

ЧУВАШКО-ОСЕТИНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

А. К. САЛМИН

Чуваши и осетины относятся к разным языковым семьям, имеют собственные пути культурного развития и проживают в разных регионах. Однако их религии содержат одни и те же субстраты. Л.А. Чибиров, например, подчеркивает, что «весьма существенны аграрные параллели осетин с чувашами», и видит в этом влияние на чувашей скифов и сармато-алан [1, 556]. Действительно, с осетинами у чувашей общность даже на уровне этнонимов. Если кавказских предков чувашей называли савары/савары, то в языке современных сванов сохранилось аналогичное название древних осетин — савиары [2, 109]. Естественно, нужны последовательные и системные исследования общих корней и объяснения им. Наша статья является всего лишь первой поступью в этом направлении и носит предварительный характер.

Праздники и обряды

Сурхури. Смысл всех действий в сурхури — это определение судьбы на год вперед. Для сравнения: у осетин-иронцев обряд так и называется — «ночь судьбы» [3, 170]. Ловля овец за ноги — это лишь один из эпизодов, посвященных встрече Нового года, не определяющий смысл всего праздника. «Испрашивание благополучия в личной и хозяйственной жизни» [4, 9] стояло на первом месте.

Инициирование дождя. Основную массу этого обряда у чувашей состав-

ляют дети, а организаторами и инициаторами выступают старики. Вначале они советуются между собой и принимают решение. Затем собирают в одно определенное место детей и объявляют о времени проведения обряда. Одному поручают обойти деревню и кричать о решении стариков. Потом велят детям собирать по деревне продукты. Как свидетельствуют источники, сбор производили, «заходя в каждый дом», «по всей деревне», «со всего народа». Такие уточнения в свою очередь говорят о круге участников. После приготовления пищи на урочище подходило остальное население [5, 261; 6, 651; 7, 11 и др.]. У осетин данный ритуал имел свои особенности: в нем принимали участие только женщины, имеющие детей, они же обходили все дома, собирая съестные припасы, танцевали и пели [3, 55-56]. Как видим, и в осетинском варианте мотив плодородия выражен через контингент участников.

Девичья свадьба проводится в сѣмѣк («семик») или за 1-3 дня до этого. Она начинается и заканчивается одновременно с мужской свадьбой. Если невеста в это время находилась в другой деревне, ее привозят в свою. Девичья свадьба может продолжаться 1-3 дня [8, 42; 9, 368; 10, 185 и др.]. Аналогично, например, у осетин и русских Ульяновской области. Временное застолье шилѣк чувашей устраивают под навесом лабаза, и стол имеет П-образный вид. По углам вкапывают невысокие столбы, на них вколачивают доски для сидений. В даль-

нем углу ставят или сколачивают два стола. На место, куда сядет глава свадьбы, кладут подушку, а на землю между скамейками стелют войлок [11, 889; 12,703; 13, 144 и др.]. Аналогично у горных марийцев и осетин [14, 190; 15, 130].

Конечно, основная цель и смысл обряда «Подарочное пиво» — занять в семье молодоженов собственную живность. Однако полагаю, эта цель — лишь внешнее проявление, исторически более позднее наслоение. На это намекает один из вариантов названия этого же ритуала — кёрү кёни (букв. «вхождение [в дом тестя] зятя»). Так, например, говорят в д. Малое Карачкино Ядринского района. На историческую реконструкцию проливает свет и многочисленный сравнительный материал. Например, у чувашей и народов Кавказа существовал обычай возвращения молодой после свадьбы в родительский дом или рождения там первого ребенка. «У хевсур молодая после нескольких дней, проведенных в доме мужа, на год переселялась к родителям. Аналогично поступала осетинка по прошествии года и к мужу возвращалась часто уже с ребенком на руках... В свою очередь лачки и аварки некоторых селений на время первых родов покидали дом мужа, переселяясь к родителям» [16, 119]. Конечно, и в чувашском варианте этого обряда сохранились рудименты исторических форм брака (отработка у тестя, матрилокальный брак и т.д.).

Обряд юпа «намогильный столб». В дни окончательных проводов души умершего у оврага между деревней и кладбищем устраивают символический мостик. Мосты с аналогичными назначениями существовали также у осетин, армян и грузин. Если смотреть более широко, «описанные выше верования восходят еще ко временам индоиранской общности» [17, 159].

Особенности проводов ребенка. Если умирал только что родившийся, обычно отдельную могилку не рыли, а вкапывали в могилу наиболее близкого ему человека. Упрятывание в землю любого умершего, в том числе в возрасте нескольких часов, обязательно. Поэтому в молитвах при похоронах обращаются к божествам земли *Ѕёр ашшэ*, *Ѕёр амаш*, *Ѕёр чиперри*, *Ѕёр сехмечэ*. Если девушка родит ребенка и выбросит, не прикрыв землей, то его кости превращаются в лесного духа *Арсури*. Аналогично осетины детей «старались хоронить около могилы какого-нибудь родственника, которому как бы поручали ребенка» [15, 123].

Верования

Хёртсурт — хранитель домашнего очага. Он должен быть в каждом доме. Если покинет дом по какой-либо причине, то в семье начнется разлад, дом, оставшийся без него, разорвется и распадется. Данное божество зря не покидает дом, основными причинами являются ругань и расстройство отношений между членами семьи. Есть сведения о наличии у него отца и матери. Одно из народных определений Хёртсурта — это турă, охраняющий дом. Иногда его называют просто домашним турă [18, 58; 19, 49; 20, 346 и др.]. Функционально близкие божества есть у многих народов: у восточных славян — Мокошь, у русских — Домовой (отсюда чувашское *Тăмавик*) или Кикимора, у народностей Гиндукуша — Кханги, у таджиков — Девы сафед, у осетин — Бынаты хицау.

Вут — божество огня. Чуваше полагают, что у Вута имеются глаза. Например, в пословице говорится: «В глаза Вут — воду». У осетин слово «очаг» состоит из двух частей: арт «огонь» и дзэст («глаз») [21, 70]. «Огонь следует

почитать», — говорят чувашаи. Фольклорно-религиозное поведение, архаические элементы хозяйственно-культурного типа, бытовой этикет — эти и другие действия строились на уважительном отношении к огню. У некоторых этносов формы культа огня занимали подчеркнuto официальный характер. Такими можно считать иранцев-зороастрийцев, мадьяр, древних тюрков, многих индоевропейцев. Например, в представлении осетин «красота» и «чистота» не мыслились вне связи с «огнем». Осетинские понятия «красивый» и «чистый» образованы от судзын — «греть, жечь» [22, 72]. По отношению к Вут существует множество запретов, не допускающих осквернения этой живой и чистой силы. Так, согласно чувашскому этикету, «осквернением огня считается плевание, произнесение над ним неприличных слов» [23, 98]. В иранской мифологии осквернение огня считалось тягчайшим преступлением. В своде законов Чингисхана имелаcь специальная статья, запрещающая осквернять огонь. Нарушение табу приводит к различным наказаниям в виде болезней. Например, у плюющего в огонь по всему телу будут чирьи, а тот, кто балуется с огнем, будет мочиться под себя.

Карта турри — хозяин прясла. В основе термина — слово карта («прясло» от кар «огороди, сделай ограду»). Имеет широкое распространение в индоевропейских, финно-угорских и кавказских языках. Например: латин. *hortus* «огороженное место», греч. *hortos* «ограда», санскрит. *grta* «жилище», гот. *gards*, немец. *Garden*, литов. *gardas*, церковнославян. град «огород, город», грузин. карта «огороженное место для скота», осетин. *кiрт* «двор», армян. карт «город», удмурт. кар «город, гнездо, логовище» и т.д. Зафиксировано сло-

во и в Древней Скандинавии, например, в виде названия города — Утгард («внешнее огражденное пространство»). Нельзя путать термины «прясло» и «хлев». В первом случае речь идет об ограде, во втором — о бревенчатом строении. В старину были хозяйства, содержащие в дворе до 12-30 лошадей, десятков коров и по 100-500 овец [24, 78; 25, 266; 26, 110 и др.].

Время. Как полагали В.Г. Егоров [27, 51] и М.Р. Федотов [20, 114; 28, 124], этимоны основных понятий «времени» у чувашей (вӑхӑт, самана) арабского происхождения. Однако совершенно аналогично у таджиков, афганцев, на персидском и пехлеви. В.И. Абаев, к примеру, считал, что осетинское *zaman* — это семитско-иранское слово [29, 287].

Вечера на пятницу. После третин до обряда юпа в каждый вечер на пятницу в честь новоумершего проводили малые поминки. Этот промежуток времени измеряется шестью неделями [30, 52; 5, 159, 168 и др.]. Утверждение Дюлы Месароша «в течение семи недель» [31, 184-185] — неверно. Пятничные поминания называются эрне каç, что буквально означает «неделя или пятница» и «вечер». Причем к слову эрне, как правило, кун («день») не прибавляется. В современной понимании это происходит в четверг вечером, но с учетом того, что сутки у чувашей начинаются с вечера, поминки проводятся в начале пятницы. Угощение длится до утра. Для сравнения: осетины малые аналогичные поминки раньше (до середины XIX в.) проводили в течение всего года [3, 118, 169-170]. Некоторые, особенно летом, ходили угощать умершего на кладбище. Раньше, до XVIII в., видимо, посещение кладбища в вечера на пятницу было обязательным. На это указывает и сравнительный материал.

Например, у осетин посещение кладбища по этому поводу является непрерывным элементом [3, 169,170].

Душа. Самый беглый обзор народных представлений о видах души дает очень пеструю картину. Например, у осетин слово «душа» этимологически идентично с «ветром» [29, 67], коми-пермяки и буряты ее частично отождествляли с тенью [32, 242; 33,40], в венгерской мифологии различают две души у человека — душа-дыхание и душа-тень, которая способна принимать образ мыши [34, 568], нивхи считали, что душа бестелесна, но ее можно услышать, а также иногда увидеть ночью [35, 153-154], у кельтов душа улетает из тела на небо и превращается в птицу [36, 108], по представлению майя душа живого человека связана с дыханием, сердцем и кровью [36, 250], пермяки, египтяне и жители Каролинских островов считали, что душа имеет человеческие очертания, но меньше, чем сам человек [38, 216; 39,201-202], а согласно народным верованиям коми и русских, душа вполне материальна, ибо она способна пить, есть, ухватиться за что-либо, колоть дрова и качать колыбель [40, 136; 41, 50]. Цепочка представлений в виде «ветер тень дыхание голос птица сердце кровь человеческая фигура деятельность» ничто иное, как стадийное развитие представлений о душе. Всякие попытки составить четкую классификацию народных представлений о душе даже на материале конкретного народа заведомо безуспешны. Например, И.Н. Тучкова заявляет: «По этнолингвистическим селькупским материалам выявлены представления о наличии у человека семи парциальных душ, составляющих комплекс жизненно необходимых элементов» [42, 374]. Далее она перечисляет и толкует эти семь ви-

дов души: 1) дыхание, пар; дух, душа, 2) душа, жизненный дух, 3) человеческая душа, могильная душа, 4) мудрость, 5) мужская душа, 6) жизненная сила, 7) душа-тень. Во-первых, как видим, в такой классификации нет логики. Ее и не может быть, ибо мы имеем дело с локальными и стадийными вариантами воззрений, где одни понятия перекрываются или расходятся с другими. Во-вторых, умирает ли душа (И.Н. Тучкова пишет, что умирает [42, с. 367]), если она когда-то позже должна вселиться в новорожденного. В-третьих, если она бессмертна, то (например, у селькупов) душа-паук, душа-жук, душа-звезда и т.д. и есть душа. Но паук, жук, звезда и т.д. не включены И.Н. Тучковой в комплекс жизненно необходимых элементов. Впрочем, такую на первый взгляд «алогичность» можно встретить у многих этнографов.

Лошадь. Этимология понятия «лошадь» подтверждает миграцию животного. В персид. и тадж. лоша, лаше значит «лошадь, мерин, изможденное животное». У абхазов и осетин — алаша. На Волге у чувашей — лаша, удмуртов — улоша, у марийцев, мокши, татар и башкир — алаша в значении «мерин, лошадь». По мнению Г.Ф. Одинцова, др.-русское слово лаша фонетически и семантически несравненно ближе к болгарскому лаша (ср.: чуваш. лаша 'лошадь') [43, 124]. Другое обозначение лошади в чувашском языке — пах/паха, имеющее место в лексике детей. Аналогично в осетинском — бæх. По мнению И.Г. Добродомова, чуваш. пах и осетин. бæх представляют собой «преобразование старого коневодческого тюркизма языков Восточной Европы бахмат (< баҳма "домашний, находящийся под надзором" от глагола баҳ — "наблюдать, смотреть" + ат "конь, лошадь")» [44, 67].

Моление. Этимологически слово имеет родственников в иранском (гел), ингушском (кälэ), осетинском (кxөлсөн), эвенкийском (гэлэн), якутском (кäläни), корейском (кэлгу) языках. Корень слова образует в разных контекстах более широкие семантические значения, чем моление, — это «колдовство», «ворожба», «покровитель и помощник шамана» [21, 576-577]. Возведение Р. Г. Ахметьяновым [45, 31; 46, 146-147 и др.] к общеалтайскому кил/тил (+ чувашское тилмёр) нам представляется натянутым. Если смотреть глубже, то такие слова, как «Helios» и «гелий» тоже оказываются однокоренными. Тогда совершить кёлё будет означать понятия «сотворить», «творить».

Трещотка. При вращении упругая пластинка-дощечка скачет по зубьям и издает громкие звуки. В чувашском языке эти звуки передаются звукоподражаниями шатър-шатър-шатър! или çатър-çатър-çатър! Человека, го-

ворящего быстро и беспрестанно, также называют трещоткой [5, 143; 47, 468; 26, 264 и др.]. Осетинская трещотка аналогично создавала своим треском четкий ритмический эффект [3, 84-85].

Птица. В общественных молениях чувашей (Учук, Киремет) птица замыкает ряд жертвенных даров. Например: бык — баран — птицы. Аналогично осетины покровителю домашнего очага в определенный день в году приносили в жертву барана, козу или домашнюю птицу [48, 204].

Выводы

Приведенные чувашско-осетинские общие корни могут показаться случайными или типичными для многих народов. Тем не менее, мы не можем упустить из вида системный ряд фактов, особенно если речь идет о самых глубинных пластах религии двух древнейших народов.

1. Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. М.: РОССПЭН, 2008.
2. Волкова Н.Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М.: Наука, 1973.
3. Дзадзиев А.Б., Дзуцев Х.В., Караев С.М. Этнография и мифология осетин: Краткий словарь. Владикавказ: Б.и., 1994.
4. Сироткин М.Я. Чувашский фольклор: Очерк устно-поэтического народного творчества. Чебоксары: Чуваш кн. изд-во, 1965.
5. Поле 90 — экспедиция автора в 1990 г. в Шенталинский район Куйбышевской области. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. С.134-240.
6. ЧГИ (архив Чувашского государственного института гуманитарных наук, отд. 1), 6 — Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 1841-1903 гг.
7. ЧГИ 21 — Ашмарин Н.И. Археология, этнография, фольклор. 1895-1943 гг.
8. ЧГИ 277 — Никольский Н.В. История, этнография. 1915 г.
9. ЧГИ 287 — Никольский Н.В. История, религия, этнография, сельское хозяйство, язык, литература, фольклор. 1863-1926 гг.
10. ЧГИ 308 — Никольский Н.В. Этнография, образование, фольклор. 1855-1931 гг.

11. ЧГИ 28 — Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 1884 г.
12. ЧГИ 146 — Никольский Н.В. Этнография. 1899-1905 гг.
13. ЧГИ 151 — Никольский Н.В. Этнография. 1887-1905 гг.
14. Материалы для этнографии России. XIV: Казан. губ. Ч. I. / Риттих А.Ф. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1870. X, II, 111 с., прил.
15. Дзудцев Х.В. Эволюция осетинской семьи и межсемейных отношений: этносоциологический анализ. Владикавказ: НИИ, 1998.
16. Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб.: Петербург. востоковедение, 2001.
17. Литвинский Б.А. Погребальный обряд и ритуалы Бактрии — Тохаристана // Литвинский Б.А., Седов А.В. Культы и ритуалы Кушанской Бактрии. Погребальный обряд. М.: Наука, 1984.
18. Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. XVII. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1950.
19. Магнитский В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры: Собр. в некоторых местностях Казан. губ. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1881. V.
20. Федотов М.Р. Этимологический словарь чувашского языка. Т. I, II. Чебоксары: ЧГИГН, 1996.
21. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка: М.–Л.: Изд-во АН, 1958. Т.1.
22. Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1949. Т.1.
23. ЧГИ 174 — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1908-1910 гг.
24. ЧГИ 167 — Никольский Н.В. Этнография. 1903-1910 гг.
25. ЧГИ 173 — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1909-1910 гг.
26. Андреев (Урхи) Н.А. Иранско-чувашские этнокультурные и языковые параллели // Труды. Чебоксары: НИИ, 1975. Вып.59.
27. Егоров В.Г. Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1964.
28. Федотов М.Р. Исторические связи чувашского языка с волжскими и пермскими финно-угорскими языками. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1968. Ч. II.
29. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Наука, 1989. Т. IV.
30. Поле 88 — экспедиция автора в 1988 г. в Базарно-Карабулакский район Саратовской области. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки.
31. Месарош Дюла. Памятники старой чувашской веры. Чебоксары: ЧГИГН, 2000.
32. Смирнов И.Н. Пермьки. Казань: Имп. ун-т, 1891.
33. Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск: Наука, 1987.
34. Петрухин В.Я., Хелимский Е.А. Финно-угорская мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия. М.: Совет. энцикл., 1988. Т. 2.
35. Таксами Ч.М. Основные проблемы этнографии и истории нивхов: середина XIX — начало XX в. Л.: Наука, 1975.
36. Носенко Е.Э. Представления кельтов о загробном мире (дохристианская эпоха) // Вестник древней истории. 1990. № 3.

37. Кнорозов Ю.В. Иероглифические рукописи майя. Л.: Наука, 1975.
38. Мансикка В. Из финской этнографической литературы // Живая старина. 1916. Вып. 2-3.
39. Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. Доп. т. М.: Рефл-бук, 1998.
40. Teryukov A.I. Notion about Souls in the Komi Mythology // Uralic Mythology and Folklore. Budapest: Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences; Helsinki: Finnish Literature Society, 1989.
41. Соболев А.Н. Мифология славян: Загробный мир по древнерусским представлениям. СПб.: Лань, 1999.
42. Тучкова Н.А. Селькупы // Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Энци. Нганасаны. Кеты. М.: Наука, 2005.
43. Одинцов Г.Ф. Еще раз к этимологии слова лошадь // Этимология. 1972. М.: Наука, 1974.
44. Добродомов И.Г. Буртаский язык — исчезнувший аланский диалект в Среднем Поволжье // Uralo-Indogermanica: Балто-славянские и проблема урало-индоевропейских связей. М.: Ин-т славяноведения и балканистики, 1990. Ч. 2. С. 64-70.
45. Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М.: Наука, 1981.
46. Ахметьянов Р.Г. Сравнительное исследование татарского и чувашского языков (фонетика и лексика). М.: Наука, 1978.
47. ЧГИ 150 — Никольский Н.В. Этнография. 1895-1919 гг.
48. Калоев Б.А. Бынаты хицау // Мифы народов мира: Энциклопедия. М.: Совет. энцикл., 1987. Т. 1.