллас, 1773 — Паллас П.С. Физическое путешествие по разным провинциям Российской империи, бывшее в 1768 и 1769 году. СПб.: Императорская Академия Наук, 1773. Ч. I. 657 с.

Паллас, 2001 — Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи // Хрестоматия по культуре чувашского края. Дореволюционный период / под. ред. М.И. Скворцова. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2001. С. 156—169.

Пассек, Латынин, 1930 — Пассек Т.С., Латынин Б.А. Анализ чувашского мифа о происхождении Киремети // Яфетический сборник. Л., 1930. Т. VI. С. 46—50.

Пекарский, 1865 — Пекарский П.П Путешествие академика Николая Иосифа Делиля в Березов в 1740 году // Записки Императорской Академии Наук. СПб., 1865. Т. VI. Кн. 1—2. Прил. № 3. 74 с.

Петров Л., 1986 — Петров Л.П. Личные имена закамских чувашей-язычников // Культура и быт низовых чувашей. Сб. ст. Чебоксары: ЧНИИ, 1986. С. 74—85.

Петров Л., 2016 — Петров Л.П. Опыт сравнительно-исторического изучения чувашских названий птиц [электронный ресурс]. Чебоксары: ЧГИГН, 2016. 290 с.

Петров, 2015 — Петров И.Г. Одежда в родинных обрядах чувашей. Историко-этнографические очерки. СПб.: ООО «Свое издательство», 2015. 220 с.

Петров, 2016 — Петров И.Г. Магические представления и ритуалы, связанные с одеждой умершего, в похоронно-поминальных обрядах чувашей // Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 8 октября 2015 г.) / сост. и отв. ред. А.П. Леонтьев; ЧГИГН. Чебоксары, 2016. С. 207—223.

Петров Н., 2017 — Петров Н.В. Мифологизация как социальная традиция современного социума: региональный аспект: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Саранск, 2017. 23 с.

Петрухин, 2005 — Петрухин В.Я. Мифы финно-угров. М.: Астрель, АСТ, Транзиткнига, 2005. 464 с.

Попов, 1979 — Попов Н.С. О некоторых обрядах и обычаях, связанных с хозяйственной деятельностью марийцев // Из истории хозяйства населения Марийского края. Археология и этнография Марийского края. Йошкар-Ола: МарНИИ, 1979. Вып. 4. С. 103—138.

Попов, 2016 — Попов Н.С. Отражение ветхозаветных мотивов в космогонических мифах мари о творении мира и человека // Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 8 октября 2015 г.) / сост. и отв. ред. А.П. Леонтьев; ЧГИГН. Чебоксары, 2016. С. 224—235.

Попова, 2004 — Попова Е.В. Время как одна из категорий традиционной модели мира // Удмуртская мифология / под ред. В.Е. Владыкина. Ижевск: Удмуртский институт ИЯЛ, 2004. С. 120—134.

Попова, 2011 — Попова Е.В. Культовые памятники и сакральные объекты бесермян. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2011. 317 с.

Попова, 2012 — Попова Е.В. Хлеб как ритуальное блюдо и пищевой символ в обрядах бесермян // Вестник Удмуртского университета. 2012. Вып. 3. С. 132—138.

Потанин, 1884 — Потанин Г.Н. У вотяков Елабужского уезда // ИОАИЭ. Казань: Типография Императорского университета, 1884. Т. III. 1880—1882 год. С. 189—255.

Прокопьев, 1903 — Прокопьев К.П. Похороны и поминки у чувашей // ИОАИЭ. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1903. Т. XIX. Вып. 5—6. С. 216—234.

Пропп, 1976 — Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М.: Наука, 1976. 325 с.

Протопопов, 1843 — Протопопов А.С. Краткое описание суеверий чуваш // Журнал МВД. 1843. Кн. 36. С. 395—419; Отд. оттиск. М., 1845. 24 с.

Протопопов, 1845 — Протопопов А. Краткое описание суеверий чуваш. М.: Типография А. Семена, 1845. 24 с.

Прохорова, 1996 — Прохорова В.А. Цвет и народное искусство // Чувашское искусство. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. Вып. 2. С. 22—51.

Путилов, 1984 — Путилов Б.Н. От редактора // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Сб. научн. трудов / под ред. Б.Н. Путилова. Л.: Наука, 1984. С. 4—5.

Рагозин, 1881 — Рагозин В. О народах по Средней Волге: Исторический очерк. Чуваши // Волга. От Оки до Камы. СПб.: Типография К.К. Рейтгера, 1881. Т. III. С. 105—164.

Рамстедт, 1957 — Рамстедт Г.И. Введение в алтайское языкознание. Мифология. М.: Изд-во «Иностраная литература», 1957. 255 с.

Регули, 1881 — Reguly A. Ket csuvas mese // Nyelvtudomanyi

Közlemenyk 16 (1881). [Две чувашские сказки. Опубликованы Й. Буденцем.]

Редер, 1965 — Редер Д.Г. Мифы и легенды Древнего Двуречья. М.: Изд-во «Наука», 1965. 119 с.

Рекеев, 1896 — Рекеев А.В. Из чувашских преданий и верований // Известия по Казанской епархии. 1896 № 15—16. С. 293—298; № 18. С. 337—341; № 21. С. 417—424.

Рекеев, 1897 — Рекеев А.В. Из чувашских преданий и верований // Известия по Казанской епархии. 1897. № 2. С. 49—52; № 3. С. 72—76; № 9. С. 266—272; № 10. С. 296—298.

Рекеев, 1898 — Рекеев А.В. Из чувашских преданий и верований. Отд. оттиск. Казань: Типография Императорского университета, 1898. 48 с.

Рекеев, 1898, ЧМ — Рекеев А.В. Разные чувашские моления // Известия по Казанской епархии. 1898. № 5. С. 181—190. (Часть неоф.); Отд. оттиск. Казань, 1898. 11 с.

Риттих, 1870 — Риттих А.Ф. Материалы для этнографии России. Казанская губерния. XIV. В 2-х ч. Казань: Типография Императорского Казанского университета, 1870. Ч. II. 225 с.

Рогов, 1858 — Рогов Н. Материалы для описания быта пермяков // Журнал министерства внутренних дел. Спб., 1858. № 29. С. 45—126.

Родионов, 1982 — Родионов В.Г. К образу лебедя в жанрах чувашского фольклора // Чувашский фольклор. Специфика жанров. Сб. ст. Чебоксары: ЧНИИ, 1982. С. 150—170.

Родионов, 1990, РС — Родионов В.Г. Генезис и эволюция речевого стиха // Чувашская народная поэзия. Чебоксары, 1990. С. 65—109.

Родионов, 1999 — Родионов В.Г. Михаил Федоров: «Арҫури» ăнлантарăвĕ. Шупашкар, 1999. 75 с.

Родионов, 1999, ВП — Родионов В.Г. Чăваш литературин (XVIII—XIX ĕмĕрĕн пĕрремĕш ҫурри): Вĕренӳ пособийĕ. Шупашкар: Чăваш ун-чĕ, 1999. 172 с.

Родионов, 2001 — Родионов В.Г. Игнатий Иванов: Пултарулăх портречĕ, ҫырнисем. Шупашкар: Чăваш ун-чĕ, 2001. 80 с.

Родионов, 2003 — Родионов В.Г. Чăваш литературин: Вĕренӳ кĕнеки: Вăтам шкулăн 10-мĕш класĕ валли. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2003. 272 с.

Родионов, 2005 — Родионов В.Г. Кĕлĕ тата пил сăмахĕсем // Чăваш халăх пултарулăхĕ. Пилсемпе кĕлĕсем / пухса йĕркел. А.А. Ефимова, В.П. Станьял; ум сăмахне ҫыраканĕ В.Г. Родионов; ăнлантарусене ҫыраканĕ В.П. Станьял. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2005. С. 5—11.

Родионов, 2006 — Родионов В.Г. Чăваш литературин. XVIII—XIX ĕмĕрсем: Вĕренӳ пособийĕ. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2006. 463 с.

Родионов, 2006, СЯО — Родионов В.Г. О системе чувашских языческих обрядов // Родионов В.Г. Этнос. Культура. Слово. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2006. С. 106—182.

Родионов, 2008, ЧГВ — Родионов В.Г. К проблеме реконструкции чувашского обрядового комплекса *çу* // ЧГВ. 2008. № 3. Чебоксары: ЧГИГН, 2008. С. 53—63.

Родионов, 2016 — Родионов В.Г. Проблемы реконструкции древнечувашской мифологической модели мира // Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 8 октября 2015 г.) / сост. и отв. ред. А.П. Леонтьев; ЧГИГН. Чебоксары, 2016. С. 236—244.

Родионов, 2016, IV — Родионов В.Г. Этимология и трансформация семантики названия образа змея-покровителя в чувашской мифологии // Вестник Чувашского университета. 2016. № 4. С. 238—244.

Родионов, 2017 — Родионов В.Г. Чувашский этнос: исследования по этнологии и мифопоэтике. Чебоксары: ЧГИГН, 2017. 324 с.

Родионов, 2017, ДП — Родионов В.Г. Хронологическая стратификация названий духов предков и святых в чувашской народной религии // Вестник Чувашского университета. Гуманитарные науки. 2017. № 4. С. 311—321.

Родионов, 2018 — Родионов В.Г. История сложения чувашской заговорной формулы «Прибыл заморский исцелитель» // Традиционная культура народов Поволжья: материалы IV Всероссийской научно-практической конференции с международным участием (13—15 февраля 2018 г.). Казань: Ихлас, 2018. С. 336—346.

Родионов, 2018, X — Родионов В.Г. Семантическая и хронологическая стратификация названий домашних духов-покровителей в чувашской мифологии // Вестник Чувашского университета. Гуманитарные науки. 2018. № 2. С. 268—276.

Родионов, Ендеров, 2004 — Родионов В.Г., Ендеров В.А. Чăваш халăх сăмахлăхĕ: Лекцисен курсĕ. Шупашкар: Чăваш ун-чĕ, 2004. 294 с.

Родионов, Родионова, 2002 — Чăваш литературин: Хрестомати: Вăтам шкулăн 10-мĕш класĕ валли / В.Г. Родионов, Э.И. Родионова пухса хатĕрленĕ. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2002. 431 с.

Романов, 1957 — Романов Н.Р. Культ киреметя у чуваш // О дореволюционной культуре чувашского народа. Ученые записки ЧНИИ. Чебоксары, 1957. Вып. 15. С. 190—209.

Романов, 1958 — Романов Н.Р. Киреметсем çинчен. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 1958. 20 с.

Романов, 1960 — Ваттисен сăмахĕсем. Каларăшсем. Сутмалли юмахсем — Чувашские пословицы. Поговорки. Загадки / Н.Р. Романов пухса хатĕрленĕ. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 1960. 360 с.

РТС, 1985 — Русско-татарский словарь / под ред. Ф.А. Ганиева. 2-е изд. М.: Рус. яз., 1985. 736 с.

Руденко, 1910 — Руденко С.И. Чувашские надгробные памятники // Материалы по этнографии России. СПб., 1910. Т. I. С. 81—88.

Руденко, 1911 — Руденко С.И. Добывание огня трением у чува-

шей // Труды студенческого научного кружка в физико-математическом факультете Санкт-Петербургского университета. СПб., 1911. Вып. 1. Т. I. С. 61—68.

Руденко, 1925 — Руденко С.И. Башкиры: Опыт этнологической монографии. Ч. II . Быт башкир. Л., 1925. 330 с.

Руденко, 1955 — Руденко С.И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1955. 392 с. I 5 карт.

Рычков, 1762 — Рычков П.И. Топография Оренбургская, то есть обстоятельное описание Оренбургской губернии. СПб.: Императорская Академия наук, 1762. Ч. I. 331 с.

Рычков, 1767 — Рычков П.И. Опыт Казанской истории древних и средних времен. СПб.: Императорская Академия наук, 1767. 196 с.

Рычков, 1770 — Рычков Н.П. Журнал или Дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства, 1769 и 1770 году. СПб., 1770. 189 с.

Рябов, 2014 — Рябов Н.В. Мировоззренческие традиции в мифологии мордвы // Вестник НИИ Гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. Саранск, 2014. № 2 (30). С. 185—195.

Сагалаев, 1991 — Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск: Изд-во «Наука», Сиб. отделение, 1991. 156 с.

Салмин, 1989 — Салмин А.К. Сказка, обряд, действительность. Историко-типологическое изучение чувашского текста. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1989. 142 с.

Салмин, 1990 — Салмин А.К. Духи требуют жертв. Система традиционных обрядов чувашей. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1990. 167 с.

Салмин, 1992 — Салмин А.К. Киремет / отв. редактор С.А. Арутюнов. Чебоксары: Чуваш. нац. академия, 1992. 27 с.

Салмин, 1993 — Салмин А.К. Религиозно-обрядовая система чувашей / отв. ред. Н.Л. Жуковская. Чебоксары: Чуваш. нац. академия, 1993. 211 с.

Салмин, 1994 — Салмин А.К. Народная обрядность чувашей / отв. ред. чл.-кор. РАН С.А. Арутюнов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1994. 339 с.

Салмин, 1996 — Салмин А.К. Жертвенные дары у чувашей / отв. ред. Н.Л. Жуковская. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. 148 с.

Салмин, 1997 — Салмин А.К. Предводители обрядов у чувашей / науч. ред. В.Н. Басилов. Чебоксары: ЧГИГН, 1997. 78 с.

Салмин, 1998 — Салмин А.К. Семантика дома у чувашей / отв. ред. чл.-кор. РАН С.А. Арутюнов. Чебоксары: ЧГИГН, 1998. 63 с.

Салмин, 2001 — Салмин А.К. Народные обряды чувашей в фотографиях / сост. и текст А.К. Салмина. Чебоксары: ЧГИГН, 2001. 109 с., ил.

Салмин, 2002 — Салмин А.К. Колдуны и знахари. Чебоксары: Институт туризма и сервиса, 2002. 36 с.

Салмин, 2003 — Салмин А.К. Три чувашских божества / науч. ред. С.А. Арутюнов. Чебоксары: Крона, 2003. 57 с.

Салмин, 2003, ВТ — Салмин А.К. Вербальный религиозно-обрядовый текст // Этнология религии чувашей. Чебоксары: ЧГИГН, 2003. Вып. 1. С. 85—95.

Салмин, 2004 — Салмин А.К. Система верований чувашей / науч. ред. С.А. Арутюнов. Чебоксары: ЧГИГН, 2004. 208 с.

Салмин, 2007 — Салмин А.К. Система религии чувашей. СПб.: Наука, 2007. 653 с.

Салмин, 2007, ФР — Салмин А.К. Система фольк-религии чувашей / Рос. акад. наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). СПб.: Наука, 2007. 605 с., ил.

Салмин, 2007, ЧБК — Салмин А.К. Чувашское божество Кăвар // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2006 г. СПб., 2007. С. 36—41.

Салмин, 2009, Ч — Салмин А.К. Человек и его тело в представлении чувашей [Текст: электронный ресурс] // Радловский сборник: науч. исслед. и музейные проекты МАЭ РАН в 2008 г. СПб.: МАЭ РАН, 2009. С. 291—295.

Салмин, 2009, Ю — Салмин А.К. Юпа — антропоморфный столб на могиле чувашей // Сибирский сборник-1: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. VII Сибирские чтения, посвященные памяти Г.Н. Грачевой / отв. ред. Л.Р. Павлинская. СПб.: Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2009. С. 204—210.

Салмин, 2010 — Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей. СПб.: Наука, 2010. 240 с.

Салмин, 2011, ДЖ — Салмин А.К. Дикие животные в верованиях чувашей // ЭО. 2011. № 3. С. 158—162.

Салмин, 2011, ЭТО — Салмин А.К. Энциклопедия традиционных обрядов и верований чувашей. Lewiston, 2011. 408 с. (на англ. яз.)

Салмин, 2011, С — Салмин А.К. Собака в традиционных представлениях чувашей // Археология, этнография и антропология Евразии. 2011. № 1 (45). С. 124—128.

Салмин, 2012. — Салмин А.К. Божество Тор: чувашско-скандинавские и другие типологии [Текст: электронный ресурс] // Скандинавские чтения 2010 год: этнографические и культурно-исторические аспекты: [сб. ст.]. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 502—513.

Салмин, 2014 — Традиционная культура чувашей: тексты (материалы научного архива Чувашского государственного института гуманитарных наук) / подг. к изд. А.К. Салмин. СПб.: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2014. 358 с.

Салмин, 2016 — Салмин А.К. Праздники, обряды и верования чувашского народа. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2016. 687 с.

Сбоев, 1851 — Сбоев В.А. Исследования об инородцах Казанской губернии. Казань, [1848—1851]. Ч. 1. Заметки о чувашах. 234 с.

Сбоев, 1856 — Сбоев В.А. Исследования об инородцах Казанской губернии. Заметки о чувашах. Казань: Изд. книгопродавца Дубровина, 1856. 188 с.

Сбоев, 1865 — Сбоев В.А. Чуваши в бытовом, историческом и религиозном отношениях. Их происхождение, язык, обряды, поверья, предания и пр. М.: Типография С. Орлова, 1865. 188 с.

Сбоев, 2004 — Сбоев В.А. Заметки о чувашах. Исследования об инородцах Казанской губернии. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. 142 с.

Семенов, 2000 — Семенов А.С., Терентьев М.С., Павлов А.П. Дела и люди Янтиковского района. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2000. 188 с.

Семенова, 2015 — Семенова Т.В. Обрядовый календарь чувашей в этноконтактных с татарами районах. СПб.: ЛЕМА, 2015. 145 с.

Сергеев, 1981 — Сергеев В.И. Термины древнечувашской мифологии и демонологии // Исследования по этимологии чувашского языка. Чебоксары: ЧНИИ, 1981. С. 67—110.

Сергеев, 1984 — Сергеев В.И. Термины древнечувашской мифологии и демонологии. Часть II // Этимологические исследования по чувашскому языку. Чебоксары: ЧНИИ, 1984. С. 86—101.

Сергеев, 2016 — Сергеев В.И. Лингвочеловекология и теонимология: эстетство и антиэстетство человека / науч. ред. Г.Е. Корнилов. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2016. 243 с.

Сергеев, 2016, С — Сергеев В.И. Странствующее интертеоимя Сехмет // Ашмаринские чтения: сб. трудов X Междунар. науч.-практ. конф. (Чебоксары, 20—21 окт. 2016 г.) / сост. и отв. ред. О.Г. Владимирова, А.М. Иванова. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2016. С. 77—79.

Сергеева, 2015 — Сергеева Е.В. Традиционная кухня и застольный этикет низовых чувашей (конец XIX — начало XXI в.): историко-этнографическое исследование. Чебоксары: Фонд историко-культурологических исследований им. К.В. Иванова, 2015. 172 с.

Славянские древности, I, II, III, IV, V — Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. I. 578 с.; М.: Международные отношения, 1999. Т. II. 699 с.; М.: Международные отношения, 2004. Т. III. 697 с.; М.: Международные отношения, 2009. Т. IV. 649 с.; М.: Международные отношения, 2012. Т. V. 727 с.

Смелов, 1880 — Смелов В.Я. Нечто о чувашских языческих верованиях и обычаях // Известия по Казанской епархии. Казань, 1880. № 20. С. 528–543.

Смелов, 1881 — Смелов В.Я. Очерк религиозных верований чуваш // Магницкий, 1881, 243—261.

Смирнов, 1890 — Смирнов И.Н. Вотяки. Историко-этнографиче-

ский очерк // ИОАИЭ. Казань: Типография Императорского университета, 1890. Т. VIII. Вып. 2. С. 1—308.

Смирнов, 1895 — Смирнов И.Н. Мордва. Историко-этнографический очерк // ИОАИЭ. Казань: Типография Императорского университета, 1895. Том XII. Вып. 4. С. 273—373.

Соболев, 1999 — Соболев А.Н. Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям: лит.-истор. опыт исслед. древнерус. народного миросозерцания. СПб.: Лань, 1999. 271 с.

Современная этническая культура, 2002 — Современная этническая культура финно-угров Поволжья и Приуралья. Йошкар-Ола: МарНИИ, 2002. 155 с.

Соколова, 1979 — Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М.: Наука, 1979. 299 с.

Софронова, 2016 — Софронова И.В. Чăваш ача-пăча литературинче Турă ачи çинчен калакан миф мотивĕсем палăрни // Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 8 октября 2015 г.) / сост. и отв. ред. А.П. Леонтьев; ЧГИГН. Чебоксары, 2016. С. 245—249.

Станьял, 2005 — Станьял В.П. Ăрăмлă сăмахлăх: пилпе халал, тупа, кĕлĕ-сăрман тата вĕсене каламалли йĕркесем // Чăваш халăх пултарулăхĕ. Пилсемпе кĕлĕсем / пухса йĕркел. А.А. Ефимова, В.П. Станьял; ум сăмахне çыраканĕ В.Г. Родионов; ăнлантарусене çыраканĕ В.П. Станьял. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2005. С. 418—441.

Станьял, 2008 — Станьял В.П. Словарь чувашских религиозно-мифологических терминов (к обсуждению проблемы) // Художественная словесность и проблемы чувашской духовной культуры. Сборник материалов научно-практических конференций отдела литературоведения и фольклористики. Чебоксары: ЧГИГН, 2008. С. 243—272.

Степанова, 2000 — Степанова А.А. Чувашско-марийские этнокультурные параллели в период позднего средневековья (По археологическим и этнографическим данным об украшениях) // Вопросы археологии и этнографии чувашей. Чебоксары: ЧГИГН, 2000. С. 51—64.

Степанова, 2003 — Степанова А.А. Религиозно-культурные связи чувашей и марийцев по материалам языческих похоронно-поминальных обрядов (XVI — начало XX вв.): дис. ...канд. ист. наук. Саранск, 2003. 365 с.

Сунтал, 1927 — Асамăç чĕлхисем. Хурах чĕлхи // Сунтал. 1927. 10 №. С. 31.

Сырнев, 1901 — Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Настольная и дорожная книга для русских людей / под ред. В.П. Семенова и под общим руководством П.П. Семенова и акад. В.И. Ламанского, сост. П.А. Ососков, Н.А. Коростелев, Н.Г. Гаврилов, И.Н. Сырнев. СПб.: Издание А.Ф. Девриена, 1901. Том VI. Среднее и Нижнее Поволжье и Заволжье. С. 141—201.

Сырымулы, 2009 — Сырымулы А.Б. Чувашская традиционная этническая религия и тюркская мифология // Чувашский язык и современные проблемы алтаистики: Сборник материалов Международной научной конференции «Чувашский язык и современные проблемы алтаистики», посвященной 90-летию со дня рождения М.Р. Федотова и 60-летию со дня рождения Н.И. Егорова (Чебоксары, 27—28 февраля 2009 г.). В 2-х ч. Чебоксары: ЧГИГН, 2009. Ч. 1. С. 48—50.

СЭС, 1991 — Советский энциклопедический словарь / А.М. Прохоров и др. М.: Сов. энциклопедия, 1991. 1600 с.

Татарская энциклопедия, 2005 — Татарская энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Х. Хасанов, отв. ред. Г.С. Сабирзянов. Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2005. Т. II: Г—Й. 656 с., ил.

Татары Среднего Поволжья и Приуралья, 1967 — Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М.: Наука, 1967. 540 с.

Татары-кряшены, 2014 — Татары-кряшены в зеркале фольклора и этнографических сочинений слушателей Казанских кряшенских педагогических курсов (педагогического техникума) (1921—1922 гг.): сборник материалов и документов / сост., авт. предисл. и примеч. Р.Р. Исхаков, Г.А. Николаев. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ; Чебоксары: Чуваш. гос. ин-т гуманит. наук, 2014. 316 с.

Терентьева, 2007 — Терентьева О.Н. Халăхăн сăнарлă шухăшлавĕ // Чăваш халăх пултарулăхĕ. Ваттисен сăмахĕсем / ăслăлăх редакторĕ В.Г. Родионов; пухса хатĕрлекенĕ, ум сăмахпа ăнлантарусене çыраканнĕ О.Н. Терентьева. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2007. С. 5—16.

Терентьева, 2013, I — Терентьева О.Н. Тавралăх халапĕ тата чăваш тĕнчекурăмĕ // Чăваш халăх пултарулăхĕ. Тавралăх халапĕсем / ăслăлăх редакторĕ В.А. Ендеров; пухса хатĕрлекенĕ, ум сăмахпа ăнлантарусене çыраканнĕ О.Н. Терентьева. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2013. Пĕрремĕш кĕнеке. С. 5—21.

Терентьева, 2014 — Терентьева О.Н. Мифологические представления чувашей о кладе (на материале фольклора) // Истоки и эволюция литератур и музыки тюркских народов: Материалы Международной конференции (23—24 сентября 2014 г., г. Казань). Казань, 2014. С. 181—184.

Терентьева, 2016 — Терентьева О.Н. Чăваш мулĕпе йăхĕн çыхăнăвĕ (тавралăх халапĕсем тăрăх) // Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 8 октября 2015 г.) / сост. и отв. ред. А.П. Леонтьев; ЧГИГН. Чебоксары, 2016. С. 250—255.

Терентьева, 2017, II — Терентьева О.Н. Ял-хула тата вĕсен ячĕсен пулăвĕ çинчен калакан халапсенчи вăрттăн пĕлӳ // Чăваш халăх пултарулăхĕ. Тавралăх халапĕсем / ăслăлăх редакторĕ И.Ю. Кириллова; пухса хатĕрлекенĕ, ум сăмахпа ăнлантарусене çыраканнĕ О.Н. Терентьева. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2017. Иккĕмĕш кĕнеке. С. 5—17.

Терюков, 1990 — Терюков А.И. Похоронно-поминальная обряд-

ность коми-зырян (вторая половина XIX — начало XX вв.). Л.: ИЭ АН СССР, 1990. 25 с.

Тимофеев, 1972 — Тимофеев Г.Т. Тăхăрьял (Сĕве тăршшĕнчи чăвашсем). Этнографи очеркĕсемпе халăх сăмахлăхĕ. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 1972. 491 с.

Тимофеев, 2002 — Тимофеев Г.Т. Тăхăрьял: Этнографи тĕрленчĕкĕсем. Халăх сăмахлăхĕ. Çырса пынисем. Çырусемпе асаилӳсем. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2002. 431 с.

Тимрясов, 1875 — Тимрясов С.Н. Похороны и поминки у чувашязычников дер. Ишалкиной, Чистопольского уезда, Саврушского прихода // Известия по Казанской епархии. 1876. № 9. С. 269—274.

Тойдыбекова, 2007 — Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология. Этнографический справочник. Йошкар-Ола, 2007. 312 с.

Токарев, Мелетинский, 1998 — Токарев С.А., Мелетинский Е.М. Мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. С.А. Токарев. М.: НИ «Большая Российская энциклопедия», 1998. Т. I: А—К. С. 11—20.

Трофимов, 1974 — Трофимов А.А. Цвет в чувашской вышивке // Чувашское искусство. Сб. ст. ЧНИИ. Чебоксары, 1974. Вып. 3. С. 71—98.

Трофимов, 1976 — Трофимов А.А. Космогонические представления древних чувашей и отражение их в орнаменте вышивки // Чувашское искусство. Труды ЧНИИ. Чебоксары, 1976. Вып. 70. С. 3—52.

Трофимов, 1977 — Трофимов А.А. Орнамент чувашской национальной вышивки: вопросы теории и истории. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1977. 108 с., цв. ил.

Трофимов, 1979 — Трофимов А.А. Антропоморфизация модели мира и народный женский костюм чувашей // Актуальные вопросы истории и теории чувашского искусства. Труды ЧНИИ. Чебоксары, 1979. Вып. 90. С. 3—44.

Трофимов, 1985 — Трофимов А.А. Древний язык чувашского орнамента // Чувашское народное искусство: Сб. ст. Чебоксары: ЧНИИ, 1985. С. 3—18.

Трофимов, 1985, ЖУ — Трофимов А.А. Народные женские украшения чувашей // Бытовая культура чувашей (Материалы к историко-этнографическому атласу). Сб. ст. ЧНИИ. Чебоксары, 1985. С. 81—110.

Трофимов, 1993, КС — Трофимов А.А. Чувашская народная культовая скульптура. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1993. 237 с.

Трофимов, 1993, РП — Трофимов А.А. Древнечувашская руническая письменность: Памятники. Алфавит. Дешифровка. Чебоксары: ЧНИИ, 1993. 52 с.

Трофимов, 1994 — Трофимов А.А. Чувашская народная культовая скульптура. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1994. 237 с.

Трофимов, 2009 — Трофимов А.А. Зороастризм: суваро-болгарская и чувашская народная культура. Чебоксары: ЧГИГН, 2009. 256 с.

Трофимов, Станьял, 2004 — Трофимов А.А., Станьял В.П. Чăваш мифĕсем: тытăмĕ, кӳлепи, чĕлхи, сăнарлăхĕ // Чăваш халăх пултарулăхĕ. Мифсем, легендăсем, халапсем / пухса хатĕрлекенĕ Е.С. Сидорова; йĕркелекенĕпе ăслăлăх редакторĕ В.П. Станьял; ум сăмахне çыраканĕсем А.А. Трофимов, В.П. Станьял. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2004. С. 7—23.

ТРС, 2007, I — Татарско-русский словарь: в 2-х томах. Казань: Магариф, 2007. Т. I: А—Л. 726 с.

Турсунов, 2001 — Турсунов Е.Д. Древнетюркский фольклор: истоки и становление [Текст]: Казахстанские востоковедные исследования. Алматы, Дайк-Пресс, 2001. 172 с.

Удмуртская мифология, 2004 — Удмуртская мифология / под ред. В.Е. Владыкина. Ижевск: Удмуртский институт ИЯЛ УрО РАН, 2004. 196 с.

Уразманова, 1993 — Уразманова Р.К. Годовой цикл общественных обрядов и праздников молькеевских кряшен: похоронно-поминальная обрядность // Молькеевские кряшены. Сб. ст. Казань: Казанский филиал РАН, 1993. С. 77—91.

Уразманова, 2001 — Уразманова Р.К. Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (Годовой цикл XIX — начала XX вв.). Казань: Издательство ПИК «Дом печати», 2001. 198 с.

Фальк, 1824 — Фальк И. Обозрение округа Казанского. Записки путешествия академика Фалька // Полное собрание ученых путешествий по России. СПб.: Императорская Академия Наук, 1824. Том VI. 546 с.

Фаминцын, 1884 — Фаминцын А.С. Божества древних славян. СПб., 1884. 336 с.

Федоров, 1876 — Федоров М.Ф. Предания чуваш Бичуринского прихода, Чебоксарского уезда, и способы лечения у них болезней // Известия по Казанской епархии. 1876. № 21. С. 647—652.

Федотов, 1996, I, II — Федотов М.Р. Этимологический словарь чувашского языка. В 2-х томах. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. Т. I. А—Р. 470 с.; Т. II. С—Я. 509 с.

Федотов, 2000 — Федотов М.Р. Исследователи чувашского языка. 2-е изд., доп. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2000. 156 с.

Федотова (Ермилова), 2003 — Ермилова Е.В. О причинах интереса представителей иноязычных культур к старой чувашской вере // Взаимодействие урало-алтайских языков. Язык и культура. Материалы междунар. конф. Чебоксары—Шупашкар, 4—6 октября 2001 г. Чебоксары: ЧГИГН, 2003. С. 111—117.

Федотова, 2009 — Федотова Е.В. Чăваш халăхĕн кулленхи пурнăçĕнчи сăнавĕсемпе ĕненĕвĕсен, тĕлĕкĕсен хăйне евĕрлĕхĕ // Чăваш халăх пултарулăхĕ. Сăнавсемпе ĕненӳсем. Тĕлĕксем / ăслăлăх редакторĕ, пухса хатĕрлекенĕ, ум сăмахпа ăнлантарусене çыраканĕ Е.В. Федотова. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2009. С. 5—16.

Федотова, 2015, I — Федотова Е.В. Тупмалли юмахсен хăйне

евĕрлĕхĕ // Чăваш халăх пултарулăхĕ. Тупмалли юмахсем / ăслăлăх редакторĕ, пухса хатĕрлекенĕ, ум сăмахпа ăнлантарусене çыраканĕ Е.В. Федотова. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2015. Пĕрремĕш кĕнеке. С. 5—22.

Федотова, 2016 — Федотова Е.В. Рудименты мифологических представлений в чувашских загадках // Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 8 октября 2015 г.) / сост. и отв. ред. А.П. Леонтьев; ЧГИГН. Чебоксары, 2016. С. 256—262.

Федотова, 2016, ОЗ — Федотова Е.В. Народные повествования об огненном змее вĕре çĕлен чувашей юга Тюменской области (по материалам экспедиции 2006 г.) // Сулеймановские чтения (девятнадцатые): Всерос. науч.-практ. конф. с международным участием «Сохранение татарского языка, фольклора, традиций и обычаев в современных условиях» (Тюмень, 20 мая 2016): Труды и материалы / под общ. ред. д-ра филол. наук, проф. Х.Ч. Алишиной. Тюмень: Печатник, 2016. С. 144—146.

Федотова, 2017 — Федотова Е.В. Былички и бывальщины об огненном змее вĕре çĕлен чувашей Присвияжья (по материалам экспедиции 2002 г.) // Традиционная культура тюркских народов в изменяющемся мире: материалы I Международной научной конференции (Казань, 12—15 апреля 2017 г.). Казань: Изд-во «Ак Барс», 2017. С. 479—481.

Федянович, 1979 — Федянович Т.П. Мордовские народные обряды, связанные с рождением ребенка (конец XIX — 70—е гг. XX в.) // Советская этнография. 1979. № 2. С. 79—89.

Фокин, 1975 — Фокин П.П. Следы матрилокальности брака у чувашей // История, археология и этнография Чувашской АССР. Труды ЧНИИ. Чебоксары, 1975. Вып. 56. С. 86—102.

Фокин, 1995 — Фокин П.П. Производственная обрядность // Традиционная культура чувашей. Чебоксары: ЧГИГН, 1995. Ч. 1. С. 97—124.

Фокин, 2003 — Фокин П.П. Рубашка-оберег младенца // Этнология религии чувашей. Чебоксары, 2003. С. 59—64.

Фокин, 2009 — Фокин П.П. Взгляды на природу и мир // Чуваши: история и культура / отв. ред. В.П. Иванов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. Т. II. С. 92—99.

Фокин, Денисова, 2009, II — Фокин П.П., Денисова Н.П. Календарные праздники и обряды // Чуваши: история и культура / отв. ред. В.П. Иванов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. Т. II. С. 126—138.

Фукс, 1834 — Фукс А.А., Фукс К.Ф. Поездка из Казани в Чебоксары (письма) // Заволжский муравей. 1834. № 1. С. 39—50; № 2. С. 90—101; № 3. С. 154—170; № 4. 211—224; № 5. С. 271—287; № 6. С. 348—362; № 8. С. 454—467; № 9. С. 41—50; № 10. С. 102—121; № 11. С. 166—175.

Фукс, 1840 — Фукс А.А., Фукс К.Ф. Записки Александры Фукс

о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань: Типография Императорского Казанского университета, 1840. 329 с.

Хадыева, 2005 — Хадыева Р.Н. Башкирская этнокультура и язык: опыт воссоздания языческой картины мира. М.: Наука; Уфа: Изд-во «Гилем» АН РБ, 2005. 244[3] с.

Харлампович, 1903 — Харлампович К. Известия И. Гмелина о Казани и о казанских инородцах (1733) // ИОАИЭ. Казань: Типолитография Императорского Казанского университета, 1903. Т. XIX. Вып. 5—6. С. 251—276.

Хисамитдинова, 2010 — Хисамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. М.: Наука, 2010. 456 с.

Хисамитдинова, 2015 — Хисамитдинова Ф.Г. Созвездия Етегән «Большая Медведица» и Өлкер «Плеяды» в башкирской мифологии (на материале народных и авторских песен) // Актуальные проблемы диалектологии языков народов России: Материалы XV Всероссийской научной конференции. Уфа: ФГБУН «Институт истории, языка и литературы» Уфимского научного центра РАН, 2015. С. 290—293.

Хрестоматия, 2001 — Хрестоматия по культуре Чувашского края: дореволюционный период / под ред. М.И. Скворцова. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2001. 255 с.

Христолюбова, 1975 — Христолюбова Л.С. Удмуртская свадьба (опыт количественной характеристики) // Археология и этнография Удмуртии. Вып. I . Ижевск, 1975. С. 36—83.

Христолюбова, 1984 — Христолюбова Л.С. Семейные обряды удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1984. 128 с.

Хрусталев, 1874 — Хрусталев А. Очерк распространения христианства между иноверцами Казанского края (1846—1850). Казань: Университетская типография, 1874. 128 с.

Хузангай, 1986 — Хузангай А.П. Значение культурно-исторического контекста при этимологизации чувашских теонимов (Киреметь) // Проблемы составления этимологических словарей отдельных языков. Чебоксары: ЧНИИ, 1986. С. 56—70.

Хузангай, 1995 — Хузангай А.П. Об арабо-мусульманских терминах в чувашской сакральной лексике // Чăваш терминологи аталанăвĕн хальхи ыйтăвĕсем: Наука конференцийĕн доклачĕсемпе хыпарĕсен тезисĕсем / Г.А. Дегтярёв, А.П. Хусанкай хатĕрленĕ. Шупашкар, 1995. С. 36—38.

ЧВС, 1982 — Чăвашла-вырăсла словарь=Чувашско-русский словарь: Ок. 40000 слов / Андреев И.А., Горшков А.Е., Иванов А.И. и др.; под ред. М.И. Скворцова. М.: Рус. яз. 712 с., ил.

Чекушкина, 2013 — Чекушкина Е.П. Общетюркские традиции в чувашской словесности: учеб. пособие. 2-е изд., доп. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2013. 144 с.

Чекушкина, 2016 — Чекушкина Е.П. Культовые образы небесных светил в чувашской словесности // Мифология чувашей: истоки, эво-

люция и культурные взаимосвязи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 8 октября 2015 г.) / сост. и отв. ред. А.П. Леонтьев; ЧГИГН. Чебоксары, 2016. С. 263—266.

Черепанова, 1983 — Черепанова О.А. Мифологическая лексика русского Севера. Л.: Изд-во ЛГУ, 1983. 166 с.

Чернов, 1991 — Чернов В.С. Чувашские народные музыкальные инструменты // Народное музыкальное искусство Чувашии. Чебоксары. Сб. ст. ЧНИИ. Чебоксары, 1991. С. 66—80.

Черных, 2002 — Черных А.В. Удмурты Куединского района: история и культура. Пермь-Куеда, 2002. 70 с.

Чичерина, 1905 — Чичерина С.В. У приволжских инородцев. Путевые заметки. СПб.: Типография В.Я. Мильштейна, 1905. С. 313—427.

ЧРС, 1982 — Чувашско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1982. 712 с.

Чуваши, 1970 — Чуваши. Этнографическое исследование / под ред. М.Я. Сироткина, М.И. Иванова. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1970. Ч. 2: Духовная культура. 308 с., ил.

Чуваши, 2017 — Чуваши / отв. ред. В.П. Иванов, А.Д. Коростелев, Е.А. Ягафова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.И. Миклухо-Маклая РАН; Чувашский государственный институт гуманитарных наук. М.: Наука, 2017. 654 с., ил. (Народы и культуры).

Чувашская легенда — Чувашская легенда // ИОАИЭ. 1886. Т. XXI. Вып. 1—6. С. 504—505.

Чувашские сказки, 1937 — Чувашские сказки=Чăваш халапĕсем: сборник / Чувашский научно-исследовательский институт культуры. М.: Худож. лит., 1937. 298 с.

Чувашский костюм, 2002 — Николаев В.В., Иванов-Орков Г.Н., Иванов В.П. Чувашский костюм: от древности до современности. М.—Чебоксары—Оренбург, 2002. 400 с.

ЧХП. Ача-пăча фольклорĕ, 2009 — Чăваш халăх пултарулăхĕ. Ача-пăча фольклорĕ / ăслăлăх редакторĕ, пухса хатĕрлекенĕ, ум сăмахпа ăнлантарусене çыраканĕ В.А. Ендеров. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2009. 415 с.

ЧХП. Ваттисен сăмахĕсем, 2007 — Чăваш халăх пултарулăхĕ. Ваттисен сăмахĕсем / ăслăлăх редакторĕ В.Г. Родионов; пухса хатĕрлекенĕ, ум сăмахпа ăнлантарусене çыраканĕ О.Н. Терентьева. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2007. 493 с.

ЧХП. Ĕçпе йăла юррисем, 2013 — Чăваш халăх пултарулăхĕ. Ĕçпе йăла юррисем / ăслăлăх редакторĕ Ю.Н. Исаев; ум сăмахне çыраканĕ Г.Ф. Юмарт, пухса хатĕрлекенĕ, ăнлантарусене çыраканĕ Т.И. Семенова. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2013. 541 с.

ЧХП. Истори халапĕсем, 2007 — Чăваш халăх пултарулăхĕ. Истори халапĕсем / ăслăлăх редакторĕ, ум сăмахне çыраканĕ Г.Ф. Юмарт; пухса хатĕрлекенĕсем О.Н. Терентьева, О.Н. Ефимова, Т.И. Семенова; ăнлантарусене çыраканĕ О.Н. Терентьева. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2007. 462 с.

ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004 — Чăваш халăх пултарулăхĕ. Мифсем, легендăсем, халапсем / пухса хатĕрлекенĕ Е.С. Сидорова; йĕркелекенĕпе ăслăлăх редакторĕ В.П. Станьял; ум сăмахне çыраканĕсем А.А. Трофимов, В.П. Станьял. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2004. 567 с.

ЧХП. Нараста юмахĕсем, 2012 — Чăваш халăх пултарулăхĕ. Нараста юмахĕсем / ăслăлăх редакторĕ, пухса хатĕрлекенĕ, ум сăмахпа ăнлантарусене çыраканĕ Н.Г. Ильина. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2012. 400 с.

ЧХП. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005 — Чăваш халăх пултарулăхĕ. Пилсемпе кĕлĕсем / пухса йĕркел. А.А. Ефимова, В.П. Станьял; ум сăмахне çыраканĕ В.Г. Родионов; ăнлантарусене çыраканĕ В.П. Станьял. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2005. 446 с.

ЧХП. Сăнавсемпе ĕненӳсем, 2009 — Чăваш халăх пултарулăхĕ. Сăнавсемпе ĕненӳсем. Тĕлĕксем / ăслăлăх редакторĕ, пухса хатĕрлекенĕ, ум сăмахпа ăнлантарусене çыраканĕ Е.В. Федотова. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2009. 383 с.

ЧХП. Тавралăх халапĕсем, 2013, I — Чăваш халăх пултарулăхĕ. Тавралăх халапĕсем / ăслăлăх редакторĕ В.А. Ендеров; пухса хатĕрлекенĕ, ум сăмахпа ăнлантарусене çыраканĕ О.Н. Терентьева. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2013. Пĕрремĕш кĕнеке. 494 с.

ЧХП. Тупмалли юмахсем, 2015, I — Чăваш халăх пултарулăхĕ. Тупмалли юмахсем / ăслăлăх редакторĕ, пухса хатĕрлекенĕ, ум сăмахпа ăнлантарусене çыраканĕ Е.В. Федотова. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2015. Пĕрремĕш кĕнеке. 446 с.

ЧХП. Тупмалли юмахсем, 2016, II — Чăваш халăх пултарулăхĕ. Тупмалли юмахсем / ăслăлăх консультанчĕ Ю.И. Смирнов; пухса хатĕрлекенĕ, ум сăмахпа ăнлантарусене çыраканĕ Е.В. Федотова. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2016. Иккĕмĕш кĕнеке. 398 с.

ЧХП. Халăх эпосĕ, 2004 — Чăваш халăх пултарулăхĕ. Халăх эпосĕ / ăслăлăх ред., ум сăмахне çыраканĕ Г.Ф. Юмарт; пухса хатĕрл., ăнлантарусене çыраканĕсем Г.Ф. Юмарт, И.Г. Трофимова. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2004. 382 с.

ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I — Чăваш халăх пултарулăхĕ. Чĕлхе сăмахĕсем. Вĕрӳ-суру чĕлхи / ăслăлăх редакторĕ В.Г. Родионов; пухса хатĕрл., ум сăмахпа ăнлантарусене çыраканĕ В.А. Ендеров. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2014. Пĕрремĕш кĕнеке. 383 с.

ЧХП. Янавар юмахĕсем, 2011 — Чăваш халăх пултарулăхĕ. Янавар юмахĕсем / ăслăлăх редакторĕ, пухса хатĕрлекенĕ, ум сăмахпа ăнлантарусене çыраканĕ Н.Г. Ильина. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2011. 349 с.

ЧХС, 1978, III — Чăваш халăх сăмахлăхĕ. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 1978. III т. Юрăсем. 512 с.

ЧХС, 1979, IV — Чăваш халăх сăмахлăхĕ. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 1978. IV т. Юрăсем. 480 с.

ЧХС, 1984, V — Чăваш халăх сăмахлăхĕ. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 1984. V т. Вак жанрсем. 352 с.

ЧХС, 1987, VI–2 — Чăваш халăх сăмахлăхĕ. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 1987. VI т. 2 пайĕ. Мифсемпе халапсем. 448 с.

ЧЧТ, 2006 — Чăваш чĕлхи тĕпчевçисем: биобиблиографи указателĕ / Чăваш Республикин наци б-ки. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2006. 287 с.

ЧЭ, 2006, I — Чувашская энциклопедия: в 4 т. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2006. Т. I: I—Е. 590 с.

ЧЭ, 2008, II — Чувашская энциклопедия: в 4 т. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2008. Т. II: Ж—Л. 494 с.

ЧЭ, 2009, III — Чувашская энциклопедия: в 4 т. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. Т. III: М—Се. 686 с.

ЧЭ, 2011, IV — Чувашская энциклопедия: в 4 т. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2011. Т. IV: Се—Я. 798 с.

Шернер, 1977 — Scherner B. Arabische und Neupersische Lehnwörter im Tschuwaschischen. Wiesbaden, 1977. 231 s.

Шутова, 2001 — Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск: Удмуртский институт ИЯЛ УрО РАН, 2001. 304 с., ил.

Шутова, 2004 — Шутова Н.И. Сакральное пространство и культовые памятники // Удмуртская мифология / под ред. В.Е. Владыкина. Ижевск: Удмуртский институт ИЯЛ УрО РАН, 2004. С. 36—53.

Щербаков, 2016 — Щербаков С.В. Образ царя и государственной власти в мифологических представлениях чувашей // Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 8 октября 2015 г.) / сост. и отв. ред. А.П. Леонтьев; ЧГИГН. Чебоксары, 2016. С. 267—276.

Элиаде, 1994 — Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.

Этнографическое наследие, 2003 — Календарные праздники и обряды марийцев // Этнографическое наследие. Сб. материалов. Йошкар-Ола: МарНИИ, 2003. Вып. 1. 286 с.

ЭЧН, 2017 — Этнография чувашского народа / под ред. В.П. Иванова. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2017. 351 с., ил.

Юмарт, 2004 — Юмарт Г.Ф. Халăх эпосĕ — халăх кун-çулĕ // Чăваш халăх пултарулăхĕ. Халăх эпосĕ / ăслăлăх ред., ум сăмахне çыраканĕ Г.Ф. Юмарт; пухса хатĕрл., ăнлантарусене çыраканĕсем Г.Ф. Юмарт, И.Г. Трофимова. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2004. С. 5—24.

Юмарт, 2007 — Юмарт Г.Ф. Халăх кун-çулĕн халапĕсем // Чăваш халăх пултарулăхĕ. Истори халапĕсем / ăслăлăх редакторĕ, ум сăмахне çыраканĕ Г.Ф. Юмарт; пухса хатĕрлекенĕсем О.Н. Терентьева, О.Н. Ефимова, Т.И. Семенова, ăнлантарусене çыраканĕ О.Н. Терентьева. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2007. С. 5—16.

Юмарт, 2013 — Юмарт Г.Ф. Чăваш юррисен пуянлăхĕ. Ĕçпе йăла юррисен ушкăнĕсем // Чăваш халăх пултарулăхĕ. Ĕçпе йăла юррисем / ăслăлăх редакторĕ Ю.Н. Исаев; ум сăмахне çыраканĕ Г.Ф. Юмарт, пухса хатĕрлекенĕ, ăнлантарусене çыраканĕ Т.И. Семенова. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2013. С. 7—18.

Юркин, 1889—1890 — Юркин И.Н. Грамота среди чуваш // Церковно-приходская школа. 1889—1890. № 3—4. С. 226—280.

Юркин, 1893, 11 — Юркин И.Н. К суеверию чуваш // Симбирские губернские ведомости. 1893. № 11.

Юркин, 1893, 19 — Юркин И.Н. Заметка о некоторых чувашских обычаях и предрассудках // Симбирские губернские ведомости. 1893. № 19.

Юрченкова, 2009 — Юрченкова Н.Г. Мифология мордовского этноса: генезис и трансформации. Саранск: НИИ гуманитар. наук при Правительстве Республики Мордовия, 2009. 412 с.

Юрченкова, 2016 — Юрченкова Н.Г. Мифология в культурном пространстве народов Поволжья: единство и многообразие представлений о мире // Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 8 октября 2015 г.) / сост. и отв. ред. А.П. Леонтьев; ЧГИГН. Чебоксары, 2016. С. 53—59.

Ягафова, 2007 — Ягафова Е.А. Чуваши Урало-Поволжья: история и традиционная культура этнотерриториальных групп (XVII — начало XX вв.). Чебоксары: ЧГИГН, 2007. 530 с.

Ягафова, 2007, ЧЯ — Ягафова Е.А. Чувашское «язычество» в XVIII — начале XX века. Самара: СГПУ, 2007. 128 с.

Ягафова, 2009 — Ягафова Е.А. Чуваши-мусульмане в XVIII — начале XXI в.: монография. Самара: ПГСГА, 2009. 128 с., цв. ил.

Ягафова, 2010 — Ягафова Е.А., Данилко Е.С., Корнишина Г.А., Молотова Т.Л., Садиков Р.Р. Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья / под ред. д-ра ист. наук Е.А. Ягафовой. Самара: Изд-во ПГСГА, 2010. 266 с., цв. ил.

Ярзуткина, 2018 — Ярзуткина А.А. Представления о *тенгри, худае, аллахе, шайтане* и *хава ана* у сибирских татар (материалы к «Очеркам мифологии сибирских татар»). Омский государственный университет: http://docplayer.ru/33651581-Predstavlenia-o-tengri-hudae-allahe-shaytane.html.

Ярухин, 2016 — Ярухин В.Е. Обряд прохождения в земляные ворота // Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 8 октября 2015 г.) / сост. и отв. ред. А.П. Леонтьев; ЧГИГН. Чебоксары, 2016. С. 277—279.

Ярыгин, 1976 — Ярыгин А.Ф. Современные проявления дохристианских верований марийцев. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1976. 76 с.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

аз., азерб. — азербайджанский
алт. — алтайский
араб. — арабский
башк. — башкирский
букв. — буквально
в., вв. — век, века
венг. — венгерский
в т. ч. — в том числе
вып. — выпуск
г. — город
г., гг. — год, годы
д. — деревня
др.-тюрк. — древнетюркский
и др. — и другие
и т. д. — и так далее
и т. п. — и тому подобное
ИОАИЭ — Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете
ИРГО — Императорское Русское географическое общество
ист. — источник, источники
ИЭО — историко-этнографическая область
к.-калп. — каракалпакский
каз. (каз.-тат.) — казанско-татарский
казах. — казахский
кач. — качинский диалект хакасского языка
кирг. — киргизский
койб. — койбицкий
КЧЭ — Краткая чувашская энциклопедия
леб. — лебединский диалект алтайского языка
лит. — литература
мар. — марийский
МАЭ РАН — Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого Российской академии наук
МВД — Министерство внутренних дел
МГИ — Министерство государственных имуществ

м., морд. М. — мордовский (мокша)
э., морд. Э. — мордовский (эрзя)
НА ЧГИГН, I, 210, 225 — Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук, отд. I, ед. хр. 210, с. 225 (далее без указания отдела, единицы хранения, страниц).
ног. — ногайский
п. — пункт
пр. — прочее
РБ — Республика Башкортостан
р-он, р-на — район, района
РТ — Республика Татарстан
с. — село
с. (сс.) — страница, страницы
саг. — сагайский диалект хакасского языка
сб. ст. — сборник статей
см. — смотрите
ср. — сравните
ст. — статья
ст. ст. — старый стиль
т. к. — так как
т. н. — так называемый (ая; ое; ые)
т., тт. — том, тома
т. е. — то есть
тат. — татарский
тел. — телеутский диалект алтайского языка
тоб. — говор тобольских татар
ТРС — Татарско-русский словарь
тув. — тувинский
тур. — турецкий
туркм. — туркменский
тыс. до н. э. — тысячелетие до нашей эры
тюрк.-тат. — тюрко-татарский
удм. — удмуртский
узб. — узбекский
уйг. — уйгурский
хак. — хакасский
чаг. — чагатайский (староузбекский)
ЧВС — Чăвашла-вырăсла словарь=Чувашско-русский словарь
ЧГВ — Чувашский гуманитарный вестник
ЧГИГН — Чувашский государственный институт гуманитарных наук
ЧГУ — Чувашский государственный университет имени И.Н. Ульянова
ЧНИИ ЯЛИЭ — Чувашский научно-исследовательский институт языка, литературы, истории и экономики при Совете Министров ЧАССР

ЧПГĂИ ĂА — Чăваш патшалăх гуманитари ăслăлăхĕсен институчĕн ăслăлăх архивĕ (Научный архив ЧГИГН)
ЧСК — Чăваш сăмахĕсен кĕнеки=Словарь чувашского языка Н.И. Ашмарина
чув. — чувашский
ЧХП — Чăваш халăх пултарулăхĕ (Чувашское народное творчество)
ЧХС — Чăваш халăх сăмахлăхĕ (Чувашский фольклор)
ЧЭ — Чувашская энциклопедия
шор. — шорский
ЭКГ — этноконфессиональная группа
ЭО — Этнографическое обозрение (название журнала)
ЭТГ — этнотерриториальная группа
ЭЧН — Этнография чувашского народа (название книги)
як. — якутский

ТУРĂ

Чăвашсем ĕненнĕ тăрăх, Турă пĕрре. Вăл ырă кăмăллă, аслă, пурне те курса тăракан шульăш, ытти пурте унран килет. Вăл пурăнакан вырăн — çӳлти тӳпе. Тĕлĕнмелле, чăвашсен шухăшĕпе Туррăн ашшĕпе амăшĕ пур иккен. Чăвашсем калаççĕ: Турă час-часах çĕр çине анать те шап-шурă тум тăхăнса, вăрăм шурă сухаллă ватă çын пулса, алла туя тытса тĕрлĕ вырăнсенче çӳрет. Вăл пуринчен ытларах акнă анасем тăрăх çӳрет, йăрансем хушшипе çӳрет, çу каçиччен утса тухман йăран хăвармасть. Çакна пĕлекен йĕркеллĕ чăваш хирти ĕçсем вăхăтĕнче нихçан та ана çине тула тухмасть, мĕншĕн тесен Турă сукмакĕсене варалама юрамасть тесе шутлать. Çапла тума юраманнине ачасем те пĕлсе тăраççĕ. Пĕртен-пĕр аслă Турăсăр пуçне чăвашсен урăхран вăйлă хăват çук. Турă тунă ытти вăйсене е умĕнче тăрансене — пирĕштисене, ырăсене чăвашсем Турă тесех калаççĕ, анчах вĕсенчен пĕри те пĕртен-пĕр аслă Турă вырăнне шутланмасть. Вĕсем пурте Турра пăхăнса çӳреççĕ, Турă вĕсене кăтартса тăрать. Турă вĕсене кашнинех пĕр-пĕр ĕç хушса панă, вĕсем çав ĕçшĕн яваплă, вăл ĕçе хăйсем пĕлнĕ пек çавăрмалла мар, Турă кăтартнă пек туса пыма тивĕç. Çав хĕсметшĕн этем вĕсене хисеплет. Хисеп тумасан вĕсем çилленеççĕ. Хăйсене хисеплеменшĕн ку хăватсем хăйсем Турăран иртеймеççĕ пулсан та этеме сиен кӳме пултараççĕ.

БОГ

Чуваши веруют, что есть единый Бог. Он есть высочайшее, благое, всеведущее духовное существо, от которого все зависит. Местопребывание его на небе. Странно по чувашским верованиям только то, что у этого Бога имеются отец и мать. Чуваши говорят, что Бог часто сходит на землю и путешествует по различным местам в образе старца в белом одеянии, с белой, длинной, как лунь, бородой и с палкой в руке. Особенно часто навещает он поля, засеянные хлебом; проходит он всегда по межам и не оставит летом ни одной межи не пройденной. Зная это, ни один степенный и богобоязненный чувашенин во время полевых работ не решится помочиться или испражняться на меже, ибо она есть тропа Господня. Об этом знают даже все дети. Кроме единого Бога, нет еще у чуваш никакого все-

сильного существа. Есть лишь им же сотворенные духи или служители его вроде ангелов и святых; из них иных, как я говорил раньше, чуваши тоже именуют словом *Турă,* но ни один из них не может заменить единого Бога. Все эти духи зависимы от Бога, который имеет над ними полную власть и каждому из них предопределил особое место, т. е. приставил к какому-нибудь делу, где они и должны служить, но не самовластно, а по воле Божией. За эту-то службу человек и должен их всех почитать, иначе они обидятся. Хотя эти духи зависимы от Бога, но все-таки они на своем месте могут и повредить человеку за непочтение.

Рекеев, 1896, 417

ТУРĂПА ШУЙТТАН

Чăвашсем ăнлантарнă тăрăх, малтан тĕнчере шыв тата çăлтăрлă тӳпе кăна пулнă. Çĕр ниçта та курăнман. Вăл шыв айĕнче питĕ тарăнра выртнă. Тата пĕр Турăпа пирĕштисем пулнă. Вĕсемпе пĕрле тата пĕр явăл — Шуйттан çӳренĕ. Вăл Турра тек-текех улталама та сиенлеме хăтланнă. Пĕртен-пĕр Турă пĕринче утса çӳремелĕх Çĕр пултарма шутланă. Ăна пултарма унăн шыв айĕнчен кăштах та пулин юшкăн кăлармалла пулнă. Темшĕн Турă юшкăна хăй кăларасшăн пулман. Кимĕпе ишнĕ чухне вăл пирĕштисене пылчăк илме шыв айне темиçе те чăмтарнă. Пирĕштисем нумай хут чăмса пăхнă, анчах пĕри те юшкăн илсе тухайман. Шуйттанĕ тек Турă тавра явкаланнă, тăпра илсе тухатăп тесе каланă. Турă ăна шанман, çавăнпа ку ĕçе хушасшăн та пулман. Юлашкинчен вара Шуйттана шыв айĕнчен юшкăн илсе тухма ирĕк панă. Лешĕ самантрах чăмнă та çăварĕпе пылчăк илсе тухнă, ăна Турăн алă тупанĕ çине сурса кăларнă. Турă юшкăн çĕре тĕрлĕ еннелле сапаласа тухнă. Сапаланнă Çĕр тĕпренчĕкĕсем часах пур çĕрте те пысăкланма пуçланă. Сасартăк Турă леш Шуйттанĕн пит çăмартийĕ хăпарса кайнине асăрханă. Шуйттан илсе тухнă юшкăнне йăлтах сурса кăларман иккен, шăл хыçне пытарса хăварнă. Шуйттан мĕн хăтланнине чухласа илнĕ Турă явăла тута урлă панă. Лешĕн тута хĕрри татăлса кайнă, хытса ларнă çĕр татăкĕ тухса ӳкнĕ, вара юн юхма пуçланă. Юн тумламĕсем ӳкнĕ çĕрте çĕнĕ явăлсем çуралнă тăнă. Вĕсем пит нумай пирки шутласа кăларма та май килмен. Турă явăла юратман пулсан та хăйне пулăшнăшăн шывра тата çĕр айĕнче пурăнма ирĕк панă, анчах çĕр çине час-час тухма чарнă.

БОГ И ШАЙТАН

По понятиям чуваш, прежде в мире были только одна вода и небо со всеми светилами. Земли нигде не было видно. Она была под водой на неимоверной глубине. Был единый Бог со своими ангелами. Да еще был с ним один дьявол, *Шуйттан*, который постоянно до-

могался вредить Богу и обманывать его. Вот единый Бог задумал создать землю видимую, чтобы можно было ходить по ней. Для этого ему непременно нужно было достать из-под воды немножко грязи, но сам почему-то доставать он не хотел. Плавая по лодке, Бог не раз посылал своих ангелов доставать со дна грязи. Ангелы много раз ныряли, и все-таки ни один из них достать земли не мог. Дьявол все около Бога увивался и брался непременно достать земли. Бог не доверял ему и отказывался от его услуги. Наконец Бог решился дозволить диаволу достать землю. Дьявол тотчас же нырнул в воду и вынес во рту грязи, выплюнул ее Богу на ладонь, а Бог эту землю рассеял во все стороны. Все упавшие частички земли тотчас же везде начали быстро увеличиваться. Вдруг Бог видит, что у диавола верхняя губа что-то надувается. Оказалось, что диавол не всю землю выплюнул, а частичку утаил. Догадавшись, в чем дело, Бог ударил дьявола по верхней губе. У дьявола губа рассеклась, оттуда выпала затвердевшая земля и потекла кровь. Куда кровяные брызги упали, там везде народились новые дьяволы; и так их много тогда народилось, что и счету им не стало. А прежде был только один дьявол. Хотя дьявола Бог не любил, а все-таки за его услугу дозволил ему жить в воде и в земле, но выходить часто на землю не велел.

Рекеев, 1896, 294—295

КИРЕМЕТ

Маслă ялĕнчи пĕр чăваш хĕрарăмĕ вăйлă çумăр вăхăтĕнче килĕнче ларнă. Чӳречерен çумăр ислетнине сăнанă май пĕлĕтсем умĕн пыракан çынна асăрханă. Сасартăк çав этем хĕрарăмăн пӳртне чупса кĕнĕ те ăна вăрăм тенкел айне пытарма тархасланă, кам та пулин ыйтастăвас пулсан — пытарни тата ун çинчен никама та калама хушман. Хĕрарăм килĕшнĕ, килнĕ çынна вăл ыйтнă пек пытарнă, хăй каллех чӳрече умне ларнă. Кăшт тăхтарахпа пӳрте тепĕр çын кĕнĕ тет те хĕрарăмран вăл пĕлĕтсем умĕн пыракан çынна курнипе-курманнине ыйтнă. Хĕрарăмĕ çапларах хуравлать: çук! Вара хăй те лешĕнчен: «Кама шыратăн эс, тата кам пулатăн?» — тесе ыйтать. Шыраканĕ çапларах хуравлать: «Эпĕ Тора! Шыратăп Киремете». Çак сăмахсене илтсен хĕрарăм тата пушшех вăйлăрах никама та курманнине çирĕплетет: «Ай, Тор, Тор, чăнах çок, эп корман!» Турă ĕненнĕ те тухнă. Турă кайсанах Киремет сак айĕнчен çĕкленнĕ те хĕрарăма каланă: эсĕ мана вилĕмрен çăлтăн, халĕ апатлантар! Чăваш арăмĕ ыйтнă: мĕн çитерес ман сана? Çуллă пăтă! Хĕрарăм пăтă пĕçернĕ. Киремет пăтта çирĕ тет те, каллех сак айне çывăрма выртрĕ. Тепĕр куне Киремет кăвакал пĕçерме хушать. Хĕрарăмĕ килĕшмен. Вара çакăншăн Киремечĕ çилленнĕ те кил хуçине вилесле хĕнесе пĕтернĕ, хăй тухса тарнă. Чăваш хĕрарăмĕ Киремет айăпĕпе чирлесех ӳкнĕ. Киле таврăннă упăшки арăмĕпе мĕн

пулнине ыйтса пĕлнĕ хыççăн каллех кӳршĕ яла ĕçлеме тухса утнă. Упăшки кайсанах хĕрарăм патне Киремет килнĕ те калать: кăвакал пусса пĕçер — чĕрĕлетĕн, унсăрăн вилетĕн. Çамрăк арăм вырăн çинчен аран-аран тăнă та кăвакал пусса апат пĕçернĕ, Киремете тăрантарнă. Çинĕ хыççăн Киремет каллех çухалнă — хĕрарăм сывлăхĕ лайăхланнă, вăл чăннипех самайлана пуçланă. Виççĕмĕш хутĕнче вăл Киремете хурпа сăйланă, 4-мĕшĕнче — такапа, 5-мĕшĕнче — вăкăрпа, 6-мĕшĕнче — лашапа. Юлашки хут килсен Киремет хĕрарăма çапла каласа хăварнă: чирлес-тăвас пулсан эсĕ малтан пăтă пĕçер, вăл та пулăшмасан вара кăвакал, хур, така, вăкăр, лаша пусса сиплен; паянтан пуçласа эсĕ — мана пулăшакан юмăç, çынсем чирлесен чĕлхесемпе, сăмахсемпе сыватаканни пулатăн; хăйĕн пирки хĕрарăма вăл малашне çӳллĕ тусем çинче, çырмасемпе вăрмансенче пурăннине каласа асăрхаттарнă...

Киремет тухса кайсан сывалнă хĕрарăм пурне те çынсем мĕншĕн тата мĕнрен чирленине калама пултарнине хыпарланă. Вара чăннипех пур халăх та çав арăм патне тĕрлĕрен ыйтусемпе çӳреме пикеннĕ; уншăн хĕрарăм кашнинчен пĕр окçа иле-иле юлнă. Çапла майпа вăл Киремете камăн пăтă, камăн кăвакал т. ыт. те, лаша тариех, чӳклемеллине сĕнӳ-канаш панă. Ахальтен мар упăшкисем хăйсен арăмĕсене паянхи кун: «Эсир Шойттана сакайне пытарса йолнă Торăран; сакайĕнчен тохсан пăтă пĕçерсе панă; çавăнпа Киремет полнă; ахаль Киремет полас çок», — тесе вăрçаççĕ.

КИРЕМЕТЬ

Во время сильной грозы одна чувашка в деревне Масловой сидела у себя в избе и, глядя в окно на тучу, увидела, что вперед тучи идет человек. Человек этот неожиданно взошел к чувашке в избу и попросил ее спрятать его под лавку и об этом, если кто будет спрашивать, никому не сказывать. Чувашка согласилась, спрятала пришедшего к ней человека и опять села у окна. Вскоре после того, входит к ней еще человек и спрашивает, не видала ли она шедшего перед тучей человека? Чувашка ответила: нет! и в свою очередь спросила вошедшего: кого он ищет, и кто он сам? На это ищущий ответил: «Я Бог! Ищу Киреметь». Услыхав такой ответ чувашка еще более начала уверять спрашивающего, что она никого не видала: Ай, Господи, Господи, право нет, я не видала! Бог поверил и ушел. По уходе Бога, Киреметь из-под лавки вышел и сказал чувашке: ты меня спасла от смерти, теперь накорми меня! Чувашка спросила: чем же я тебя накормлю? Масляной кашей! Чувашка сварила кашу. Киреметь поел и опять лег спать под лавку. На другой день Киреметь велел сварить чувашке утку. Чувашка не послушалась. Киреметь за это на чувашку осердился, избил ее до полусмерти и скрылся. Чувашка от

побой Киремети захворала. Вернувшийся домой муж чувашки, расспросив ее, что с нею случилось, вскоре снова ушел в другую деревню в работники. По уходе мужа, к чувашке снова пришел Киреметь и говорит ей: свари лучше утку — выздоровеешь, а не то умрешь. Чувашка кое-как встала с постели, заколола утку, сварила ее и накормила Киреметь. Поевши, Киреметь опять куда-то ушел, а чувашка начала поправляться — выздоравливать. Киреметь пришел в третий раз к ней и съел гуся, в 4-й — барана, в 5-й — быка, в 6-й лошадь. Уходя от чувашки в последний раз Киреметь сказал ей, если она еще когда заболеет, то сварила бы кашу, а если от этого не будет лучше, то утку, гуся, барана, быка, лошадь, и что с этого времени чувашка будет ему, Киремети, помощницей — будет йомзить (гадать, ворожить), когда будут люди хворать; а про себя Киреметь сказал чувашке, что он будет жить на всякой высокой горе, в оврагах, лесах...

По уходе Киремети выздоровевшая чувашка стала всем говорить, что она знает, от чего люди хворают и от чего могут выздоравливать. С этого же времени и стали ходить к ней за советами; за эти советы чувашка стала получать со всех по денежке. В своих советах она рекомендовала, кому в честь Киремети сварить кашу, кому утку, гуся и т. д. до лошади. В настоящее время (по словам А. Егорова, доставившего мне настоящую легенду), чуваши нередко ругают своих жен такой бранью: «Это вы сохранили Шайтана, спрятавши его от Бога в подполье; когда он вышел из-под пола, вы, сваривши кашу, (ему) дали; от этого явился Киреметь; иначе, Киремети не было бы»!

Магницкий, 1881, 2–3

КЕРЕМЕТ

Керемет вăл тахçан-тахçан Çӳлти Торăн пирвайхи ачи пулса, унпа пĕрле пĕлĕтрех пурăннă, ырă хăват шутланнă. Ку вăл сĕм-авалах пулнă, ун чухне этем те паянхи çынсем пек пулман тет. Малтанласа Çӳлти Тора çынна çав тери начар, нĕрсĕр тата ăс-тăнсăр тунă, лешсем упаленсе çеç çӳреме пултарнă, курăкпа тăранса пурăннă тата тискер чĕрчунсемпе çутçанталăк хăрушлăхĕсенчен сыхланма-упранма пултарайман. Каярахпа Çӳлти Тора вĕсене хĕрхеннĕ тет те, ун хушăвĕпе килĕшӳллĕн Чон Çоратан Тора çынсем валли тĕрлĕрен чунсем хатĕрленĕ, хăшне-пĕрне çĕр çинче пурăнакан этемсемпе пĕрлештернĕ пулать, теприсене пирвайхи çынсен ачисемпе вĕсен тăхăмĕсем валли тесе çăтмахрах упрама хăварнă тет. Торă тунă чун этемпе пĕрлешсенех лешĕ ăсланнă, ураланнă тет, тискер кайăксемпе чĕрчунсене пăхăнтарнă, вĕсен какайĕпе тăранса пурăнма пикеннĕ, çĕр ĕçĕпе тата ун çинче мĕн пур — вĕсемпе усă курма тытăннă. Кĕçех этем хăйне çĕр тата çĕр çинчи мĕнпур пурлăх-тĕрлĕх хуçи вырăнне шутлама пуçлать.

Çĕр çынсене пуринпе те тивĕçтернĕ: çăкăрĕ-тăварĕпе те, тутлă çимĕçĕпе те — уншăн лешсен çĕре им-çамламалла тата акса вырмалла пулман, тар тăкса ĕçлеме те кирлĕ мар иккен; выльăх-чĕрлĕхĕ ытлă-çитлĕ, пурлăхĕпе мул-туприйĕ те пĕр пек пулнă вĕсен, çавăнпа нимĕнле йывăрлăха та, терт-нушана та, инкек-синкеке те, хуйхă-суйхăна та, чир-чĕре те пĕлмен вĕсем. Асăннă пур тĕрлĕ ырлăхпа тивĕçтерекенĕ Çӳлти Торăн ывăлĕ Керемет шутланнă. Вăл ялан çĕр çинче шурă лашасемлĕ илемлĕ чаплă урапапа çӳренĕ, çĕр пулăхлă, этем ырă та танăçлă, телейлĕ те çителĕклĕ пурнăçпа пурăнччăр тесе тăрăшнă. Анчах çынсен çакнашкал рехетне Шуйттан ăмсаннă, вăл этеме усал ĕçсем тума хĕтĕртнĕ тет. Лешсем чăннипех Шуйттана итлеме, пăхăнма пуçланă: кахалланнă, мăнкăмăлланнă; ĕçлеме пăрахнине пула çынсем эрех ĕçме, çăткăнланма пикеннĕ, ӳсĕрле вара пушшех пĕр-пĕринпе хирĕçме, çапăçма тата ним сăлтавсăр харкашма хăтланнă. Пĕри тепринчен пысăкрах пулма е пĕр-пĕрне пăхăнтарма сăлтав шыранă. Юлашкинчен, çав тери мăнаçланса çитсен тата Шуйттан хĕтĕртнине пула, усал та тискер ĕç тунă — хăйсен сыхлавçă-управçине Керемете вĕлернĕ; вăр-хурахла айăпне пытарас тĕллевпе Çӳлти Торăн ачин ӳтне вут-кăвар чĕртсе çунтарнă та кĕлне çилпе вĕçтерсе салатнă. Вилнĕ çыннăн çуннă кĕлĕсем ăçта ӳкнĕ, çавăнта йывăççем ӳсе-ӳсе ларнă тет — çапла майпа Керемет тепĕр хут чĕрĕлсе тăнă пулать, анчах халĕ вăл пĕччен те мар иккен, çынна хĕн-хур яракан нумай-нумай усал хăвата куçнă тет вара. Çакнашкал майпа кереметсем пулса кайнă, вĕсем — пурте малашне çĕрпе çыхăннăскерсем — çӳлти патшалăхри ырă турăсемпе тата хăватсемпе пĕрле пурăнма пултарайман. Каярахпа кереметсем татах та нумайланнă, сăлтавĕ — пĕр-пĕринпе пĕрлешсе çемье çавăрни, ачи-пăчи йышланни. Вара кереметсем хăйсене вĕлерсе çӳлти патшалăхран хăваласа яртарнăшăн çилленнĕ те тавăрма шутланă: çынсене тĕрлĕрен инкек-синкекпе, хĕн-асаппа тертлентерме пуçланă; лешсем вĕсене чӳклесе кăмăлĕсене çырлахтарса çавăрман пулсан, этем йăхĕ тахçанах çĕр çинчен çухалнă пулĕччĕ тесе палăртать халăх мифĕ.

Акă мĕншĕн ăçта та пулин çĕнĕ ял çуралать пулсан хăш-пĕр кереметсем тӳрех çĕнĕ пучинккесен айккинче хăйсене валли вырăн суйлаççĕ те унтах пурăнма пикенеççĕ; вĕсен вырăнне пурте пĕлеймеççĕ — ăна ятарлă пĕлтерӳпе çеç — е тĕлĕкре курăннипе, е урăхла тĕлĕнмелле сăлтавпа çыхăнтарса — юмăç е ватă çын каланипе тупаççĕ. Çавна пула ĕнтĕ кашни чăваш ялĕ çумĕнчех керемет пур, тепĕр чух вĕсен йышĕ темиçене те çитет.

Хăйĕн ывăлне вĕлернĕшĕн Çӳлти Тора çынсене çĕр тăршшĕпе сапаласа янă тет, унсăр пуçне этем шăпине татса памашкăн хăйĕн аслă пулăшаканне Кепене шанса панă тет. Çавăнтан пуçласа ĕнтĕ çынсем тĕрлĕрен пурлăхлă, тĕрлĕ халăх, тĕрлĕ чĕлхе. Халăхсем хушшинчи 77 тĕрлĕ чĕлхене те Çӳлти Торă хăйех шутласа кăларнă пулать. Тата ачапăча çуралас-мĕн тăвас пулсан Кепе кашнинех вăл телейлĕ е телейсĕр шăпаллă пулнипе-пулманнине палăртса хурать, Пӳлĕхçĕпе Пихампар вара çав шăпана пурнăçа кĕртеççĕ.

КЕРЕМЕТЬ

Кереметь был когда-то первенцем самого Сюльди-Тора, жил вместе с ним на небесах и был добрым богом. Это было давным-давно, еще в то время, когда люди были не такими, как теперь. Они были сначала созданы Сюльди-Торой слабыми, безобразными несмышленышами, ходили на четвереньках, питались травой и были беззащитны от диких зверей и непогоды. Но потом Сюльди-Тора сжалился над ними, и, по его приказанию, бог Чон-Сиорадан-Тора создал целую тьму человеческих душ и некоторых из них соединил с жившими уже на земле людьми, а других оставил в райской обители для детей и потомков первых людей. И вот, когда созданная этим богом душа соединялась с человеком, он делался умным, начинал ходить на ногах, укрощать диких животных, питаться их мясом, владеть землею и всем, что на ней находится. Вскоре после этого люди сделались владыками земли и всего на ней существующего. Земля в изобилии родила им всякого рода хлеба и плоды, не требуя от человека ни удобрения, ни возделывания, ни ухода за нею. Скота было в изобилии, имущество у всех было равное, и люди не знали ни тяжелой работы, ни нужды, ни горя, ни забот, ни болезней. И все эти блага сыпал на них первенец Сюльди-Тора — Кереметь. Он постоянно разъезжал по земле в пышной колеснице, запряженной белыми конями, и всюду приносил с собой плодородие, обилие благ земных, довольство, счастие. Но этому блаженству людей позавидовал Шайтан, и начал он их соблазнять на худые дела. И они послушались его, стали лениться и возгордились; от безделья у них появились пьянство и обжорство, а в пьяном виде они стали заводить между собою драки, ссоры и вражду. Каждый хотел быть больше другого, властвовать над другими. Наконец, отуманенные гордостью и подстрекаемые Шайтаном, они совершили страшное злодейство — убили своего благодетеля Кереметя, а чтобы скрыть от Сюльди-Тора свое преступление, они сожгли тело его убитого сына и прах развеяли по ветру. И вот там, где пал на землю этот прах, выросли деревья, а с ними возродился и Кереметь, но уже не один, а во множестве враждебных человеку злых богов. Так произошло множество кереметей, которые сделались уже привязанными к земле и лишились возможности жить на небе в сообществе с добрыми богами. Число их потом увеличилось еще более, когда они переженились и произвели многочисленное потомство. С тех пор озлобленные керемети стали мстить людям за свое убиение и за потерю права на небесное жилище. Они стали поражать людей всякими бедами и страданиями, а если бы только люди не умилостивляли их жертвоприношениями, то уже давно были бы стерты с лица земли.

Поэтому всякий раз, когда устраивается какая-либо новая деревня, некоторые из кереметей поселяются также неподалеку от нея на новых местах, но эти места может открыть только по особому указа-

нию — по пророческому ли сновидению, или другим каким-либо чудесным способом — или йомзя (жрец), или какой-либо старый человек. Вот почему возле каждой чувашской деревни обязательно есть кереметь, а то и несколько.

За убийство своего сына Сюльди-Тора рассеял людей по всей земле и поручил одному из своих старших помощников, богу Кебе, назначить каждому человеку его жребий. С тех пор и явилось среди людей различие состояний, племен и языков. А языков было придумано семьдесят семь самим Сюльди-Торой. И вот после того Кебе всякий раз при рождении ребенка назначает ему счастливую или несчастную долю, а Пюлюхси и Пихамбар приводят в исполнение это назначение.

Инфантьев, 1911, 19—22

ПӲЛӐХÇӐ

Пит аслӑ ытти сывлӑшсенчен пур Пӳлӑхçӑ ятлӑ сывлӑш. Пӗр Турӑ умӗнче çак сывлӑш пысӑк вырӑн йышӑнса тӑрать. Чӑвашсем çак сывлӑша пит хисеплеççӗ. Вӗсем калаççӗ ун çинчен: «Турӑ парсан та, Пӳлӑхçӗ пӳрмесен ырӑ курма çук». Турӑ парас тесен те мӗн те пулсассӑн ырӑ япала, çавна Пӳлӑхçӗ пӳрмесен çав ырра курма çук. Чӑвашсем ӑнланнӑ тӑрӑх, çапла тухать, пӗр Турӑ çынсене хатӗрлесе хурать мӗн те пулсан, Пӳлӑхçи те çав япаласенех парать Турӑ хушнӑ тӑрӑх. Эпӗ ыйткаларӑм нумайӑшӗнчен: «Епле Турӑ хатӗрлесе хурсан Пӳлӑхçӗ чарӗ-ши?» — тесе каларӑм. Чӑвашсем мана каларӗç çавӑн çинчен: «Пӳлӑхçӗ Турра чарма пултараймасть, апла пулсассӑн та Пӳлӑхçӗ пӳрмесен Турӑ панӑ, хатӗрленӗ япалана илме çук». Çак сӑмахсене шантарӑшӗшӗн пӗр чӑваш мана каларӗ çак сӑмахсене. Пӗр çуртра кил хуçи арӑмӗ пӗçернӗ кӗсел панӑ сӗтел çине çиме. Хуçи калать: «Акӑ паян Турӑ пачӗ пире кӗсел çиме, çиер-ха!» Çавӑнта ларакан кӳршӗ çынни каланӑ: «Турӑ парасса пачӗ кӑна, Пӳлӑхçӗ пӳрмесен çак кӗсел сан çӑварна кӗмӗ». Ӑна хирӗç хуçи каланӑ: «Епле кӗмӗ? Кӗселе сӗтел çине лартнӑ, акӑ ларатпӑр сӗтел хушшине, илетпӗр кашӑксем, тытӑнатпӑр çиме». Çак сӑмахсене каласа вӑл сӗтел хушшине ларнӑ. Çав хуçа кашӑк илсенех пӗри чӳречерен килсе шакканӑ та кӑшкӑрса янӑ, хуçа лаши çырмара путать тесе. Хуçи пӑрахнӑ кашӑкне, чупса кайнӑ лаши патне çырмана, пит нумай вӑхӑт ирттерсе янӑ лаши панче. Çав вӑхӑтра килтисем мӗн пур кӗселне çисе янӑ. Хуçи тутанса та пӑхайман çав кӗселе. Акӑ епле пӗлтерет чӑвашсене Пӳлӑхçӗ.

ПӲЛӐХÇӐ

Самый старший и первый из остальных духов называется *Пӳлӑхçӗ* — Присудитель. У единого Бога он занимает довольно высокое положение. Чуваши этого духа очень почитатют. Они говорят о нем: *«Турӑ*

парсан та, Пӳлӗхҫӗ пӳрмесен, ырӑ курма çук», — хотя Бог и назначит какое-либо добро, но если *Пӳлӗхҫӗ* не присудит, то того добра не видать. По понятию чуваш выходит так: единый Бог людям назначает что-либо, а *Пӳлӗхҫӗ* тоже самое присуждает, или раздает Богом назначенное. Я спрашивал многих: «Как говорю, если Бог назначил, разве *Пӳлӗхҫӗ* может препятствовать?» На это чуваши отвечали мне, что хотя *Пӳлӗхҫӗ* препятствовать Богу не может, но все-таки до его присуждения получить Богом назначенное добро нельзя. Для выяснения этого вопроса один чувашенин рассказал мне следующий случай. В одном доме хозяйка сварила киселя и подала уже на стол. Хозяин и говорит: «Вот ныне Бог дал нам киселя, поедим!» Сидевший тут же шабер заметил при этом: «Хотя Бог дал, но если *Пӳлӗхҫӗ* не судил, то этот кисель тебе в рот не попадет». «Как не попадет?» — возразил хозяин. — Уже на стол подали, вот сядем за стол, возьмем ложки и будем есть». Говоря эти слова он сел за стол. Но только что взял в руку ложку, вдруг кто-то застучал в окно и крикнул, что лошадь хозяина тонет в речке. Хозяин бросил ложку, побежал к лошади и провозился там с ней очень долго. В это время домашние весь кисель сьели, а хозяину не пришлось и попробовать его. Вот какое значение имеет у чуваш *Пӳлӗхҫӗ.*

Рекеев, 1896, 418–419

ПИРӖШТИ

Пӳлӗхҫӗ хыççӑн чӑвашсен тепӗр ырӑ — Пирӗшти тӑрать, вӑл этеме инкек-синкекрен упрать. Кашни çын çуммӗнчех пӗр Пирӗшти пур. Вӑл çын ӑшӗнче вырнаçнӑ. Çын çӑварне карса çывӑрать пулсан, унӑн Пирӗштийӗ Турӑ патне тухнӑ теççӗ. Тепӗр чухне вӑл çӑвартан пӗчӗк, таса, шурӑ чӗрӗ чун пулса тухни курӑнать теççӗ. Кӗçех каялла таврӑнать, вара çын çӑварне хупать. Çавӑнпа çӑварне уçса çывӑракан çынна чӑвашсем тӳрех вӑратмаççӗ, малтан аякранах ят каласа чӗнеççӗ. Урӑхла каласан, Пирӗштие каялла таврӑнма вӑхӑт параççӗ.

Кун пирки чӑвашсен çакнашкалтарах халап пур. Пӗринче пиччӗшӗпе шӑллӗ кӗтӳ кӗтнӗ. Вӗсенчен пӗри çӗр çине выртнӑ та хытӑ çывӑрса кайнӑ. Тепри вӑл вӑхӑтра кӗтӳне çӳрет. Кӗçех пиччӗшӗ пырать те çывӑракан шӑллӗ умне ун çӑварӗ патне темле пӗчӗк те шурӑ чӗрчун васкнине курах каять. Пиччӗшӗ шӑллӗн тути çине хӑйӗн юман пушӑ авӑрне хурать. Вара пӗчӗк чун çывӑракан çын тути-çӑварӗ тавра чупкалама пуçланӑ, анчах çӑвара кӗреймен. Пиччӗшӗ юлашкинчен юман авӑра илнӗ те, чӗрчун çӑвара кӗрсе çухалнӑ. Çывӑракан çын çавӑнтах вӑранса кайнӑ та каланӑ: «Ах, тӗлӗкре эпӗ питӗ асапланса пӗтрӗм! Вӑрманпа пыратӑп пек, ман умра пысӑк юман вулли выртать пек, эпӗ ун урлӑ ниепле те каçаймастӑп. Çав йывӑç мана йӑлтах тертлентерсе пӗтерчӗ». Каланине илтсен пиччӗшӗ ӑнланнӑ: ку чӗрӗ чун шӑллӗн Пирӗштийӗ пулнӑ иккен. Пирӗшти этемпе мунчана кӑна каймасть теççӗ чӑвашсем. Вӑл вӗри пӑсран хӑрать, çавӑнпа мунча алӑкӗ хыçӗнче тӑрса

юлать, вара хăйĕн çынни тухасса чăтăмсăрран кĕтет, пиççе ан кайтăр тесе хурланса йĕрет иккен.

Тепĕр чухне Пирĕштие çын вилес умĕн курма пулать. Çын вилес умĕн унăн чунĕ тухиччен малтан ăшран Пирĕшти тухать те Турă патне яланлăха каять. Вара тин этем чунĕ тухать.

ПИРĔШТИ

После *Пӳлĕхçĕ* у чуваш высшими духами считаются *Пирĕшти* — ангелы, которые оберегают человека от всякого зла. При каждом человеке имеется один *Пирĕшти*. Помещается он внутри человека. Когда человек спит с открытым ртом, то чуваши говорят, что его *Пирĕшти* вышел к Богу. Чуваши видят иногда, как он выходит из открытого рта спящего в виде маленького, беленького и чистенького зверька, и скоро опять возвращается, после чего спящий человек тотчас же закрывает свой рот. Поэтому чуваши спящего с открытым ртом зря не будят, а предварительно издали тихо окликают по имени, т. е. дают срок возвратиться его *Пирĕшти*.

По этому поводу у чуваш существует следующий рассказ. Однажды два брата пасли стадо. Один из них лег на землю и крепко уснул. Другой же в это время следил за стадом и ему приходилось отходить от спящего брата. Подходит к спящему брату и видит, что какой-то беленький зверок бежит прямо к открытому рту брата. Подошедший брат спешно накладывает на рот брата свой дубовый кнутик (кнутовище). После этого зверек начал бегать и суетиться около рта спящего, а войти не может. Наконец брат отнял свой кнутик и зверек вошел в рот. Спящий тотчас же проснулся и говорит: «Ах, как я мучился во сне! Иду я будто по лесу, лежит передо мной громадное дубовое дерево, через которое я никак не могу перейти. Это дерево совсем измучило меня». Из этого рассказа брат понял, что зверек был *Пирĕшти* спящего. Чуваши говорят, что *Пирĕшти* с человеком только в баню не входит; он боится пара и остается невидимо у двери бани, с нетерпением дожидается выхода своего человека и постоянно тужит и плачет, как-бы его человек не запарился.

Иногда *Пирĕшти* можно бывает видеть перед смертью человека. Чуваши говорят, что незадолго перед выходом души прежде выходит из человека *Пирĕшти* и совсем удаляется к Богу. Тогда уже выходит и душа человека.

Рекеев, 1896, 419

КЕПЕ

Пĕррехинче Кепе (Шăпа) çĕр çинчи чĕрлĕхсем вăхăта мĕнле иртернине пĕлме Пихампара пĕлĕтрен çĕр çине янă. Пихампар пуян чăваш патне пынă та иртен-çӳрен пек пулса çĕр каçма яма ыйтнă.

Лешĕ тӳрккессĕн хуравланă, ял хĕрринчи чухăн патĕнче çара хуралтăра çĕр каçма каланă. Пихампар пĕлĕт çине таврăнсан çакăн çинчен Кепене каласа панă. Кепе ăна ĕненмен, çĕр çине Пӳлĕхçе антарса янă. Юлашкинчен Кепе иккĕшне те ĕненмесĕр çĕр çине хăй аннă та Пихампарпа Пӳлĕхçĕ каланисенех курнă. Кепе çара хуралтăра çĕр каçнă чухне чухăн чăвашăн ывăл, пуянăн хĕр çуралнă. Пĕрле çĕр çинче çӳрекен Пӳлĕхçе Кепе çапла хушнă: тин çуралнă чухăн ывăла телейлĕ те пуян пулма, пуянăн хĕрне арсăр юлма тата тăхăр хут кавча тухма çырса хур тенĕ. Пуян чăваша юмăç Турă унăн телейне чухăн ача патне куçарма çырнине каласа панă, лешĕ вара çав ачана пĕтерме хăтланнă. Кепе (Шăпа) хӳтĕленине пула чухăн ача пуян ятне тивĕçнĕ, юлашкинчен вăл пуянăн сакăр хут упăшкасăр тăрса юлнă хĕрне кавча илнĕ.

КЕБЕ

В одно время Кебе или Судьба, желая узнать в каком положении земнородныя жизнь свою препровождают, послала с небес на землю Пигамбара, который пришед к богатому чувашенину и в виде прохожего просит убежища в его доме; оный отказав ему сурово, велел идти и ночевать при конце деревни в непокрытой хижине у бедного. Пигамбар, возвратясь на небо, известил об этом Кебе, но та, не убедясь, послала с тем же известием Пилюгсе. Напоследок Кебе не уверяясь им обоим, снизошла на землю сама и собственно собою испытала тоже самое, в чем Пигамбара и Пилюгсе доверенностию не удостаивала. Во время ее ночлега в непокрытой хижине родились у бедного чувашенина сын, а у богатого дочь. Кебе приказала предписать новорожденному бедного сыну счастие богатого, а дочери одного вдовствование и бытие за девятью мужьями; богатый чувашенин, узнав чрез предвещание Юмсей, что счастие его переселится должно к рожденному бедного, сколько его истребить не старался, но покровительством Кебе наследован был сын бедного имением богатого и напоследок на овдовевший от восьмого мужа его дочери женился.

Милькович, 1906, 59—60

ХĔРТ-СУРТ

Хĕрт-сурт кăмака умĕнче пурăнать тет. Ăçта Хĕрт-сурт пур, çав килте лайăх, пурнăç та малалла каять, килте вăрçă таврашĕ тухмасть. Кăштах мăкăр-мăкăр пулсанах вăл тухса тарать тет. Хĕрт-сурт писсĕн вара пурнăç пĕрре те малалла каймасть тет. Хĕрт-сурт ан сивĕнтĕр тесен пӳртĕн тăватă кĕтессине кучченеç татса пăрахмалла тет. Тата пăтă пĕçерсе кăмака çине лартмалла. Вара Хĕрт-сурт иленет тет. Вăл кăмака умĕнче ватă карчăк пулса кĕнчеле авăрласа ларать тет.

Çавăн чухне кураççĕ тет ăна. Чăвашсем ĕçкĕ-çикĕне, хăнана кайнă чух: «Хĕрт-сурт, киле сыхла», — тесе хăварнă тет. Хăнаран килсен: «Хĕрт-сурт, тавси, пьянам-пьятам, тавси», — тенĕ. Килтен куçса кайсан Хĕрт-сурт йĕрет тет.

ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 218

ХĔРТ-СУРТ

Считается что *Хĕрт-сурт* живет возле печи. Где есть *Хĕрт-сурт*, в том доме всегда хорошо: и жизнь ладится, и ссор почти не бывает. Если появятся разногласия, то она уходит из семьи. Когда уходит *Хĕрт-сурт,* мол, удача отвернется. Чтобы *Хĕрт-сурт* не покидала семью, нужно в четыре угла дома подкинуть гостинцев. Да еще сварить кашу и поставить ее на печку. Тогда *Хĕрт-сурт* снова повадится, говорят. Мол, она в образе старой женщины прядет прялку возле печи. Вот тогда и лицезреют ее. Когда чуваши уходили в гости или на пир, всегда говорили: «*Хĕрт-сурт*, охраняй наш дом». А при возвращении: «*Хĕрт-сурт*, *тавси* (будь здоров, спасибо), *пьянам-пьятам* (родители мужа), *тавси*». *Хĕрт-сурт* плачет, говорят, при переезде на другое место.

ЙĔРĔХ

Тĕне кĕмен чăвашсен ĕлĕкхи вăхăтра кашни килĕрен Йĕрĕх пулнă тет. Ăна вĕсем тăнăç çĕрте, маччара е урăх çĕрте перне ăшĕнче усранă. Йĕрĕх хуçисем кама та пулин çилленсен Йĕрĕх пĕрнине шакканă тет. Вара çиллентернĕ çыннисене Йĕрĕх чир-чĕрпе асаплантарнă. Çакна Йĕрĕх тытнă тенĕ. Йĕрĕхпе чирленисем Йĕрĕх хуçисене нимĕр пĕçерсе çитереççĕ. Хуçи апачĕпе кăмăллă пулсан Йĕрĕхĕ таврăнать, чирчĕрĕ иртет. Кăмăллă пулмасан — татах пырса çитермелле тет. Пĕр-пĕр çĕрте такăнса ӳкссе ыраттарса хĕне кайсан та Йĕрĕх тытнă теççĕ. Чирчĕртен хăтăлма йĕрĕх туса лартаççĕ: чуста тăваççĕ, хĕррине чĕпĕтсе тухаççĕ, варрине путăк тăваççĕ. Унта кĕрпе, пуслăх укçа, çăнăх, кăмрăк хураççĕ те пуç йĕри-тавра çавăраççĕ. Кран урлă каçарса çĕр айне алтса лартаççĕ. Çакăнпа таврăнать тет Йĕрĕхĕ.

ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 234

ЙĔРĔХ/ИРИХ

У некрещеных чувашей в старину в каждом доме был, говорят, *Йĕрĕх*. Они содержали его или в тихом местечке, или на чердаке, или где-то в другом месте в кузове (плетенке). Если хозяева *Ириха* обиделись на кого-нибудь, то непременно постукивали по плетенке.

Тогда на обидчиков *Йĕрĕх* насылал всякие болезни, отчего те сильно страдали. Про подобное говорили, что поймал *Йĕрĕх*. Заболевшие обязаны были хозяев божества *Йĕрĕх* угостить киселью. Если тот довольствуется угощением, то Йĕрĕх возвращается, и болезнь также проходит, мол. Если останется недовольным — те обязаны повторить подобное угощение. Споткнувшись где-то и получив ушиб, если болезнь не идет на поправку, а лишь усугубляется, то говорят, что это проделки *Ириха*. Чтобы освободиться от болезни, изготавливают *Йĕрĕх*: месят тесто, по краям делают зубчики, а посередине — ямку. Туда кладут крупу, одну копейку, муку, уголь и кружат вокруг головы. Пропуская все это через черту (межу, границу), зарывают под землю. После этого, говорят, *Йĕрĕх* возвращается.

КĂВАК ХУППИ

Çурçĕр шевли вылянине чăвашсем Турă ывăлĕ çуралнă вăхăт теççĕ. Тӳпе çуталсан кăвак хоппи оçăлать, çав вăхăтра пĕлĕт хапхисем сарăлаççĕ те кам та пулин çавна çĕр çинче курать. Ăна курни пысăк телей шутланать, мĕншĕн тесен ку вăхăтра Тӳпе ывăл çуратать. Ача çуралнă чухне каланă кирек хăш кĕлĕ, ӳкĕт те Турă патне лайăхрах çитет. Çапла шутласа çынсем кăвак хоппи уçăлнă чухне çĕре выртса ырлăх ыйтаççĕ. Пуринчен ытларах вĕсем йышлă пыл хурчĕнни пек тулăх пурнăç пултăр тесе калаççĕ.

ВРАТА НЕБА

Рождающимся сыном Божиим чуваши ничто иное называют, как северное сияние и при умножении его действия, когда светится все небо, говорят: *квах хопи озилать*, что освященной тверди небесной врата отверзаются и кому-то из них случится видеть, почитают за особое счастье, ибо воображают они, будто во время сего отверстия небесных врат, твердь небесная рождает сына и при рождении его всякая их молитва и прошение наиудобнейшим образом доходит до Бога, в рассуждении чего падая на землю, просят они наиболее о размножении пчел.

Милькович, 1906, 54

ÇĂЛТĂРСЕМ

Çăлтăрсене пурне те Çӳлти Турă чĕрĕ туса янă. Çӳлти Турă çăлтăр тĕнчипе хуçаланать, çĕр çинчи ĕçсемпе вăл аппаланмасть. Çĕр çине ӳкекен хӳреллĕ çăлтăрсене чăваш хисепе хумасть, вĕсене вăл чӳк тумасть. Хĕвел таври пĕчĕк çăлтăрсем çӳлти çăлтăр тĕнчишĕн пысăк пĕлтерĕшлĕ мар, çавăнпа вĕсене шута хуман. Хӳреллĕ çăлтăрсене Турă

çĕр çинчи çынсем мĕнле пурăннине пăхма ярать. Тĕрлĕ çылăхсемшĕн çынсене айăплас тесен, вăрăм хӳреллĕ çăлтăр ярать. Вăл вара халăхшăн мĕнле те пулин инкек, пушар, тип шăрăх, чир-чĕр, вăрçă-харçă пуласса систернĕ.

ЗВЕЗДЫ

Все звезды и планеты сотворены Богом (Сюльди-Тора — Всевышний Бог) одушевленными. Этот «Тора» является властителем и распорядителем всего надзвездного, «духовного» мира, земными же делами он, — Сюльди-Тора, — не занимается. Кометы причисляются чувашами к звездам; эти «одушевленные» существа не пользуются у них почетом, а потому в честь их никаких жертв не приносят. Отсутствие идололатрического почета зависит от той незавидной роли, какую играют планеты в надзвездном мире: Сюльди-Тора посылает эти божества для обозрения образа жизни земных людей. Если Бог захочет наказать людей за их разнохарактерные прегрешения то, по его повелению и появляются на небе большие — «с хвостами» — звезды, предвещающие непременно какое-либо общественное бедствие: неурожай, пожары, мор скота, эпидемические болезни и войну.

Архангельский, 1910, 487

УЛĂП

Чăвашсем чӳк тунă чух масар çине илсе пынă апат-çимĕç юлашкийĕсене кăвайт чĕртсе вутта пăрахаççĕ. Чăвашсем ĕненнĕ тăрăх, çав апат-çимĕç çуннă вăхăтра тĕтĕм витĕр вĕсене шурă тум тумланнă, кăвакарнă çӳç-пуçлă, пуçĕпе кăвак тӳпене перĕнекен, урисемпе çĕр çинче тăракан Улăп курăнать.

УЛЫП

На последок оставшееся на месте жертвоприношения едят; кости-же и некоторые части мяса кладут на огонь, завалив их дровами и когда случится движение воздуха и каким ветром подует дым, тогда себе вменяют оное за особое блогословение небес; ибо представляют они будто, видят некое чудесное явление, в виде великаго исполина в белых одеждах и сединами украшеннаго, котораго голова касается небесам и ноги земле.

Милькович, 1906, 57

УЛĂП

Чăвашсем каланă тăрăх, пирĕн халăх йăхĕсем пулса кайиччен малтан вĕсен аслашшĕсем питĕ пысăк пӳ-силлĕ, калама çук вăйлă этемсем пулнă. Вĕсем çинчен çапла калаççĕ. Турă çав пысăк этемсем вырăнне пирĕн пек этемсене туса хурать. Çав пысăк этемсенчен пĕри, Улăнк ятлăскер, хирте çӳренĕ чухне пĕрремĕш хут суха сухалакан çав пĕчĕк этеме тĕл пулать. Улăнк çав çынна лаши-сухипех илсе кĕсйине чикет те килне илсе каять. Киле çитсенех амăшне вăл хирте улатакка тупни çинчен каласа парать. Амăшĕ ăна мĕн тупса килнине кăтартма хушать. Улăнк çав этеме лаши-сухипех кĕсйинчен кăларса кăтартать. Вара амăшĕ ывăлне çапла ăнлантарать:

— Пысăк пӳ-силлĕ улăнксем пĕтсен вĕсем вырăнне çав пĕчĕк этемсем пурăнмалла, вĕсене пĕтерсен пысăк çылăх пулĕ. Çапла калать те ывăлне çав пĕчĕк этеме нимĕн усал тумасăрах хăй ĕçленĕ вырăна кайса яма хушать. Улăнк кайса ярать.

УЛЫП

По понятиям чуваш, люди, жившие до нас, или вообще предки наши были баснословного росту и громадной силы. Рассказывают так. Угодно было Богу заменить больших людей маленькими. Один из этих больших людей, называемых Олынгами, прогуливаясь в поле, встретил в первый раз маленького человека, пашущего землю, взял его с лошадью и сохой и, посадив в карман, пошел домой. Пришедши домой, он стал рассказывать своей матери, что он нашел в поле дятла. Любопытная мать попросила показать ей дятла. Сын, вынув из кармана маленького человека с лошадью и сохой, показал своей матери. Тогда мать обьяснила своему сыну, что, когда род больших людей, называемых Олынгами, окончательно уничтожится, тогда будут жить эти маленькие люди и что их погублять большой грех. С этими словами она крепко наказала своему сыну не погубить маленького человека с лошадью и сохой, а отнести на то место, откуда принес.

Федоров, 1876, 647—648

ВОПĂР

Пĕр çынна пĕрре кашни каç Вопăр пусма поçларĕ тет. Пĕр каçне, çак çывăрса кайма поçласан, Вопăр килчĕ тет те посма поçлать тет. Малтан порнисем, онтан аллисем те хытма, тапратмалла мар полма поçларĕç тет. Çак çын çынсем: «Вопăр посма поçласассăн шăтăк-çорăксене хĕрес палли хорса çӳресен Вопăр кирек мĕн полса выртать», — тенине илтнĕ тет. Вара çын: «Чим-ха, çапла туса пăхам-ха», — тесе каларĕ тет те Вопăр пĕтĕм кĕлеткине хытарса лартиччен часрах тăрса

пӳртри шӑтӑк-çорӑксене порне те хӗрес палли хорса çавӑрӑнчӗ тет. Онтан хӑйӑ çутрӗ тет те орайне: «Мӗн пор-ши конта?» — тесе пӑхкалама поçларӗ тет.

Пӑхкаланӑ çӗрте пӗр хора тӑла варри корах карӗ тет. Вара çав тӑла варрине: «А! Эсӗ конта-и?» — тесе илчӗ тет те хӑйӑ çине тытса ӗнтрӗ тет, вара тола пӑрахрӗ тет. Тепӗр коне, çынсем каланӑ пек, поринчен малтан шыв ӑсма анакан çынна корас тесе çак çын ирех тӑчӗ тет те шыв ӑсма карӗ тет. Шыв ӑсма пӗр кӗçӗн çын (çӗнӗ çын) анчӗ тет; хӑйӗн тоти хоп-хора çонса кайнӑ тет. Çапла вара çав çын Вопӑр кам полнине пӗлчӗ тет. Онтан кайран ӑна Вопӑр посма пӑрахрӗ тет.

ВОПӐР

Одного человека каждую ночь давила ведьма. Раз он стал засыпать, а ведьма пришла и стала его давить. Сперва у него стали деревенеть и отниматься пальцы, а потом и руки. Этот человек слышал от людей, что если станет давить ведьма, то надо перекрестить все дыры и щели, и тогда ведьма обернется какою-нибудь вещью. Он подумал: «Постой-ка, я попробую сделать так!» — и, прежде чем ведьма успела привести в оцепенение все его тело, встал и перекрестил все щели и дыры, какие были в избе. Потом он засветил лучину и стал смотреть, нет ли чего на полу. Смотрит, и вдруг видит старую, грязную тряпку. «А, ты здесь!» — сказал он, и опалил тряпку, держа ее над лучиной, а потом выкинул ее на двор. На другой день этот человек встал рано утром и, как советовали в этих случаях делать (опытные) люди, пошел по воду, чтобы увидеть того, кто придет туда прежде всех. За водой пришла молодица, с обожженными, черными-пречерными губами. Так узнал этот человек ведьму. После того она его уже не давила.

Ашмарин, 1923,II, 191—192

АРÇУРИ

Арçури вӑл качча кайман хӗртен çуралнӑ тет. Хӗр ачана çуралсанах вӑрмана кайса пӑрахнӑ, çавна пытармасӑрах пӑрахса хӑварнӑ, вара çав ачаран Арçури пулса кайнӑ. Арçури юриех, çынсене курсан, вӑрман хӗррине пырса тӑрать тет. Вара иртсе каякана çыннӑн ячӗпе кӑшкӑрать е паллана çын сассине кӑларать. Вара çын хӑех ӑна хирӗç кӗрет. Арçури çынна кӑтӑклама пуçлать, кӑтӑкласа вӗлерет те çисе ярать.

Арçури питӗ хытӑ макӑрма пӗлет тет. Вӑрмана пыракансене паллана çын сассипе кӑшкӑрать тет, унтан шӑхӑрать тет, хӑй хыççӑн илӗртсе çынсене Арçурисен шӑтӑкне илсе кӗрет, вара шӑтӑка кӗнӗ çынран та Арçури туса хураççӗ.

Арçури çутăран питĕ хăрать тет. Хунарпа çутатсан е кăвайт чĕртсен вăл кăшкăра-кăшкăра тарать тет.

Арçури хуп-хура, яка, кĕске çăмлă тет. Пысăк пуçлă, вăрăм кĕлет-келлĕ, икĕ пысăк симĕс куçлă тет. Питĕ вăрăм хŭреллĕ тет. Арçури вăл упăте пекех хăруш тет.

Арçурисем çырма-çатрара, пĕвесемпе кŭлĕсенче нумай пурăнаççĕ тет. Кŭлле анса каякансем пулсан арçурисем питĕ савăнаççĕ тет, çав кун вĕсем ĕçсе çиеççĕ, уяв тăваççĕ тет. Анса кайнă çын чунĕнчен те Арçури пулса тăрать тет.

Пĕр чăваш хĕрарăмĕ уйра тырă вырнă. Ачине ана вĕçне сăпкапа выртгарнă. Ачи питĕ хытă кăшкăрса макăрать тет. Арçури килсе çитет те ку ачана улăштарса илсе каять. Хуп-хура çăмлă ача улăштарса хăварать.

ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 291

АРÇУРИ

Считается, что *Арçури* родился от незамужней девушки. Родив ребенка, девушка бросила его в лесу, не похоронив и оставив там же, впоследствии тот превратился в лешего. Он, увидев людей, специально выходит на край леса. Путника окликает его же именем, зовет голосом знакомого человека. Тогда тот сам идет навстречу *Арçури*. И *Арçури* начинает щекотать человека, защекочивает до смерти и съедает.

Арçури — мастер до громкого плача. Того, кто пришел в лес, окликает голосом знакомого человека, затем начинает свистеть и хитростью заводит в логово, где обитают лешие, и этого человека превращает в *Арçури*.

Арçури, мол, боится света. Если посветить лампой, или же развести костер, то он, говорят, с криком и треском убегает.

У *Арçури* — черная-пречерная, гладкая и короткая шерсть; большие глаза, длинное туловище, два больших зеленых глаза; очень длинный хвост. *Арçури,* как и обезъяна, очень страшен.

Лешие живут в большом количестве в оврагах, запрудах и озерах. Когда люди случайно тонут в указанных водоемах, то *Арçури* очень радуется утопленникам; говорят, в этот день лешие устраивают веселый пир и празднуют. Души утопленников, мол, также превращаются в *Арçури*.

Рассказывают: одна чувашка жала хлеб в поле. Ребенка в зыбке оставила на краю загона. Дитя очень сильно плакало и громко рыдало. На плач пришел *Арçури* и заменил ребенка своим. Подменил, говорят, черным-пречерным ребенком.

ВĔРЕ ÇĔЛЕН

Пирĕн чăвашсем авалтанпах Вĕре çĕлен пур теççĕ. Вĕре çĕленĕн пуçĕ çын пек, хӳри унăн çĕлен хӳри пек тет. Çӳрессе вăл вĕçсе çӳрет тет. Вăл вĕçсе пынă чух çĕрле çап-çутă пулать, хăйĕнчен вут-çулăмĕ пек хĕлхем тăкăнса пырать тет. Вĕре çĕлен вăл кăнтăрла çӳремест, каçхине анчах çӳрет. Кăнтăрла вăл çĕр айне кĕрсе пытарăнса выртать.

Пĕрре эп çулла, тĕттĕм каç тула тухрăм. Çӳлтен, хамăр çурт тĕлĕнчен, Вĕре çĕлен вĕçсе пынине куртăм. Вăл çав тĕрлĕ хăрушă пырать. Хăйĕнчен пĕтĕм вут çулăмĕ пек япала тăкăнса пырать. Çапла вăл хăй ăçта каяс тенĕ çĕре вĕçсе каять, ăçта чарăнмалли çĕре чарăнать те çĕре анать тет.

Çав Вĕре çĕлен тата çынна ерет: вăл час-часах качча кайман хĕрсене ерет. Çав хĕре вара асаплантарса начарлатать те, вара çав çын вилет теççĕ. Çав Вĕре çĕлен ерсен ăна ниепле те сивĕтме çук теççĕ. Çав хăй ернĕ çыннине хăй ун патне çӳренине никама та калама хушмасть тет. Каласан вăл çавăнтах вĕлерет. Ерессе вăл пĕччен пурăнакан хĕре ерет теççĕ.

Çав Вĕре çĕлен пур ялта та пулмасть, хăш яла вĕреннĕ вăл малтан, çав ялта анчах пурăнать теççĕ. Вĕре çĕлен вутлă кĕлрен пит хăрать, вăл вĕçсе пынă чух вутлă кĕлпе сапсан çавăнтах çӳлтен çĕре персе анать тет.

Пирĕн ялта пĕр çитĕннĕ хĕр пĕрчченех пĕр пӳртре пурăнатчĕ. Çав хĕр мана хăй патне Вĕре çĕлен епле çӳрени çинчен каласа кăтартрĕ.

— Малтан эпĕ нимĕн те пĕлмерĕм, хам юратнă çын пек туйăнчĕ мана вăл, пыра-киле Усал пулса тăчĕ вăл. Халĕ ĕнтĕ ним туса та сивĕтме çук, çĕрле пӳрт алăкĕ патĕнче макăрса тăрать, кӳртмесен нимпе те каймасть. Хама лутăркаса чирлеттерсе пĕтерчĕ ĕнтĕ, — терĕ. — Нимĕн туса та сивĕтме çук, — терĕ.

ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 337

ПРИЗРАЧНЫЙ ЗМЕЙ

Наши чуваши говорят, что *Вĕре çĕлен* существует исстари. Говорят, у такого змея голова человеческая, а хвост как у змеи. Еще говорят, что *Вĕре çĕлен* летает. Когда он летает ночью, то бывает совсем-совсем светло, и от него разлетаются как огонь искорки. *Вĕре çĕлен* не показывается днем, появляется только ночью. Днем, говорят, прячется под землю и отлеживается.

Однажды летом в поздний вечер я вышел во двор. Увидел, как поверх нашего дома летает *Вĕре çĕлен*. И был он очень страшный. От него сыпалось что-то наподобие огненного пламени. Говорят, что *Вĕре çĕлен* может лететь туда, куда захочет, может спуститься на землю там, где нужно.

Да еще говорят, что *Вĕре çĕлен* вступает в интимную связь с человеком: чаще всего пристает к незамужним девушкам. Этих девушек он изнуряет болезнью, те в конце концов умирают. Когда пристает *Вĕре çĕлен*, то, говорят, невозможно от него избавиться. И, говорят, просит того, к кому приходит, об этом никому не рассказывать. Если расскажет, то сразу же умертвляет. А пристает-то *Вĕре çĕлен* к одиноким девушкам.

Этот *Вĕре çĕлен* бывает не во всех деревнях, а лишь в тех, куда привык навещать ранее. Боится, говорят, *Вĕре çĕлен* огненной золы: если во время полета плеснуть в него огненной золой, то он непременно упадет на землю.

В нашей деревне в одной избе жила одинокая девушка. Она мне поведала о том, что ее навещает *Вĕре çĕлен*.

— Вначале ничего не знала, думала, что ко мне приходит мой любимый парень, но со временем тот превратился в *Усал*, то есть в злого духа. А теперь никак не могу отлучить от себя, стоит всю ночь возле двери и плачет, если не пустишь — не уходит. Меня уже всю измучил, иссушил и сделал больной, — говорит. — Никак не отстает от меня, — говорит.

ВУТĂШ

Тăр кăнтăрла тĕлĕнче шыва кĕме юрамасть. Шăлт кăнтăрла тĕлĕнче вутăшсем, шыврисем шыва кĕреççĕ тет.

Пĕррехинче ачасем кăнтăрла шыва кĕме анаççĕ тет, кӳлĕ хĕррине çап-çарамас хĕр çӳç тураса ларать тет. Çӳçĕ сап-сарă та вăрăм тет, ылтăн тĕслĕ. Çак ачасене курчĕ тет те шыва шампăр-р! сикрĕ тет, турине манса хăварнă тет, тури ылтăн пулнă тет. Ачасем турине тупса киле илсе килнĕ. Хĕветӳк илнĕ тет турине. Каçхине, çывăрма выртсан, пынă тет те çак, турине ыйтать тет:

— Хĕветӳкки, туриккине пирикки! Туриккине пирикки! — тесе пит хурлăхлăн йăлăнать тет чӳречерен пăхса.

Автансем авăтсан тин кайрĕ тет чӳрече айĕнчен.

Хĕветӳк ирпе ирех турине шыв хĕррине кайса хунă вара. Каярах кайса пăхнă та — тури çук тет. Турине çухатсан Вутăша пит асаплантараççĕ тет шыврисем.

ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 373

ВОДЯНАЯ / РУСАЛКА

В полдень нельзя заходить в воду. В указанное время, говорят, купаются в воде *Вутăш* и водяные духи/хозяева.

Однажды ребята в полдень пошли купаться, а на берегу озера сидела совершенно голая девушка и расчесывала волосы. А волосы

у нее длинные и русые, будто золотые. Увидев ребят, *Вутăш* резко прыгнула в воду, подзабыв на берегу свой гребень, а гребень-то был золотой. Ребята нашли гребень и принесли его домой. Взял этот гребень Хведюк. Вечером, когда все улеглись спать, пришла *Вутăш* к нему домой и просит вернуть гребень:

— Хведюкки, туриккине пирикки! Туриккине пирикки, — так умоляла, говорят, глядя в окошко, сама вся в слезах.

Отошла, мол, от окошка лишь после пения петухов.

Хведюк с утра пораньше отнес гребень на берег реки. Чуть позже сходил еще раз — гребня уже на месте не оказалось. Говорят, если потеряет *Вутăш* гребень, то водяные духи могут ее замучить до смерти.

ВОПКĂН

Усал Вопкăн пӳртре пĕтĕмпех пĕтерет, çавăнпа вăл килте пурăнни пысăк хуйхă шутланать. Çăткăн та сăхă Вопкăн кил-çурта çука хăварать имĕш. Уйрăмах апат-çимĕçе кăмăллать, çавна кура унăн ячĕ те Вопкăн: вăл тăрана пĕлмен, ĕмĕтсĕр тата çăткăн та вупкăн тенине пĕлтерет; Вопкăн пурăннă килте пурăнма хатĕрленĕ ĕçме-çимесем кĕçвĕç пĕтеççĕ те вара юлашкинчен хуçалăхра йĕркесĕрлĕхпе арпашу пуçланать, хуçисем çука ереççĕ.

Тахçан-тахçан пĕр ялта икĕ кӳршĕ пурăннă, Василий тата Иван; пĕрремĕшĕ пуян, тепри чухăн пулнă. Чухăн Иванĕ темĕнле ĕçлесен те, тем чул тăрăшсан та ниепле те чухăнран тухайман тет. Унăн арăмĕ пулнă. Çапла вара, Иван хăйсен ялĕнче телей тупаймассине шута илсе, пĕррехинче арăмĕпе ирпе ирех килĕнчен тухса тарма шутлать. Ялтан тухсанах Иван пӳрт алăкĕ çумĕнче пурттине манса хăварнине аса илет, каялла таврăнма шутлать. Кил картине кĕрсенех чӳрече витĕр çутă ӳкнине асăрхать вăл. Иван тĕлĕнсех каять: ара унта никам та юлманччĕ-çке. Алăка уçса кĕрет те акă мĕн курать: пӳртре хăйă çунать, пĕр çын тенкел çине ларнă та çăпатисене сырать. Иван пурттине вăрттăн илсе çурăм хыçне пытарать те палламан çын патне пырса унран ыйтать: «Эсĕ кам, тата мĕншĕн кунта?» Лешĕ хуравлать: «Эпĕ санăн Вопкăну, кунтан санпа пĕрлех тарасшăн». Иванĕ Вопкăна пурттипе çапса вĕлерет те ӳтне тупăка хурса вăрман хĕрринче пытарать; хăй каялла таврăнса çак пӳртрех пурăнма пикенет. Вăхăт нумай та иртмест — Иванпа арăмĕн пурнăçĕ аванланса каять — вĕсен мĕн кирли пурте пур, пуйма та ĕлкĕреççĕ.

Иванăн кӳрши Василий çакнашкал улшăнусене асăрхаса тĕлĕне парать. Пĕррехинче Иван лешне хăнана йыхравлать. Василийĕ пĕрмай Иванран вăл мĕнле майпа пуйнине вăлтса ыйтса пĕлесшĕн. Вара Иванĕ кӳршине хăй чухăнлăхран епле хăтăлнине, Вопкăна мĕнле пытарнине тĕпĕ-йĕрĕпе каласа кăтартать. Иван çапла хăвăрт пуйнăшăн Василий кĕвĕçме тата ăмсанма пикенет; вăл пуртă илет те Вопкăна

шăтăкран чавса кăларать. Тупăка уçнă-уçман Вопкăн унтан сиксе тухать те кăшкăрса ярать: «Тавах сана, юлташăм, мана çăлнăшăн, халĕ эпĕ санпа пыратăп!» «Мĕнле апла! — хуравлать Василий. — Эпĕ сана вилĕмрен çăлтăм, çавăнпа санăн мана итлес пулать: халех Иван патне кай, манпа мар». «Çук, эпĕ ун патне каймастăп, — тет Вопкăн, — вăл мана каллех вĕлерме пултарать. Мана эсĕ çăлнă — эпĕ сан патах каятăп». Василий Вопкăна темĕнле те Иван патне таврăнма тархасларĕ тет, анчах лешĕ пур-пĕрех Василий хыççăн кайрĕ тет. Çапла вара Василий Вопкăна хăйне нуша курмашкăнах чавса кăларнă пулать, мĕншĕн тесен кĕçех вăл пуян çынран чухăна тухрĕ тет, Иванĕ — пуйнăçемĕн пуйса пычĕ тет.

ВОПКĂН

Злой *Вопкăн* все истребляет в доме, поэтому его пребывание в доме считается величайшим горем. Прожорливый, жадный *Вопкăн* разоряет дом. Он в особенности истребляет съестные припасы, потому и имя ему *Вопкăн*, что значит жадный, прожорливый; в том доме, в котором живет *Вопкăн*, скоро истощаются все жизненные припасы, и хозяйство постепенно беднеет и, в конце концов, все приходит в полный беспорядок и нищету.

Когда-то, в одной деревне жили два соседа, Василий да Иван; Василий был богат, а Иван беден. Как бедный Иван ни работал, как ни старался, все он оставался беден. У него была жена. Вот, Иван, видя что ему в своей деревне не дождаться счастья, однажды вздумал с женою убежать рано утром. Только что они вышли из деревни, Иван вспомнил о топоре, который остался в избе у двери и пошел за ним. Пришел он на двор и замечает, что в избе чрез окно огонь виднеется. Иван удивился, потому что в избе не оставалось никого. Отворил он дверь и видит, как какой-то человек зажег лучину, сел на стул и обувается. Иван взял топор, спрятал его за спину и, подойдя к незнакомцу, спросил: «Ты кто, зачем здесь?» Тот отвечал: «Я твой *Вопкăн* и хочу с тобой убежать отсюда». Тогда Иван убил духа *Вопкăн* топором и, уложив его в гроб, схоронил у опушки леса, и остался жить в том же доме. Чрез несколько времени Иван с женою зажили отлично, — у них было все, что нужно. Скоро они разбогатели.

Сосед Ивана Василий смотрит на житье Ивана и дивуется. Однажды Иван позвал к себе Василия в гости. Василий все расспрашивал Ивана, отчего он стал богат. Иван рассказал все Василию и сказал, где он похоронил духа *Вопкăн*. Василию было завидно, что Иван так скоро разбогател и потому взял топор в руки, пошел и вырыл его из земли. Как только он открыл гроб, вдруг *Вопкăн* выскочил из гроба и воскликнул: «Спасибо тебе мой друг, что ты спас меня, теперь я пойду с тобою»! «Как! — закричал Василий. — Я тебя спас

и меня ты должен слушаться, ты иди к Ивану, а не со мной». — «Нет, к нему я не пойду, — сказал *Вопкăн*, — потому что он меня опять убьет, ты меня спас, к тебе я пойду». Как Василий не уговаривал *Вопкăн* идти к Ивану, он все-таки пошел за Василием. И таким образом Василий вырыл *духа Вопкăн* на свою беду, потому что чрез несколько времени из богатого он сделался почти нищим, а Иван все богател.

Каменский, 1879, 8—9

ВОПКĂН ЧĔЛХИ

Вопкăн чĕлхине хырăм ыратсан вĕреççĕ, унашкаллипе чăвашсем тăтăшах чирлеççĕ. Юмăçĕ чирлекенĕн хырăмне пускаласа пăхать те калать:

Сана Вопкăн вопнă, вĕрсе парсан тӳрленет.

Лешĕ килĕшсен (урăхла пулма та пултараймасть), юмăç пĕр алтăр шыв, пăшатан тата пĕр чĕптĕм тăвар ыйтса илет те, тăварне шыва ярса пăшатанпа пăтратма пикенет; çав вăхăтра чĕлхине калать:

Э, Пĕсмĕлле! Пĕр Торă, аннрах! Тьфу! Торăран çырлаху килтĕр, патшаран ырлăх килтĕр, йомçăсен, вĕрӳçĕсен сиплĕхĕ тивтĕр! Тьфу!

Тох Вопкăн! (Çак çын) варне (хырăмне) ыраттарса-пăлхатса ан çӳре! Тьфу!

Кçан та кăçан тинĕсе, Атăла, вăрмана, чола, вот çолăмне, тĕтĕме, ойăха, хвеле, çăлтăрсене Вопкăн вопнă, çавăн чох (çак çынна) Вопкăн воптăр! Тьфу!

Патша ларать, тӳре ларать, хвел ларать, ойăх тавăрнать, кон тавăрнать, Вопкăн эс те çавсем пек тавраńса çĕрĕк каска ăшне кĕрсе кай. Тьфу!

Чĕлхине каласа пĕтерсен, юмăçĕ чирлекенскере вĕрнĕ тăварлă шывĕпе çăвать те малалла сăмахлать:

Шывпа çуса, тасатса яратăп: тасал, тох Вопкăн (çак çын) ăшĕнчен, чиккинчен, пĕвĕ-сийĕнчен, поçĕ-куçĕнчен, шăмми-шаккинчен. Тьфу, тьфу, тьфу!

НАГОВОР ОТ ВОПКĂН

Вопкăн чĕлхи наговаривается от боли в животе, чем чуваши страдают очень часто. Ощупав живот больного, йомзя объявляет:

Тебя Вопкăн поймал, если (подувши дать) наговорить, болезнь излечится.

В случае согласия больного (а противного, конечно, никогда не случается), йомзя выпрашивает себе ковш воды, кочедык, щепотку соли и, опустив соль в ковш, начинает воду кочедыком взбалтывать, приговаривая:

Во имя Бога! Один Бог, не оставь! Тьфу! От Бога помилование да придет, от царя благость да придет, от йомзей, от наговорщиков (которые дуют) пользительность да коснется больного! Тьфу!

Выдь Вопкăн из этого человека! Животу и желудку не причиняй боли урчанием! Тьфу!

Когда море, Волгу, камни, пламя огня, дым, месяц, солнце, звезды Вопкăн испортит, тогда пусть этого человека Вопкăн портит! Тьфу!

Как царь (твердо) сидит (на своем троне), как судья восседает в суде, как солнце заходит садиться, месяц возвращается, день поворот делает, так и ты, Вопкăн, возвращайся и убирайся в гнилую колоду! Тьфу!

Окончив заговор, йомзя обмывает наговоренной соленой водой больного, приговаривая:

Водою обмываю, очищаю и отпускаю: очистись, выдь Вопкăн изнутри этого человека, из всего тела, из головы, из глаз, из мозга костей! Тьфу, тьфу, тьфу!

Магницкий, 1881, 144—146

ИЙЕ

Ийе, иййа, иййе — сар-хăват ячĕ; Хĕрт-сурт; усал сывлăш.

Çыпăçат çынна.

Ийе особенно мунчара пулат тата вырăнта та пулат; вырăнта выльăх-чĕрлĕх хупакан çĕртре пулат. Вăл ийе тени çичĕ ятлă пулат; ак унăн ячĕсем: 1) мул ийи; 2) çĕр ийи; 3) кĕлĕ ийи; 4) макра ийи; 5) чĕпĕте ийи; 6) çул ийи; 7) çĕрлехи ийи. Вĕсем тытсан выльăх-чĕрлĕх хутланса ӳкет, ăçта выльăх-чĕрлĕхĕн пуçне те çавăрса лартат.

Уй ийи, вăрман ийи, кмака ийи, карта ийи, пусма айĕ ийи, виç куçлă ие пулаççĕ.

ЧХП. Чĕлхе сăмахĕсем, 2014, I, 251—252

ИЙЕ

Ийе, иййа, иййе — название духа; домовой; злой дух.

Пристает к человеку.

Ийе особенно пребывает в бане, бывают и местные; еще в хлеву, где содержатся домашние животные, *ийе* встречается.

Если они «пристанут» к живности, то их сводит судорога, иногда даже не могут шевелить головой.

Бывают также полевые *ийе,* лесные *ийе,* печные *ийе, ийе* скотного двора, подлестничные *ийе, ийе* с тремя глазами.

ИЙЕ ЧĔЛХИ

Ийе, вăпăр тата шатăн чĕлхине шăм-шак сурнине сыватас тĕллевпе вĕреççĕ. Чирлекен çыннипе юмăçĕ чи малтан çапларах сăмахлать:

Ийе, вăпăр, шатăн çыпăçнă сана; вирĕсен тӳрлететĕп; эпĕ вĕрме ăста.

Чирлĕскерпе калаçа татăлсан тата вĕрнĕ чух кирлĕ пулакан япаласене хатĕрлесен, юмăç чирлĕ çынна урайне е урисемпе алăк еннелле, е турăша хирĕç выртта рать, йĕри-тавра улăм хурса тухать, ăна шăрпăкпа вут тивертсе чĕлхе сăмахĕсене калама пикенет, хăй лавкка çинче ларать:

Э, Пĕсмĕлле! Пĕр Торă, ан прах! Тьфу! Торăран çырлаху килтĕр, патшаран ырлăх килтĕр, йомăç-вĕрӳççĕн сиплĕхĕ тивтĕр! Тьфу! Тох ийе, тох вăпăр, тох шатăн! Сире хуса кларма килтĕм. Тьфу!

Кайран чирлĕскерне шăлан хуллисенчен тунă çыхăпа çапкалать:

Пӳрт ийи, вăпăрĕ, шатăнĕ тохăр!
Мунча ийи, вăпăрĕ, шатăнĕ тохăр!
Карта ийи, вăпăрĕ, шатăнĕ тохăр!
Ой ийи, вăпăрĕ, шатăнĕ тохăр!
Вăрман ийи, вăпăрĕ, шатăнĕ тохăр!
Арман ийи, вăпăрĕ, шатăнĕ тохăр!
Çол ийи, вăпăрĕ, шатăнĕ тохăр!
Çырма ийи, вăпăрĕ, шатăнĕ тохăр!
Шыв ийи, вăпăрĕ, шатăнĕ тохăр!

Хĕрĕх пĕр тапхăр çапатăп, хĕрĕх пĕр тĕслĕ вотпа çонтаратăп! Тьфу!

Кайран юмăç чирлĕ çыннине шывпа çума пикенет:

Тьфу! Виççĕ тĕслĕ осалсем тохăр! Сире хуса кларашшăн хĕрĕх пĕр тĕслĕ тинĕс шывĕ исе килтĕм, çавăнпа çуса хуса тасатса кларатăп. Тьфу!

Çуса тасатнă хыççăн юмăç çăкăра ваклама пуçлать. Ăна 41 пая уйăрать те вĕсемпе чирлĕ çыннăн пуçĕ йĕри-тавра 41 хут çавăрать. Кайран картишне тухса пĕрерĕн-пĕрерĕн ывăтать. Юмăç вĕрнĕ-сурнă шывне те çавнашкалах тăкать.

НАГОВОР ОТ ИЙЕ

Наговор против трех духов: домового *(ийе)*, ведьмы *(вупăр)* и шадына (злого духа) — употребляется для излечения ломоты. Страждущему этой болезнью йомзя предварительно объявляет:

Ийе, вубур, шадын пристали к тебе; если дуть, то вылечу; я дуть мастер.

Уговорившись с больным и приготовив нужные при наговоре предметы, йомзя кладет больного на пол, ногами к иконе, головой к двери, обкладывает его кругом соломой и, зажегши ее спичками, сидя на лавке, произносит.

Е бисьмелле! Един Бог не оставь! Тьфу! От Бога помилование да придет, от Царя добро (благополучие) да придет, от йомзи-заклинателеницы польза да получится! Тьфу! Выйди ийе, выйди вубур, выйди шадын! Я пришел изгнать вас. Тьфу!

Потом начинает хлыстать больного пучком связанных шиповых прутьев, приговаривая:

Домовые ийе, вубур, шадын выходите!
Банные ийе, вубур, шадын выходите!
Ийе, вубур, шадын скотного двора выходите!
Полевые ийе, вубур, шадын выходите!
Лесные ийе, вубур, шадын выходите!
Ийе, вубур, шадын мельницы выходите!
Ийе, вубур, шадын дороги выходите!
Ийе, вубур, шадын оврага выходите!
Водяные ийе, вубур, шадын выходите! Тьфу!
Сорок один раз (41) ударяю, сорока одним родом огней сжигаю!
Тьфу!

После этого йомзя начинает больного обмывать, приговаривая:

Тьфу! Трех родов злые выходите! Чтобы вас выгнать, сорок один род морской воды принес, этой водой смою и выгоню. Тьфу!

Обмывши больного, йомзя начинает крошить хлеб. Разделив последний на 41 долю, йомзя кусочки эти обертывает 41 раз вокруг головы больного и затем, вышедши на двор, выбрасывает их по одному. Тоже самое делает йомзя потом и с наговоренной водой.

Магницкий, 1881, 146—147

ĂНШĂРТ

Ăншăрт — Хаяр турă. Ăншăрт çын çине ӳкет. Çынсем пĕр-пĕринпе хытă вăрçсан, çавсен хушшинче тепĕр çын пулсан, ăна ăншăрт ӳкет. Вăл çын чирлет: е пуçĕ ыратать, е шăлĕ шыçса тухать.

Ăншăрта йывăç кăмпипе тĕтĕреççĕ. Ăншăрта кăмакари кĕлпе те тасатаççĕ. Çыннăн пуçĕ тăрне тытса хĕвеле май çавăраççĕ. Çакăн пек сăмахсем калаççĕ:

Усал куçпа пăхнă пулсан та, хаяр куçпа пăхнă пулсан та, ăншăрт, тух! Картишне тухаççĕ те хапхана хирĕç тăрса кĕле урамалла сапаççĕ.

Ăншăрт ӳкнĕ пулсан тата сĕтел кĕтессине чӳхесе, алăк хăлăпĕсене чӳхесе, карта урлă сапаççĕ. Ăншăрт ӳкнĕ çынна тата урай çӳппине шăлса тасаттараççĕ.

ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 397

ЗЛОЙ ГНЕВ ĂНШĂРТ

Ăншăрт — злой дух. *Ăншăрт* пристает к человеку. Когда люди ссорятся меж собой, а между ними окажется кто-то другой, то к последнему пристает *Ăншăрт*. Этот человек заболевает: или у него болит голова, или опухает зуб.

Ăншăрт окуривают трутовиком/древесным грибом. Могут очистить *Ăншăрт* и печной золой. Держа ее над головой человека, кружат по солнцу. При этом говорят такие слова:

Если бы взглянули дурным глазом, или взглянули бы злым глазом, Ăншăрт, выдь!

Выходят во двор и, стоя напротив ворот, выбрасывают золу на улицу.

Если пристал *Ăншăрт*, то ополасканную об край стола и об дверные ручки воду выливают через ограду. Еще человека, к которому пристал *Ăншăрт*, заставляют подмести мусор с пола.

ĂНШĂРТ ЧĔЛХИ

Малтан милĕкрен хулă касса илет (вĕрӳçĕ). Çак хулă Аша-Патманăн туйине пĕлтерет. Ак мĕнле ĕненӳ пур ун пирки: Аша-Патман икĕ пăт таякан туйипе хăйĕн тăшманĕсене çĕнтерет тата чир-чĕрсене хăвалать иккен.

Ун хыççăн вĕрӳçĕ çăпалапа шыв илет, унта вĕтетнĕ кăмрăк ярать. Асăннă япаласен кашнин — хăйĕн пĕлтерĕшĕ: курка (е çăпала) çутçанталăка пĕлтерет, е урăхла, тĕнчене, çавăнпа ăна çутçанталăк курки е тĕнче курки те теççĕ. Вĕтетнĕ кăмрăк çынсене пĕлтерет, куркари шыв — çумăр пĕлĕтне; вĕсене çил инçетри çĕршывсене хăваласа кайнă пек чир-чĕр те çавнашкалах çынран тухса каймалла.

Песмелле, пĕр Турă, шур сухал. Вĕсен ячĕпе килет Аша-Патман старик, икĕ урипе утса. Килет вăл туяланса (утнă май тĕрекленсе). Унăн пур тăшманĕ те вăл пынă çул çинче е вилеççĕ, е çухалаççĕ. Вăл çав тери хăватлă, пысăк та чаплă, сăмахĕсем унăн витĕмлĕ — Турă умĕнче те, халăх умĕнче те, тăшман умĕнче те. Çынсене вăл ĕмĕтлентерет (шанăç парать). Тăшмансене тĕп пĕтерет. Асăннă аслă та ватă старик ячĕпе çак саманта-сахатра унăн чӳлмекне таса шыв илетĕп, асамлă та ватă туйипе (çын ячĕ) вĕрме-сурма ларатăп. Айван! Эпĕ вĕрместĕп, сурмастăп, çав паллă ватă старик сурать те, вĕрет те. Тьфу! Ăншăрт-хаяр (ăнсăрт чир) лекнинчен хаяртăр (вăл пулнă, аванланчĕ, лайăхланчĕ, ырă ĕç турĕ). Çак таса шыв пек тасалтăр тет (хам ятпа каламастăп, Аша-Патман хăй калать). Им пултăр, сип пултăр. Тьфу!

Çак пая каласа пĕтерсен вĕрӳçĕ çăпала çине вĕрсе сурать те малалла вулать:

Çитмĕл те çичĕ тинĕсри утравсем; çитмĕл те çичĕ утравсем çинче çитмĕл те çичĕ утă купи; çитмĕл те çичĕ çавраçил çитмĕл те çичĕ утă купине çиттмĕл те çичĕ вырăна сапалать. Епле çав çавраçил сапалать, çавăн пек Михаилăн (чирлĕ çын ячĕ) ăншăрт-хаярне çак шыв çитмĕл те çичĕ вырăна сапалатăр тет (Аша-Патман ячĕпе калатăп). Им пултăр, сип пултăр. Тьфу!

Вĕрӳçĕ каллех çăпала çине вĕрсе сурать.

Çитмĕл те çичĕ çӳллĕ пĕлĕт; çитмĕл те çичĕ çӳллĕ пĕлĕтре çитмĕл те çичĕ кĕмĕл юпа; çитмĕл те çичĕ кĕмĕл юпа тăрринче çитмĕл те çичĕ кĕмĕл ункă; çитмĕл те çичĕ кĕмĕл ункăра çитмĕл те çичĕ вĕлкĕшекен элем (ялав) вăй вылять. Хăçан та хăçан çав вĕлкĕшекен ялавсене хăпарса илсе çĕр çине анĕç, çавăн чух тин ăншăрт-хаяр (чирлĕ çын ячĕ) тыттăр тет. Им пултăр, сип пултăр. Тьфу!

Çитмĕл те çичĕ юхан шыв; çитмĕл те çичĕ юхан шыв урлă çитмĕл те çичĕ кĕпер; çитмĕл те çичĕ кĕпер айĕнче çитмĕл те çичĕ кĕмĕл сăвайшар юпи. Хăçан та хăçан çав кĕперсене шыв вайсан (хускатсан, вырăнтан тапратсан), çавăн чух тин ăншăрт-хаяр килсе (чирлĕ çын ячĕ) вайтăр тет. Им пултăр, сип пултăр тет (Аша-Патман калать: им пултăр, сип пултăр. Тьфу!) (сурать).

Çитмĕл те çичĕ курница; çитмĕл те çичĕ курницара çитмĕл те çичĕ çамрăк каччă; çитмĕл те çичĕ çамрăк каччă çитмĕл те çичĕ сĕрме купăспа çитмĕл те çичĕ кĕвĕ калаççĕ. Вĕсем ташлаççĕ, юрлаççĕ, çитмĕл те çичĕ юрăпа савăнса çӳреççĕ. Епле çав çамрăк каччăсем ташлаççĕ, çӳреççĕ тата савăнаççĕ, çавăн пек (чирлĕ çын ячĕ) ташласа та сиксе çӳретĕр тет. Айван! Эпĕ вĕрместĕп, сурмастăп, ватă старик Аша-Патман вĕрет, сурать. Им пултăр, сип пултăр. Тек ан чирлетĕр тет. Аминь!

Палăртнă сăмахсене пурĕ виçĕ хут каламалла.

Чĕлхе каланă чухне чирлĕ çыннăн килĕнчисем пурте шăппăн лармалла, унсăрăн чирĕ сăмах хушаканни çине куçать имĕш. Вĕрӳçĕ ирĕк памасăр никамăн та тула та тухма юрамасть...

Чĕлхине вуласа пĕтерсен, вĕрӳçĕ шыв тултарнă çăпалипе тата Аша-Патман туйипе картишне тухать. Кунта вăл çак сăмахсене каласа: «*Эсĕ панă вăйпа тата асамлă хăватпа усă курса эпĕ кĕл турăм. Епле çак шыв сапаланать, çавăн пекех ăншăрт-хаяра та сапаласа яр*», — тесе шывне çӳлелле сапать. Çăпалара юлнă темиçе шыв тумламне вĕрӳçĕ чирлĕ çыннине ĕçтерет, милĕк хуллине чирлĕ çыннăн вырăнĕ çумĕнчи пĕрене хушăкне чикет; ăна чирлекенĕ сываличчен те хушăкран кăлармаççĕ.

НАГОВОР ОТ ĂНШĂРТ

Сначала отламывает прут от веника. Прут этот означает *«туя»* (трость) самого *Аша-Патмана (Ажа-Патмана)* При этом существует поверье, что *Аша-Патман* этой *«туя»* (тростью), имеющей весу около двух пудов, побеждает своих врагов и гонит болезни...

Далее, «верюси» берет в половник (а не в ковшик) воды, куда кладет уголь истолченный в порошок. Все эти предметы имеют особенные значения: половник означает «сютсянталык» т. е. мир и называется «сютсянталык курки» т. е. ковшик мира. Уголь, истолченный в порошок, означает людей, а вода в ковше означает дождевое облако, которое уносится ветром в далекие страны. Также должна быть унесена и болезнь.

Песмелле, один Бог и борода белая. Именем Его идет Старик Аша-Патман, шагая на двух ногах. Идет с палкой «туяланса» (упираясь при движении). Все враги его на его дороге гибнут и изчезают. Он очень ховатлы (мудр, чуден), большой, «чаплы» (прославлен великими делами) и слова его «витемле» (влиятельны и победительны) и пред Богом, и пред людьми, и пред своими врагами. Он людей «еметлентерет» (ведет в надежду). Тошмансене теп петерет (Врагов истребляет с их корнями). Именем этого старшего и старого старика в этот добрый час, взявши в его кувшин чистую воду с чудодейственной, старой палочкой его (произносится имя больного) сел чтобы дунуть и плюнуть. «Айван!» Не я заговариваю и плюю, а он знаменитый старый старик и плюет, и дует. Тьфу! От напавшей «оншорт-хаяртан» (внезапной болезни) «хаяртыр» (он был, стал добрым, хорошим, он сделал добро). Как эта вода чиста, также очистится — говорит (не от себя говорю, а сам Аша-Патман говорит). Да будет «им» и «сип». Тьфу!

После этой части заговора заговорщик дует и плюет в половник и опять продолжает читать:

Острова семидесяти семи морей; на семидесяти семи островах семьдесят семь стогов сена; семьдесят семь вихрей разносят семьдесят семь стогов сена на семьдесят семь мест. Как этот вихрь (вм. вихри) разносит, так у (Михаила — повторяется имя больного), «оншорт-хаярне» (внезапную болезнь) эта вода на семьдесят семь мест пусть развевает, говорит (т. е. от лица самого Аша-Патмана говорю). Пусть де будет «им» и «сип». Тьфу!

Заговорщик опять повторяет дуновение и плюновение в половник.

Семьдесят семь высоких небес; на семидесяти семи высоких небесах семьдесят семь серебряных столбов; на вершине семидесяти семи серебряных столбах семьдесят семь серебряных колец; у каждого семидесяти семи серебряных колец по семидесяти семи развевающих «элем» (флаг), которые «вой-вылять» (играют в игру) когда этих флагов взявши и спустившись вниз, тогда пусть держит «оншорт-хаяр» (произносится имя больного) — говорит. Да будет «им», да будет «сип» — говорит. — Тьфу!

Семьдесят семь рек; через семидесяти семи рек семьдесят семь мостов; под семьюдесятью семью мостами по семидесяти семи серебряных «савайшар» столбов. Если этих мостов вода «вайсан» (разшатать, подвинуть с места), тогда внезапная болезнь приходя (произносится имя больного) «вайтыр» — говорит. «Им пултыр, сип пултыр тет». (Аша-Патман говорит: да будет «им», да будет «сип». Тьфу! (плюет).

Семьдесят семь «корница» (вм. горниц); в семидесяти семи горницах семьдесят семь молодые парни; семьдесят семь молодые парни на семидесяти семи разных скрипках играют семьдесят семь разных песен. Они пляшут, танцуют, ходят под семидесяти семи песен. Как эти молодые парни пляшут, ходят и веселятся, так (произносится имя больного) пусть

ходит, танцуя, и прыгая, — говорит. «Айван!» Не я дую и плюю, а старый старик Аша-Патман дует и плюет. Да будет «им», да будет «сип»; больше пусть не хворает — говорит. Аминь!

Подчеркнутые последние слова повторяются три раза.

Во время чтения заговора все домашние больного должны сидеть в избе не нарушая тишины, т. к. в противном случае, болезнь может перейти на нарушителя. Никто не должен выходить и на двор до тех пор, пока не позволит этого «верюсе»...

По прочтении заговора, «верюсе» с половником, наполненным водой, и Аша-Патман туя, т. е. с прутиком выходит на двор. Здесь он со словами: «*По твоей данной мне силой и могуществом я «кел турым» (молился, просил тебя). Как эта вода разсевается, так же разсей эту «оншорт-хаяр!» (внезапную болезнь).* Разсевает воду в воздухе. Несколько капель, оставшихся в половнике, «верюсе» заставляет больного выпить, а прутик втыкается в щель стены около постели больного и остается тут до его выздоровления».

Егоров М., 1895, 4

КУҪ ЧӐЛХИ

Ват кинеми усал-тӗселсене, кереметсене асӑнса ӑрӑмлӑ сӑмахсем калать, кунтан тухса кайма ыйтать, вӗсен вӑхӑчӗ мар текелесе вут ҫине айккинелле сурать, ачана милӗк витӗр шыв пӗрӗхтерсе сӑмахлать:

Акӑ тусем урлӑ, тинӗссем урлӑ тин ҫуралнӑ ачана курмашкӑн кӑвак куҫлисем килнӗ, тухса кайӑр кунтан, кунта сире валли вырӑн ҫук, унсӑрӑн ачана куҫӑхтаратӑр.

Акӑ тинӗс урлӑ улӑпсем килнӗ, хӑвӑрт ураллисем тата вӑрӑм алӑллисем (ҫынсем), анчах та пирӗн ачи вӑйсӑртарах, хавшакрах — сирӗнпе тавлашма-ҫапӑҫма пултараймӗ, ҫавӑнпа хӑвӑртрах тухса кайӑр.

Акӑ Питӗрпе Мускавран улпутсем (боярсем) ҫитрӗҫ, Атӑл леш енчен — нӗрсӗр-сӑнсӑр карчӑксем, тухатмӑшсем, асамҫӑсем; анчах та хӑвӑртрах тухса кайӑр, сирӗнсӗрех хамӑр ӗҫе вӗҫлӗпӗр.

Кун хыҫҫӑн ан куҫӑхтӑр тесе кинеми ача ҫинелле сурать те малалла калать:

Кӑвак куҫсем, хӑмӑр куҫсем, пысӑк куҫсемпе пӗчӗк куҫсем.

Унтан ачан куҫӗсене сурать, ҫӳлелле ҫӗклесе сӑмахлать:

Пысӑк пул, пӗчӗк пул! Хаяр пул, харсӑр пул, хӑвӑрт пул!

Кайран кинеми усал-тӗселсемпе кереметсене асӑнса ҫапларах калать:

Халӗ эсир тин ҫуралнӑскерпе амӑшне ан тӗкӗнӗр, урӑх вырӑналла, сире кӗтмен ҫӗрелле, кайӑр!

Вара вилнӗ пур тӑванне асӑнать:

Эсир ҫуралнӑ ачана хӑвӑр пата илсе каймашкӑн иртерех килнӗ;

анчах ăна пурăнма майсем туса парăр, хăвăр ĕлĕк пурăннă пек, савăннă пек, ăна хырăмĕпе (унăн хырăмĕ ан ыраттăр) пуçĕнчен (унăн пуçĕ ан ыраттăр) тата ытти ӳт-пӳ пайĕсенчен ан тытăр; ачана тăнăçлăхра хăварăр, унăн пурнăçне ан татăр; пирĕн ачи сывлăхлă, çавăнпа ватăйӳтенĕ тата чирлĕ çынсем патне кайăр — вĕсен тахçанах сирĕн патра пулмалла — çавсене илсе кайăр.

Çав вăхăтра ача амăшĕ е пĕр-пĕр ват карчăк вилнисене кашнинех ятран асăнать, ятарласа хатĕрленĕ куркана эрехпе сăра тумлатать, сăмахсем калать: *«Акă сана эрех тата сăра, пирĕн ачана ан тĕкĕн».* Ун хыççăн кил туррисене асăнса пăтăпа кĕл тăваççĕ — пĕтĕм кил-çурта асап-хĕн ан кăтарччăр тесе.

НАГОВОР ОТ СГЛАЗА

Бабушка произносит заклинательные слова над злыми духами, кереметями, чтобы они удалились, так как теперь не их время, говорит бабушка, и плюет на огонь в сторону, а ребенка кропит веником, приговаривая:

Вот пришли через горы и моря синеглазые смотреть на новорожденного, но удалитесь отсюда, здесь не ваше место, а то сглазите ребенка.

Вот пришли из-за моря великаны, быстроногие и долгорукие (люди), но ребенок безсилен, слаб, не может с вами бороться, поэтому скорее удалитесь.

Вот приехали из Питера и Москвы бояре, пришли через Волгу безобразные старушки, колдуньи, чародейки; но удалитесь скорее и без вас дело сделаем.

После этого бабушка, плюнувши на ребенка, чтобы его не сглазили, говорит:

Синие глаза, карие глаза, большие глаза и малые глаза.

Затем плюет в глаза его и поднимая говорит:

Будь большого роста и малого роста! Будь сердит, храбр, быстрый!

Потом бабушка обращается к нечистым духам или кереметям и говорит:

Вы теперь не троньте новорожденного и его больной матери, а подите в другое место, где вас не ждут!

Затем обращаясь к умершим, она произносит:

Вы еще очень рано пришли за новорожденным ребенком, чтобы взять его к себе, а дайте ему возможность жить, как вы некогда жили и веселились, не хватайте его за живот (чтобы у него живот не болел) и за голову (чтобы у него голова не болела) и за другие члены, оставьте его в покое, не отнимайте у него жизни, а ступайте к старым, хворым людям, которым уже время к вам перейти, а у нас ребенок здоров.

В это время мать или какая-нибудь старуха, поминая каждого умершего по имени, вливает в нарочно сделанную чашку несколько

капель вина или пива, приговаривая: *«Вот тебе пиво и вино, ты не тронь нашего ребенка»*. После этого бывает моление над кашей домашним богам, чтобы они не вредили всему вообще дому.

Каменский, 1879, 25

ҪĔР ĔҪĔ ПУЛСА КАЙНИ ҪИНЧЕН КАЛАНĂ ХАЛАП

Ҫĕр ĕҫĕ епле пуҫланни пирки Кивьялта чăвашсем ҫапларах халаплаҫҫĕ. Тĕнчене пултарнă хыҫҫăн Турă мĕнпур тискер кайăка, чĕрчунсене хăй патне ҫĕр ĕҫĕсене мĕнле йĕркелесе ярасси ҫинчен канашлама чĕннĕ. Пурте пуҫтарăннă, анчах чĕрĕп килсе ҫитеймен. Ăна шырама кушак-кайăка кăларса янă. Вара чĕрĕп килсе ҫитнĕ. Алăк урати ҫине хăпарнă чухне чĕрĕп теплерен асăрханаймасăр такăнса ӳкнĕ. Пурте унран кулма пуҫланă. Чĕрĕп ҫилленнĕ те каялла тухса кайнă. Ҫĕр ĕҫне вăл ҫеҫ пĕлнĕ иккен, ҫавăнпа чĕрĕп мĕн шутланине пĕлме тесе Турă сыснана ун хыҫҫăн йĕрлеме кăларса янă. Чĕрĕп мĕн калаҫса пынине сысна итленĕ-итленĕ те пухăва каялла таврăнса каласа панă. — «Манран мăшкăлласа кулаҫҫĕ, — тенĕ чĕрĕп, — хăйсем нимĕн те пĕлмеҫҫĕ. Ҫĕр ĕҫĕпе аппаланма сухапуҫ, сӳре, урапа кирлĕ. Сухаласа, сӳресе акас пулать, пулса ҫитсен ҫурлапа вырас пулать, ҫапас пулать. Армана илсе кайса авăртас пулать, ҫăкрине пĕҫерес пулать, вара тин пурнăҫ пулать».

Чĕрĕп патне ярсан часах килменшĕн, нумай вăхăт ирттернĕшĕн, пухурисем сыснана айăпланă. Ҫавăнтан пуҫласа чĕрĕп кушак-кайăксене ҫиме пуҫланă, сысни — чĕрĕпсене, чирлĕ путексене тата ҫын виллисене те. Унсăр пуҫне, сыснана Турă та ылханнă: лешĕ хĕвеле виҫĕ ҫулта ҫеҫ пĕрре курма пултарать.

ЛЕГЕНДА ОБ ИЗОБРЕТЕНИИ ЗЕМЛЕДЕЛИЯ

В деревне Масловой (*Кивьял*) рассказывается чувашами следующая легенда об изобретении земледелия. После сотворения мира Бог созвал всех зверей и птиц и велел им придумать способ обработки земли. Все звери и птицы собрались, только опоздал еж (*чĕрĕп*). За ним послали мышь (*кошак-кайăкне*). Входя в собрание, еж запнулся и упал. Собрание над этим рассмеялось. Еж обиделся и ушел назад. Между тем, способ обработки земли знал он только один; поэтому в погоню за ним послали свинью послушать, что он будет говорить. Свинья, вернувшись на собрание, рассказала: «Надо мной, — говорил еж, — смеются, а сами ничего не знают! Для обработки земли нужно иметь: соху (*соха пуҫĕ*), борону (*сӳре*), телегу (*урапа*); вспахавши и взборонивши землю, нужно сеять, а когда вырастет хлеб, серпом жать надо; обмолотивши, следует везти хлеб на мельницу молоть, потом следует печь хлеб, и так поступать надо во всю жизнь».

За то, что свинья к ежу ходила долго, собрание сделало ей выговор. С тех пор, осерженный на мышей еж поедает мышей, а свинья — ежей, хворых ягнят и даже человеческие трупы; кроме того, она, проклятая Богом, в три года раз только видит солнце.

Магницкий, 1881, 18

КУЙКĂРĂШ

Çынна пуйтараканни куйкăрăш пулать тет, анчах вăл пит сайра çĕрте пулать тет. Чыслă, йăваш, тирпейлĕ, вăрçăсăр килте анчах пулать тет. Кăшт мăкăр-мăкăр тăвакан килте пурăнмасть тет вара вăл. Куйкăрăш вăл хăй пит пĕчĕкçĕ вĕçен кайăк тет, вăл чипер, тирпейлĕ килте пулсан пит пуйтарать тет вара, вăл япала тултать тет, укçа килчĕ укçа, мĕн килчĕ ăна тултать тет. Вăл хăй пĕчĕкçĕ пулин те, вăйлă тет пит. Вăл куйкăрăш пырса ернĕ кил пит чикĕсĕр пуйса каять тет вара. Анчах вăл вăрçа пĕртте юратмасть тет. Пупленĕ чух чут ытлашши сăмах калаçма та юрамасть тет. Ăнсăртран мĕнпе те пулин кăшт шăкăр-мăкăр калаçа пуçласанах, вăл вара хăй пуйтарнисене каялла тулта пуçласан, вара пĕр япала та хăвармасть тет. Вăл киле вара пĕтĕмпе тĕп тăвать тет, ĕлĕкхинчен те усал тет вара, ăна пуйса çитсен маларах сисме кирлĕ тет, маларах сиссен хăйне пĕртте систермесĕр тытса пусма кирлĕ тет. Мĕхĕр (мехер) пусас тесе шухăшланине те пĕлет тет вăл. Вăл куйкăрăш пĕчикçĕ çерçи пек анчах тет. Шурăллă-хĕрлĕллĕ чăпар тет. Вăл куйкăрăш автан çăмартинчен пулать тет. Автан çичĕ çула çитсен çăмарта тăвать тет, виçĕ çăмарта анчах, вăл çăмартасене чăх айне хурса кăларсан вара пĕр çăмартинчен йытă, тепринчен çĕлен, тепринчен кушак пулать тет. Чеерех çынсем çавна ӳстерсе тăваççĕ тет. Ăна вара апат вир пăтти анчах кирлĕ тет, урăх япала нимĕн те çимест тет вăл.

ЧХП. Мифсем, легендăсем, халапсем, 2004, 125

КУЙКĂРĂШ

Помогающей человеку разбогатеть считается *Куйкăрăш*, но она редко встречается и не во всех местах. Бывает только в опрятных, тихих, чистых домах, да еще где не бывает ссор. А где часты разногласия и ссорятся, там ее нет. *Куйкăрăш* — это маленькая птичка; если присутствует в ухоженных и достойных домах, то помогает хозяевам разбогатеть: то вещи таскает, то деньги, что нужно — все собирает. Хотя она совсем уж и маленькая, но очень сильная. Семья, куда пристроилась *Куйкăрăш,* может сильно разбогатеть. Но вообще не любит вражды и ссор. Когда и разговариваешь, не стоит употреблять лишних слов. Если случайно во время разговора употребишь непристойные слова, то она может возвратить все натасканное обратно,

и, мол, ни одну вещь не оставит. Даже может совсем разорить тот дом; в таком состоянии *Куйкăрăш* бывает очень злой и коварной, поэтому разбогатевшись нужно чувствовать меру и предугадывать действия *Куйкăрăш,* чтобы вовремя остановиться и, незаметно изловив ее, умертвить. Говорят, она может угадать и ваши помыслы об ее убиении. По величине *Куйкăрăш* похожа на маленького воробья: вся бело-красная, разноцветная или пестрая. Она вылупляется, мол, из петушиного яйца. Достигнув семилетнего возраста, петух сносит яйцо, говорят, именно три яйца. Их положат под наседку, и скоро из первого яйца вылупится собака, из второго — змея, из третьего — кошка. Хитрые люди взвращивая их готовят *Куйкăрăш* для себя. В качестве еды для нее готовят лишь пшенную кашу, больше, мол, она ничего не ест.

КАШКĂР ХЫÇÇĂН

Чăваш халăхĕ авалхи вăхăтра кăнтăр енче, ăшă çĕрте, тинĕс хĕррине пурăннă. Пĕррехинче вĕсене пĕр халăх патши пăхăнтарать те пусмăрлама пуçлать, кашни çулах хăйне валли чи хитре хĕрсене пухать. Анчах арăмĕсем нумай пулнă пулин те унăн ывăл-хĕр пулман: арăмĕсем ача çуратман. Çавна кура тăра патша питĕ тарăхать. Вара вăл çапла пĕлтерет: «Чăваш хĕрĕ мана ывăл çуратса парсан пĕтĕм чăваша ирĕклĕх паратăп», — тет.

Акă çулталăк иртет, патша гаремне пухнă чăваш хĕрĕсенчен пĕри ăна йĕкĕреш ывăл çуратса парать. Патша хăй сăмахне тытать, чăваша ирĕклĕх парать. Кăшт пурăнсан, чăваш ваттисем пухăнаççĕ те шухăшлама пуçлаççĕ: «Ку патша пире ирĕк пачĕ те-ха, ăна вăл каялла туртса илме те пултарать. Халĕ хамăр ирĕклĕ пурăннă чух атьăр ун патĕнчен урăх çĕре куçса каяр», — теççĕ. Вĕсем халăха пухаççĕ те куçса каяççĕ. Анчах çул çинче чăвашсем çĕтсе каяççĕ, пĕр аслă çеçенхире пырса тухаççĕ. Пăхкалаççĕ, çӳрекелеççĕ, анчах ниçта кайма та çул тупаймаççĕ, выçса аптăрасах çитеççĕ. Çапла пурăнканă хушăра вĕсем пĕр кашкăра кураççĕ. Кашкăрĕ çывăха та пымасть, тарса та каймасть. Аптăранă чăвашсем пухăнаççĕ те шутлаççĕ: «Атьăр çак кашкăр хыççăн каяр, вăл пирĕн йăх ертӳçи пултăр», — теççĕ. Калаçса татăлаççĕ те кашкăр хыççăн каяççĕ. Кашкăр хыççăн вĕсем çитмĕл çичĕ кун та çитмĕл çичĕ каç çӳреççĕ, вăл чарăннă çĕрте канаççĕ. Çитмĕл çичĕ кун çӳренĕ хыççăн чăвашсем пĕр пысăк та сарлака юхан шыв хĕррине пырса тухаççĕ, чарăнса тăраççĕ. Пăхаççĕ — кашкăр ниçта та çук, таçта кайса кĕнĕ. Вара чăвашсем çав аслă юхан шыв хĕрринчех пурăнма юлаççĕ.

ЧХП. Истори халапĕсем, 2007, 20—21

ПО СЛЕДАМ ВОЛКА

Чувашский народ в старину жил на юге, в теплых краях, на берегу моря. Однажды его подчинил царь-чужестранец и начал притеснять, ежегодно выбирая для себя в наложницы самых красивых девушек. Хотя числилось много жен, ни сына, ни дочери у него не было: жены не рожали ему детей. Из-за этого царь страшно негодовал. И как-то раз объявляет: «Если чувашская девушка родит мне сына, то я освобожу ее народ от неволи».

Вот проходит год, одна из собранных в царском гареме чувашских девушек подарила царю сыновей-близнецов. Владыка сдержал обещание, освободил чувашей от ига. Прожив некоторое время, собрались чувашские *ваттисем* и стали размышлять: «Хотя царь и дал нам свободу, но он в любое время может отобрать ее и обратно. Пока все свободны, давайте уйдем в другое место». Они собрали народ и ушли. По дороге чуваши заблудились, вышли в бескрайнюю степь. Осмотрелись, походили, но никак не могут найти дорогу, совсем уж проголодались. Продержавшись кое-как, они заметили одного волка. *Кашкăр* тот и близко не подходит, и от них не убегает. Измученные чуваши собрались и размышляют: «Давайте следовать за волком, пускай он будет нашим родовым вожаком». Договорившись, народ пошел за ним. Говорят, они за волком шли 77 дней и 77 ночей, и, наконец, вышли к великой и раздольной реке, где и остановились. Смотрят — зверя нигде не видать, волк исчез. Так и остались жить чуваши, гласит легенда, на берегу той великой реки.

САРРИ ПАТТĂР

Хусан ханлăхне пăхăнтариччен хальхи Етĕрне уесĕнче Сарри чăваш пулнă. Вăл хăйĕн йăхташĕсем хушшинче хăюллă паттăр шутланнă. Хусан патшисем йăлтах чăвашсен шучĕпе тенĕ пек пурăннă. Чăвашсен çĕрĕсем пуян пулнă.

Хусан ханĕсем хăйсен çыннисене тăтăшах чăвашсен пурлăхне сăптăрма, вĕсен хитре хĕрĕсене тытса килме хуша-хуша янă. Çав алманчăсем хăйсем çапла çаратса çӳренĕ чухне, ирĕк çĕрте ашкăннă май, чăвашсене илĕртсе пысăк ĕçкĕ-çикĕ ирттеркеленĕ. Ун пек самантра чăваш çыннисем хытах ĕçсе ӳсĕрĕлнĕ. Тутарсем çакăнпа усă курса вĕсен хĕрĕсене тыткăна иле-иле кайнă. Кăштах та пулин хирĕç тăрсан, ун пеккисене питĕ тискеррĕн тавăрнă. Лăпкă пурнăçпа пурăнакансене шелсĕр каса-каса пĕтернĕ, пурлăхне çаратнă.

Тутарсем çар вăйĕпе çакнашкал пĕр çӳреве тухсан, Сарри хĕрне те çаплах вăрлама ĕмĕтленнĕ. Сарри хĕрĕ хăйĕн йăхташ хĕрĕсен йышĕнче питĕ чиперскер шутланнă.

Анчах Сарри те айван пулман, тутарсен чеелĕхне лайăх ăнкарнă. Ĕçке хутшăнма килĕшсен те вăл çийĕнчех хăй пек маттур юланут-

çăсен ушкăнне çул çине яма, ăна вăрманта пытарса тăратма хушнă.

Çапла асăрхаттарнă: Сарри хăйĕн най теекен шăхличне каласа ярсан çав юланутçăсен хатĕр тăмалла-мĕн, тепĕр хут шăхăртсан ут утланмалла, виççĕмĕшĕнче — тутарсене сасартăк тапăнмалла.

Мĕнле каланă, çапла тунă. Тутарсем Сарри хĕрне илсе кайма тăрсан ашшĕ вĕсене ăсатма тухнă май хĕрĕнчен уйрăлас ятпа найпа хурлăхлă юрă кĕввине калама ирĕк ыйтнă.

Сарри виççĕмĕш хут каласа ярсанах çак килĕшсе татăлнă саманта кĕтсе çеç тăракан юланутçăсем вăрмантан сăнăсемпе вĕçтерсе тухнă та тутарсене тапăннă, пурне те çавăнтах парăнтарнă.

Çакăн хыççăн Саррин Хусан ханĕнчен нимĕн ырри те кĕтме май пулман. Вара вăл вырăс патшине унăн çарĕсене çул кăтартса пыма, тутарсен тĕрекленсе тăракан вырăнĕсене кăтартма сăмах панă.

Чăвашсем Сарри пирки юмахлатсах калаççĕ: утпа хăй пекех çӳреме ăста хĕрĕпе пĕрле вăл пĕр талăк хушшинче Мускава вырăс патши патне çитсе килме те пултарнă имĕш. Ку халап халăхра Сарри çапла хăвăрт Мускава мар, хăй килĕнчен вăтăр çухрăмри Васильсурска вырăс улпучĕсем патне кайса çӳренĕрен тухнă пулас. Чăвашсем халапланă тăрăх, Сарри Сăр шывĕн сылтăм енче, хальхи Етĕрне хули çывăхĕнче пурăннă. Ялĕ халь те Сарьял ĕнтĕ. Çимĕкре унта чăвашсем ăна асăнса пурте пысăк уяв ирттереççĕ. Кунти чăвашсем питĕ чĕрĕ, пурăнасса та вĕсем вырăссем евĕрлĕ йĕркеллех пурăнаççĕ.

ЧХП. Истори халапĕсем, 2007, 84

БАТЫР САРРИ

До покорения Казанского ханства в нынешнем Ядринском уезде был чуваш Сарри, слывший между своими соплеменниками храбрым богатырем.

Казанские ханы жили почти за счет чувашей, населяющих богатую страну, частовременно посылали своих подчиненных обирать их и уводить в неволю их дочерей, отличающихся особенною красотою. Сборщики эти во время своих разъездов, гуляя на раздолье, предлагали царские пиры для обольщения чувашей, которые на них сильно напивались. Татары, пользуясь их слабостью, брали их дочерей и отправляли в неволю, а при малейшем сопротивлении оказывали всю варварскую жестокость: резали нещадно мирных людей и грабили их достояние.

В один из таких вояжей татары хотели поступить таким же образом и с дочерью Сарри-богатыря, слывшею между своими соплеменницами красавицею.

Но Сарри был не простак, знал в чем дело. Хотя и согласился он пировать с ними, но тогда же распорядился выслать на дорогу и скрыть в лесу свою дружину, состоявшую из подобных ему наездников.

Предупредил так: когда Сарри заиграет в дудку ной, они должны приготовиться, когда заиграет в другой раз, садиться на лошадей, а когда заиграет в третий раз, чтобы все мгновенно напали на татар.

Как сказано, так и сделано. Когда татары отправились с дочерью Сарри, то он, выехавши провожать ее, испросил позволение на разлуку с дочерью сыграть печальные песни на дудке ной.

Когда Сарри заиграл в третий раз, то бывшая в засаде дружина его, ожидавшая по условию этой решительной минуты, тотчас выскакала из лесу с копьями и, напавши на татар, положила их всех на месте.

После такого поступка не оставалось Сарри ждать хорошего от казанского хана, и потому он обратился к русскому царю, дав обещание указывать войскам все дороги и укрепления, какие тогда находились у татар.

...Чуваши дают Сарри неестественное свойство: говорят, что будто бы он вместе с дочерью своею, подобно ему наездницею, за одни сутки успевал побывать у русского царя в Москве и вернуться обратно. Такая сказка выдумана ими, вероятно, от того, что Сарри мог ездить так успешно не в Москву, а к русским воеводам в город Васильсурск, в 30 верстах от жилища его состоящий. По преданиям чувашей, жил он на правой стороне реки Суры близ нынешнего города Ядрина, каковая деревня и поныне называется Сареево, или Сарыево, в которой в семик бывает особое гульбище чуваш, вероятно, в воспоминание своего богатыря. Чуваши здесь очень бойкие и живут почти по-русски.

НЯКА

XV ĕмĕрĕн иккĕмĕш çурринче чăвашсен хушшинче Няка çинчен таçта та пĕлнĕ. Няка çӳллĕ, патвар тата калама çук вăйлă пулнă. Няка тимĕрçĕ ĕçне пĕлнĕ тата лайăх юланутçă шутланнă. Няка нумай вăхăт утлă çар хĕсметĕнче тăнă, çавăнпа вăл эскадрон уттипе хăш ретри хăш лашин мĕнле ури такансăр пулнине пĕр йăнăшмасăр калама пултарнă.

Çав вăхăтра Сăр çинче ларакан Кăрмăш хули патĕнчен чăвашсен çĕрĕпе аслă Мускав патшалăхĕн чикки иртнĕ.

III Йăван аллине темиçе чăваш, вĕсен шутĕнче Няка тимĕрçĕ те, тыткăна лекнĕ. М.И. Воротынский вăйпутăн аслашшĕ патĕнче тыткăнра пурăннă май Няка тăлмачă пулса тăнă.

Анчах та Няка хăй халăхне хытă юратни пирки тăван çĕршывне нихçан та манман. Пĕррехинче вăл меллĕ самант тупса чикĕ урлă каçнă. Акă мĕн курнă-ха вăл? Чăваш ялĕсем пĕтĕмпе пушанса юлнă, çум курăкпа хупланнă. «Ылхан пĕсĕрменсене, виç хут ылхан!» — тесе хан керменĕсем ларнă Çĕмĕрле енне юнанă Няка. Баскаксем хушшинче усал, калама çук тискер çынсем пулнă. Баскаксене пăхăнакан çынсем мĕн тăвас тенĕ, çавна тунă: айăпланă, асаплантарнă. Акă пĕррехинче

фарфор пуканенни пек çара, çаврака питлĕ баскак хăй патне чăвашсене чĕнтернĕ те виле шăтăкĕ чавса шалчасем лартма хушнă, кайран çапла каланă: «Халĕ эсир пурте мана итлемерĕр пулсан хăвăр вырăнна пĕлетĕр».

Чăваш пекĕсем (баскак хушнине тăвакансем) хăранипе чĕлхесĕр пулса тăнă. Каланине тунă, анчах та хăйсен ăшĕнче пусмăрçăсене чунтан курайман. Чăвашсен курайманлăхĕ суккăр, илтмĕш пулнă, анчах чĕмсĕр мар. Каçпала вăрттăн çĕре пуçтарăнаççĕ те сăмахлаççĕ: «Йăлт йĕркерен тухса кайрĕç, эсреметсем, мĕн те пулин тумалла». «Пире шалчапа виле шăтăкĕ кĕтнĕ вăхăтра мĕн тума пултаратпăр-ха эпир?» — тенĕ ыттисем. — «Аслати пĕлĕтрен мар, навус купинчен тухать, — тенĕ Няка. — Мĕскер хăраса ӳкрĕр? Айтăр, баскаксен ирсĕрлĕхĕ пирки визире каласа паратпăр».

Виççĕн пĕрле утрĕç. Çулпа пĕри вар ыратнипе аптăраса ӳкни пирки каялла кайнă та çухалнă. Иккĕн юлнăскерсем: «Килĕр-ха кунта», — тенине илтеççĕ. Ку вăл хурал пулнă. «Ăçта каятăр?» — тесе ыйтсан Нусот: «Эпĕ — хăрăк турат пуçтарма, Няка — визирь патне», — тенĕ. Нусота ирттерсе янă, Някана нумай вăхăт тĕпченĕ. Хăйне ирĕке ярсан вара юлташне кăлăхах шыранă, вăл ниçта та тупăнман. «Тупăнчĕç паттăрсем, хăйсемшĕн çеç иккен», — çапла шутланă вăхăтрах Няка умĕнче чаплă халатлă икĕ çын тухса тăнă. Визирьпе баскак уçланкăра уçăлса çӳренĕ иккен. Няка визире пуç тайнă та баскаксем хĕсĕрлени пирки каласа кăтартнă. Визирь ăна итлесе пĕтермесĕрех урипе тапса янă та баскак енне çаврăннă: «Шалча çине лартăр ăна», — тесе хушнă.

— Çапла-и?! — тесе кăшкăрса янă Няка. Вăл çаннине силленĕ те, ун ăшĕнчен ятаган шуса аннă. Вара унпа малтан пĕрне, кайран теприне яшлаттарнă. Çакă питĕ хăвăрт пулса иртнĕ, хуралçăсем сиссе те ĕлкĕреймен — Няка тĕмсем хушшинче çухалнă.

Няка сĕм вăрманта нумай аташса çӳренĕ, вара тахçан тăм кăларнă шăтăксен тĕлне пырса тухнă. Шăтăксене кĕмелли вырăна ятарласа витнĕ. Кунта чăвашсем пурăннă. Вĕсем пурте аякран тарса килнĕ, хăйсен кил-йышне пăрахса хăварнă. Кашнин чунĕнче пусмăрçăсене курайманлăх упраннă, вар-хырăмĕ выçă пулнă. Вĕсем кăнтăрла çывăрнă, çĕрле çаратма çӳренĕ: пĕсĕрменсен çурчĕсем патне пырса вăрттăн çунтарнă, выльăх-чĕрлĕхне хăваласа кайнă.

Вĕсем Няка çинчен малтанах пĕлнĕ, хăйне курсан питĕ савăнса ӳкнĕ. Анчах никам та малашне мĕнле пурăнмаллине, харпăр хăй килйышне епле кунта илсе килмеллине чухлайман. Няка вĕсене Атăл тăрăх кăшт анатарах пушă вырăнсем пурри çинчен каласа панă, унта тискер чĕрчунсем çӳреççĕ имĕш, тулăх çĕр çинчи сĕткенлĕ курăка çил чӳхентерсе тăрать-мĕн.

Таркăнсем хĕпĕртесе кайнă, часах пуçтарăннă та пурăнакан вырăнтан хускалса илпек çĕрсем еннелле çул тытнă. Кун çутипе пытаннă, каннă, апат-çимĕç тупнă, çăпатисене юсанă, каçхине вара малалла кайнă. Çынсем пурăнман вырăн. Лăпкă тавралăх. Юхан шыв юхса выртать.

— Çакăнта тĕпленĕпĕр, — тенĕ хайхисем. Хăйсем çĕтĕк-çатăк тумлă та çарран пулнă. — Айтăр хăвăртрах кил-йыша йыхăрар, выльăх-чĕрлĕхе хăваласа килер, — тенĕ таркăнсем ирĕклĕ вырăна çитнĕшĕн савăнса. — Çакăн пек пулăхлă çĕре мутыкăпа чĕрмешкĕн çылăх ĕнтĕ, суха пуçĕ тумалла. Эй, Няка, хăвăртрах тимĕрçĕ лаççи майлаштар!

Тимĕрçĕ лаççи тĕтĕм кăларма пуçласан иртен-çӳренсем кунта чарăнма тытăннă, урапа-кӳме юсаттарнă, утсене таканлаттарнă. Вĕсем юмахри пек паттăр çын çине пăхса савăннă. Няка ятне таçта та мухтаса асăннă. Çынсем Някана хулпуççирен лăпкаса: «Эсĕ ахаль тимĕрçĕ кăна мар, эсĕ — Тимĕр çын», — тенĕ. Някана çапла чĕннинчен Тимĕрçен ялĕн ячĕ пуçланса кайнă.

НЯГА

Во второй половине XV в. среди чувашей было очень популярно имя Няги. Няга был высок, статен и имел неимоверную силу. Он кузнечил и был хорошим наездником. Няга долго служил в кавалерии и настолько тонко выработался у него слух, что потому, как шел эскадрон, безошибочно мог сказать, в каком ряду у какой лошади какая нога раскована.

В те времена вблизи города Курмыш, у устья Суры проходила граница Великого княжества Московского с Чувашским краем. В царствование Ивана III попало в русский плен несколько чувашей, и в том числе и кузнец Няга. Будучи в плену у деда воеводы М.И. Воротынского Няга сделался переводчиком. Но Няга, большой патриот своего народа никогда не забывал своей родины. Однажды, улучив момент, пересек границу. И что же он увидел? Повсюду в чувашских селах веяло запустением (опустошением), земля покрылась сорняком. «Будь они, басурманы, трижды прокляты!» — потряс кулаком Няга в сторону Шумерли, где были ханские дворцы. Среди баскаков были жестокие, мерзкие до отвращения, люди. Подчиненные баскакам даруги творили все то, что только им вздумается: судили, наказывали, мучили. Вот однажды баскак с безбородым и круглым лицом призвал к себе чувашей и приказал вырыть могилы и поставить колья, а потом сказал: «Теперь вы каждый знаете свое место в случае неповиновения». Чувашские беки — исполнители его воли — от страха потеряли дар речи. Слушались, но про себя ненавидели тиранов. Ненависть чувашей была слепа, глуха, но не нема. По вечерам соберутся и толкуют: «Совсем распоясались, что-то надо предпринять».

— Что же предпринять, когда могилы и колья ждут нас? — говорили другие.

— Гром не из тучи, а из навозной кучи, — сказал Няга. — Чего вы испугались? Пошли, доложим визирю о безобразиях баскаков.

Пошли втроем, по пути у одного так сильно заболел живот, что

повернул назад и бесследно исчез. Идут вдвоем и слышат: «Подите сюда». Это была стража. На вопрос «Куда идете?», Нусот ответил:

— За хворостом.

А Няга:

— К визирю.

Нусота пропустили, а Нягу долго допрашивали. А когда отпустили, напрасно он искал товарища, его словно ветром сдуло.

– Вот еще мне храбрецы, ничем поступиться не хотят, — сказал он. Не успел Няга закончить, как перед ним выросли два человека в расшитых халатах. Это визирь с баскаком разгуливались по опушке леса. Няга поклонился визирю и единым порывом выложил о своеволии баскаков. Недослушав Нягу, визирь толкнул его прочь ногой и обратившись к баскаку, распорядился:

— На кол его.

— Ах, так, — воскликнул Няга, тряхнув рукавом, из которого сполз ему в ладонь ятаган, и вонзил его в одного, затем — в другого. И это совершилось так неожиданно, что не успели охранники опомниться, как Няга уже исчез в кустах. Няга долго бродил по глухим местам, пока не набрел в лесу на ямы, где некогда добывал глину. Везде над входом в ямы были сооружены навесы. В ямах жили чуваши. Все они оказались из беглых, побросавших свои семьи. У каждого в душе царила ночь, злоба к поработителям, а в желудке — пустота. Днем спали, а ночью промышляли за добычей, подкрадывались к усадьбам басурманов, жгли, отбирали скот.

Нягу они знали — обрадовались его появлению. Однако никто не знал, как дальше устроить свою жизнь, как вызволить свои семьи. Няга рассказал им о том, что чуть ниже по Волге есть пустыри, где гуляют дикие звери, ветер да трава колышется зеленым пламенем на жирных куличах. Изгнанники повеселели и их сборы были недолгими, поднялись с мест и устремились снова на землю обветанную. Днем прятались — отдыхали, добывали еду, чинили лапти, а ночью шли.

Безлюдье... Тишина. Речка безымянная протекает.

— Вот тут будет наше пристанище, — сказали люди, сами оборванные, разутые. Давайте скорее за семьями, да скорее скотину пригоним, — радовались они раздолью — грешно такую жирную землю царапать мотыгами, надо соху приладить. Скорее, Няга, налаживай кузню!

А когда задымила его кузня, проезжие останавливались — некоторые для ремонта повозок, кто подковывать раскованных коней. Они любовались легендарным богатырем и полководцем, чья слава ходила далеко в окрестностях. Люди любовно хлопали вожака по плечу и говорили:

— Ты, Няга, не только кузнец (*тимĕрçĕ*), но и *Тимĕр çын* (но и железный человек). Так от прозвища Няги пошло название поселения — Тимерсяны.

НА ЧГИГН, III, 771, 62—66

САЛАМАЛИК

Эй, чун юратнӑ хӑтасем!
Авалхи йӑлана прахмаспӑр,
çӗнӗрен йӑла кларпаспӑр.
Сирӗн хӑтӑр (Иçливан)
утмӑл урапа туй илсе килчӗ,
хапӑл тӑватра, çук-и пире,
ырӑ хӑтасем?

— Хапӑл тӑваппӑр!

— Е саламалик тавсийе!
Ӗçетре, çиетре,
вылятра, кулатра,
пире кӗтетре, кӗтместре,
ырӑ хӑтасем?
Аснӑпӑрин çичӗ кун,
тухӑпӑрин виçӗ кун:
утсем ырхан пулчӗç,
çулсем хура пулчӗç,
çитеймерӗмӗр каланӑ вӑхӑта,
айӑп тумӑсӑрӑнччӗ пире, хӑтасем!

— Айӑп çук!

Тайма пуçӑм сире!
Утмӑл çухрӑм хура вӑрман урлӑ каçрӑмӑр.
Утмӑл çухрӑм хура вӑрман урлӑ тухнӑ чухне
тӗл пултӑмӑр урхамах.
Урхамахӑн пуçӗ пӗлӗте тимест,
ури çӗре тимест.
Вӑйлӑ çил пек çиçкӗнет,
вӑйлӑ шыв пек юхӑнат:
çав урхамаха тытрӑмӑр, утлантӑмӑр.
Турран ырлӑх-сывлӑх ытрӑмӑр,
Турӑ çырнипе, Пӳлӗх пӳрнипе
килтӗмӗр эпӗр çак хӑта патне хӗр илме,
айӑп тумӑсӑрӑнччӗ пире, хӑтасем.

— Айӑп çук!

Тав та пулин тавах!
Çитмӗл çухрӑм çеçенхир урлӑ каçнӑ чухне
Тӗл пултӑмӑр çут кӳлӗ.
Çут кӳлӗ ӑшӗнче ылттӑн юпа ларат иккен,
Ылттӑн юпа тӑрринче ӑмӑрткайӑк ларат иккен.

Ӑмӑрткайӑк çуначӗ вӗçӗ ылттӑн,
чӗрни вӗçӗ кӗмӗл,
сӑмси вӗçӗ пӑхӑр.
Çунаттипе çуппине çупат,
çӑварӗпе кӗввине калат,
урипе ташшине ташлат.
Çавӑн çуппипе, çавӑн ташшипе
çитрӗмӗр эпӗр çак хӑтасен ялӗ патне.
Çак хӑтасен ялӗ хӗрӗх çухрӑмран курӑнат иккен.
Çак хӑтанӑн ялӗ хула пек,
касси сала пек,
Çак хӑтанӑн çурчӗ кантур пек иккен.
çак хӑтанӑн виç юпаллӑ хапхи пур иккен.
Юпи ылттӑн,
çийӗ кӗленче,
хуппи йӗс.
Хӗрӳ хӗвелпе ялтӑрат,
вӑйлӑ çилпе янӑрат,
çак хӑтаран ирӗк пулсассӑн
пымалла та кӗмелле иккен

— Пиртен ирӗк!

Тав та пулин тавах!
Çак хӑтанӑн карташӗ пур иккен.
Тӑрӑшшӗ тӑхӑрвунӑ хӑлаç,
урлӑшӗ утмӑл хӑлаç,
утмӑл хӑлаçра утмӑл юпа,
утмӑл юпара утмӑл ункӑ,
утмӑл ункӑра утмӑл шӑлтӑрма.
Утмӑл шӑлтӑрминчен пӗр шӑлтӑрмине
ут кӑкарма памӑр-ши пире, хӑтасем?

— Пиртен ирӗк!

Тав та пулин тавах!
Çак хӑтанӑн хырӑ пӳрчӗ пур иккен,
тул енчен пӑхсассӑн сакӑр кӗтеслӗ,
шал енчен пӑхсассӑн тӑват кӗтеслӗ.
Тӑват кӗтессинчен пӗр кӗтессине
выляса-кулма ирӗк памӑр-ши пире, хӑтасем?

— Пиртен ирӗк!

Тав та пулин тавах!
Çак хӑтанӑн тӑхӑрвун тӑхӑр
урай хӑми пур иккен.

Тăхăрвун тăхăр урай хăминчен
пĕр хăмине ташласа кулма
ирĕк памăр-ши пире, хăтасем?

— Пиртен ирĕк!

Тав та пулин тавах!
Çак хăтасен сакăрвун сакăр
çăка сакки пур иккен.
Сакăрвун сакăр çăка саккинчен
пĕр саккине ларса канма ирĕк
памăр-ши пире, хăтасем?

— Пиртен ирĕк!

Тав та пулин тавах!
Пĕр эпирех мар,
вĕçсе пыран ăмăрткайăкĕ те
уртăш йывăçĕ турачĕ тăрне
ларса канат теççĕ.
Çак хăтанăн улт уралла сĕтелли пур иккен.
Улт уралла сĕтелли çинче
шур ĕскаттĕр сарнă иккен,
шур ĕскаттĕр çинче шур тарилккепе
шурă тулă çимĕçĕ ларат иккен.
Çак хăтаран ирĕк пулсассăн
пымалла та лармалла кăна иккен.

— Пиртен ирĕк!

Тав та пулин тавах!
Мункунпа Çимĕк хушши çич эрне.
Çич эрнере çич рас сăра тунă иккен,
ăна нӳхрепе пичĕкесĕрех хывнă.
Пичĕкепе хывни те пур иккен.
Пĕр пăккинчен тутлă пыл юхат,
тепĕр пăккинчен йӳç пыл юхат.
Тутлă пылне ĕççессĕн
тутлă чĕлхе-çăвар калаçмалла.
Йӳçĕ пылне ĕççессĕн, ӳсĕрĕлмелле.
Çак хăтанăн вуник çулхи вăкăрĕ пур иккен.
Вăл вуник çулччен пуç паман иккен.
Вуник çулччен вуник рас кĕтĕве кайман,
çав Атăл улăхĕнче çӳренĕ.
Кăçалхи çул çак туй хатĕрĕпе
тытнă-пуснă, пиçнĕ-хуçнă.

Çак хăтаран ирĕк пулсассăн,
пымалла та çимелле кăна иккен.

— Пиртен ирĕк!

Тав та пулин тавах!
Çак хăтанăн виç çулхи таки пур иккен,
вăл виç çулччен пуç паман иккен,
виç çулччен виçĕ рас кĕтĕве кайман,
çав Атăл улăхĕнче çӳренĕ.
Кăçалхи çул çак туй хатĕрĕпе
тытнă-пуснă, пиçнĕ-хуçнă.
Çак хăтаран ирĕк пулсассăн,
пымалла та çимелле кăна иккен.

— Пиртен ирĕк!

Тав та пулин тавах!
Çак хăтасен виç çулхи кăркки пур иккен,
вăл виç çулччен те пуç паман иккен,
виç çулччен те шулап тăрне вĕçсе çӳренĕ иккен.
Кăçалхи çул çак туй хатĕрпе
тытнă чукмар, пенĕ антарнă,
тытнă-пуснă, пиçнĕ-хуçнă.
Çак хăтаран ирĕк пулсассăн,
лармалла та çимелле иккен.

— Пиртен ирĕк!

Тав та пулин тавах!
Çак хăтанăн мунчи пур иккен,
мунчи кĕленче,
чулĕ мерчен,
милĕкĕ пурçăн,
çыххи ука,
валашки ылттăн,
чашки кĕмĕл,
умĕнче сĕт кӳлĕ иккен,
сĕт кӳлĕ хĕрринче улма йывăç ларат иккен.
Çак хăтаран ирĕк пулсассăн,
пымалла та кĕмелле кăна иккен.

— Пиртен ирĕк!

Тав та пулин тавах!
Мунчаран таврăнмашкăн
ешĕл тăрантаспа тимĕр кăвак лаша кӳлнĕ,
улма йывăçĕнчен кăкарса хунă иккен.

Шанмасассăн кайса пăхăр!
Çак хăтанăн вуник ураллă
сĕтелли пур иккен,
вуник уралла сĕтел çинче
вуникĕ витре каякан сăмавар
ашкăрса-чашкăрса
вуникĕ пуçлă çĕлен пек ларат иккен.
Вуник уралла сĕтел çинче,
ешĕл патмус çинче
вуник парă чей чашки
шăлтăртатса-чăлтăртатса ларат иккен.
Çак хăтаран ирĕк пулсассăн,
лармалла та ĕçмелле кăна иккен.

— Пиртен ирĕк!

Тав та пулин тавах!
Сĕт çулпа килсе çу çулпа каймалла пулинччĕ,
çуран килсе утлă каймалла пулинччĕ,
тайма пуçăм сире.
Тайма пуçа хĕç витмен,
çак хăтана пирĕн сăмах витмен.
Кунтан ытла сăмахăм çук,
Тайăлăр, ачасем, пурте тайăлăр.
Ытлашши пулсассăн каçарăр,
çитменнине çитерĕр ĕнтĕ, хăтасем.

Месарош, 2000, 337–341

САЛАМАЛИК

Эй, возлюбленные всей душой сватья!
Древние обряды не забываем,
Новых обрядов не выдумываем.
Ваш сват *Иçливан*
Привел шестьдесят повозок свадебного поезда,
Пожалуете ли нас, или нет,
Добрые сватья?

— Жалуем, добро пожаловать!

Эй, *саламалик* (мир с вами), благодарствуем за почести!
Пьете ли, едите ли,
Играете ли, смеетесь ли,
Ждете ли нас или не ждете,
Добрые сватья?
Зареклись семь дней тому назад,

Выехали три дня тому назад:
Кони попались худые,
Дороги попались трудные,
Не сумели приехать в урочный час,
Не ставьте нам в вину, сватья!

— Не виним! Низкий вам поклон!

Шестьдесят верст проехали мы
Через темные леса.
Когда мы проезжали шестьдесят верст
Через темные леса,
Встретили коня-аргамака.
Головою аргамак неба не достигает,
Ногами землю не касается,
Буйным ветром мчится,
бурной рекою бежит.
Изловили мы этого аргамака, оседлали,
У Бога благополучия и здравия испросили,
По Божьему предписанию,
По предопределению Пӯлёх'а
Приехали мы к этому свату
За невестою.
Не ставьте нам вину за это, сватья.

— Нет вины!

Да будет перед вами наша благодарность!
Благодарствуем!
Когда мы проезжали семьдесят верст
Через цветущие степи,
Повстречали светлое озеро,
В середине озера золотой столб стоит,
На вершине золотого столба орел восседает,
У того орла кончики крыльев золотые,
Кончики когтей серебряные,
Кончики клюва медные.
Крылышками похлопывает,
Горлом музыку наигрывает,
Ножками пританцовывает.
Под его похлопыванием,
Под его подплясыванием
Подъехали мы к селу этих сватьев.
Село этих сватьев
За сорок верст виднеется,
Село этого свата подобно городу,

Околоток подобен большому селу,
Усадьба этого свата подобна конторе.
У этого свата ворота на трех вереях,
Вереи золотые,
Крыша хрустальная,
Створки медные;
Под жарким солнцем поблескивают,
На буйном ветру позванивают.
Если будет добрая воля этого свата
Надо только подъехать и заехать.

— Даем вам волю!

Да будет вам наша благодарность!
Благодарствуем!
У этого свата подворье большое,
В длину девяносто обхватов,
В ширину шестьдесят обхватов,
В шестидесяти обхватах шестьдесят столбов,
На шестидесяти столбах шестьдесят колец,
При шестидесяти кольцах шестьдесят шарниров,
У этих шестидесяти шарниров один шарнир
Не уступите ли нам, сватья, коней привязать?

— Наша вам воля!

Да будет перед вами наша благодарность!
Благодарствуем!
У этого свата изба сосновая.
Снаружи поглядеть — о восьми углах,
Изнутри посмотреть — о четырех углах.
Из этих четырех углов один угол
Не уступите ли нам, сватья, для игр и веселья?

— Наша вам воля!

Да будет перед вами наша благодарность!
Благодарствуем!
У этого свата девяносто девять половиц,
Из девяносто девяти половиц одну половицу
Не уступите ли нам, сватья, для веселых плясок?

— Наша вам воля!

Да будет перед вами наша благодарность!
Благодарствуем!
У этого свата восемьдесят восемь липовых лавок,

Из восьмидесяти восьми липовых лавок одну лавку
Не уступите ли нам, сватья, для отдыха?

— Наша вам воля!

Да будет перед вами наша благодарность!
Благодарствуем!
Не только мы одни,
но говорят, и парящий наверху орел
Садится для отдыха на ветку можжевельника.
У этого свата есть стол о шести ножках,
На этот шестиногий стол
Постлана белая скатерть,
На белую скатерть на белой тарелке
Расставлены белые пшеничные яства.
Если на то будет добрая воля этого свата,
Надо только подойти и подсесть.

— Наша вам воля!

Да будет перед вами наша благодарность!
Благодарствуем!
От *Мункун'а* до *Çимёк'а* семь недель,
В семь недель семь раз было сварено пиво,
Его залили в погреб без бочек,
Но есть и пиво разлитое в бочки.
Из одного крана льется сладкий мед,
Из другого крана льется горький мед.
Выпив сладкого меду,
Нужно вести сладкие речи,
Выпив горького меду, можно опьянеть.
У этого свата есть двенадцатилетний бык,
Он двенадцать лет никому не поддавался,
За двенадцать лет не бывал в стаде и
двенадцати раз,
Все пасся на Заволжских лугах.
В нынешнем году в честь этой свадьбы
Его взяли, зарезали, сварили, разделили.
Если на то будет добрая воля этого свата,
Надо только подойти и попробовать.

— Наша вам воля!

Да будет перед вами наша благодарность!
Благодарствуем!
У этого свата есть трехгодовалый баран,

Он три года никому не поддавался,
За три года и трех раз в стаде не бывал,
Все пасся на Заволжских лугах.
В нынешнем году в честь этой свадьбы
Его взяли, зарезали, сварили, разделили.
Если на то будет добрая воля этого свата,
Надо только подойти и попробовать.

— Наша вам воля!

Да будет перед вами наша благодарность!
Благодарствуем!
У этого свата есть трехлетний индюк,
Он три года никому не поддавался,
Взлетел на крышу и все три года ходил по желобу.
В нынешнем году в честь этой свадьбы
Взяли дубинку да и сбили его с крыши,
Взяли, зарезали, сварили, разделили,
Если на то будет добрая воля этого свата,
Надо бы только сесть и съесть.

— Наша вам воля!

Да будет перед вами наша благодарность!
Благодарствуем!
У этого свата есть и банька,
Банька хрустальная,
Каменья жемчужные,
Веники шелковые,
Завязки — позумент,
Корыта золотые,
Чашки серебряные,
Перед баней молочное озеро,
На берегу молочного озера шесть деревьев.
Если на то будет добрая воля этого свата,
Надо только подойти, зайти и попариться.

— Наша вам воля!

Да будет перед вами наша благодарность!
Благодарствуем!
Для возвращения из бани
Запрягли серого в яблоках коня в зеленый тарантас
Да привязали к яблоневому дереву,
Если не верите, сходите и проверьте!
У этого свата есть стол о двенадцати ножках,

На этом столе о двенадцати ножках,
Шипя и свистя как двенадцатиглавый змей,
Стоит двенадцативедерный самовар.
На столе о двенадцати ножках
На зеленом подносе
Стоят, позванивая,
Двенадцать пар чайных чашек.
Если будет на то добрая воля этого свата,
Надо бы только сесть да пить.

— Наша вам воля!

Да будет перед вами наша благодарность!
Благодарствуем!
Приехав путями молочными
да удастся уехать путями масляными;
Придя пешими да удастся вернуться конными.
Низкий поклон вам!
Поклонную голову меч не сечет,
Этого свата наши слова не проняли,
Более этого нет у меня речей.
Поклонитесь, ребята, все поклонитесь.
Если наговорил лишнего, простите,
Если чего не хватило, сами добавьте, сватья.

Месарош, 2000, 341–345

КĔЛĔСЕМ/МОЛЕНИЯ

ВĂРЛĂХ ПĂТТИ

Тав тăватăп, пуççапатăп,
Çичĕ тĕслĕ тырă-пулăшăн
Вăрлăх пăтти чӳклетĕп.
Пĕр пĕрчĕ акса пин пĕрчĕ пар.
Тĕпĕ хăмăш пек, тăрри чакан пек,
Пĕрчи пăрça пек пултăр.
Амин, Турă, ан пăрах.
Выççа килекене тăрантса яма пар.
Шăнса килекене ăшăтса яма пар.
Виçĕ пайĕнчен икĕ пайне кая хума пар.
Пĕр пайне ĕçме-çиме пар.
Амин, Турă, çырлах.
Пиртен Кепене,
Кеперен Турра çиттĕр.

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ ПО СЛУЧАЮ ЗАВЕРШЕНИЯ ВЕСЕННИХ ПОСЕВНЫХ РАБОТ

Благодарствую, бью челом.
Приношу в жертву кашу
по случаю вывоза семян за семь сортов зерновых.
Дай нам с каждого посеянного зерна по тысяче зерен,
дай нам комлей с камышину,
вершков с рогоз(ный початок),
зерен с горошину.
Аминь. Боже, не оставь нас.
Дай нам на пропитание приходящих голодными,
Дай нам на согревание приезжающих продрогшими.
Пособи держать в запасе две части из трех,
А одну часть выделить на пропитание.
Аминь. Боже, помилуй!
Да дойдет (наша молитва), от нас до *Кепе*,
А от *Кепе* до *Турă*.

Месарош, 2000, 111—112

СĂРА ЧӲКĔ

Торă, çырлах,
Торамăш, çырлах.
Кепе, çырлах.
Кеп(е) амăш, çырлах,
Хĕрлĕ çыр, çырлах,
Хĕрлĕ çыр амăш, çырлах,
Пӳлĕхçи, çырлах,
Пӳлĕхçи амăш, çырлах,
Эй, Пихампар, çырлах,
Йыттусене чар,
Выльăхсене ан ваттар.
Пичке поçларăмăр.
Çак çăккăр-тăвара
Перекетне, токăçне пар.
Тăван-тоссампала
Кăмăллă ĕçсе-çиме пар.
Торă, çырлах.
Вотран-кăвартан,
Вăр-хорахран,
Кореман тăшмансенчен
Хăтар, çырлах, амин.

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ ПИВОМ

Боже, помилуй,
Матерь Божия, помилуй,
Кепе, помилуй,
Матерь *Кепе*, помилуй,
Хĕрле çыр, помилуй,
Матерь *Хĕрлĕ çыр*, помилуй,
Пӳлĕхçи (Распределитель), помилуй,
Матерь *Пӳлĕхçи*, помилуй,
О, *Пихампар*, помилуй,
псов своих держи в повиновении,
не дай им растерзать скотину.
Почали бочку.
Этому хлебу и соли дай прибыли
и прибавления,
Дай от души попировать
с родными и друзьями,
Боже, помилуй,
От огня, от полымени,
от воров и разбойников,
от врагов ненавистных
упаси. Помилуй. Аминь.

Месарош, 2000, 135—136

ПĂСНИНЧЕН

Амин, Турамăш!
Усала-тĕселе ан яр.
Килĕшпе, ача-пăчапа, çурт-йĕрпе сыхла.
Пӳлĕхçĕ,
Усала-тĕселе ан яр.
Килĕшпе, ача-пăчапа, çурт-йĕрпе сыхла.
Таса Турă,
Эс те усала-тĕселе ан яр,
Килĕшпе, ача-пăчапа, çурт-йĕрпе сыхла.
Турамăш,
Виç тĕслĕ выльăх-чĕрлĕхшĕн
Усалтан-тĕселтен сыхла.
Çинĕ çимепе çӳренĕ карташĕнче,
Пуснă урапа усал-тĕселе сир.
Пӳлĕхçĕ,
Виç тĕслĕ выльăх-чĕрлĕхшĕн
Усалтан-тĕселтен сыхла.

Çинĕ çимепе çӳренĕ карташĕнче,
Пуснă урапа усал-тĕселе сир.
Таса Турă,
Виç тĕслĕ выльăх-чĕрлĕхшĕн
Усалтан-тĕселтен сыхла.
Çинĕ çимепе çӳренĕ карташĕнче,
Пуснă урапа усал-тĕселе сир.
Турамăш,
Çичĕ тĕслĕ тырă-пулăшăн
Усалтан-тĕселтен сыхла.
Çинĕ çимепе çӳренĕ карташĕнче,
Пуснă урапа усал-тĕселе сир.
Пӳлĕхçĕ,
Çичĕ тĕслĕ тырă-пулăшăн
Усалтан-тĕселтен сыхла.
Çинĕ çимепе çӳренĕ карташĕнче,
Пуснă урапа усал-тĕселе сир.
Таса Турă,
Çичĕ тĕслĕ тырă-пулăшăн
Усалтан-тĕселтен сыхла.
Ху панине сыхла, упра,
Усал-тĕселе,
Курайман тăшмана сир,
Амин.

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ ОТ ПОРЧИ

Аминь, Матерь Божия,
Не подпускай злых духов и напастей,
оберегай со всем семейством,
чадами, домом и хозяйством,
Пӳлĕхçĕ (Предопределитель),
не подпускай злых духов и напастей,
оберегай со всем семейством,
чадами, домом и хозяйством.
Святой Боже,
и ты не подпускай злых духов и напастей
оберегай со всем семейством, чадами,
домом и хозяйством.
Матерь Божия,
во имя трех видов скота
оберегай от злых духов и напастей,
новой снедью,

во дворе, по которому хаживала,
за поступью ноги
отводи злых духов и напастей.
Пӳлĕхçĕ (Предопределитель),
во имя трех видов скота
оберегай от злых духов и напастей,
новой снедью,
во дворе, по которому хаживал,
за поступью ноги
отводи злых духов и напастей.
Святой Боже,
во имя трех видов скота
оберегай от злых духов и напастей,
новой снедью,
во дворе, по которому хаживал,
за поступью ноги
отводи злых духов и напастей.
Матерь Божия,
во имя семи видов зерновых хлебов
остерегай от злых духов и напастей,
новой снедью,
во дворе, по которому хаживал,
за поступью ноги
отводи злых духов и напасти.
Пӳлĕхçĕ (Предопределитель),
во имя семи видов зерновых хлебов
остерегай от злых духов и напастей,
новой снедью,
во дворе, по которому хаживал,
за поступью ноги
отводи злых духов и напасти.
Святой Боже,
во имя семи видов зерновых хлебов
остерегай от злых духов и напастей,
свои дары сохраняй и оберегай,
злых духов и напастей,
врагов-ненавистников отводи,
Аминь.

Месарош, 2000, 148—150

САЛТАК ЮРРИ

Эпир каяс ҫул ҫинче
Хура вăрман пур теҫҫĕ,
Хура вăрман варринче
Ҫавра кӳлĕ пур теҫҫĕ.

Ҫавра кӳлĕ варринче
Ылттăн юпа пур теҫҫĕ,
Ылттăн юпа тăрринче
Ăмăрткайăк пур теҫҫĕ.

Хура вăрман — ман хурлăх,
Ҫавра кӳлĕ — ман куҫҫуль,
Ылттăн юпа — ман атте,
Ăмăрткайăк — ман анне.

ЧХП. Халăх эпосĕ, 2004, 314

РЕКРУТСКАЯ ПЕСНЯ

На дороге, по которой мы пойдем,
Темный лес есть, говорят,
Посреди темного леса
Круглое озеро есть, говорят.

Посреди круглого озера
Златой столб есть, говорят,
На вершине златого столба
Орлица есть, говорят.

Темный лес — моя кручина,
Круглое озеро — мои слезы,
Златой столб — мой батюшка,
Орлица — моя матушка.

СĂРТСЕМПЕ ÇЫРМАСЕМ МĔНШĔН ПУЛНĂ?

Çĕр малтан тип-тикĕс пулнă. Этемсем çатма пек тӳрем çулсемпе савăнса çӳренĕ, Турра мухтанă, тав тунă.

Шуйттан этемсем унăн ятне асăнманшăн кăмăлсăр пулнă, çилленнĕ, вăл çĕре пултарнă чух пылчăк илсе тухнăшăн этемсен ăна та асăнмалла тесе шухăшланă. Юлашкинчен вăл, чееркер, этемсене хăйĕн ятне асăнма вĕрентмелли ăс шыраса тупнă. Вăл Турă патне пынă та йăпăлтатса çапла каланă:

— Эсĕ, Турă, кăлăхах çĕрĕн питне тикĕс турăн, ун пирки этемсем тӳрем çулсемпе çăмăллăн çӳреççĕ те сана йăлтах манса кайрĕç, санăн ятна асăнмаççĕ те. Хуш: çĕр çинче тусем пулччăр. Ту пулсан, этемсем тăвайккипе хăпарнă чухне: «Эй, Турă, çак ту çине чипер улăхма пулăшсам», — тейĕç. Сăртран аннă чухне вара учĕсем хытă чупма тытăнсан вĕсене чарса: «Тпр-р, Шуйттан!» — тейĕç. — Çапла сана та асăнĕç, мана та манмĕç, — тенĕ.

Турă Шуйттан сăмахĕсемпе килĕшнĕ. Вăл çӳллĕ тусемпе турăн çырмасене пулма хушнă. Туррăн сăмахне итлесе çӳллĕ тусем, турăн çырмасем пулса тăнă, çатма пек тикĕс çĕр пичĕ пĕр тӳпере те юлман, тăвайккисĕр çул та çукка тухнă. Шуйттанăн ĕмĕчĕ çитнĕ: халĕ этемсем чăнах та тăвалла хăпарнă чух Турра асăнаççĕ, анаталла аннă чухне Шуйттана аса илеççĕ.

III, 213, 5 об.—6

ПОЧЕМУ ОБРАЗОВАЛИСЬ ГОРЫ И ОВРАГИ?

Земля вначале была ровной. Люди с радостью ходили по гладким, как сковорода, дорогам, восхваляли *Турă* и благодарили его. *Шуйттан* был недоволен тем, что люди не вспоминают его имя. По мнению Шайтана, люди должны были благодарить и его, так как именно он помог добыть грязь для сотворения суши. Напоследок он, хитрый, выдумал способ для упоминания людьми его имени. Подошел к *Турă* и, заискивая, проговорил:

— Ты, *Турă*, зря земную твердь сделал гладкой, по этой причине люди ходят по ней легко и забыли тебя, даже и не вспоминают имя твое. Прикажи: пусть на земле будут и горы. Если будет гора, то при подъеме на нее люди скажут: «Эй, Господи, помоги подняться на эту гору благополучно». При спуске же с горы, когда лошади начнут бегать рысью, останавливая их, крикнут: «Тпр-р, *Шуйттан*!» Таким образом, и тебя вспомнят, и меня не забудут.

Турă согласился с Шайтаном. Так по Божьему велению возникли высокие горы и глубокие овраги; на всех ярусах мироздания от ровной и гладкой, как сковорода, земли не осталось. Сбылась мечта Шайтана: при подъеме на гору нынче люди вспоминают Бога, а при спуске — Шайтана.

ПĔЛĔТ

Этем йăхĕн малтанхи ĕмĕрĕнче пĕлĕт çĕртен нумай çӳлте пулман, ăна çуртсем çинчен кармашсах тытма пулнă. Этемсем ун чухне пĕлĕт татăкĕсемпе кĕсен-сурансене эмеллесе тӳрлетнĕ. Пĕлĕт çапла аялта çакăнса тăни Турă этемсем сывăхнерех пулнине, вĕсене ытларах ырлăх пама пултарнине кăтартнă.

Анчах пĕрре пĕр тăрлавсăр хĕрарăм пĕчик ачи сăпкара варалансан ăна кипкепе шăлнă та кипкине вара типĕтме пĕлĕт çумнех çакнă. Турă çавăншăн кăмăлсăр пулнă. Вăл пĕлĕте çӳлерех çĕкленме хушнă. Пĕлĕт Турă хушнине итлесе çӳлелле шавласа хăпарса кайнă.

Çавăнпа ĕнте халĕ пĕлĕте çурт çинчен кармашса та, йывăç сине хăпарса та алпа сĕртĕнме е çеклĕпе, сенĕкпе çаклатса илме май çук, пайтах çӳлте çав вăл.

III, 213, 6

НЕБО

В первые годы жизни человеческого рода небо находилось не очень высоко, можно было дотянуться до него даже с крыш строений. В то время люди лечили кусочками неба свои раны-болячки. Низкое свисание неба говорило также о том, что Бог старался быть ближе к людям и больше сделать им добра.

Но однажды одна бестолковая женщина, когда ее ребенок испачкался в зыбке, вытерла нечистоты пеленкой и повесила ее сушиться близко к небу. *Турă* остался недовольным данным поступком. Он велел небу подняться вверх. Повинуясь решению Всевышнего, небо с шумом взлетело выше.

Поэтому сейчас невозможно дотрагиваться до неба и с крыш домов, и поднявшись на дерево, нельзя ни крючком, ни вилами зацепить его, так как слишком высоко оно [находится].

ХĔВЕЛ

Тахçан ĕлĕк-авалхи вăхăтсенче пĕлĕт çĕрпе пĕрлешсе тăнă тата тĕнчере çăра тĕттĕм тăнă.

Çав вăхăтсенчех çĕр çинче пĕр Этем арăмĕпе пурăннă. Вĕсен кăкăр ачи пулнă, вăл ялан макăрнă тата кипкине вараланă, ашшĕпе амăшне пĕр канăç та паман.

Ашшĕ-амăшĕ аптрасах çитнĕ. Ăнсăртран Этеме тĕлĕк тĕлленнĕ: вăл ача çиттине йывăç сенĕк çине тирнĕ пек те пĕлĕте тĕкнĕ пулать. Лешĕ вара уçăлса кайнă та çӳле инçетех хăпарнă. Кайран пĕлĕт хыçĕнчен тем пысăкăш вутлă чăмăр ишсе тухнă та тавралăха çутăпа ăшă сапаласа янă.

Тата вăл (Этем) ачине алăра тытнă пулать те, лешĕ савăнса та кулса вутлă чăмăр еннелле туртăннă.

Этем вăрансан тĕлĕкне арăмне каласа панă. Лешĕ чăнах та çапла туса пăхма сĕннĕ.

Этем сенĕк çине ача кипкине çаклатса пĕлĕте питĕнчен тĕксенех юлашкийĕ чăннипех уçăлса кайнă та çӳле инçе-инçе хăпарса тарнă. Каярахпа хĕвел тухнă, çĕре çутăпа ăшă тултарнă. Амăшĕн аллинчи ача самантрах макăрма чарăннă, йăл-йăл кулса икĕ аллипе те хĕвел патнелле туртăннă.

Çапла ăнлантараççĕ çĕр пĕлĕтрен уйрăлнине тата хĕвел пулнине [чăвашсем].

СОЛНЦЕ

В давно минувшие времена небо сливалось с землей, и над миром стоял густой мрак.

Жил в те времена на земле Эдем с женой. И был у них грудной ребенок, который все время плакал, пачкал пеленки и не давал покоя родителям.

Родители были в отчаянии. Вдруг Эдему приснился сон: будто он повесил пеленки на деревянные вилы и ткнул ими в небо. А оно расступилось и ушло далеко-далеко ввысь. Затем из-за неба выплыл огромный огненный шар и залил землю светом и теплом.

И будто он (Эдем) держал на руках ребенка, который, улыбаясь, тянулся к огненному шару.

Эдем проснулся и рассказал сон жене. Та посоветовала испробовать это на деле.

И когда Эдем натянул на вилы пеленку и ткнул ими в лицо неба, последнее действительно расступилось и ушло далеко ввысь. Затем выплыло солнце и залило землю светом и теплом. А ребенок, находившийся на руках матери, сразу замолк и, радостно улыбаясь, потянулся обеими руками к солнцу.

Таково сказание об отделении земной тверди от небесной лазури и появлении солнца.

III, 793, 35

ХĔВЕЛПЕ ОЙĂХ

Хĕвелпе Ойăх пĕртăвансем полнă тет. Пиччĕшĕ Хĕвел полнă тет, Ойăхĕ — ун йăмăкĕ. Анчах вĕсем тослă пораннишĕн кураймасăр вĕсене пĕр тохатмăш ойăрса янă тет. Вĕсем пĕр йăлтăркка çулпа çӳренĕ полнă тет. Çав тохатмăш вара вĕсем çӳрекен çола аркатнă тет. Хĕвелпе Ойăх пĕр-пĕринчен аташса кайнă тет. Халĕ те пĕр-пĕрне топаймаççĕ тет. А çолне аркатнинчен вара çăлтăрсем пола-пола кайнă. Ойăх пич-

чĕшне çĕрле шырать тет те кăнтăрла выртса канать тет, а Хĕвелĕ кăнтăрла шырать тет те каçпа канать тет. Вĕсем пĕр-пĕрне топсан нихçан та каç полмалла мар тет.

III, 1282, 52–53

СОЛНЦЕ И ЛУНА

Говорят, солнце и луна были родственниками. Солнце считалось братом, а Луна — его сестрой. Один колдун, завидуя их дружбе, от ненависти их разлучил. Те всегда ходили по одной сверкающей дороге. Вот тот колдун их дорогу и разрушил. Поэтому Солнце и Луна потеряли друг друга. И до сих пор, мол, не могут найти друг друга. Из дорожных осколков образовались звезды. Поговаривают, Луна брата своего ищет ночью, днем отсыпается, а вот Солнце ищет днем, а отдыхает ночью. А если они найдут друг друга, то якобы никогда не будет ночи.

УЙĂХ

Ĕлĕк пĕр енче çĕрле нимĕн çути те пулман. Пĕр уйăх-çăлтăр та пулман. Акă виççĕн-тăваттăн шухăшлаççĕ: «Атьăр-ха çут тĕнчене çӳресе курса килер-ха пĕр», — теççĕ. Нумай-и, сахал-и каяççĕ те акă кĕсем пĕр патшалăха çитеççĕ. Хĕвел ансанах пĕлĕт çинче çăлтăр-уйăх тухакан çĕре çитеççĕ.

Çакă тăватă çын ăнтан каяççĕ: «Мĕскерле кунта каçĕпе темӗскер çути пур?» — теççĕ. Акă пĕр çын урапапа иртсе пынă. Лешсем çак çынран ыйтаççĕ: «Мĕскерле çутă ку?» Урапа çинче пыракан каланă: «Вăл — уйăх, пирĕн старостă виççĕр тенкĕпе илнĕ ăна, пысăк çӳлĕ юман тăррине çакса хучĕ, — тенĕ. — Пирĕн старостă кашни кун ун патне пырса çу ярать те ăна — лайăх çутатать. Мĕншĕн тесен вăл вара çутатсан — çутă çунать. Эпир уншăн старостăна кашни эрнере пĕрер тенкĕ тӳлетпĕр», — тенĕ. Ку çын çапла калат та каят тет. Кăсенчен вара пĕри калат: «Кун пек лампăна эпир те тăвăпăр, пирĕн килте çавăн пек çӳлĕ юман пур», — тенĕ. Тепри калат: «Апла çутнипе мĕн çути пулĕ вара», — тенĕ. Тепри каланă: «Атьăр лашапа урапа илер те ку уйăха илсе каяр, кусем тепĕр уйăх илĕç», — тенĕ. Тăваттăмĕш çынни каланă: «Эпĕ улăхма пит лайăх улăхатăп, ăна лайăх салтса антарăп», — тенĕ. Вăл чупса кайса урапапа лаша илсе килнĕ. Вара хай çынни улăхса каят та салтса аялалла антарат тет. Антарсанах кĕсем уйăха урапа çине хунă. Никам та ан куртăр тесе явлăкпа витнĕ. Хайхисем хăйсен ялне исе пыраççĕ те пысăк çӳлĕ вăрман енне çакса хураççĕ. Каçине ватти те, ачи те савăнат тет. Пĕтĕм ялне, хирне, çаранне веç çутатса тăнă. Тăватă çын ку уйăха пит çутă тытнă. Çавăнпа кашни эрнере пĕрер

тенкĕ илсе тăнă. Çапла вара ку çынсем чысти ватăлаççĕ. Кĕсенчен пĕри чирлет те вилес умĕн калат: «Вилсен ман хам тулĕм уйăха хампа пĕрле тупăка хурăр», — тенĕ. Вилсен пĕри улăхат та, чĕрĕк уйăхне касса антарса ку вилнĕ çыннăн тупăкне хураççĕ. Уйăхăн çути пĕчĕкленнĕ, çапах нумаях иксĕлмен, паллах пулман. Пурăнсан-пурăнсан тепри те вилет тет. Кăна та çапла хăй пайне тупăка хунă. Уйăхăн çути тата пĕчĕкленнĕ. Тепри вилет те, ку та хăйпе пĕрле исе кĕрет. Тăваттăмĕшĕ те вилет, ăна та хăй пайне хураççĕ. Вара уйăх пĕртте юлмас тет. Ку ялта каç каллех тĕттĕм пулать, хунартан пуçне пĕртте тухма та пулман. Тухсанах пуçпа пуç перĕннĕ.

Ку вилнĕ çынсем уйăх çутипе пурте чĕрĕлнĕ тет. Уйăха каллех ĕлĕкхи çĕре çакса хунă. Тăваттăшĕ те савăннă, ташланă, юрланă, хупаха кайса эрех ĕçнĕ, савăннипе пурте штурма пулнă. Кайран, ташласан-юрласан, çапăçса та илнĕ. Кĕсем — çав çынсем — ытла иртĕннĕрен каллех вилнĕ. Пĕлĕт çинчен пирĕшти вĕçсе анат та, çав вилнĕ çынсене çĕнĕрен выртгарнă. Уйăха хăй илет те пĕлĕт çине çакса хунă. Вăл вара пĕтĕм тĕнчене çутатса тăнă. Çавăнтан вара уйăх пулнă.

I, 26, 194–197

ЛУНА

В старину на одной стороне ночью не было никакого света. Не было ни луны, ни звезд. Вот собрались втроем-вчетвером и замышляют: «Давайте-ка пойдем и посмотрим на белый свет, и вернемся». Много ли, мало ли шли они, дошли до одного государства, где после заката на небе появляются звезды и луна.

Вот все вчетвером удивляются: «Как это здесь ночью появляется какое-то сияние?» Вот один человек едет на повозке. Эти люди спрашивают у того: «Что за сияние то?» Едущий на телеге отвечает: «Это — луна, ее купил наш староста за 300 рублей, повесил на вершину огромного высокого дуба. Наш староста ежедневно заправляет ее маслом — поэтому она светит ярко. Вот почему если она светит, говорят, что светило светит. Мы за это еженедельно старосте даем по 1 рублю», — говорит. Сказав все это, тот человек уехал дальше. Один из присутствующих говорит: «Подобную лампу можем смастерить и сами, у нас самих дома имеется подобный дуб». Другой говорит: «Подобным освещением вряд ли получим свет?» Другой говорит: «Давай купим лошадь с телегой и заберем данную луну, эти купят себе другую луну». Четвертый человек говорит: «Я умею взбираться очень хорошо и смогу также снять ее». Он сбегал и вернулся с повозкой, поднялся и снял луну. Как спустили, сразу же положили луну на телегу. Чтобы никто не видел, закрыли ее платком. Вот они добрались до своей деревни и повесили [луну] в сторону леса. И стар, и млад радуются вечером. Луна освещала всю деревню, поля и луга.

Четыре человека очень старательно ухаживали и содержали ее. За это еженедельно получали по 1 рублю. Потом они состарились. Один из них заболел, перед смертью и говорит: «Когда умру, мою долю, часть луны, положите в гроб со мной». После его смерти другой поднялся и, разломав четверть луны, положил ее в гроб. Свет луны потускнел, но немножко, поэтому не так было заметно. Прошло немного времени, помер второй. И ему в гроб положили его долю. Лунный свет еще убавился. Умирает другой, и он забирает с собой свою часть. Четвертый ушел из жизни — ему также кладут его часть. Так и не стало луны. Деревню ночью снова охватил мрак, только с лампами и выходили на улицу. И то стукались головами.

Говорят, эти умершие воскресли от лунного света. Луну повесили на старое место. Воскресшие радовались, плясали, ходили в кабак и пьянствовали, от радости находились в одурманенном состоянии. Затем немного и подрались меж собой. От распущенности те люди умерли снова. С неба прилетел Пирĕшти и уложил всех четверых заново обратно [в могилу]. А сам взял луну и повесил ее на небо. Та начала освещать весь мир. Так появилась луна.

ПИХАМПАР

Турă умĕнчи Пӳлĕхçе пăхăнса-парăнса тăраканнисенчен иккĕмĕшĕ Пихампар ятлă пулнă. Ку Пихампар та, леш Кепе пекех, Пӳлĕхçĕ хăне мĕн тума хушнине итлесе туса пурăннă. Унăн ĕçĕсем, Кепе ĕçĕсем пек, телей валеçесси пулман, анчах хăне урăх тĕрлĕ ĕççем пулнă: чунмĕн çуралсанах ăна ăс панă, çынсене тата ăсран пуçне кăмăлпа хастар та панă, апла-капла ӳлĕмрен мĕн пулассине, мĕн курассине малтанах пĕлсе тăрса ытти пĕлменнисене каласа парса пĕлтернĕ.

Пихампар — кашкăрсен хуçи. Кашкăрсем — унăн йыттисем, çавăнпа ăна çеç итлеççĕ. Кашкăра курсан çак сăмахсене калаççĕ: «Пихампар, йыттăна чар!» Тури чăвашсем хăш-пĕр вырăнта Пӳхампар та теççĕ. Мильковичăн Пихампарĕ — шăпа валеçекен, Кепен ятарлă çынни пĕлтерĕшлĕ — çынсем хăйсен кулленхи пурнăçне мĕнле ирттернине курса паллашмашкăн çĕр çине янăскер. Тата унăннех вулатпăр: Пихампар пур чĕрчуна кашкăрсенчен сыхлать, çут тĕнчене вутпа тивĕçтерет, çаксене шута илсе те ĕнтĕ чăваш çынни сăра вĕретме шут тусан вут чĕртес умĕн чи малтан Пихампар ятне асăнать.

ПИГАМБАР

Вторым из подвластных Пюлюхсе был Пигамбар. Он также, как и Кебе, выполнял все, что приказывал ему Пюлюхсе. В его обязанности входили не распределение счастья, как у Кебе, у него были другие поручения: он давал новорожденному разум, добрый дух и энер-

гию. Он наблюдал за человеком, приглядывался к нему и предсказывал его судьбу.

Пигамбар — повелитель волков. Волки — его собаки и слушаются они только его. Увидев волка, произносят следующие слова: «Пигамбар, останови свою собаку!» У верховых чуваш местами называется Пӳгамбар. У Мильковича Пигамбар фигурирует в качестве вестника судьбы, посланника Кебе, который был однажды отправлен им на землю для того, чтобы узнать, «в каком положении земнородные жизнь свою препровождают». У него же читаем, что Пигамбар служит для охранения животных от волков и других хищных зверей, равно и для даяния во всю вселенную огня, в рассуждении чего каждый чувашенин, если начинает варить пиво, то покуда не подложит под котел огня, пока не призовет имя Пигамбара.

Ашмарин, 2003, 249–250

ТУРĂ ÇЫННА ПУЛТАРНИ

1

Пĕр ват 80 çулхи старик мана каларĕ: «Чăн малтанхи çынна Турă тăпраран туса лартнă, ун ăшне чун вĕрсе кĕртиччен таçта каймалла пулнă Туррăн. Вăл вара хăй анчах туса лартнă кĕлетке патне йăтта чĕнсе илнĕ те уна çав кĕлеткене хурал тăма хушса хăварнă, хăй таçта васкаса кайнă. Турă кайсанах йăтти те кĕлетке панчен аяккалла утнă. Çав кĕлетке панче ни Турă, ни йăтă çук вăхăтра усал пынă та çав Турă анчах тунă кĕлетке çине манка сурса сăмсапа вараласа пĕтернĕ те кайнă. Усал лапăртаса кайсанах Турă хăй кайнă çĕртен таврăнса пынă. Пăхать: кĕлетке пĕтĕмпе сурчăкпа манка ăшĕнче, çине пăхмалла та мар. Турă вара ку лапăрчăк кĕлеткейе илет те тӳнтер майлăн тавăрса лартать. Турă çапла тавăрса лартсан хай кĕлетке çинче пур лапăрчăксам пурте çын ăшне кайнă, кĕлетке ăшĕнчи таса ӳт çыяла тухнă. Вара капла майлăрах кĕлетке пулсан Турă ун ăшне чун кӳртнĕ. Чун кĕрсен çын çӳре пуçланă, анчах ун ăшĕнчен яланах манка çĕрсе тухса тăнă. Çавăнпа халь те çын ăшĕнчен кунĕн-çĕрĕн темĕскер çĕрсе тухать, хăть çын сăнĕ пăхма таса пак пулсан та.

Çав çын ӳтне (кĕлеткине) хурал тăма хушса хăварнă йăтта Турă хăй сăмахне итлеменшĕн нушта курмалла тунă. Çав хăй хурал тăмасăр лапăртаттарнă кĕлеткерен пулнă çынах çав йăтта халь пур тĕслĕ хĕн кăтартать, çапать, килтен хуса кăларса ярать, çытармасăр усрать, тавар пуçтаракана сутса ярать е тата урăх тĕрлĕ нушта кăтартма та пултарать. Çапла ĕнтĕ Турă кирек мĕне те хăй сăмахне итлемесессĕн нушта курмалла тăвать», — терĕ старик.

I, 237, 259–260

2

Типĕ çĕре тусассăн Турă çав çĕр çинче пурăнмашкăн хăйĕн тĕслĕ, хăй евĕрлĕ ăслă чĕрчуна, этеме, тума шухăш тытнă. Вăл тăм илнĕ те хăй евĕрлĕ кĕлеткесем йăваласа тунă. Кĕлеткисен ăшне чун кĕртмелле пулнă. Чунĕсене илме Пӳлĕх патне каймалла пулнă. Пӳлĕх патне каяс умĕн Турă йытта чĕнсе илнĕ те каланă:

— Эпĕ çак кĕлеткесем валли чунсем илме каятăп, эсĕ вĕсене хам таврăниччен хуралла. Шуйттана çывăха та ан яр! — тенĕ.

Турă курăнми пулсанах Шуйттан йытă патне пынă та йăпăлтатма тытăннă. Вăл каланă:

— Кала-халĕ, йытă тусăм, мĕншĕн эсĕ кĕлеткесене ахалех хуралатăн? Уншăн сана Турă нимĕн те памасть мар-и? Пар эсĕ вăл кĕлеткесене мана. Уншăн сана эпĕ кĕрĕк парăп, вăл сана сивĕре ăшăтĕ, — тенĕ.

Йытă шухăшланă-шухăшланă та, вăл Турăшăн чăнах та ахалех ĕçлени курăннă. Шуйттан сĕннĕ ăшă кĕрĕке те тăхăнасси килнĕ хай йыттăн. Вара вăл чăтайман, Турă сăмахĕнчен тухса этем кĕлеткисене Шуйттан аллине панă. Лешĕ этем кĕлеткисем патне пынă та Турра инкек тăвас шухăшĕпе унăн ĕçне пăсма тытăннă. Вăл этемсен илемлĕ кĕлеткисене хăйĕн вăрăм чĕрнисемпе йăлт чĕркелесе пĕтернĕ, пылчăкпа тата манкапа сĕрсе илемсĕрлетнĕ. Унтан хăйĕн ирсĕр ĕçне пĕтерсен йытта кĕрĕк тыттарнă та хăй васкаса тарнă. Йытă кĕрĕке тăхăннă та хăйне ăшă пулнăшăн савăнса Турă таврăнассине кĕтсе выртнă.

Акă хайхи Турă чунсем илсе таврăннă. Этем кĕлеткисем патне васкаса пынă та пит кăмăлсăр пулнă, тарăхнă, вăл Шуйттанăн ĕçне витĕр курнă. Вăл кĕлеткесене илнĕ те çума тытăннă. Анчах темле тăрăшса çусан та вараланчăксене пурне те çуса тасатайман, кĕлеткесен малтанхи илемĕ таврăнайман. Хăшĕн пит çăмартисенче чĕрне йĕррисем шатра пулса юлнă, хăшĕн ӳт-тирĕсем тĕксĕм, хура тĕслĕ пулса юлнă, пурин те пекех сăмса айĕнче манка юлнă. Турă кашни кĕлеткене чун кĕртнĕ те, кĕлеткисем чĕрĕ этемсем пулса утса çӳреме тата калаçма тытăннă. Анчах чĕрĕ çынсен те ӳчĕсем çинче Шуйттан пăснă йĕрсем палăрнă, вĕсем этемсен сăнĕсен илемлĕхне тĕксĕмлетнĕ е пăснă.

Турă вара çилленнипе кĕрĕкшĕн Туррăн шанчăкне çухатнă йытта ылханнă. Вăл йытта çапла каланă:

— Эсĕ хăвăн кĕрĕкӳпе ĕмĕрӳне ирттерĕн, урăх сана нимĕнле ырлăх та пулмĕ. Эсĕ ĕмĕр этем чури пулăн. Этемсем сана тапчăр, хĕнеччĕр, шăмă тата салат пăтти анчах паччăр! — тенĕ.

Çавăнпа йытă халь те этем чури пулса тăрать: унран патак та çиет, хăй çапах хуçине пăрахмасть.

III, 213, 4 об.—5 об.

СОТВОРЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА ТУРĂ

1

Один старец, 80-летний старик, мне рассказывал: «Первого человека *Турă* смастерил из земли (грунта). Прежде, чем вдохнуть в него душу, он должен был отлучиться куда-то. Тогда *Турă* позвал собаку и велел охранять только что созданное им изваяние, а сам спешно удалился. Как только ушел *Турă*, отошла от тела и собака. В период отсутствия возле него как *Турă*, так и собаки, к изваянию подошел *Усал* и, испоганив божье творенье соплями и мокротами из носа, ушел. Как отлучился *Усал*, *Турă* вернулся обратно. Смотрит: весь стан человеческий — в соплях и слюне, даже противно было смотреть, *Турă* взял испачканное тело и вывернул наизнанку. После выворачивания им своего творенья вся грязь оказалась внутри человека, а внутреннее чистое тело — снаружи. Затем в тело человека *Турă* вдохнул душу. Получив душу, человек начал ходить, но все время изнутри на землю выходили (капали) сопли. Вот почему и сейчас из человека постоянно выходит всякая мокрота, хотя и с виду он кажется чистоплотным.

Собаке, которой *Турă* поручил сторожить свое творенье и ослушавшей его, велено было жить в нужде. Тот же испоганенный человек, которого должна была охранять собака, наказывает ее всевозможными мерами: бьет, выгоняет из дому, содержит без еды, продает сборщикам товаров или же может причинить любое другое горе. Так что *Турă* за непослушание всякому может наслать любую нужду», — закончил старик.

2

Сотворив сушу, *Турă* решил смастерить подобное себе и умное животное — человека — для жизни на земле. Взял глину и вылепил фигуры по своему образу и подобию. Теперь надо бы вдохнуть в них душу. За душами нужно было идти к *Пӳлĕх*. Прежде, чем идти к *Пӳлĕх*, он пригласил собаку и сказал:

— Я иду за душами для этих изваяний, ты постереги их до моего возвращения. А Шайтана и близко не подпускай, — говорит.

Как только *Турă* скрылся, *Шуйттан* подошел к собаке и начал заискивать. Он сказал:

— Скажи-ка, мой друг-йытă, зачем ты охраняешь фигуры просто так? За это *Турă* тебе ничего не даст ведь? Отдай их ты мне. За услугу подарю тебе шубку, которая в холоде согревать будет.

Собака подумала-подумала, ей действительно показалось, что она работает у *Турă* просто так. Ей также захотелось надеть предложенную Шайтаном шубу. И она не выдержала, ослушавшись просьбы *Турă*, отдала все человеческие фигурки дьяволу. Тот, подошедши к

человеческим телам и с целью навредить *Турă*, начал портить Божьи творения. Он своими длинными ногтями исцарапал красивые человеческие тела, испачкал грязью и обезобразил их, намазал соплями и мокротой. Закончив свое мерзкое дело, вручил собаке шубу и поспешно скрылся. Собака надела шубу и, радуясь комфортности в ней, стала дожидаться возвращения *Турă*.

Вот появился *Турă* с душами. Поспешно подошел к человеческим фигурам и остался недовольным увиденным, осердился, так как он распознал проделки Шайтана. Взял фигуры и начал их мыть. Но как ни старался, не смог устранить все огрехи, и его создания не смогли приобрести первоначальный вид. Некоторые царапины на лице остались в виде пятен и прыщей, у ряда фигур тела потемнели, даже стали черными, и у всех под носом осталась мокрота.

Турă вдохнул в каждую фигуру душу, те превратились в живых людей и начали ходить и разговаривать. Но на их телах остались следы, сделанные дьяволом, которые портили и обезображивали красивый человеческий облик.

От злости за непослушание *Турă* проклял собаку. Он сказал собаке так:

— Ты свою жизнь вечно проживешь в данной шубе, больше у тебя не будет никакой благодати. Ты останешься навеки рабом человеческим. Пусть люди тебя запинают, избивают, дадут на пропитание кости да барду.

Поэтому, говорят, собака в действительности является рабом человека: от него получает палку, но никогда не бросает хозяина.

ШАЛАНКĂ

Пĕр вăхăтра Турă шаланкăпа ула курака шыв кăларма хушнă. Шаланкă Турă хушнине илтсен: «Епле кăларас-ши?» — тесе шухăшласа ăсласа вĕçсе çӳренĕ; ула курак Турă хушнине аса та илмен, вăл: «Епле пыра тăрантас-ши?» — тесе шухăшласа хăрăк турат çинче ларнă.

Вĕçсе çӳресен-çӳресен, шаланкă çĕре пĕр пичетнăй (хăлаç) пек чавса (алтса) пăхнă та çавăнтах çĕртен шыв палкаса тухнă. Вара хавасланнипе вăл часрах çăвăнса тасалнă та, илемлĕ праçник тумтирĕ тăхăнса Турă патне шыв кăларнине калама вĕçсе кайнă. Ула курак çавна курсан Турă умăнче ырă ятлă пуласшăн пылчăк çинче выртса йăваланнă та часрах Турă патне шаланкă хыççăн кайнă.

Турă патне çитсен, шаланкă каланă:

— Эсĕ хушнă тăрăх эпĕ шыв кăлартăм, — тенĕ.

Ула курак каланă:

— Çук, вăл кăларман, эпĕ кăлартăм шыва. Вăл эпĕ çăл патĕнче ĕçлесе тăнине курчĕ те, ырă ятлă пуласшăн çакăнта манран малтан

вĕçейсе килчĕ. Акă манăн тумтирĕм те çăл патĕнче ĕçлесе саççим вараланса пĕтрĕ, — тенĕ.

Вара Турă ула курака ĕненнĕ те шаланкă* çине асап хунă:

— Мана улталама тытăннăшăн çумăр çуса шыв кӳленмесĕр эсĕ шыв кураймăн ĕнтĕ, — тенĕ.

* Асăрхаттарни: Н.И. Ашмаринăн вырăсла куçарăвĕнче шаланкăна сар кайăк (иволга) тенĕ.

КАНЮК

Однажды Бог велел канюку и вороне добыть (из земли) воду. Канюк, услышав Божье повеление, летал и раздумывал, как бы добыть воды, а ворона и не думала о Божьем повелении, сидела на сухом сучке и размышляла о том, как бы утолить свой голод.

Канюк полетал-полетал, потом попробовал рыть землю; когда он вырыл яму около печатной сажени глубиною, то из земли брызнула вода. Тогда канюк обрадовался, умылся, надел нарядную праздничную одежду и полетел к Богу, сказать, что он добыл воды. Когда ворона увидала это, она, чтобы заслужить у Бога похвалу, вывалялась в грязи и полетела вслед за канюком к Богу.

Прилетевши к Богу, канюк сказал:

— Я добыл по твоему повелению воды.

Тогда ворона сказала:

— Нет, не он добыл воду, а я. Он увидал, как я работала у колодца, и, чтобы заслужить одобрение, прилетел сюда раньше меня — вот и все. Вот у меня и одежда вся загрязнилась в то время, как я трудилась у колодца.

Тогда Бог поверил вороне, а на канюка* наложил наказание, сказав ему:

— За то, что ты пустился меня обманывать, ты не увидишь воды раньше, чем пойдет дождь и соберется (в лужи) дождевая вода.

Ашмарин, 1900, СЧП, 88–90

* Примечание: у Н.И. Ашмарина в русском переводе вместо канюка иволга.

ВУТĂШ ЙĂХĔ

Ĕлĕк Кушкăра Пайтукан ятлă çын пулнă. Пайтукан ывăлĕ Туйтукан пулнă, Туйтукан ывăлĕ Ильтукан пулнă, Ильтукан ывăлĕ Мишке пулнă, Мишке хĕрĕ Сверка пулнă, Сверка ывăлĕ Сергей, вăл Сергей халь те пурăнать. Çавсем Вутăш йăхĕ тет. Туйтукан ывăлĕ Ильтукан начартарах пурнăçлă пулнă тет. Вăл часах авланайман тет. Пĕр вăхăтра Ильтукан аслă улăха лашасем тытма кайнă, вăл Кăнна хĕрринче хĕвел ăшшинче Вутăш çывăрнине курах кайнă. Унтан часрах вăл хăй çумĕн-

чен хĕресне хывса илнĕ те çав Вутăша тăхăнтарнă, унтан Вутăш сасартăках сиксе вăраннă та: «Эх, каччăм, сан пултăм ĕнтĕ эп», — тенĕ тет вара. Вăл Вутăш хĕрĕ пулнă иккен, унтан вара шыва кĕреймен те: «Каччăм, эп сан арăму пулап ĕнтĕ», — тенĕ вара. Унтан вара ăна Ильтукан тытса таврăннă та хăй арăмĕ тунă. Вăл Вутăш хĕрĕпех пурăннă вара, вăл ун панче ĕçе те вĕреннĕ, ачаллă-пăчаллă та пулнă вара. Вĕсен ывăлĕ Мишке ятлă пулнă.

Мишкенĕн ывăлĕ пулман, унăн пĕр хĕр анчах пулнă. Вăл Сверка ятлă пулнă. Сверканăн ывăлĕ Сергей, Мука Сергей теççĕ. Вăл халь те пурăнать. Çав Сергейсем — Вутăш йăхĕ ĕнтĕ. Сергей амăшийĕн кукамăшĕ Вутăш хĕрĕ пулнă.

I, 31, 46—48

РОД ВУТĂШ

Раньше в Кошки-Новотимбаево жил человек по имени Пайдуган. У Пайдугана был сын Туйдуган, у Туйдугана был сын Ильдуган, у Ильдугана был сын Мишке, у него была дочь Сверка, сын Сверки — Сергей, этот Сергей жив и поныне. Вот они — из рода *Вутăш*. Сын Туйдугана Ильдуган жил бедно. Говорят, он долго не мог жениться. Как-то однажды Ильдуган пошел на большой луг пасти лошадей. Увидел, как на берегу речки Кильна при солнечном тепле спит *Вутăш*. Он быстренько снял свой нательный крест и надел на шею *Вутăш*. От прикосновения девушка сразу проснулась и вымолвила: «Эх, парень, теперь я твоя». Оказывается, она была дочерью водяного; после всего происшедшего не могла войти в воду и повторила: «Паренек, я теперь стала твоей женой». Затем Ильдуган привел русалку к себе домой и сделал своей женой. Вот он и жил с дочерью водяного, а та в свою очередь научилась домашним работам, у них появились и дети. Был сын по имени Мишке.

У Мишке не было сына, была лишь одна дочь. Звали ее Сверка. У Сверки — сын Сергей, люди звали его Муга Сергей. Он живет и сейчас. Они — как раз из рода *Вутăш*. Бабушка матери Сергея была дочерью водяного.

ЧĂВАШ ПАТШИ

Ĕлĕк чăваш патши, вырăс патши, тутар патши пĕрле пухăнчĕç тет те, хăйсен хушшинче (виççĕшĕнчен) хăшĕ чăн асли çинчен тавлашма тытăнчĕç тет. Чăваш патши:

— Виççĕмĕр хушăмăрта чăн асли эпĕ! — тесе калат тет.

Вырăс патши:

— Çук, эсĕ мар, эпĕ! — тесе калат тет.

Тутар патши:

— Эпĕ! — тесе калат тет.

Çапла тавлашрĕç-тавлашрĕç тет те, чăваш патши калат тет:

— Капла тавлашиччен луччĕ эпир пурте пĕрле выртса çывăрар. Вăраннă çĕре камăн пуçĕ вĕçне илемлĕ чечек шăтса тухса ларĕ, вара пирĕн хушăмăрта асли çавă пулĕ, — тесе калат тет.

Канашларĕç тет те, выртса çывăрчĕç тет. Чăваш патши пуçĕ вĕçне пĕр хитре чечек тухса ларчĕ тет. Вырăс патши тăчĕ тет те, хайхи чечеке хăй пуçĕ вĕçне çĕрĕпеле пĕрле кăларчĕ те лартрĕ тет. Шăтăкне хăй пуç вĕçĕнчи шăтăк тăприпеле питĕрсе хучĕ тет.

Хайхи патшасем вăранчĕç те пăхаççĕ тет: вырăс патши пуçĕ вĕçĕнче чечек ларат тет, тутар патши пуçĕ вĕçĕнче нимĕн те çук тет, чăваш патши пуçĕ вĕçĕнче питĕрсе хунă шăтăк кăшт палăрат тет.

Унтан кайран вара чăваш патши тăлăпне илчĕ тет те, питĕ инче вĕçсе кайрĕ тет. Кунта хăрах çаннине анчах хăварчĕ тет. Хăрах çанни кунти чăвашсем пулаççĕ тет.

I, 204, 97—98

ЧУВАШСКИЙ ПАТША

В старину, говорят, собрались вместе чувашский *патша* [царь/ĕмпӳ], русский царь, татарский *патша* [царь/*хан*] и стали спорить о том, кто из них главнее. Чувашский *патша*:

— Из троих самый главный — я, — говорит.

Русский царь:

— Нет, не ты, а я! — говорит.

Татарский *патша*:

— Я! — говорит.

Вот так спорили-спорили, и чувашский *патша* сказал:

— Чем так спорить, давайте-ка лучше укладываться спать. У кого у изголовья к утру вырастет красивый цветок, тот и будет среди нас самым главным.

Поговорили они и улеглись спать. Вот у изголовья чувашского царя вырос красивый цветочек. Проснулся вот русский царь и пересадил тот цветок с землею к себе. А ямочку подле головы чувашского царя засыпал землею из своего углубления.

Вот проснулись цари и видят: у изголовья русского царя стоит красивый цветок, у изголовья татарского царя ничего нет, у изголовья чувашского царя чуть заметна прикрытая землею ямочка.

Затем чувашский *патша* взял свой тулуп и улетел далеко-далеко. Но оставил один рукав от тулупа. Вот данный рукав и есть здешние (башкирские) чуваши.

ЧӲКЛЕМЕ КӖЛЛИ

Тор çырлах, ан прах!
Сана асăнса пичке поçлас тетпӗр.
Тор çырлах, ан прах!
Кӗтесри Тора,
Эс пор осалтан сыхлах!
Алăк панчи алпассам!
Хоçа калать:
Кончол ӗçрӗмӗр-çийрӗмӗр,
Тор амăшне асăнмарăмăр;
Тор амăшне асăнса,
он ячӗпе чонтан корка ӗçме поçласа ярас тет;
Эсӗр килӗшеттӗр-и, килӗшместӗр-и?

Арçынсем:

Килӗшетпӗр, килӗшетпӗр —
Сире виççӗ, пире пӗрре.
Тӗпелти хорăнсор кассисем!
Эсӗр килӗшеттӗр-и, килӗшместӗр-и?

Хӗрарăмсем:

Килӗшетпӗр, килӗшетпӗр —
Сире виççӗ, пире пӗрре.
Алăк панчи алпассам,
Тӗпелти хорăнсор кассисем, илтлӗр!
Тор çырлах, Тор ан прах!
Хоçа калать:
Чонтан пӗр корка поçласа яратăп тет,
Тор амăш корки!
Ана йăранлă полтăр,
Çаран чикӗллӗ полтăр,
Шыв каçалла полтăр,
Ут тортайми орпа полтăр,
Ар çӗклейми хăмла полтăр!
Кам та кам ӗçеймен —
Хăрах топанпа тăххăр çона вотă кӳмелле тет;
Тата кам та кам ӗçеймен —
Пӗр çолхи воник хăлач хола топмалла тет.
Алăк панчи алпассам!
Хоçа чонтан пӗр корка поçласа ячӗ —
Тор амăш корки:
Сире тивӗр-и, тимер-и?
Кама тимен — ора çине тăрăр.

Арçынсем:

Тивӗнӗ, тивӗнӗ!
Тӗпелти хорăнсор кассисем!

Сире тивĕр-и, тимер-и?
Кама тимен — ора çине тăрăр.
Хĕрарăмсем:
Тивĕнĕ, тивĕнĕ!
Тор çырлах, Тор ан прах!
Хоçа ятлă корка поçласа ячĕ...
Тора!
Ку вăхăта чипер çитертĕн,
Тата çăва чипер тохма пар;
Тата çăва тохсассăн тыр акас тиеппĕр:
Шырт-тĕренĕсене вăй-хват пар,
Олттă лаша акара çӳремелле полтăр,
Виççĕ кĕсри сӳрере,
Виççĕ тихи хыççăн выляса пымалла полтăр.
Акнă тырри холăм полтăр,
Хумăлĕ хумăш пек полтăр,
Тырри пăрçа пек полтăр:
Пĕр пӳрчĕ (пӳрчик) акса
пин пӳрчĕ илме пар!
Тор çырлах!
Йăван аснать, витĕнет сана, Тора!
Вырас тиеппĕр;
Вырнă чохне ывăç кассан
Ывăç перекечĕ полтăр;
Кĕлте тăвăпăр, кĕлте тусан
Кĕлте перекечĕ полтăр,
Тӳме тусан
Тӳме перекечĕ полтăр;
Ойра çĕмел тăвăпăр,
Çĕмел перекечĕ полтăр;
Торттарнă чох орапа çине хорăпăр,
Орапа перекечĕ полтăр;
Анкартине исе пырса капан тусан
Капан перекечĕ полтăр.
Тата сиксе тăрса авăн хорас тиеппĕр:
Вотăнчен-кварĕнчен çырлах Тора —
Сиксе ӳкнĕ хĕлхемĕнчен.
Авăнне çапсан пурана (пӳлмене) хорăпăр,
Пура перекечĕ полтăр:
Тватта валли хыçалта вырттăр,
Виççе валлине ĕççе-çиймалла полтăр.
Çиччĕ тĕслĕ тырра çиччĕ клеть тытма пар.
Çиччĕ тĕслĕ выльăха çиччĕ карта тытма пар:
Шăварма кайнă чох
Пĕр вĕçĕ картара,

Пĕр вĕçĕ шыв хĕрринче полтăр;
Тĕкĕнчен-çăмĕнчен тĕлесе пытăр,
Пăхĕнчен-шăкĕнчен савăнтартăр.
Çырлах Тора!
Йăван аснать, витĕнет сана.
Тата аçаран-çиçĕмрен,
Вотĕчен-кварĕнчен
Çырлах Тора!
Тата сотас тавара хаклă сотма пар,
Илес тавара юн илме пар.
Сана аснатпăр, витĕнетпĕр, Тора!
Çак сăрана чипер ялăм-йышăмпа,
Кӳршĕм-кӳппĕмпе ĕçсе-çийме пар, Тора:
Çоратма пĕлтĕн те —
Осрама пĕл.
Айван кĕллĕме хапăл иле пар.
Амăль! Çырлах!
Ах, ах, Тора,
Ах, Пӳлĕх.
Рахмат çоратса янăшăн!
Тора-Пӳлĕх çоратман полсан
Эпир çак кона корас çок,
Çак сăрана та ĕçес çок.
Пиртен мире кайтăр!

ЖЕРТВЕННАЯ МОЛИТВА

Боже помилуй, не оставь!
В воспоминание Тебя хотим починать бочку.
Боже помилуй, не оставь!
В углу находящийся Бог,
Ты спаси от всякого зла!
От двери сидящие миряне!
Хозяин говорит:
До сей поры мы пили-ели,
А Божию Матерь не вспоминали;
По этому в воспоминание Божией Матери,
Он хочет от души предложить
выпить ковш во имя Ея;
Вы на это согласны или нет?

Мужчины:

Мы согласны, согласны —
Вам — три (ковша), а нам один.

В тюбели сидящие Березниковки!
Вы на это согласны или нет?

Женщины:

Мы согласны, согласны –
Вам — три (ковша), а нам один.
От двери сидящие миряне,
В тюбели сидящие Березниковки, слушайте!
Боже помилуй, Боже не оставь!
Хозяин говорит:
Что он от души предлагает ковш;
Это — ковш Божией Матери.
Да будут поля с межами,
Луга с границами,
Воды переплывчими,
Ячмень такой, чтоб лошади не свезти,
Хмель такой, чтобы мужчине не поднять!
Кто и кто не смог выпить, тот — говорит пословица —
должен на одном полозе девять возов (саней) дров привезти;
Еще — говорится —
кто и кто не смог выпить, тот
должен найти одногодний прут в 12 сажень.
От двери сидящие миряне!
Хозяин от души предложил ковш
Во имя Божией Матери:
Попал он вам, или нет?
Если кому не достался, те встаньте на ноги.

Мужчины:

Попал, достался!
В тюбели сидящие Березниковки!
Попал он вам, или нет?
Если кому не достался, те встаньте на ноги.

Женщины:

Попал, достался!
Боже помилуй, Боже не оставь!
Хозяин предложил имянной ковш...
Боже!
Ты благословил (нас) благополучно дожить до настоящей поры,
За тем сподоби благополучно встретить лето;
По встрече лета мы предпримем пашню и посев хлеба:
(Тогда) резцам и сошникам (плугов) дай силу и крепость,
Шесть меринов шли бы в плуг,
Три кобылы — в бороне
И три жеребенка играя бежали бы за ними.
Посеянный хлеб да будет густ,

Ствол да будет как камыш,
Зерно — как горох:
От каждого посеянного зерна
Сподоби получить тысячу зерен!
Господи помилуй!
Иван (хозяин) вспоминает Тебя, уповает на Тебя, Боже!
Затем мы будем предпринимать жатву;
Во время жатвы, когда горсть (хлеба) срежем (серпом) —
Да будет от нея прибыль,
Складем кучку снопов (пяток снопов) —
Да будет от нея прибыль,
В поле копну хлеба сделаем —
Да будет от нея прибыль;
При перевозке наложим (хлеба) на телегу —
Да будет от воза прибыль;
По привозе на гумно, когда складем скирд —
Да будет от него прибыль.
За тем поспешно вставши предпримем ставить овин:
(Во время сушки хлеба)
Сохрани, Боже, от пожара от отстрекнувшей искры.
Обмолотивши овин ссыплем (хлеб) в сусек —
Да будет от сусека прибыль:
Четыре части пусть взади лежат,
А три части да будут нам в пищу и питье.
Семи сортов (видов) хлеб в семи клетях держать дай.
Семи видов скот в семи скотных дворах держать дай:
Во время выгона на водопой
Один конец (стада) да будет во дворе,
А другой — на берегу реки:
Пером и шерстью да вознаградят (птицы и скот за корм),
Удобрением (для земли) да порадуют (хозяина).
Господи помилуй!
Иван прославляет Тебя, уповает на Тебя.
Еще от грома, от молнии,
От пожара сохрани, Боже.
При продаже товара дай продать дорого,
А при покупке товара дай купить дешево.
Тебя, Господи, мы призываем, на Тебя уповаем!
Это пиво (и хлеб) с добрыми однодеревенцами,
Соседями пить-есть сподоби, Господи:
Если Ты благоволил (умел) создать (нас),
То и пропитать (хранить) благоволи (умей).
Прими бессмысленную (эту) молитву.
Аминь! Помилуй!
Ах, ах, Боже,

Ах, податель (Пюлех),
Слава Тебе за сотворение (нас)!
Если бы Бог-податель не создал (нас),
То нам не видать бы этого дня,
Не пивать бы этого пива.
От нас да идет в мир!

Золотницкий, 1875, 219–223

ЭЛ КӲЛЛИ

Пӗтӗм Чӑваш ҫӗрӗ ҫинче ҫичӗ пӗртӑван кӳлӗ пулнӑ. Вӗсем вӑйлӑ ҫил-тӑвӑл кӑларса шыва пӗлӗте хӑпартнӑ, вӑйлӑ ҫумӑр ҫутарса пӗрпӗрин патне хӑнана ҫӳренӗ. Ҫавӑн пеккисенчен пӗри Эл кӳлли пулнӑ. Пӗррехинче типӗ пуҫланнӑ. Ҫав вӑхӑтра Эл кӳлли тӗлне тутар ҫарӗ килсе тухнӑ. Вӗсем ялсене ҫаратнӑ, ҫунтарнӑ, пуянлӑха, выльӑх-чӗрлӗхе туртса илнӗ, хӗрарӑмсемпе хӗрсене тыткӑна илнӗ, ял халӑхне вӗлернӗ. Хӑшӗ-пӗрисем вӑрмана тарса хӑтӑлса юлнӑ. Пӗр Суваш ятлӑ ватӑ старик вӑрманти халӑха пуҫтарса Эл кӳлли патне илсе пынӑ. Вӗсем Эл кӳллине тихапа чӳкленӗ, ҫумӑр ятӑр, хаяр тӑшмансенчен хӑтартӑр тесе кӗлтунӑ. Сасартӑк унтан та пулмас аслати авӑтнӑ, ҫил-тӑвӑл тухса кӳлӗри шыва хура пӗлӗте хӑпартнӑ, нихҫан пулман вӑйлӑ ҫумӑр тӑка пуҫланӑ. Вӑл ҫулсемпе шурлӑхсене путарнӑ, кунӗпе те ҫӗрӗпе виҫӗ кун ҫунӑ. Ҫав вӑхӑтра тутар ҫарӗ вӑрман витӗр вӑрланӑ пурлӑхпа, выльӑх-чӗрлӗхпе вӑхӑтлӑх чарӑннӑ вырӑна ҫул тытнӑ. Ҫил-тӑвӑллӑ ҫумӑр вӗсене те хӑваласа ҫитнӗ, тутар ҫарӗ вара шурлӑхра путса вилнӗ. Ҫакӑн хыҫҫӑн ватӑ старик Суваш хӑйӗн йӑхне тӑсакансене вӑрмансене хӳтӗлеме, сыхлама пилленӗ, кашни ҫуркунне Эл кӳллинчен ҫынсем валли ырлӑх ыйтса ҫимӗҫсем ӑнса пулччӑр тесе чӳк тума хушса хӑварнӑ.

ОЗЕРО АЛЬ/ЭЛЬ-КЮЛЬ

На всей Чувашской земле было семь озер-братьев, которые, образуя сильную грозу, поднимали вихрем воду в тучи и, низвергая сильные ливни, ходили друг к другу в гости. Одним из таких озер было Эль-кюль. Однажды началась засуха, и в ту пору пробралось в район озера Эль-кюль татарское войско, разоряя и выжигая селения, захватывая имущество, угоняя скот, забирая женщин и девушек и убивая сельчан. Некоторые жители спасались, убегая в леса. И вот старик Суваш, собрав в лесу людей, привел их к Эль-кюль. Они принесли в жертву жеребенка и стали молить у Эль-кюля послать дождь и оградить от нашествия злых врагов. И вдруг, откуда ни возьмись, ударил гром, завертела, зашумела буря, взвилась вихрем вода из озера в черные тучи, хлынул страшный, небывалый ливень,

и он, затопляя дороги и болота, шел день и ночь трое суток. В это время татарское войско с награбленным добром, со стадами пробиралось к своему лагерю сквозь дремучие леса. Настигнутое страшной бурей с ливнем, оно, увязнув в болотах, погибло. После этого случая старик Суваш завещал своим потомкам беречь и охранять леса, каждую весну приносить жертву озеру Эль-кюль, прося изобилия земных плодов и всякого благополучия людям.

Димитриев, 1993, 64–65. Перевод О.Н. Терентьевой

ТОППАЙ ЮМĂҪ

Пĕррехинче Атăл тăрăх Хусана пăхăнтарма каякан вырăс çарĕ пĕр тарăн çĕрте тăпах чарăнса тăчĕ тет. Кĕл туса та ирттерчĕç тет, çапах каяймаççĕ тет. Юмăça шыраса тупрĕç тет, пăлхар патши сĕннипе Топпая илсе пычĕç тет. Ку калать тет: «Сирĕн кимĕсене Вутăшсем тытса чарнă. Эсир вырăссем çак тĕлтен Атăл тăрăх темиçе хут та иртсе çӳрерĕр, çапах вĕсене пĕрре те чӳклемерĕр. Халĕ вĕсене «шурă вăкăрсем» кирлĕ».

Вырăс патши Топпая çичĕ шурă вăкăр пама хушрĕ тет, лешĕ тӳрех вăкăрĕсене пусса чӳк турĕ тет, киммисем тапранса кайрĕç тет.

ЙОМЗЯ ТОППАЙ

Раз суда русского войска, плывшего по Волге для взятия Казани, вдруг остановились на глубоком месте. Отслужили молебн, не помогло. Разыскали знахаря, по совету царя болгарского привели Топпая. Он сказал, что суда удерживают водыши (*Вутăшсем*) за то, что русские сколько раз ни плавали по Волге, ни разу не давали им жертвы. Теперь нужны им «белые быки».

Царь велел Топпаю отдать семь белых быков, он тотчас принес их в жертву, и суда поплыли дальше.

НА ЧГИГН, I, 196, 142

ТУХАТМĂШ

Чăвашсен тухатмăшĕсем тата арçынсем те пулаççĕ, çапах та ытларахăшĕ — хĕрарăмсем. Халăх ĕненнĕ тăрăх, вĕсем çынсене пăсма, чирчĕр яма, вĕлерме, юратса пĕрлештерме е сивĕтме, выльăх-чĕрлĕхе аталантарма пултараççĕ. Çак тĕллевпе тĕрлĕ курăксем, тымар çимĕçсем, вилнĕ çынсен чĕрне таткисене, çӳçĕсене тата вил тăприн çĕрне хатĕрлеççĕ. Асамлас шутпа тухатмăш çĕрле киленчен тухать, çӳçне сапаласа кăмака милки çине ларать те авăн карти хыçне каять; унта вăл пĕшкĕнсе темле сăмахсем пăшăлтатать, хăй çав вырăна асаннă япаласене хурса хăварать те каллех милке çине утланса килелле каять.

КОЛДУНЬЯ

У чуваш бывают и колдуны из мужчин, по большею частию из женщин. Народ верит, что они могут людей испортить, наслать болезнь, умертвить, соединить в любви или разлучить, могут разводить скот. Для этого заготовляются ими разные травы, коренья, ногти, волоса с мертвых и с могил земля. Для ворожбы колдунья ночью выходит из дому, берет помело, садится на него верхом, распускает на себе волосы и уходит за гумно, где приседает и шепчет, кладет над этим местом волосы, ногти, нитки и разные травы с кореньями и уходит домой также на помеле верхом, распустив косу.

Михайлов, 1891, 30

САВĂШ КУРКИ

Чӳ́клеме чӳ́клесен тата «савăш курки» чӳ́клеççĕ. Савăш куркипе кĕл тунă чухне кил хуçи пĕр-пĕр çынна пукан çине лартать те, вăл çын вара çапла калать çынсене:

— Йе, хăна-вĕрле, итлĕр-ха! Хуçа çапла калать: «Пĕр çынна лартса Турăпа Патша курки пуçларăм тет, савăш курки пуçларăм. Хамăн ӳснĕ ывăлăм çук, илнĕ кинĕм çук тет. Аллăмпа парса елле çитертĕм, елле çитереймерĕм, çавăнпа пĕр ватта хушса Турăпа Патша курки пуçласа яратăп тет. Эсир кăна ĕçме ĕриса-и, çук-и? Алăк патĕнчи арывăлĕсем! Çак куркана ĕçме эсир кӳнетĕр-и, çук-и?»

Арçынсем вара: «Кӳнетпĕр», — тесе кăçкăраççĕ.

Унтан вара тĕпелти хĕрарăмсенчен ыйтать: «Йе, тĕпелти хурăнкассисем, кĕске йĕмсем, эсир апата пыма ĕриса-и, çук-и?»

Хĕрарăмсем калаççĕ: «Эпир ĕриса», — теççĕ.

Унтан çав ыйтакан пĕр курка тытса çав малтанхи кĕллех каласа асăнать те, пукан çине ларса калать: «Çӳлте Турă, çут-тĕнче унăн; çĕрте — патша, хура халăх унăн; çак пӳртри хăна-вĕрле пурте хуçан».

Хуçа калать: «Çăва тухсан пĕсмĕлле туса, Турра асăнса, ултă лаша кӳлсе уя тухас тет, унта виç çурпилĕк çерем илес тет: пĕрне мăн çăкăрлăх тет, тепĕрне кучченеçлĕх тулă акас тет, тата тепĕрне салатлăх урпа акас тет. Ут туртайми урпа, ар çĕклейми хăмла! Çак куркана ĕçекен хăй те путене, ĕçейменни — карăш тет; канми, сывлами курка, тĕппипе ĕçмелли курка тет. Çак куркана ĕçеймене çичĕ те пилĕк курка ăштăраф: çичĕ курка сăра, пилĕк курка шыв тет. Савса ĕçмелле савăш курки. Кĕрĕк çĕтĕк тесе тăхăнмасăр тăрас мар тет, арăм ватă тесе выртмасăр тăрас мар, унпа выртсан хусканмасăр выртас мар тет. Çулçăсăр пулмаç (пулмасть) çарăк — ку сăмахсене кала пĕлмен çын хăй те вăл тĕм карăк! Так сана», — тесе пĕр çынна тав тăвать те, вăл çын вара ĕречĕпе тав туса ĕрет пуçласа ярать.

Çав курка ĕретне пурте ĕçсе тухсан каллех пукан çинчи çынна

параççĕ, вăл тата ыйтать: «Йе, алăк патĕнчи ар-ывăлĕсем, ку ятлă курка сире тиврĕ-и (тиври), çук-и? Тивменнисем кунта килĕр, хуçа курки хатĕр кунта!» — тет.

Вара пурте: «Тиврĕ, тиврĕ», — теççĕ. Тата тĕпелти хĕрарăмсенчен ыйтать: «Йе, хурăнсăр-кассисем, çак ятлă курка сире тиврĕ-и (тиври), çук-и?» — тет.

Вĕсем: «Тивнĕ пире», — теççĕ.

Çав ятлă курка пĕтсен, пĕр виçĕ чашăк сăра ĕçеççĕ те пурте вара кил хуçине пуççапаççĕ. Ун чух хай пукан çинчи çын тата хуçине калать:

— Ну, хуçа, эсĕ çăва тухсан халăх ăшне тухан та пирĕнпе вăрçан, ятлаçан: ман ывăл-хĕр нумай, мана ана-çана нумай кирлĕ тетĕн; ну, апла пулсан, кăтарт-ха пире, мĕн чухлĕ çемйу пур! — тет.

Вара пӳртри çынсем сĕтел хушшине ватă çынсене лартса пуççапаççĕ. Пуççапнă чухне ватă çынсем çапла каласа пахиллеççĕ:

— Ну, сыв пулăр та пур пулăр, ачамсем, пире пуç мар, Турра пуç. Кӳлнĕ аку йĕкĕрĕк пултăр (ĕçӳ ӳсĕмлĕ пултăр), акнă тырру хулăм пултăр; пуçăнтан тевлет ан кайтăр. Хир пек аслă пул, вăрман пек пуян пул; пире хатĕр тунăшăн Турă хатĕр тутăр. Тав сана! — тесе пĕрне тав тăвать (ун чухне пуççапакансем пуççапсах выртаççĕ), ыттисем тата урăххисене тав тăваççĕ. Вара хăна пухса ташла-ташла ĕçеççĕ, унтан тата урăх çын патне кайса чӳклеççĕ.

ЛЮБОВНЫЙ КОВШ

После совершения моления «чӳклеме» (моленье новым хлебом) совершают моленье, известное под названием «любовный ковш». Когда молятся с «любовным ковшом», хозяин дома сажает кого-нибудь на стул, и этот человек, обращаясь к присутствующим, говорить так:

— Ну, гости, слушайте! Хозяин говорит следующее: «Посадивши одного человека, я почал ковш во славу Бога и в честь Царя, — я почал любовный ковш. У меня самого нет ни взрослаго сына, ни взятой за сыном невестки, не знаю, достаточно ли давал я своими руками, или нет, поэтому, поручивши (это дело) старому человеку, я починаю ковш во славу Бога и Царя! Согласны ли вы его выпить, или нет? Сыновья мужей, сидящие около двери, соглашаетесь ли вы выпить этот ковш?»

Тогда мужчины кричат: «Соглашаемся!»

После этого он обращается к женщинам, находящимся в передней части избы, и спрашивает их: «Ну, сидящие впереди обитательницы Березовой деревни, коротие штаны, согласны ли вы прийти на обед, или нет?»

Женщины отвечают: «Мы согласны».

Тогда спрашивающий берет ковш, произносит ту же самую

молитву (какая произносится при обряде *Чӳклеме*) и, сев на стул, говорит:

— На небе Бог, и ему принадлежит светлый мир, на земле Царь, и ему принадлежит весь народ; а гости, которые в этой избе, все принадлежат ея хозяину. Хозяин говорит, что когда наступит лето, он, с Божиим благословением, призывая имя Божие, предполагает выехать в поле, запрягши шесть лошадей; там он думает взять три полузагона земли, один — для посева ржаного хлеба («для больших хлебов»), на другом он думает посеять пшеницы, на гостинцы*), а на третьем — ячменя, на солод. (Пусть уродится) такой ячмень, какого не свезти лошади, и такой хмель, чтобы не поднять мужчине! Кто выпьет этот ковш, тот перепелка, а кто не выпьет, тот дергач. Это такой ковш, выпивая который нельзя ни отдыхать, ни дышать и который надо пить до дна. А если кто этот ковш выпить не сможет, с того семь да пять ковшей штрафа: семь ковшей пива да пять ковшей воды. Это любовный ковш, который должно пить с любовью. Не следует не надевать шубу, ссылаясь на то, что она износилась; не следует не спать с женою, ссылаясь на то, что она старая, и, когда с нею ляжешь, не следует лежать не шевелясь. Без листьев не бывает репы, а кто этих слов сказать не может, тот и сам настоящий глухарь! Здравствуй!

С последним приветствием он обращается к одному из присутствующих, а тот, по порядку, приветствует другого и таким образом начинает ряд (приветствий).

Когда все по порядку выпьют этот ковш, то опять отдают его человеку, сидящему на стуле, и он опять спрашивает:

— Ну, сыновья мужей, сидящие около двери, достался ли вам этот имянной ковш, или нет? Те, кому не досталось, идите сюда: хозяйский ковш здесь готов!

Тогда все отвечают: «Достался, достался!»

Также спрашивает он и у находящихся в передней части избы женщин: «Ну, обитательницы Безберезной деревни, достался ли вам этот имянной ковш или нет?»

Те отвечают: «Нам достался!»

Когда окончится обряд выпивания имянного ковша, то выпивают около трех чашек пива, а потом все кланяются хозяину дома. Тогда человек, сидящий на стуле, обращается к хозяину и говорит:

— Ну, хозяин, когда наступает лето, ты выходишь к народу и с нами бранишься и ссоришься, говоришь, что у тебя много сыновей и дочерей и что тебе поэтому надо много пахотной земли и лугов, так вот теперь покажи-ка нам, велика ли у тебя семья!

---

* Пшеничный хлеб считается у чуваш в некотором роде роскошью, поэтому, когда чувашин едет куда-нибудь в гости, то захватывает с собою, в виде гостинца, пшеничных лепешек.

В это время люди, находящиеся в избе, сажают за стол стариков и кланяются им (в землю). В то время, как они кланяются, старики (сидящие за столом) говорят им добрые пожелания, в следующих словах:

— Ну, дети, будьте здоровы и счастливы, ваши поклоны не нам, а Богу. Пусть твой запряженный плуг будет быстр на ходу (т. е. пусть твоя работа будет успешной), а посеянный тобою хлеб пусть будет густ; пусть никогда не сходит благодать с твоей головы. Будь широким, как поле, и богатым, как дубрава. Пусть Бог почтит тебя за то, что ты почтил нас. Спасибо тебе!

При этом один из стариков приветствует одного (из кланяющихся, которые в то время лежат поклонившись земле), а прочие (старики) приветствуют других. После этого собирают гостей, пируют и пляшут, а потом идут справлять моление к кому-нибудь другому.

Ашмарин, 1903, 461—467

ЧĔЛХЕ СĂМАХĔСЕМ / ТЕКСТЫ ЗАГОВОРОВ

НИШ ЧĔЛХИ

Чирлĕ ачана илеççĕ те кипкепе чĕркесе кĕреçе çумне çыхса лартаççĕ (питне уçă хăвараççĕ). Вара пит-куçне чустапа çыпăçтарса çăкăр хывиччен маларах ачана 3 хутчен вĕри кăмакана чике-чике кăлараççĕ. Ачан амăшĕ урамра тăрать, юмăçран ыйтать:

— Мĕн нишлетĕн?

Юмăçĕ калать:

— Ниш сиплетĕп.

— Мĕн нишĕ?

— Йытă нишĕ, сурăх нишĕ, ĕне нишĕ, лаша нишĕ, чăхă нишĕ, кушак нишĕ. Çак ачаран пур ниш те тух.

Кайран амăшĕ ачин кĕпине хывса илет те шыв хĕррине каять. Шыва хирĕç тăрса кĕпине чӳхет:

— Çиех, — тет, — йытă чирне.

НАГОВОР ОТ НИШ (СОБАЧЬЕЙ СТАРОСТИ)

Берут больного ребенка и, завернувши его в пеленку (лицо остается открытым), привязывают к лопатке. Лицо закрывается тестом. До того, как в печку посадят хлебы, ребенка тоже три раза сажают в печь. Мать ребенка стоит на улице и спрашивает у йомзи:

— Что выводишь?

Йомзя отвечает:

— Излечиваю немощь.

— Чья немощь?

— Ниш собаки, ниш овцы, ниш коровы, ниш лошади, ниш курицы, ниш кошки. Из этого ребенка выходи всякая немощь.

Затем мать ребенка берет его белье и идет на речку. Встав против воды, полощет белье:

— Ешь, собачья старость.

Никольский, 2004, I, 329

СОРАН ЧĔЛХИ

Ку чĕлхене кам та кам ӳт-пĕве суранлатсан е амантсан — аллиурине кассан, çăпан тухса аптратсан т. ыт. те — вĕртереççĕ. Çӳлерех асăннă сурансенчен пĕрне те пулин лекни тӳрех юмăç патне чупать.

Юмăç пыл е çу илет те вĕрме пуçлать (чирлĕ çыннине):

— Э, Пĕсмĕлле! Пĕр Торă, анпрах! Тьфу! Торăран çырлаху килтĕр, патшаран ырлăх килтĕр, вĕрӳççĕн сиплĕх тивтĕр! Тьфу!

Тимĕр пукан, йĕс пукан, ылтăн пукан кăçан та кăçан çак пукан орисем хоçăлса соранлă полĕç, çавăн чох (ят) соранлă пол! Тьфу!

Кайран юмăç пылне е çуне суранлă вырăна сăмахсем каласа сĕрет:

— Сип полтăр, тĕп полтăр, тĕме вырăн яка полтăр! Тьфу, тьфу, тьфу!

НАГОВОР ПРОТИВ РАНЫ

Этот наговор делается тому, кто страдает от телесных повреждений — пореза руки или ноги, разбереженного чирья и т. д. Получивший которое-либо из перечисленных повреждений обыкновенно бежит к йомзе:

Йомзя, взяв меду или масла, произносит над ним (больным):

— Во имя Бога! Боже единый, не оставь! Тьфу! От Бога да придет помилование, от царя да придет благополучие, от наговорщика исцеление да коснется (больнаго)! Тьфу! Когда у железного стула, у медного стула, у золотого стула ноги сломаются, тогда пусть и у этого человека рана будет (или пусть явится повреждение)! Тьфу!

Затем йомзя наговоренным медом или маслом намазывает больное место, приговаривая:

— Исцеление пусть будет, пусть незаметно будет болезни, пусть будет гладко на том месте, где была шишка (болезнь)! Тьфу, тьфу, тьфу!

Магницкий, 1881, 149—150

УРПА ЧĔЛХИ

Алла урпа илеççĕ; чирлĕ çын енне çаврăнса 3 хут: «Урпа сăвап, урпа сăвап, урпа сăвап», — темелле, кайран сумалла:

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 — тьфу! тăхăр çĕрлĕ кайтăр;
1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 — тьфу! çичĕ çĕрлĕ кайтăр;
1, 2, 3, 4, 5, — тьфу! пилĕк çĕрлĕ кайтăр;
1, 2, 3 — тьфу! виç çĕрлĕ кайтăр;
1 — тьфу! пĕрлĕхçĕр пултăр.

Çавнашкал виçĕ хут сăвас пулать.

НАГОВОР ОТ ЯЧМЕНЯ

Берут в руки ячмень; обратившись к больному, сначала трижды говорят: «Ячмень заговариваю, ячмень заговариваю, ячмень заговариваю», а потом заговаривают:

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 — *тьфу! пусть уходит в девять сторон*;
1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 — *тьфу! пусть уходит в семь сторон*;
1, 2, 3, 4, 5, — *тьфу! пусть уходит в пять сторон*;
1, 2, 3 — *тьфу! пусть уходит в три стороны*;
1 — *тьфу! пусть будут разрозненными*».

Так следует заговаривать три раза.

Никольский, 2004, I, 320

ХĂР ЧĔЛХИ

Пĕсмĕлле, амин, Турă,
хăр чĕлхи вĕретĕп,
çӳренĕ çул çинче хăранă пулĕ,
Пĕсмĕлле, амин, Турă,
ырлăх пар,
ху çуратнă чуна хăтар.
Пĕсмĕлле, амин, Турă,
сехре хăпрĕ пулĕ,
ирхи сывлăмпа-и,
хĕвел тухăçпе-и,
хĕвел анăçпе-и,
çӳренĕ çул çинче-и
шывран хăранă пулĕ.
Шыв амăш, шыв ашшĕ,
усала, эсреле, упкăна ертсе çӳрекен пулĕ.
Э, Пĕсмелле, амин, Турă,
ху çуратнă чуна ырлăх пар,
усала сир.
Сантан та сехет,
этемрен те сиплĕх,
Пĕсмĕлле, амин, Турă,
Эс те шелле, амин.

ЗАКЛИНАНИЕ СТРАХА

Пĕсмĕлле, аминь, Боже,
Наговариваю сухоту,
Может быть испугался на путях хоженых,
Пĕсмĕлле, аминь, Боже,
Дай благополучия,

Спаси рожденную тобою душу.
Пĕсмĕлле, аминь, Боже,
Может быть он страшно перепугался,
При утренней ли росе,
При восходе ли солнца,
При заходе ли солнца,
На путях ли хоженых
Воды, наверное, испугался он.
Мать воды, отец воды,
Усал'а, *Эсрел*'я, *Упкăн*'а
Возможно и найдется провожатый.
Э, *Пĕсмĕлле*, аминь, Боже,
Дай благополучия порожденной тобой душе,
Устрани зло.
От тебя да добрый час,
От людей да исцеление,
Пĕсмĕлле, аминь, Боже,
И ты пожалей, аминь.

Месарош, 2000, 237–238

ХИРĔÇ ВĔРНИН ЧĔЛХИ

Ку чĕлхене çул çинче чирленĕ çынна вĕреççĕ. Чĕннĕ юмăçĕ чи малтанах çăкăра темиçе пая уйăрать те çăкăр татăкĕсене чирлĕскерĕн пуçĕ йĕри-тавра çавăрса сăмах калать:

— Вилли, чĕрри пиллетĕр! Масар поçĕ, масар тӳри пиллеччĕр! Çол вилли пиллетĕр! Ой вилли пиллетĕр! Вăрман вилли, çырма вилли пиллеччĕр! Çакна ĕççе, çисе кайччăр! Капкăнĕ, çуткунĕ, çакна хыпса, çăтса кайăр!

Кайран юмăç алтăрпа шыв илсе вĕсене лешĕн пуçĕ йĕри-тавра çавăрать, сăмахлать:

— Тăрă шыв пек тăрăлса кай! Таса шыв тасалса кай (ят)! Çомĕнче ан тăрăр! Осал япаласем кçта ирĕк — онта кайăр!

НАГОВОР ПРОТИВ ВСТРЕТИВШЕЙСЯ ВНЕЗАПНО БОЛЕЗНИ

Наговаривается этот наговор над заболевшими в дороге. Приглашенный к таким больным йомзя крошит хлеб на несколько кусочков, и затем, повертывая кусочки вокруг головы больного, приговаривает:

— Мертвые, живые благословите! Кладбищенский начальник, кладбищенский судья да благословляет! Дорожная смерть благослови! Полевая смерть благослови! Лесная смерть, овражная смерть благословите! Этого напившись, наевшись, уходите! (Духи) хапающие, глотающие, этого отведавши, проглотивши, уходите!

Затем йомзя берет ковш с водой и, вертя его вокруг головы больного, продолжает:

— Такой то — освежись, подобно свежей воде! Очистившись, подобно чистой воде, уходи! Около него не стойте! Где худые вещи, туда охотно ступайте!

Магницкий, 1881, 152

ПУҪ ЫРАТНИНЧЕН КАЛАМАЛЛИ ЧӖЛХЕ

Юмăҫ пĕр алтăр шыв илет, унта тăвар ярать. Кайран шыва кăмрăк пăрахать те вĕсене шĕшлĕпе пăтратса çак сăмахсене калать, паллах чăвашла:

— Эй, Турă! Тур çырлахтăр! Турăран çырлăх пултăр, этемрен çăмăллăх пултăр. Йăвана (*чирлĕ çын ячĕ*) çак çĕр çинче пурăнмашкăн пӳрнĕ пулсан таса шыв пек тасалса, çăлкуçри шыв пек, çветтуй шыв пек тăрăлса тухса кайтăр унран чир. Ӳтрен ӳте, шăмăран шăмма, сыпăран сыппа, пуҫ тӳпинчен кĕрсе ура тупанĕнчен тухса кайтăр çак чир. Фу, фу. Тьфу, тьфу! Эп вĕрместĕп, эп сурмастăп: Атăл вăрманĕнчен, Сăр вăрманĕнчен пĕр чăрмавсăр-аманмасăр каçса çӳрекен карчăк килнĕ, вăл вĕрет, вăл сурать; вăл вĕрнинчен-сурнинчен çăмăллăх пултăр, малашне тек вĕрмелле-сурмалла ан пултăр.

Асăннă сăмахсене калана хыççăн юмăçĕ вĕрнĕ шывне чирлĕскерне ĕçме хушать.

НАГОВОР ОТ ГОЛОВНОЙ БОЛИ

Юмзя берет ковш воды, посыпает ее солью. Бросает в нее уголь и, мешая ее кочедыком, говорит, конечно, по-чувашски:

— Во имя Бога! Да помилует Бог! Да будет от Бога помилованье, да будет от человека облегченье. Если Ивану *(употребляют имя больного)* суждено продолжать существование, то, очистившись, как чистая вода, устоявшись, как святая вода, подобно ключевой воде, вышедши да уйдет (из него болезнь). Вошедши (проникнув) из плоти в плоть, из кости в кость, из сгиба в сгиб, с верхушки головы, из подошв ног вышедши да уйдет (болезнь). Фу, фу! Тьфу, тьфу! Я не дую, я не плюю: из Волжских лесов, из Сурских лесов безпрепятственно-невредимо переносящаяся старуха пришла, она дует, она плюет; от этого дуновенья, от этого плеванья да будет облегченье, да не будет надобности во всегдашнем дуновеньи.

После этого наговора юмзя приказывает больному выпить наговоренную воду.

Иванов, 1896–1898, 174

ШАЛКĂМ ÇАПНИ ЧĔЛХИ

Торă, çырлах,
Торамăш, çырлах.
Атăл орлă, Сăр орлă,
хола виттĕр, сала виттĕр
ылттăм поçлă, кĕмĕл шăллă
старик *(ячĕ)* килнĕ,
вăл вĕрет те, вăл сорать те, вăл тӳрлетет.

Çитмĕл те çич çутçанталăкра,
ойăх хĕвел пĕрлеччĕ.
Ылттăм кĕрекепеле,
ылттăм тиркĕ-сăпалапа
иçеççĕ, çиеççĕ.
Ылттăм кĕрекепелен,
ылттăм тиркĕ-сăпалапа
иççĕ çинĕ çĕре
этем ывăлĕ-хĕрĕ косса кĕрсе,
шульăшпа поçтарса илсе
çыхса çыхлантарса
пĕр çыхă туса,
хăçан та хăçан ман пата исе килĕ,
çавăн чухне тин *(Ивана)*
ори-аллине çыхса çыхлантарса,
тохатса пăсса çинтертĕр.
Орине-аллине çыхса çыхлантарса
тохатса посса çинтернине
шорă çӳçлĕ шор сахаллă старик,
вăл вĕрет те, вăл сорать те, вăл тӳрлетет.
Орине-аллине çыхса çыхлантарнине
салатса ямакшăн пар,
тохатса пăснине тӳрлетмекшĕн пар.
Хачă мĕн касмаç, мĕн тӳрлетмеç?
Пĕрре вĕрсе-сорса
çыхлантарнине ямакшăн пар,
тохатса пăснисене тӳрлетмекшĕн пар.
(Сурать.)
Çитмĕл те çич çутçанталăкра
тăват çĕрлĕ шоралса килекен шорăмпоç.
Çутçанталăк вăта çĕрне столпа лартса
колт сапала тортса пĕрӳсе
çыхса çыхлантарса
пĕр çыхă туса
хăçан та хăçан ман пата исе килĕç,

çавăн чохне тин *(Ивана)*
ори-аллине çыхса-çыхлантарса,
тохатса-пăсса çинтертĕр.
Орине-аллине çыхса çыхлантарса
тохатса посса çинтернине
шора çӳçлĕ, шор сохаллă старик,
вăл вĕрет те, вăл сорать те, вăл тӳрлетет,
орине-аллине çыхса çыхлантарнине
салатса ямакшăн пар,
тохатса поснине тӳрлетмекшĕн пар.
Хача мĕн касмаç, мĕн тӳрлетмеç?
Пĕрре вĕрсе-сорса
çыхлантарнине салатса ямакшăн пар,
тохатса пăснине тӳрлетмекшĕн пар.
(Сурать.)

Çитмĕл те çич çанталăкра
çĕр орапа копшанкă.
Ори-аллине суса кăларса
çыхса çыхлантарса
хăçан та хăçан ман пата исе килĕç,
çавăн чохне тин *(Ивана)*
ори-аллине çыхса çыхлантарса,
тохатса пăсса çинтертĕр... (т. ыт. те).
(Сурать.)

Çитмĕл те çичĕ тинĕсе
хăçан та хăçан
пӳвесе чарса килĕçĕ,
çавăн чохне тин *(Ивана)*
ори-аллине çыхса çыхлантарса
тохатса пăсса çинтертĕр... (т. ыт. те).
(Сурать.)

Çитмĕл те çич тинĕс тĕпĕнче
ылттăм карас полă.
Этем ывăлĕ-хĕрĕ сиксе кĕрсе
хойхатса кăларса
хăçан та хăçан ман пӳрт омне кисе ӳкĕ,
çавăн чохне тин *(Ивана)*
ори-аллине çыхса çыхлантарса
тохатса пăсса çинтертĕр... (т. ыт. те).
(Сурать.)

Çитмĕл те çич тинĕс тĕпĕнче
кăвакă йоманпа тимĕр йоман
кăларса кисе

хăçан та хăçан ман пӳрт умне лартĕç,
çавăн чохне тин *(Ивана)*
ори-аллине çыхса çыхлантарса
тохатса пăсса çинтертĕр... (т. ыт. те).
(Сурать.)

Çитмĕл те çич тинĕс оттинче
хора вăрман.
Хора вăрман çулчине тохатса пăсса
çилпе хăçан вĕçтерсе ярĕç,
çавăн чохне тин *(Ивана)*
ори-аллине çыхса çыхлантарса
тохатса посса çинтертĕр... (т. ыт. те).
(Сурать.)

Çитмĕл те çич тинĕс оттинче
хыр рашша.
Хыр рашшан лăшшине
чĕлхепе пăсса хăртса
çилпе хăçан та хăçан вĕçтерсе кайĕç,
çавна тепĕр хут поçтарса илсе
суса кăларса, çыхса çыхлантарса
ман пата исе килĕç,
çавăн чохне тин *(Ивана)*
ори-аллине çыхса çыхлантарса
тохатса пăсса çинтертĕр... (т. ыт. те).
(Сурать.)

Çитмĕл те çич тинĕс оттинче
вăрăм чăрăш.
Вăрăм чăрăш лăшшине чĕлхепе пăсса
хăçан та хăçан вĕçтерсе ярĕç,
çавна тепĕр хут поçтарса килсе
çыхса çыхлантарса
ман пата исе килĕç,
çавăн чохне тин *(Ивана)*
ори-аллине çыхса çыхлантарса
тохатса пăсса çинтертĕр... (т. ыт. те).
(Сурать.)

Çитмĕл те çич тинĕс оттинче
орч йывăççи.
Орч йывăççи лăшшине
чĕлхепе пăсса, хăртса
хăçан та хăçан çилпе вĕçтерсе кайĕ,
она тепĕр хут поçтарса илсе,
суса кăларса

çыхса çыхлантарса
ман пата исе килччĕр,
çавăн чухне тин *(Ивана)*
ори-аллине çыхса çыхлантарса
тохатса пăсса çинтертĕр... (т. ыт. те).
(Сурать.)

Çитмĕл те çич тинĕс оттинче
пĕр этем вĕрет, сорать, тӳрлетет,
пор чĕлхепеле:
вырăсла, чăвашла, çармăсла,
тотарла, нимĕçле.
Хачă мĕн касмаç, мĕн тӳрлетмеç?
Пĕрре вĕрсе сорса
çыхлантарнине салатса ямакшăн пар,
тохатса поснине тӳрлетмекшĕн пар.
(Сурать.)

ЗАКЛИНАНИЕ ПРОТИВ ПРИЧИНЕННОГО ПОРЧЕЙ ПАРАЛИЧА

Боже, помилуй,
Матерь Божия, помилуй,
Из-за Волги, из-за Суры,
через города, через села
прибыл златоглавый старик
с серебряными зубами.
Он и дует, он и плюет,
Он поправляет (то есть вылечивает).

В семидесяти семи светлых мирах
Были вместе месяц и солнце,
Они за золотым столом сидят,
Из золотых блюд золотыми ложками
Пьют и едят.
Когда человеческий род
Прибежит к тому золотому столу,
За которым едят и пьют из золотой посуды,
Все это соберет одним своим дыханием,
Завяжет-увяжет в один узел
Да когда принесет ко мне,
Пусть только тогда своим колдовством
Сможет осилить нашего *(Ивана)*
И сумеет завязать-увязать ему руки и ноги.

Победу этого колдовства,
удавшуюся через завязывание-запутывание
рук и ног наговаривая,
Седовласый, седобородый старик,
Он и дует, он и плюет, он поправляет.
Пособи развязать запутанные завязки
и перевязки с рук и ног,
Помоги поправить попорченное колдовством.
Ножницы что только не режут,
чего только не поправляют.
Дай развязать и распутать
завязанные узлы с первого раза,
Дай поправить попорченное колдовством...

В семидесяти семи светлых мирах
С четырех сторон занимающаяся заря,
В середине светлого мира установлен столб,
Затянут тугим кольцом,
Завязан-увязан в единый узел.
Если когда-нибудь принесут его ко мне,
Вот тогда лишь пусть сможет
победить своим колдовством *(Ивана)*
И сумеет завязать-запутать ему руки и ноги.
Победу этого колдовства, удавшуюся
через завязывание-запутывание рук и ног,
Наговаривает седовласый и белобородый старик.
Он и дует, он и плюет, он поправляет,
Пособи развязать запутанные завязки
и перевязки с рук и ног,
Помоги поправить попорченное колдовство...
Ножницы что только не режут,
чего только не поправляют.
Дай развязать и распутать завязанные
узлы с первого раза,

В семидесяти семи светлых мирах
Сто возов насекомых,
Если когда-либо сосчитает число их рук и ног,
Завяжет и запутает
Да привезет ко мне,
Вот тогда лишь сможет завязать
и запутать руки и ноги *(Ивану)*
И сможет победить его своим колдовством... (и т. д.).

Семьдесят семь морей,
Когда запрудят, и они возвернутся,

Вот тогда лишь сможет завязать
и запутать руки и ноги *(Ивану)*
И сможет победить его своим колдовством... (и т. д.).

На дне семидесяти семи морей
Золотая рыба карась.
Когда человеческое дитя нырнет в море,
Выгонит ту рыбу оттуда,
И когда она упадет перед моей избой,
Вот тогда лишь сможет завязать
и запутать руки и ноги *(Ивану)*
И сможет победить его своим колдовством... (и т. д.).

На дне семидесяти семи морей
Седой дуб и железный дуб.
Когда выкопают их, привезут
И посадят перед моим домом,
Вот тогда лишь сможет завязать
и запутать руки и ноги *(Ивану)*
И сможет победить его своим колдовством... (и т. д.).

На острове семидесяти семи морей
Черный лес.
Когда сумеют испортить колдовскими чарами
листья черного леса и смогут развеять их по ветру,
Вот тогда лишь сможет завязать
и запутать руки и ноги *(Ивану)*
И сможет победить его своим колдовством... (и т. д.).

На острове семидесяти семи морей
Сосновая роща.
Когда сумеют испортить заговорами и высушить
сосновую хвою,
и смогут развеять ее по ветру, а затем снова
собрать вместе, пересчитать, перевязать,
перепутать и привезти ко мне,
Вот тогда пусть сможет завязать
и запутать руки и ноги *(Ивану)*
И сумеет победить его своим колдовством... (и т. д.).

На острове семидесяти семи морей
Долгая ель.
Когда сумеют испортить наговорами
еловую хвою и развеять ее по ветру,
а затем снова собрать ее,
пересчитать, перевязать и привезти ко мне,
Вот тогда пусть сможет завязать

и запутать руки и ноги *(Ивану)*
И сумеет победить его своим колдовством... (и т. д.).

На острове семидесяти семи морей
Можжевеловое дерево.
Когда сумеют испортить наговорам и высушить
можжевеловую хвою, развеять ее по ветру,
Затем снова собрать ее вместе,
Пересчитать, перевязать,
Привезти ко мне,
Вот тогда пусть сможет завязать
и запутать руки и ноги *(Ивану)*
И сумеет победить его своим колдовством... (и т. д.).

На острове семидесяти семи морей
Некий человек дует, плюет, поправляет
На всех языках:
На русском, чувашском, марийском,
татарском, немецком.
Ножницы что только не режут,
чего только не поправляют?
Единожды совершив дуновение и плевание
Дай распутать все запутанное,
Дай поправить попорченное колдовством.
И сумеет победить его своим колдовством... (и т. д.).

Месарош, 2000, 244—249

САР ЧИР

Пĕсмĕлле, амин, Турă,
эп вĕрме ларатăп.
Турра, Пӳлĕхе укçа пирки асăнчĕç пулĕ вăрçăпа,
уйăхне, хĕвелне пăхрĕç пулĕ калаçакансем,
çавăмпа йывăр сăмахпа чирлеттернĕ.
Эпĕр каçарттарса вĕрсе паратпăр,
Пĕсмĕлле, амин, Турă,
ырлăх ытатпăр.
Пĕсмĕлле, Турамăш,
эпĕ те итлетĕп,
эпĕ те ырлăх тăватăп,
Эсĕ те хăтар.
Пĕсмĕлле, амин, Турă,
эпĕ хам йывăрăшне тӳсетĕп,
Эс те çăмăл пар, амин.

НАГОВОР ОТ ЖЕЛТУХИ

Пĕсмĕлле, аминь, Боже,
Я сажусь заговаривать.
Видно, в сердцах помянули
Из-за денег неуместно Бога и *Пӳлĕха*,
Видно, спорящие взглянули не к месту
На луну и на солнце,
Поэтому ниспослана болезнь
Из-за тяжких слов.
Мы же умилостим это заговором,
Пĕсмĕлле, аминь, Боже,
Испрашиваем у тебя благополучия.
Пĕсмĕлле, Матерь Божия,
И я послушаюсь,
И я творю добро,
И ты избавь.
Пĕсмĕлле, аминь, Боже,
Я терплю свои тяготы,
Подай и ты облегченье, аминь.

Месарош, 2000, 229–230

ÇĔРЕ ӲКСЕН

Пĕсмĕлле, амин, Турă,
выртнă вырăнпа çĕр синкерĕ çакăнчĕ.
Ырлăх сантан ытатпăр,
йывăрне тӳснине çăмăлне çавăр,
тархасшăн, хăтар çĕр усалтан.
Пĕсмĕлле, амин, Турă, шелле,
эпĕ те итлетĕп кăмăлпа,
вĕреннĕ чĕлхепе,
Эсĕ те лайăх кун-çул пар,
Тĕнче çутăлнă.
Эпĕр те хамăр ĕмĕрччен пурăнар.
Пĕсмĕлле, амин, Турă,
сантан та ырлăх пултăр,
этемрен те сиплĕх пултăр, амин.

ЗАКЛИНАНИЕ ОТ НЕСЧАСТЬЯ, НАСЫЛАЕМОГО ДУХОМ ЗЕМЛИ

Пĕсмĕлле, аминь, Боже,
На том месте, от того, что я лежнем лежал,
прицепилось несчастие земли.
Просим от тебя благополучия,
Испытавшему тяготы,
возверни облегчение,
Пожалуйста, избавь от злого духа земли.
Пĕсмĕлле, аминь, Боже, пожалей,
Я тебя слушаю с благословением,
С выученными речами,
И ты дай доброй жизни.
Вселенная воссветилась,
И нам бы прожить до скончания веков своих.
Пĕсмĕлле, аминь, Боже,
От тебя да будет благополучие,
От людей да будет исцеление, аминь.

Месарош, 2000, 235—236

ÇИЛ-ТĂВĂЛА ПУЛА ЧИРЛЕСЕН

Пĕсмĕлле, амин, Турă,
çил-синкер ирхи сывлăшпа килет-и,
хĕвел тухăçпе килет-и,
кăнтăрлапа килет-и,
каçхи апатра килет-и,
хĕвел анăçпе килет-и,
Пĕсмĕлле, амин, Турă,
ырлăх кĕтетпĕр сантан.
Вĕретĕп çил-тăвăл чĕлхине,
Пĕсмĕлле, амин, Турă,
ху çуратнă чуна ырлăх çавăр,
сехет пултăр.
Э, Пĕсмĕлле, амин, Турă,
эпĕ те итлетĕп,
тархасшăн, тесе калатăп,
Эсĕ те итле.
Э, Пĕсмĕлле, амин, Турă,
ырă çавăрат, шеллет, аван пулат.
Сехет, меслет, амин.

НАГОВОР ОТ НЕСЧАСТЬЯ, НАСЛАННОГО ДУХОМ ВЕТРОВ

Пĕсмĕлле, аминь, Боже,
Вода ветра по утренней росе ли придет,
При восходе ли солнца придет,
В полдень ли придет,
К ужину ли придет,
На заходе ли солнца придет,
Пĕсмĕлле, аминь, Боже,
Благополучия ждем от тебя.
Дую заговор от ветров и бурь,
Пĕсмĕлле, аминь, Боже,
Рожденной тобой душе благополучие возврати,
Да будет к доброму часу.
Э, *Пĕсмĕлле*, аминь, Боже,
И я слушаю тебя,
Пожалуйста, говорю тебе,
И ты послушай.
Э, *Пĕсмĕлле*, аминь, Боже,
Благополучие возвернет, пожалеет,
Хорошо будет,
Урочный час, доброе снадобье, аминь.

Месарош, 2000, 239—240

ЙĂХ ЧĔЛХИ

Пуç çине мăкăль тухсан вилнĕ йыттăн пуç купташкине тупаççĕ те унпа чирлĕ вырăна перĕнтерсе сума пикенеççĕ:

— Пĕрре, иккĕ, виççĕ, тăваттă, пиллĕк, улттă, çиччĕ, саккăр, тăххăр. Тăхăр çĕрелле саланса кайтăр.

Пĕрре, иккĕ, виççĕ, тăваттă, пиллĕк, улттă, çиччĕ. Çич çĕрелле саланса кайтăр.

Пĕрре, иккĕ, виççĕ, тăваттă, пиллĕк. Пиллĕк çĕрелле саланса кайтăр.

Пĕрре, иккĕ, виççĕ. Виçĕ çĕрелле саланса кайтăр.

Юлашкинчен юмăç пуç купташкипе мăкăле пĕр хут перĕнтерет те çапла калать:

— Пĕр пĕрсĕр пултăр; унсăрăн чир пачах та ан юлтăр. Тьфу!

Юмăç çапла каласан сурать те шăммине аяккалла персе ярать.

НАГОВОР ПРОТИВ ЗЛОГО ДУХА ЙĂХ

Для излечения шишки на голове берут кость собачьей головы, касаются костью шишки и, отводя руку с костью в сторону, начинают считать:

— Один, два, три, четыре, пять, шесть, семь, восемь, девять. Да рассыплется (болезнь) на все девять сторон.

Один, два, три, четыре, пять, шесть, семь. Да рассыплется (болезнь) на все семь сторон.

Один, два, три, четыре, пять. Да рассыплется (болезнь) на все пять сторон.

Один, два, три. Да рассыплется (болезнь) на все три стороны.

Наконец, юмзя касается костью шишки один раз и говорит:

— Пусть будет один без одного; иначе пусть болезнь вовсе не остается. Тьфу!

Юмзя плюет при этом и кость забрасывает куда-либо подальше.

Никольский, 2004, I, 344

КĔСЕН ЧĔЛХИ

Юмăç пĕр стакан шыв илет те çапла каласа вĕрет:

— Пĕсмĕлле, амин, Турă.
Ырăсен айăпне вĕретĕп.
Ăшне вĕçтерсе тăрат-и,
Ӳт-тире вĕчĕлтеттерсе тăрат-и,
Пĕсмĕлле, амин, Турă.
Сантан та сехет,
Этемрен те сиплĕх, амин.

Кайран шывне чирлĕ çынна ĕçтерет.

НАГОВОР ОТ ПАРШИ

Знахарь на стакан воды произносит следующий заговор:

— *Пĕсмĕлле*, аминь, Боже,
Выдуваю повинности перед святым.
Сидит ли тревожа душу,
Стоит ли беспокоя тело,
Пĕсмĕлле, аминь, Боже,
И от тебя добрый час,
И от человека исцеление, аминь.

Эту воду он потом велит больному выпить.

Месарош, 2000, 154

ПĂЯВ ЧĔЛХИ

Хăлха шăтăкне таракан е хăнкăла кĕрсен, хăлха шăтăкне кăштах шыв яраççĕ; енчен те унта юплĕ хӳре кĕрес пулсан, вара хăлха шăтăкне кантăр çăвне яраççĕ. Хăлхаран аяларах мăкăль тухсан, çав чире «хăлха пăяв пулни» теççĕ. Ăна çул çинче тупнă çĕрĕк кантрапа сăваççĕ:

— Пĕрре, иккĕ, виççĕ, тваттă, пиллĕк, улттă, çиччĕ, саккăр, тăххăр. Тьфу! Тăххăрĕш тăхăр тĕле кайччăр.

Пĕрре, иккĕ, виççĕ, тваттă, пиллĕк, улттă, çиччĕ. Тьфу! Çиччĕш çичĕ тĕле кайччăр.

Пĕрре, иккĕ, виççĕ, тваттă, пиллĕк. Тьфу! Пиллĕкĕш пилĕк тĕле кайччăр.

Пĕрре, иккĕ, виççĕ. Тьфу! Виççĕш виçĕ тĕле кайччăр.

Пĕр пĕрлĕхсĕр пултăр, çак чир кайтăр-тасалтăр, сип пултăр, килĕштĕр, имĕ-юмĕ çак пултăр.

Кантрине кивӗ вырӑна кайса пăрахаççĕ.

НАГОВОР ПРОТИВ СВИНКИ

Если в ухо попал таракан или клоп, то наливают в ухо немного воды; если заползла в ухо двухвостка (уховертка), то наливают в ухо конопляное масло. Если пониже уха появилась шишка, то болезнь называют свинкой. Гнилой веревкой, найденной на дороге, наговаривают:

— Один, два, три, четыре, пять, шесть, семь, восемь, девять. Тьфу! Пусть девятеро идут в девять мест.

Один, два, три, четыре, пять, шесть, семь. Тьфу! Пусть семеро идут в семь мест.

Один, два, три, четыре, пять. Тьфу! Пусть пятеро идут в пять мест.

Один, два, три. Тьфу! Пусть трое идут в три места.

Пусть будет один без одного, пусть эта болезнь уйдет, пусть излечится, сладится, пусть наговор будет на пользу.

Веревку относят на старое место.

Никольский, 2004, I, 320

ШĂЛ ЧĔЛХИ

Çитмĕл те çичĕ çутçанталăк,
çитмĕл те çичĕ çутçанталăк варринче
çитмĕл те çич тинĕс.
Онăн варринче пĕр старик пор,
çав старикĕн ылтăм шăл, кĕмĕл çӳç.
Çавăн шăлне хăçан хорт çиять,
çавăн чохне тин (çав çын) шăлне хорт çитĕр.
(Сурать.)

Çитмĕл те çичĕ çутçанталăк,
çитмĕл те çичĕ çутçанталăк варринче
çитмĕл те çич тинĕс.
Онăн варринче пĕр карчăк пор,
çав карчăкăн ылтăм шăл, кĕмĕл çӳç.
Çавăн шăлне хăçан хорт çиять,
çавăн чохне тин (çав çын) шăлне хорт çитĕр.
(Сурать.)

Эпĕ мар соратăп çакна,
çак çитмĕл те çич çутçанталăкри
çитмĕл те çич тинĕс варринчи старик,
вăл сорать,
вăл вĕрет.
(Сурать.)

Эпĕ мар соратăп çакна,
çак çитмĕл те çич çутçанталăкри
çитмĕл те çич тинĕс варринчи карчăк,
вăл сорать,
вăл вĕрет.
(Сурать.)

НАГОВОР ОТ ЗУБНОЙ БОЛИ

Семьдесят и семь светлых миров,
Посреди семидесяти семи светлых миров
Семьдесят и семь морей,
В середине их есть некий старик,
У того старика золотые зубы, серебряные волосы.
Когда его зубы поест червь,
Тогда лишь только пусть поест червь зубы
(того человека).

Семьдесят и семь светлых миров,
Посреди семидесяти семи светлых миров
Семьдесят и семь морей,
В середине их есть одна старуха,
У той старухи золотые зубы, серебряные волосы.
Когда ее зубы поест червь,
Тогда лишь только пусть поест червь зубы
(того человека).

Это не я наговариваю (букв. *плюю*),
А старик, находящийся
Посреди семидесяти и семи морей,

Расположенных посреди семидесяти
и семи светлых миров,
Он плюет,
Он дует.

Это не я наговариваю (букв. *плюю*),
А старуха, находящаяся
Посреди семидесяти и семи морей,
Расположенных посреди семидесяти
и семи светлых миров,
Она плюет,
Она дует.

Месарош, 2000, 296—297

ШЫҪ ЧӖЛХИ

Пӗсмӗлле, амин, Турӑ,
ҫил сулӑмӗпе пулат-и,
авалхи туни тытнипе пулат-и,
ҫӗр ҫулӑмӗпе-и,
шывпа-и,
вилӗпе-и,
Пӗсмӗлле, амин, Турӑ,
Эс шелле.
Епле синкерпе, йывӑр сӑмахпа каят-и,
кураймасӑр сулса тивертнӗ пулсан та,
хӗвел тухӑҫпе-и,
хӗвел анӑҫпе-и,
каҫхи сывлӑмпа-и,
ӗҫленӗ ӗҫпе-и,
выртнӑ вырӑнпа-и,
пӑхнӑ куҫпа-и,
калаҫнӑ чӗлхепе-и,
Пӗсмӗлле, амин, Турӑ,
шелле, хӑтар.
Турран ырлӑх,
этемрен сиплӗх.
Пӗсмӗлле, амин, Турӑ,
тархасшӑн, шелле.
Усалне тӳснине ҫавӑр,
ырлӑхне пар.
Ҫитмӗл те ҫичӗ тӗнче хӗрринчен,
тур урхамахпала килнӗ.
Пуҫне ытса тӑрат,
кутӑн ҫавӑрӑнса тухса каят.

Турран меслет, ырлăх çитсен,
тӳлеме чирĕ те çавăн пек çавăрăнса тухса кайтăр.
Çитмĕл те çичĕ çеçен хирте хăрăк шăмă,
çав тĕпренсе, саланса каят.
Тӳлеме чирĕ те çавăн пек саланса
тухса кайтăр.
Çитмĕл те çичĕ çеçен хир варринче
вырăс çăпати ӳпне пăрахнă,
çавă çĕрсе саланса кайнă,
тӳлеме чирĕ те çавăн пек саланса
тухса кайтăр.
Вĕçен кайăк çӳлте çаврăнса каят,
çунатне сарăлса çӳрет,
Турран меслет, сехет, ырлăх
çавăн пек çаврăнтăр.
Турамăш, амин,
ху çуратнă чуна хăтар.
Турамăш, анкĕл,
эп пĕлнине каларăм,
Турран меслет, сехет пултăр.
Эп итлерĕм кăмăлпа,
Турă, эс те ырлăх çавăр, амин.

НАГОВОР ОПУХОЛИ

Пĕсмĕлле, аминь, Боже,
Случается ли это от насыла (порчи) по ветру,
Случается ли это от соприкосновения
С древними колдовскими чарами,
То ли от насыла (порчи) через землю,
То ли через воду,
То ли через покойника,
Пĕсмĕлле, аминь, Боже,
Ты сжалься.
Как с недугами, тяжелыми словами уходит ли,
Если и наслана порча из-за ненависти
На восходе ли солнца,
На закате ли солнца,
По вечерней ли росе,
На рабочем ли месте,
На лежачем ли месте,
От глаза ли зрячего,
От языка ли говорящего,
Пĕсмĕлле, аминь, Боже,

Сжалься, избавь.
От Бога благополучие,
От человека исцеление.
Пĕсмĕлле, аминь, Боже,
Пожалуйста, сжалься,
Перенесенное зло отверни,
Дай благополучия.
Из окраин семидесяти семи миров
Приехал на гнедом аргамаке.
Стоит мотая головою,
Повернется обратно и уходит восвояси.
Когда снизойдут от Бога всположение и благополучие,
То болезнь *тӳлеме* пусть также уходит восвояси.
В семидесяти семи степях сухая кость,
Она крошится и рассыпается,
И болезнь *тӳлеме* пусть уходит, также рассыпаясь.
В середине семидесяти семи степей
Русская лапоть выброшена и лежит ничком,
Она вся перепрела и рассыпалась,
И болезнь *тӳлеме* пусть уходит, так же рассыпаясь.
Птица, кружась, в вышине пролетает,
Распустив крылья, возвращается,
От Бога вспоможение, урочный час, благополучие
Пусть также возвернутся.
Матерь Божия, аминь,
Рожденную тобой душу избавь.
Матерь Божия, ангел,
Что знаю, то я высказал,
От Бога вспоможение, урочный час да будет.
Я выслушал со всем сердцем,
Боже, и ты возверни благополучие, аминь.

Месарош, 2000, 286—288

АЛПАСТĂ ЧĔЛХИ

Алпастă — çынна усал ерни е аçтаккă ерни. Хĕр патне каччă пулса, каччă патне хĕр пулса пырать тет; кайнă чухне: «Ан кала никама та!» — тесе хĕнесе хăварать тет.

Çын усалпа чирлесен шăм-шак сурать, алă-урана тапратмалла мар çывăрса каят, каç выртсан тĕлленсе аташса çывăрат. Çавăн пек чире çапла вĕреççĕ:

— Çил алпасти, мул алпасти, шыв алпасти, вутлă алпасти, вутлă хаяр, вутлă сехмет, вутлă усал çулăхнипе тавpăнать. Йытă алпасти,

чăхă алпасти, кайăк алпасти, мунча алпасти, çил вăпри, хĕвел вăпри, шыв вăпри, вил кил кайăк вăпри, укçа вăпри, вутлă вăпăр, вутлă сехмет, вутлă хаяр, вутлă усал çулăхнипеле таврăнать. Питĕрпе Мускав хушшинче вуникĕ çулхи хĕр пур, çавăнта кай; ан тавлаш, ан хирĕç.

НАГОВОР ПРОТИВ ЗЛОГО ДУХА АЛПАСТĂ

Албасты — это злой дух или аçтаккă, пристающий к человеку. К юношам он является в образе девушки, а к девушкам — в образе юноши. Когда он уходит, то бьет человека и наказывает не говорить никому.

Если человек захворает от злого духа, то у него ломит все кости; он засыпает так, что не может двинуть ни рукою, ни ногою, и по ночам, во сне, бредит. Эту болезнь отчитывают так:

— Возвращается назад (болезнь, случившаяся) от встречи с *алпастă* ветра, с *алпастă* богатства, с *алпастă* воды, с огненным *алпастă,* с огненным лихом, с огненным недугом, с огненным злым духом! Возвращается назад (т. е. болезнь, случившаяся) от встречи с собачьим *алпастă,* с куриным *алпастă,* с птичьим (или: звериным, т. к. *кайăк* означает вообще животных и птиц, не прирученных человеком, а в некоторых говорах — зайца) *алпастă,* с банным *алпастă,* с *вăпăр'ом* ветра, с *вăпăр'ом* солнечным, с водяным *вăпăр'ом,* с *вăпăр'ом* мертвеца, с птичьим (или: звериным; см. выше) *вăпăр'ом,* с огненным недугом, с огненным лихом, с огненным злым духом. Между Питером и Москвой есть двенадцатилетняя девушка, — туда и ступай. Не спорь, не противься.

Ашмарин, ЧСК, 1928, I, 166—167

ВУПĂРЛĂ ХАЯР ЧĔЛХИ

Пĕсмĕлле, амин, Турă,
вупăрлă хаярне вĕретĕп.
Каçхине выртнă вырăн çине килчĕ пуль,
усала сиретĕп вутлă кĕлпе.
Вупăр синкерĕ,
вупăр инкекĕ,
вил вупăрĕ!
Пĕсмĕлле, амин, Турă,
Ырлăх çавăр.
Усалне тӳснине ырлăх та пултăр.
Вупăр амăш, вупăр ашшĕ,
Усал синкерĕ!
Пĕсмĕлле, амин, Турă,
Эс те хăтар.
Турран та сехет,

этемрен те сиплĕх.
Пĕсмĕлле, амин, Турă,
Эс те тархасшăн хăтар,
сехет, меслет çавăр,
усала сир, амин.

НАГОВОР ОТ КОЗНЕЙ ЗЛОГО ДУХА ВУПĂРЛĂ ХАЯР

Пĕсмĕлле, аминь, Боже.
Выдуваю *вупăрлă хаяр.*
Может, явился вечером, когда он спал,
Горячей золой устраняю злого духа.
Несчастье, посланное *вупăр*'ом,
Бедствие, посланное *вупăр*'ом,
Вупăр мертвых!
Пĕсмĕлле, аминь, Боже,
Возверни благополучие.
Поскольку перенес злоключения,
Да будет и благо ему.
Мать *вупăр*'а, отец *вупăр*'а,
Бедствие злого духа!
Пĕсмĕлле, аминь, Боже,
И ты избави,
От Бога да будет добрый час,
От человека да придет исцеление.
Пĕсмĕлле, аминь, Боже,
И ты, пожалуйста, избави,
Поверни к доброму часу, к доброму средству,
Устрани всякое зло, аминь.

Месарош, 2000, 226—227

ЙĔРĔХ ЧĔЛХИ

Çăпан тухать, суккăр пулать, шыçăнать. Мимĕр пĕçереççĕ, ăна çав тери çуллă тăваççĕ. Тата тăхлантан шăратса укçа пеккисем тăваççĕ. Вĕсене шăтарса хĕрлĕ çиппе витĕреççĕ. Укçа пеккисене Йĕрĕх кунти упраннă вырăна çакаççĕ. Мимĕрне кунти умне лартаççĕ те çапларах кĕлтăваççĕ:

— Юк, куратни, курмасни? Эп сан патна ăшă, çуллă апатпа килтĕм. Мĕлле кӳрентернĕ пулсан та каçар!

Теççĕ те часрах пăрахса каяççĕ.

НАГОВОР ПРОТИВ ПОРЧИ ЗЛОГО ДУХА ЙЁРЁХ

Появляется нарыв, становится слепым, отекает. Варят мучной кисель, делается очень масляный. Из расплавленного свинца также делают наподобие монет. Сделав в них отверстия, нанизывают красную нить. Эти монеты вешают к лукошку, где хранится кукла Йёрёх. Ставят кисель перед лукошком и молятся:

— Юк, видишь или не видишь? Я к тебе пришел с теплым масляным обедом. Если чем-то сильно обидел, прости.

Сказав так, поскорее уходят.

Никольский, 2004, I, 345

КЕЛЕ ШАВКĂМĔ ЧĔЛХИ

Пĕсмĕлле, амин, Турă,
ырлăх пар,
выртнă вырăнпала синкер пулчĕ пулĕ,
çӳренĕ çулпа синкер пулчĕ пулĕ,
калаçса синкер пулчĕ пулĕ.
Пĕсмĕлле, амин, Турă,

хăвăнне ху çуратнă чуна каçар,
усалне тӳснине каçар,
ырлăхне çавăр.
Айăпа кĕтĕмĕр пулĕ,
Пĕсмĕлле, амин, Турă,
эп те итлеп, эс те каçар, вырнаçтар,
эпĕ юсрăм, каçар, амин.

ЗАКЛИНАНИЕ ПРОТИВ ПОРЧИ КЕЛЕ

Пĕсмĕлле, аминь, Боже,
Благополучия подай,
Может, несчастье случилось на месте отдыха,
Может несчастье случилось на путях хоженых,
Может несчастье случилось от лишнего разговора.
Пĕсмĕлле, аминь, Боже,
Прости душу, урожденную тобою,
Прости все наши злоключения,
Возверни благополучие.
Может и повинились мы,
Пĕсмĕлле, аминь, Боже,
И я буду послушным, и ты смилуйся, обустрой.
Я потревожил, прости, аминь.

ÇĔЛЕН ЧĔЛХИ

Çĕлен сăхничен вĕрме-сурма шывпа тăвар кирлĕ. Вĕсене шĕшлĕпе пăтратнă май юмăç чĕлхе калать:

— Э, Пĕсмĕлле! Пĕр Торă, анпрах! Тьфу! Торăран çырлаху килтĕр, патшаран ырлăх килтĕр, юмăçĕн-вĕрӳçĕн сиплĕх тивтĕр! Тьфу! Тох, çĕлен сăнни! Сана хоса кăларма похăнтăмăр: çĕлен патши, çĕлен ашшĕ, амăш. Ашапатман карчăкĕ, юмăçĕ-вĕрӳçĕ килнĕ. Вĕретĕп, соратăп. Тьфу!

Тох, çĕлен сăнни: хора çĕлен сăнни, шорă çĕлен сăнни, сарă çĕлен сăнни, чăпар çĕлен сăнни, той çĕлен сăнни, хорăн поçлă çĕлен сăнни, хăмăр çĕлен сăнни. Тох, тьфу!

Тинĕс орлă, Атăл орлă Ашапатман карчăк килнĕ: вĕрет, сорать сан çине. Тох, çĕлен сăнни, çак (*ят*) çын ӳтĕнчен-тирĕнчен, шăмми-шаккинчен, пĕвĕ-сийĕнчен, поçĕ-коçĕнчен. Тьфу!

Тох, çĕлен сăнни! Патша ларать, тӳре ларать, хвел ларать, ойăх, лар вырăнна. Сорансăр полтăр çак (*ят*). Тьфу, тьфу, тьфу!

Сăмахне пĕтерсен юмăçĕ вĕрнĕ шывне чирлĕскерне ĕçтерет.

НАГОВОР ОТ УЖАЛЕНИЯ ЗМЕЙ

Для наговора от ужаления змей употребляется вода с солью. Размешивая ее кочедыком, йомзя наговаривает:

— Во имя Бога! Единый Боже не оставь! Тьфу! От Бога да придет помилование, от царя благополучие да придет, от йомзи, от наговорщика исцеление да получится! Тьфу! Выдь, змеиное жало! Тебя выгнать собрались: царь змеи, отец и мать змеи, старуха Ажабатман, йомзя-наговорщик. Дую (с наговорами), плюю! Тьфу! Выходи змеиное жало: жало черной змеи, жало белой змеи, жало желтой змеи, жало пестрой змеи, жало змеи-медницы, жало змеи белоголовой, жало змеи дымчатой. Выходи! Тьфу! Через море, через Волгу, пришла старуха Ажабатман, она дует (с наговорами) и плюет на жало змеи. Выходи змеиное жало из тела этого человека: из кожи, из мозга костей, из туловища, из головы, из глаз. Тьфу! Выходи змеиное жало. Царь царствует, судья судит, солнце закатается... Луна садись на место!.. Больной пусть будет здрав от раны. Тьфу, тьфу, тьфу!

После наговора йомзя поит больного наговоренной водой.

Магницкий, 1881, 151—152

ТУМ-ХАЯР ЧĔЛХИ

Пĕсмĕлле, амин, Турă,
ху çуратнă чуна хăтар.
Выртнă вырăнна тивр-и,
çӳренĕ çулпа тивр-и,
амин, Турă хăтар,
епле пулсан та.
Пыл епле çемçелет,
çавăн пек çемçелтĕр.
Курайман тĕлĕпе тивнĕ пусан та,
арçын кураймар-и,
арăм кураймар-и,
ĕçленĕ ĕçпе кураймар-и,
пурăннă пурăнăçпе кураймар-и,
Пĕсмĕлле, амин, Турă,
тархасшăн, хăтар.
Пыл епле çемçелет,
çавăн пек çемçелтĕр.
Эпĕр пĕлеймеспĕр,
ху çуртанă чуна ху шелле.
Эпĕ те итлерĕм кăмăлпа,
Турă, Турамăшĕ,
эсĕ те хăтар.
Сехет те çаврăнтăр,
меслет те çавăрăнтăр, амин.

НАГОВОР ОТ ОЗНОБА ИЛИ ЛИХОРАДКИ

Пĕсмĕлле, аминь, Боже,
Спаси урожденную тобою душу.
Пристала ли на месте лежания,
Пристала ли на пути хоженом,
Аминь, Боже, избави,
Как бы там ни было.
Как мед размягчается,
Пусть так же размягчается.
Если пристала от ненавистника,
От мужика ли возненавидевшего,
От женщины ли возненавидевшей,
Возненавидел ли за труды исполненные,
Возненавидел ли за жизнь прожитую,
Пĕсмĕлле, аминь, Боже,
Пожалуйста, избави.

Как мед размягчается,
Пусть так же размягчается.
Мы не уразумеем,
Тобою порожденную душу ты и пожалей.
Я выслушал с благоговением,
Боже, Матерь Божия,
И ты избавь.
Да и подвернется и урочный час,
Да и подвернется и добрая возможность, аминь.

Месарош, 2000, 259–260

ШЫВ СИНКЕРĔ ЧĔЛХИ

Пĕсмĕлле, амин, Турă,
шыв хăр амăш, шыв хăр ашшĕ,
усала сир.
Çӳренĕ çулпа тиврĕ пулĕ,
хăр амăшĕ, хăр ашшĕ
усала ертсе çӳрекен пулĕ,
Пĕсмĕлле, амин, Турă, сир.
Шыв хăр инкекĕ,
шыв синкер инкекĕ,
шывăн упкăнĕ,
шывăн эсрелĕ,
Пĕсмĕлле, амин, Турă, сыхла, сир.
Турамăш, ху çуратнă чунна хăтар.
Сехре хăпрĕ пулĕ,
(хăранă пулĕ),
Пĕсмĕлле, амин, Турă,
тархасшăн, сир.
Сехет, меслет çавăр, амин.

НАГОВОР ОТ БОЛЕЗНИ, НАСЛАННОЙ ДУХОМ ВОДЫ

Пĕсмĕлле, аминь, Боже.
Мать *хăр*'а воды, отец *хăр*'а воды,
Устрани зло.
На путях хоженых пристало, видно,
Мать *хăр*'а, отец *хăр*'а,
Появится провожатый злого духа,
Пĕсмĕлле, аминь, Боже, устрани.
Хăр беда воды,

Синкер беда воды,
Упкăн воды,
Эсрел воды,
Пĕсмĕлле, аминь, Боже, обереги, устрани.
Матерь Божия, спаси рожденную тобою душу.
Видно, душа ушла в пятки,
Видно, сильно испугался,
Пĕсмĕлле, аминь, Боже,
Пожалуйста, устрани.
Добрый час, добрый способ приведи, аминь.

Месарош, 2000, 236

Составление словника, библиографии и списка сокращений, подготовка и перевод текстов «Приложения» ***В.А. Ендерова***

Над исследовательским проектом работали:

Антипина Анна Анатольевна — младший научный сотрудник исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук, автор статей.

Егоров Димитрий Владимирович — кандидат исторических наук, ученый секретарь, старший научный сотрудник исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук, автор статей и научный редактор.

Ендеров Вячеслав Александрович — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук, автор статей и научный редактор.

Иванов Виталий Петрович — доктор исторических наук, доцент, главный научный сотрудник исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук, автор статей.

Краснов Петр Степанович — кандидат философских наук, директор Чувашского государственного института гуманитарных наук, председатель редакционной коллегии.

Леонтьев Алексей Петрович — научный сотрудник исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук, автор статей.

Матвеев Георгий Борисович — кандидат исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук, автор статей и научный редактор.

Милютин Владимир Аркадьевич — внештатный сотрудник Чувашского государственного института гуманитарных наук, этнохореограф, автор статьи.

Николаев Геннадий Алексеевич — кандидат исторических наук, заместитель директора по науке и развитию Чувашского государственного института гуманитарных наук, руководитель исследовательского проекта и научный редактор, автор «Слова об этнографическом справочнике».

Мордвинова Антонина Ильинична — кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник искусствоведческого направления Чувашского государственного института гуманитарных наук, ответственная за подбор иллюстраций.

Родионов Виталий Григорьевич — доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник филологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук, автор статей.

Сергеева Евгения Валерьевна — кандидат исторических наук, научный сотрудник исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук, автор статей.

Щербаков Сергей Владимирович — кандидат исторических наук, преподаватель Чувашского республиканского училища культуры (техникума), автор статей.

СОДЕРЖАНИЕ

Слово об этнографическом справочнике *(Николаев Г.А.)* . 4
Введение 5
История изучения чувашской мифологии *(Матвеев Г.Б., Ендеров В.А.)* 8
Религиозно-мифологическая картина мира *(Матвеев Г.Б.)* 29
Боги, божества и духи *(Егоров Д.В.)* 44
Мифологические сюжеты в памятниках устного народного творчества *(Ендеров В.А.)* 64

Словарные статьи
– А 81
– Ӑ 112
– В 115
– Ӗ 151
– И 155
– Й 159
– К 168
– Л 210
– М 215
– Н 228
– П 232
– Р 253
– С 255
– Ҫ 275
– Т 318
– У 356
– Ӳ 369
– Х 372
– Ч 396
– Ш 410
– Ы 421
– Э 423
– Ю 428

Словник 435
Библиография 441
Список сокращений 482
Приложения 485

Научно-популярное издание

ЧУВАШСКАЯ МИФОЛОГИЯ

Этнографический справочник

Обложка книги выполнена по мотивам
картины *Ю.А. Зайцева* «Девушка на Луне»

В качестве иллюстрации использованы
произведения из собрания
Чувашского государственного художественного музея
и частного собрания *В.И. Миттова*

В книге представлены работы
*В.И. Агеева, В.Г. Бритвина, К.В. Владимирова, А.В. Данилова,
А.А. Ефейкиной, Н.А. Енилина, Ю.А. Зайцева, В.А. Зотикова,
А.И. Миттова, С.Н. Михайлова (Юхтар), В.Л. Немцева,
В.П. Петрова (Праски Витти), Н.И. Плониша, Н.К. Сверчкова,
М.С. Спиридонова, А.А. Трофимова, Г.Г. Фомирякова*

Редактор *В.В. Степанов*
Обложка *Д.В. Литаврина*
Художественный редактор *А.В. Семенова*
Технический редактор *Е.Е. Фомина*
Корректоры *О.П. Рубцова, Э.В. Шельтямова, Л.Д. Васильева*
Компьютерная верстка *А.Г. Сушковой*
Компьютерная обработка иллюстраций *Д.В. Литаврина*

Общероссийский классификатор продукции ОК 005-93—95 3000.
Подписано к печати 20.09.18.
Формат 70x100 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура Тип Таймс. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 47,73+2,58 вкл. Тираж 1000 экз. Заказ № К-4896. Изд. № 65.

АО «Чувашское книжное издательство»,
428903, Чебоксары, пр. Ивана Яковлева, 13.
www.chuvbook.ru, e-mail: chuvbook@mail.ru, chuvbook@cap.ru
Тел./факс (8352) 28-85-51.
Отпечатано в АО «ИПК «Чувашия»,
428903, Чебоксары, пр. И. Яковлева, 13.