



Чувашский
государственный институт
гуманитарных наук

НАУЧНЫЕ ДОКЛАДЫ

Д.В. ЕГОРОВ

ВЕРХОВНЫЙ БОГ ЧУВАШЕЙ ТУРӐ

**Опыт
историко-этнографической
реконструкции**



Чувашский государственный институт гуманитарных наук

Научные доклады
Выпуск 30

Д.В. Егоров

ВЕРХОВНЫЙ БОГ ЧУВАШЕЙ *ТУРА*

**ОПЫТ ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ
РЕКОНСТРУКЦИИ**

Доклад на научной сессии
Чувашского государственного института
гуманитарных наук по итогам работы за 2019 год

Чебоксары 2020

УДК 39
ББК 63.5
Е30

Научный редактор **Г.А. Николаев**

Егоров Д.В.
Е30 **Верховный бог чувашей *Турӑ*: опыт историко-этнографической реконструкции** / Д.В. Егоров; науч. ред. Г.А. Николаев. — Чебоксары, 2020. — 64 с. — (Научные доклады / ЧГИГН; вып. 30).

В научном докладе проведена попытка историко-этнографической реконструкции главного персонажа чувашской мифологии — верховного бога *Турӑ*. Прослежены генезис и эволюция представлений о нем, показаны его облик, ипостаси и функции, выявлены роль и место в пантеоне. Особое внимание уделено мифологическим представлениям и ритуально-культурной практике чувашского этноса.

УДК 39
ББК 63.5

© Д.В. Егоров, 2020
© Чувашский государственный институт гуманитарных наук, 2020

ВВЕДЕНИЕ

Проблема реконструкции мифологических персонажей того или иного этноса является чрезвычайно сложной и трудно разрешимой. Под влиянием этнокультурных, конфессиональных, государственно-политических, социально-экономических и прочих факторов их названия, образы, функции и атрибуты на протяжении длительного исторического периода подвергались трансформации и синкретизации. Миссионер, исследователь традиционной религии Василий Смелов еще в конце XIX в. писал о «крайней путанице» в чувашских верованиях, обусловленных влиянием ислама и христианства: «И тому, кто бы вздумал реставрировать чувашскую веру, трудно избежать ошибок, неправильных обобщений»¹.

Существенные трудности возникают при попытке идентификации и интерпретации глубинных пластов древнейших религиозных верований и мифологических представлений предков чувашей. Проблема усложняется в связи с фрагментарностью эмпирической базы, наличием лишь отрывочных сведений по религии и мифологии наших пращуров. Следует отметить, что основные материалы по теме, имеющиеся в распоряжении современного историка, этнолога, фольклориста и религиоведа, относятся большей частью к XIX—XX вв. Вместе с тем к указанному времени мифологическое мировоззрение чувашей испытало значительное влияние архаических, национальных и мировых религий, различных культур, социально-политического строя и экономических отношений, в нем наряду с прежними элементами появлялись новые, одни мифологические образы и представления наслаивались на другие. В связи с этим в рамках проведения ретроспективной реконструкции божеств и духов исследователь должен опираться на все доступные источники: древнейшие нарративные памятники, архивные материалы, лингвистические данные, археологические артефакты, письменные свидетельства, сочинения средневековых арабских и европейских авторов (с учетом их тенденциозности и субъективности), этнографические и фольклорные записи, а также сравнительный материал родственных и исторически контактировавших племен и народов.

Особое место в эмпирической базе исследования занимают мифы. По мнению Л.П. Потапова, в них «часто сохраняются элементы весьма древних, явно еще дорелигиозных форм мировоз-

зрения, мироощущения, свойственных в разной степени едва ли не всем народам тех времен»². Следует иметь в виду, что различным этносам мира могли быть присущи идентичные и повторяющиеся мифологические темы и сюжеты. Вместе с тем мифы являются поливариантными, порой совершенно противоречивыми, а также могут иметь фрагментарный и ситуативный характер.

В рамках настоящего исследования нами предпринята попытка историко-этнографической реконструкции верховного бога чувашей *Турӑ* (*Торӑ, Тур, Топ*). Для достижения поставленной цели определены следующие задачи: исследовать генезис и эволюцию представлений о персонаже, раскрыть его образ в религиозно-мифологических воззрениях чувашей, выявить роль и место *Турӑ* в пантеоне и религиозно-культовой практике этноса. Автор не претендует на бесспорное разрешение всех обозначенных вопросов. Безусловно, заданный объем научного доклада не позволяет глубоко и всесторонне осветить тему. Нами проанализирован широкий массив архивных и опубликованных источников, а также дореволюционная, советская и современная литература по проблематике. Исследователи, изучавшие религиозные верования чувашского народа, так или иначе затрагивали представления о *Турӑ*, рассматривали его культ. Особое внимание главе пантеона в своих работах уделили В.П. Вишневский, В.К. Магницкий, А.В. Рекеев, Н.И. Ашмарин, Д. Месарош, П.В. Денисов, А.К. Салмин и др.³ Однако до сих пор в региональной историографии нет комплексного историко-этнографического исследования о *Турӑ*, не реконструированы генезис и эволюция воззрений о нем, не представлен его целостный образ.

Реконструкция мифологических персонажей являет собой воссоздание образов божеств и духов древности или определенной исторической эпохи, их иерархического статуса и функциональной значимости, ритуально-обрядовых действий, связанных с почитанием сверхъестественных сил. Диахроническая глубина реконструкции образов зависит от состояния и сохранности источниковой базы, степени изученности проблемы, применения соответствующей методологии исследования. В рамках историко-этнографической реконструкции верховного бога чувашей *Турӑ* нами применялись современные методы и подходы, теоретико-методологические изыскания этнологов, историков, археологов, религиоведов, лингвистов и других специалистов⁴. К числу наиболее значимых методов относятся: историко-хронологический, историко-генетический, ретроспективный, сравнительно-исторический, историко-

типологический, историко-системный и ареальный. «Проблема реконструкции в языкознании, этнографии, культурологии и даже археологии имеет много общих сторон и может решаться сходными, в ряде случаев едиными методами», — отмечает Н.И. Толстой⁵.

Еще в середине I тысячелетия до н.э. в Центральной Азии сформировался тюркский язык болгаро-чувашского типа, который на протяжении тысячелетий оказывал активное воздействие на многие исторически контактировавшие языки Евразии⁶. По мнению А. Рона-Таша, «чувашский язык и народ играют ключевую роль в реконструкции большей части того, что известно сегодня о древнетюркской религии»⁷. Религиозно-мифологические представления предков чувашей о персонифицированном и сакрализованном небесном боге и некоторых других сверхъестественных силах формировались в древности среди центрально-азиатских тюркоязычных племен. Суждение В.Н. Басилова о том, что «пантеон чувашских божеств не связан с мифологией древних тюрок», что «он сложился в Поволжье на основе местных традиций»⁸, требует определенной корректировки. Этнокультурные и лингвистические материалы свидетельствуют, что ряд божеств и духов чувашей, в том числе *Турă*, имеет прототюркские истоки, представления об иных существах сложились в течение длительного исторического периода под воздействием локальных и иноэтничных факторов, мировых религий. В целом же, чувашский пантеон действительно сформировался в Поволжье, однако не только «на основе местных традиций».

В исследовании главы пантеона *Турă* следует выделить ряд дискуссионных теоретических проблем: выяснение истинной этимологии теонима, особенностей табуизации и эвфемизации, антропоморфности или безликости бога, выявление трансформаций функциональности творца и степени воздействия на него мировых религий, идентификация в качестве верховного бога или божества, раскрытие образа в рамках монотеизма, политеизма или генотеизма и т.д.

В источниках и литературе, а также народном сознании чувашей один и тот же мифологический персонаж нередко представлен в качестве божества/бога или духа, что затрудняет возможность их идентификации и интерпретации. По всей вероятности, понятие «бог» (со строчной буквы) следует применять по отношению к верховному небесному богу, главе пантеона *Турă*; термин «божество» (*турă*, *турри*) — к его окружению, высшим силам небесного и среднего миров; «дух» (*сывлăш*, *шульăш*), относя-

щийся к более низким уровням мифологической системы, — к добрым существам земного и злым силам подземного мира.

Отождествление *Турӑ* с термином «бог» («верховный бог») условно и не связано с монотеизмом — выделением в религиозных верованиях чувашей лишь единственного и единого могущественного «Бога» (с прописной буквы). Его применение мотивировано необходимостью обозначения ведущего места *Турӑ* в божественной иерархии, всеилия и всемогущества по сравнению с другими сверхъестественными силами. Следует отметить, что изначально он был рядовым безликим божеством, с течением времени стал выполнять ряд несвойственных ему функций и возвысился над остальными божествами, возглавив пантеон.

Многие дореволюционные авторы (К.С. Милькович, А.А. Фукс, В.А. Сбоев, Н.И. Золотницкий, В.К. Магницкий и др.) стояли на позиции политеистической религии чувашей, хотя и ставили *Турӑ* на вершину иерархической лестницы. Между тем, согласно народным мифологическим представлениям, всевышний бог *Турӑ* один. Все сущее находится в его власти и видении⁹. Источники конца XIX — начала XX в. изобилуют примерами почитания верховного бога чувашей в качестве «*нёр Турӑ*» («единого Бога»)¹⁰. Позицию монотеизма активно отстаивали А.В. Рекеев («По понятиям чуваш, Бог только один. Его они называют “Турӑ” — Бог или Аслӑ Турӑ — Великий Бог. Этого “Турӑ” чуваша ни с какими своими кереметями или ырӑсем никогда не смешивают. Он у них есть Высочайшее Существо, от Которого все зависит»)¹¹ и Д. Месарош («...вся система верований и жертвоприношений чувашей-язычников свидетельствует о признании лишь единого Бога. Кроме того, они верят в добрых и злых духов (остатки древнего шаманизма), однако их никогда не называют словом Турӑ...»)¹².

Несмотря на значительное влияние мировых религий и появление в XIX в. тенденций монотеизма в традиционных верованиях, чуваша продолжали почитать и поклоняться многочисленным божествам и духам, однако они особо выделяли «верховного бога» *Турӑ*. Подобные представления были присущи и другим народам Поволжья. Так, по мнению В.Е. Владыкина, удмуртский *Инмар* первоначально был одним из божеств, представляющих небесную сферу, его возвышение над остальными божествами произошло позднее под влиянием ислама и христианства, благодаря которым у удмуртов формировались воззрения о едином боге. Но этот процесс не завершился даже к XIX в.¹³

Народная религия в XIX — начале XX в., аккумулировав в себе представления традиционных верований и мировых конфессий, находилась на стадии эволюции от политеизма к монотеизму. Этот особый тип богопочитания, выделяющий верховного бога среди множества сверхъестественных сил, принято называть генотеизмом/энотеизмом (термин ввел в научный оборот М. Мюллер). Генотеизм чувашей выражался в том, что *Турă* признавался главным и могущественным богом в сонме почитаемых божеств.

І. ГЕНЕЗИС И ЭВОЛЮЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О *ТУРĂ*

1.1. Проблемы происхождения теонима *Турă*

Вопрос о происхождении *Турă* поднимался еще в XIX в. и вызывал полемику среди ученых. Согласно точке зрения большинства исследователей, теоним восходит к названию верховного небесного бога *Тангри/Тенгри* (с первоначальным значением «небо»), культ которого был распространен среди древнейших тюркских племен¹⁴. Соглашаясь с указанной гипотезой, отметим, что аргументами в пользу генезиса *Турă* от прототюркского *Тангри* (**Tänri*) «небо», «бог» являются многочисленные лингвистические и этнографические материалы, исследования лингвистов-компаративистов и этнологов. Б.И. Татаринцев, обстоятельно изучивший вопрос о происхождении тюркского наименования неба у различных этносов (якут. *Таһара* (-*Tayara*) «бог, уст. «небо», туркм. *Таһры* «бог, божество», азерб. *Таһры*, тур. *Таһры* (-*Tary* < **Таһры*), чув. *Tură* «бог» и др.; формы типа *Таһры* возводятся к **Таһри*; *Täñir*, возможно, древнее, чем *Tänri*), считает, что слово *Tänri* «вполне может являться исконно тюркским», первоначально оно означало «материальное небо», затем появилась «божественная» семантика. По его мнению, если бы облик слова *Tänri* был нетюркским, то он не сохранился бы в ряде тюркских языков, а подвергся бы изменениям. Следует обратить внимание на древнетюркское слово *teñäk* «воздух», «небо», связанное с глаголом *teñ-* «подниматься», «взлетать». Согласно предположению Б.И. Татаринцева, **täñir-* могло иметь также значение «высоко подниматься», «взлетать на большую высоту»¹⁵. Вместе с тем Г. Дёрфер, проанализировав работы предшественников, констатирует, что теоним *Tängri/Tengri* является словом неизвестного происхождения, а проблема его этимологизации неразрешима¹⁶.

В древнетюркском словаре представлены четыре значения термина *Täŋri*: небо; бог, божество; божественный; повелитель, господин¹⁷. Указанное слово было весьма популярным в древнетюркскую эпоху, датируемую исследователями условно V—X вв. Об этом свидетельствует широкий спектр производных на его основе лексем, ср.: *täŋriçi* (священнослужитель), *täŋridäki* (находящийся на небе, небесный), *täŋridäm* (божественный), *täŋriklä* (поклоняться богам), *täŋrilig* (угодный богу; место служения богу, храм, святилище; обреченный на смерть) и др.¹⁸

Прототюркские истоки *Турă* были установлены еще в середине и второй половине XIX в. В.А. Сбоевым и Н.И. Золотницким. По мнению В.А. Сбоева, в чувашском *Tora* «можно слышать отголосок монгольско-татарского *Тангри*, *Тари*; знающим языки чувашский и татарский очень хорошо известно, что татарское *ан* и *а* в чувашском языке по большей части переходит в *о*». Между тем исследователь был убежден в отсутствии связей между скандинавским *Tor* и чувашским *Tora*¹⁹. Н.И. Золотницкий полагает, что этимон *Tora* первоначально имел значение неба, затем — бога неба, позднее — божества и иконы; «название это, по законам чувашской фонетики (через выпуск носового звука *н*), образовалось так: якут. *тангара*; монг. *тенгер*; туркм. *тӑн—ре*; уйгур. *тен—ри*; тат. *та—ре* (чит. *тӑрӗ*. — Д.Е.); чуваш. *то—ра* (чит. *торӑ/турӑ*. — Д.Е.)»²⁰.

На первый взгляд эволюция теонима от *Тангри* к *Турă* выглядит маловероятной. Однако лексико-фонетические закономерности свидетельствуют об обратном. На протяжении длительного исторического периода происходили изменения в тюркской системе вокализма, выразившиеся, в первую очередь, в редукции гласных. Общетюркский гласный *а* первого слога переходил в чувашском языке в *о||у*, что было характерно и для долгого гласного *а*: в исконных булгаро-чувашских словах. В обоснование этого можно привести примеры с ротацизмом и ламбдацизмом: тюрк. **qa:zan* «котел» — чув. *хуран* «котел», тюрк. **ja:s* «год», «возраст» — чув. *сул* «год», «возраст» и т.д.²¹ Исследователи полагают, что развитие *а > у* происходило поэтапно: *а > ă > о > у*, т.е. сначала имело место огубление *а > о*, а потом сужение *о > у*. Процесс развития прабулгарского *а*: в *о* начался еще в древнебулгарскую эпоху чувашского языка (IV—VII вв.), возможно, в самом ее конце и продолжался в среднебулгарскую эпоху (с VIII в.). В кыпчакских заимствованиях среднебулгарской эпохи (1236—1391 гг.) общетюркский *а* (< пратюрк. *а*; *а*) в булгаро-чуваш-

ском регулярно переходил в *o||y*. Что касается пратюркского гласного звука *i* (чит. *ы*) (прототюрк. *i*), то он эволюционировался в чувашском языке в *ä*²².

Итак, в дозолотоордынский период, предположительно с начала миграции булгарских племен на территорию Поволжья до разгрома Волжской Булгарии, праогур. **Taŋri* (**Таңры/Тангры*) (< прототюрк. **Täŋri/Тангри*) трансформировался в *Turǎ/Turǎ*. В процессе исторической эволюции произошли следующие фонетические изменения: согласный *t* сохранился; гласный *a* первого слога поэтапно переходил в *o* и *u* (чит. *y*); велярный носовой согласный *ŋ* (*ң*) выпал, вызвав удлинение (долготу) предыдущего *a*; *r* сохранился; гласный *i* второго слога редуцировался в *ä*. Позднее в результате фонетических модификаций у верховых чувашей у развился в *o*: *Turǎ* > *Торǎ*.

Исследователи XX в. продолжили свои изыскания в области этимологии теонима *Turǎ*. В обоснование его генезиса от тюркских слов *Танры*, *Тан-gi,ri*, *Täni,ri*, *Танара*, *Тегir* с первоначальной семантикой «неба» Н.И. Ашмарин приводит фрагмент из песни, записанной Х. Паасоненом: «*Уярать-и пёр турǎ. Ах, турǎ-çäm, турǎ. Ырǎ курас пулассǎн, шенкер уяр пул, турǎ*» (Прояснится ли единый бог. Ах, боженька, бог. Если суждено увидеть добро, то стань, бог, безоблачно ясным)²³. Песня свидетельствует о почитании чувашами *Turǎ* в качестве высшего, могущественного и благого бога неба, традиции культа которого, вероятно, формировались в древности и передавались из поколения в поколение.

В.Г. Егоров в доказательство своей точки зрения приводит следующие тюркские и монгольские параллели *Turǎ*: на енисейских памятниках тюркской письменности он носит название *Теңри* («небо»), в древнеуйгурском памятнике «Кутадгу Билиг» XI в. — *Таңри* («небо»); на азербайджанском языке — *Тори* (чит. *Тары*. — Д.Е.) («бог», «небо»); на чагатайском (староузбекском) — *Тенгара* («бог»), уйгурском — *Тэңри* («бог»), киргизском — *Теңри* («бог»), в переводе Корана XIV в. — *Таңры* («бог»); на каракалпакском языке — *Тангри* («бог», «небо»), турецком — *Танры* («бог», «небо»), якутском — *Тангара* («бог», «небо»), башкирском — *Тэнре* («бог», «небо»); башкирском и татарском — *Тэре* («икона», «образ»), чувашском — *Turǎ*, *Turǎш* («икона», «образ»); бурятско-монгольском — *Тэнгэри* («небо»), калмыцком — *Тенгер* («небо») и др.²⁴ Среди предложенных слов особое место занимает азербайджанский теоним *Тары* («Бог», «Божество»), наи-

более близкий к чувашскому *Турă*, как «небо» в переносном значении, т.е. «дух всеобъемлющего неба». Л.З. Будагов полагает, что это слово сходно с китайским *Thiän* «небо», *Thiänly*²⁵.

М.Р. Федотов также этимологизирует теоним *Турă* от тюрко-монгольского слова *Tengri/Tayri*, первоначально означающего небо, позднее — бога. Им внесен ряд дополнительных соответствий и значений в теонимическую лексику: на древнетюркском — *Турк Тăңриси* («бог тюрков»); якутском — *Таңара* («небо», «бог», «добрый дух», «главное божество, живущее на седьмом небе», «дух-покровитель якутских родов», «идол», «фетиш», «икона» и др.); татарском — *Тăңгирĕ* («бог»), *Тăңгирĕ бабай* («бог-дед»); письменно-монгольском — *Tengri* («небо», «божество»), монгольском — *Тэнгэр* («небо», «небеса», «гром», «погода»), бурятском — *Тэнгэри* («небо», «небеса») и др.²⁶ В религии тюркских народов Саяно-Алтайского нагорья были представлены следующие теонимы: *Тенгри*, *Тенгери* у алтайцев; *Тегри* у шорцев; *Тигир*, *Тер* у хакасов; *Дээр* у тувинцев²⁷.

Необходимо подчеркнуть, что основные значения якутской лексемы *Тангара* (ср. болг. *Тангра*, чув. *Турă*) — «небо», «бог», «икона», «образ» — были присущи и чувашам. Как известно, якутский и чувашский языки, будучи древнейшими тюркскими языками, рано откололись от прототюркской общности, в связи с чем сохранили ряд архаичных черт в религиозно-мифологических представлениях. По данным В.Е. Васильева, у священных деревьев якуты (саха) вплоть до конца XIX — начала XX в. приносили лошадей в жертву верховному небесному богу *Юрюнг Айыы Тангара*²⁸.

Согласно гипотезе А. Рона-Таша, *Турă* является чувашским продолжением от древнетюркского *Tängri* (*Tengri*) в значении «Бог» и «небо». Важными аргументами концепции лингвиста являются сохранение выражения на чувашском языке *Турă асатат* («Бог гремит» или «гром гремит»), «где *аса* несет в себе изначальное значение «отец, дед, Бог Отец, гром»», а также функционирование *Турă*, как и *Тенгри*, до контакта с христианством и исламом, в качестве творцов (*суратакан*)²⁹. Слово *асатат* — это сокращенная форма *Аса авăтат* (букв. «предок/прародитель поет/гремит»), употребляемая верховными чувашами. *Аса* является эвфемистическим названием *Турă* во время грозы.

Р.Г. Ахметьянов предложил следующую фонетическую эволюцию чувашского теонима *Турă*: < *Торы* < *Тайры* < *Тăйре* (ср. карачаево-балкарское *Тейри*)³⁰. Следует отметить, что в кыпчакской

группе тюркских языков произошла трансформация звука *ŋ* в *j*: *Täŋri* > *Täjri* (в карачаево-балкарском языке — *Täjri*, в казанско-татарском — *Täre*, т.е. в последнем случае *j* выпал). Чувашское *Tură/Tură* фонетически не выводимо из татарского *Täre*. По данным Р.Г. Ахметьянова, термин *Təngri* со временем стал обозначать также единого мусульманского бога, став синонимом слова *Allahu* «Аллах», а у западных кыпчаков — даже христианского бога (ср.: тат. *Təre* «христианский бог», «икона», «крест», сиб.-тат. *Täri* «единый бог государства», *Tärgär* «главный жрец государства»³¹).

Существуют и другие гипотезы генезиса чувашского теонима *Tură*: от хуннского *Ченли* («небо»), древнешумерского *Дингур* («бог», «небо»), древнекитайского *Тянь* («небо»), скандинавского и халдейского (древнесемитского) *Тор* («бык») и др.³² Интерес представляет точка зрения И.Н. Шервашидзе. По его предположению, **Täŋri*/**Täŋri* «небо; бог» может восходить к индоевропейскому теониму **trH₂en-/ *trH₂er-* (с анаграмматическими перестройками), представленному хетто-лувийским (анатолийским) словом **Tarḫunt-*, германским **Ounra-*, кельтским *Taranis* «бог Грозы, Громовержец», а также древнеиндийским *Indra-* и др.; на индоевропейской почве основа **trH₂en-/ *trH₂er-* может ассоциироваться как с **terH-* «побеждать», так и с **(s)tenH-* «греметь» (в частности, о громае)³³.

По мнению А.К. Салмина, этимология *Tură* имеет не столько лингвистическое, сколько историко-культурное значение; исконная форма слова (с основой *Тор*) сохранилась в северо-западной периферии индоевропейцев: сканд. *Тор*, гет. *Тор*, ирланд. *Торан*, шотланд. *Торун*, франц. *Тоннер*, гот. *Донар*, немец. *Доннер*, дат. *Торден*, швед. *Тордэн*, голланд. и фриз. *Донер*. К числу параллелей с чувашским теонимом *Тор* он относит названия богов *Тора* у африканских бушменов, пигмеев и бамбути, *Нума-Торум* у манси, *Трум* у исландцев, *Индра* и *Митра* у древних индийцев, *Тр* у египтян, *Тенгри* у тюрков и т.д., а наиболее архаическими проявлениями слова считает согласные *tr/dr*. Автор также утверждает, что «имеющийся материал дает повод говорить о хронологических изменениях фонетического облика слова в последовательности *o* → *a* → *y*, т.е. *Тор* → *Тар(a)* → *Турă*»³⁴. Названная точка зрения представляется весьма спорной, а приведенный фонетический ряд — некорректным, не имеющим генетических связей.

Таким образом, чувашский теоним *Tură* произошел от прототюркского *Тангри*. Его истоки были установлены еще в середи-

не XIX в. и получили подтверждение исследованиями специалистов XX в. Гипотезы ряда авторов являются сомнительными и слабо аргументированными. Возводить другие праформы к *Турӑ*, даже близкие по звучанию, весьма затруднительно, так как они не учитывают реальные фонетические изменения, произошедшие в различные периоды истории. Происхождение теонима *Турӑ* от *Тангри* в первую очередь подтверждается лингвистическими данными. Имеющиеся в нашем распоряжении историко-этнографические материалы в целом свидетельствуют о тождественных религиозно-мифологических представлениях древних тюрков о *Тангри/Тенгри* и чувашей о *Турӑ*, о схожих элементах в молениях и жертвоприношениях в честь главы пантеона. Дальнейшие исследования могут позволить выяснить более ранний (дотюркский) этап теонима.

1.2. Формирование и развитие образа *Тангри/Тенгри*

Формирование религии имеет длительную историю. Верования возникли в древнейший период (согласно археологическим данным, в эпоху верхнего палеолита) в силу определенного уровня развития сознания первобытных людей. Человек воспринимал себя как часть природной и социальной среды. Обоожествление и одухотворение небесных тел и явлений, земли, воды, огня, ветра и т.п., создание религиозного культа были обусловлены прежде всего страхом человека перед природными силами и стихиями и сильнейшей зависимостью от них, а также признательным отношением к природе за предоставленные блага. В такой атмосфере постепенно формировались архаические религии: анимизм, тотемизм, фетишизм и магия. Результатом своеобразного мышления стало возникновение разнообразных мифов.

Семейно-брачные связи, общинно-родовые отношения, социальная иерархия, хозяйственные занятия и повседневный быт первобытных племен накладывали определенный отпечаток на их религиозно-мифологические представления. Они стали переносить на явления природы человеческие качества, чувства, отношения. В результате распада первобытно-общинного строя и процессов социальной дифференциации в сознании человека стали появляться высшие и низшие всемогущие существа, обладавшие разумом и волей, выполнявшие ряд функций им специфических функций. Божества и духи становились

лись главными объектами поклонения и веры предков, ибо от них зависели судьбы, хозяйственные успехи и благополучие людей. Таким образом, религия в древнейший период по своей форме являлась политеистической, основанной на вере во многих божеств и духов, имеющих определенные функции и особую сферу влияния.

По мере усложнения социальной и племенной структуры общества, развития мифологического мышления происходило формирование древнейших представлений о *Тэнгри* (*Тенгри*, *Тэнгри*). Этот теоним, по всей видимости, существовал еще в прототюркскую эпоху (до середины I тыс. до н.э.). Он впервые зафиксирован на языке сюнну в китайской хронике «Хань шу» (III в. до н.э.) в качестве названия неба (*Чэнли*)³⁵.

Д. Банзаров отмечает, что у древних монголов слово *Тэнгри* в широком смысле означало небо и всякое божество; в узком смысле «оно было нарицательным именем тех божеств, в которых народ олицетворял небесные явления или способности и страсти человеческой души». *Тэнгри* воспринимались как вечные, духовные и небесные существа³⁶. Божества наделялись широким кругом компетенций: защита от злых духов, смерти, болезней, врагов и разбойников; дарование жизненной силы людям и скоту, мира, благополучия, удачи на охоте и войне; покровительство семье, домашнему хозяйству (особенно — поголовью скота) и т.д.³⁷

М. Элиаде главного бога алтайского пантеона *Тэнгри* («Бог-Небо») идентифицирует как «тюрко-монгольскую словарную единицу». Данное слово получило широкое распространение как во времени, так и в пространстве: «оно было зафиксировано еще два тысячелетия назад, употреблялось по всему азиатскому континенту — от границ Китая до юга России, от Камчатки до Мраморного моря, служило алтайским язычникам для обозначения их Верховного Бога и второстепенных божеств, сохранилось во всех крупных мировых религиях (христианство, манихейство, ислам и т.д.), с которыми тюрки и монголы последовательно соприкасались в ходе истории»³⁸. Уточнения ради отметим, что слово «бог» в религиозных текстах переводили на тюркский язык эквивалентным тюркским *Тэнгри*. В связи с верховенством и многофункциональностью бога неба некоторые ученые рассматривают древнетюркскую религию как особую систему верований, близкую к монотеизму.

В поздних религиозно-мифологических представлениях монголов небо, будучи высшей силой природы, приобрело могуще-

ственный характер и подчинило себе другие почитаемые объекты (земля, солнце, луна, звезды и т.д.), получив статус верховного бога и источника жизни. Небо как величайшее существо стало как материальным, так и духовным понятием³⁹. Как точно подметил Э. Тайлор, «в образе монгольского *Тенгри* виден переход людей от понятия о небе к понятию о небесном боге, а затем к понятию о боге или духе вообще»⁴⁰. С течением времени в шаманской мифологии место верховного небесного бога стали занимать иные персонажи-демиурги: *Ульгень* у тюрков (алтайцев, хакасов и шорцев), *Хормуста* у монгольских этносов, а термин *Тенгри* закрепился за классом небесных богов⁴¹.

В честь *Тенгри/Тангри* древние тюрки совершали моления с жертвоприношениями. Вплоть до конца XIX — начала XX в. подобные обряды богу неба сохранились у шаманствующих племен и народов Саяно-Алтайского нагорья: алтайцев, качинцев, бельтиров и др. Моление всегда проводилось на вершине священной горы (как правило, у священной березы), обычно в начале лета. Оно носило общественный, родовой характер. Руководителем обряда качинцев, например, являлся выборный старик (*алгысчан кизи*), знающий молитвенные слова. Он был в суконной одежде и высокой женской шапке. Как и древние тюрки, качинцы и бельтиры (ныне этнографические группы хакасов) приносили в жертву животное белой масти. В ходе молитв они испрашивали у небесного бога дождя, хорошего урожая травы, больших удоев молока, благополучной жизни. По традиции обряд жертвоприношения завершался ритуальной трапезой. Оставшиеся продукты и напитки, кости и шкуры жертвенных животных сжигались на священном огне. Качинцы и бельтиры не допускали к молению представительниц женского пола. Культовая практика алтайцев несколько отличалась от других этносов Саяно-Алтая, что было обусловлено специфическим мифологическим мировоззрением. Под влиянием шаманства небо, с одной стороны, понималось ими как абстрактное и аморфное божество *Тенгери*, именуемое обычно *Кудаем* (от перс. *Khuda* — «бог»), которому не предназначалось молений и жертв, с другой стороны — как персонифицированное божество *Ульгень* — небожитель высшего ранга, глава небесного пантеона, в честь которого проводились шаманские камлания и жертвоприношения⁴².

Следует отметить, что чувашки сохранили древнетюркские традиции молений и жертвоприношений богу *Турй* вплоть до начала

XX столетия (чуваши Закамья, приверженцы дохристианских верований, — до сих пор). Характерные черты ритуально-культурной практики народов Саяно-Алтайского нагорья (общественный характер моления, проведение обряда служителем культа, приношение в жертву животного белой масти, ритуальное пиршество, сжигание костей на костре и т.п.) были присущи и чувашскому этносу.

Учитывая важное место, которое занимало небо в религиозных верованиях древнейших этнических общностей, следует обратиться к его лексико-семантическим параллелям. Весьма примечательным является факт сохранения в чувашском языке прототюркской формы слова *кѳк* (чув. *ка́вак* «синий», «сизый», «голубой» и т.д.), имеющего в основном значения неба, а также синего, голубого и сизого цвета⁴³. Такая же семантика представлена у алтайцев, шорцев, хакасов, киргизов, уйгуров (*кѳк*), турков (*гѳк*), башкир (*кук*), казанских татар (*ку́к*) и других тюркских этносов. При этом необходимо подчеркнуть, что в древнетюркских языках «небо» обозначалось чаще всего словом *Тяңри*. Если же оно употреблялось под именем *кѳк*, то *Тяңри* (*Тяңры*) фигурировал только в значении «Бог». Общетюркская основа *кѳк* имеет соответствия также в монгольских и тунгусо-маньчжурских языках: *хәх*, *кѳке* у монголов, *кѳк* у калмыков, *хухэ* у бурятов, *куку*, *кукумо*, *кэж* у эвенков, основными значениями которых являются «синий», «голубой», «зеленый». Однако небо в современном чувашском языке имеет отдельное слово *пѳлѳт*, которое означает также облако и тучу. Именно последние два значения сохранились в ряде других тюркских языков: турецком, киргизском, чагатайском, туркменском — *булут*, якутском — *былыт*, татарском, башкирском — *болыт* и т.д.⁴⁴ Приведенные выше лингвистические параллели лишней раз свидетельствуют о широком этническом и географическом пространстве почитания неба в древности и этнокультурных заимствованиях. По всей вероятности, первоначально небо у чувашей называлось *ка́вак*, позднее появилось слово *пѳлѳт*. Архаичность лексемы *ка́вак* подтверждается мифологическими представлениями о ярком небесном явлении *ка́вак хуппи*, когда *Турй* в образе синего (голубого) неба раскрывает небесные врата (подробнее см. в разделе II).

Согласно космологическим воззрениям алтайцев, небесный свод представляет собой область, разделенную на слои (*кат* — в алтайском и многих других тюркских языках, *хут* — в чуваш-

ском языке⁴⁵), в которых обитают те или иные высшие божества со своими семьями, например, *Ульгень* с сыновьями. С другой стороны, небо выступает в образе «верховного божества», от которого зависят судьбы и благополучие людей и их правителей⁴⁶. Небезынтересно отметить, что мифологические представления о слоях неба сохранились у чувашей вплоть до XIX — начала XX в. Они воспринимали синий небесный свод как некую субстанцию, состоящую из семи слоев, занятых небами дождя, снега, льда, ветра, мороза, инея и бури. По воле верховного бога *Турй* названные слои пробивались через синее небо и, в зависимости от появления того или иного слоя на видимом небосводе, на землю падал дождь или снег, дули ветры, возникали бури. Через семь небесных слоев выглядывало солнце⁴⁷.

Некоторые сведения о религиозной жизни, в частности, о культе неба древних тюрков (по терминологии Л.Н. Гумилева — тюркютов) можно почерпнуть также из китайских династических источников. Например, в исторической хронике «Вэйшу», составленной во второй половине VI в. по приказу императора династии Вэнь Сюань-ди (Северная Ци), находим следующее: «Хан всегда живет у гор Дугинь. Вход в его ставку с востока из благоговения к стране солнечного восхождения. Ежегодно он со всеми вельможами приносит жертву в пещере предков; в средней декаде пятой луны собирает прочих, и при реке приносит жертву духу неба. В 500 ли от Дугинь на западе есть высокая гора, на вершине которой нет ни деревьев, ни растений; называется она Бодын-инли, что в переводе на китайском языке значит: дух покровитель страны... Поклоняются духам, верят в волхвов»⁴⁸.

Из источника видно, что древним тюркам в VI в. были известны культы неба, солнца, гор и предков, присущи анимистические и магические представления. Вместе с тем нельзя не отметить важный нюанс, зафиксированный автором хроник: жертва небу (как правило, овцы и лошади) приносится не только ханом и его вельможами, но и «прочими», что свидетельствует о вероятном поклонении небу всеми тюркютами. Л.Н. Гумилев полагает, что под «духом неба» китайцы понимали *Кок-Тенгри* (голубое небо)⁴⁹. Судя по династийным хроникам, правители Китая именовались титулом «Сын Неба», что, несомненно, было обусловлено поклонением небу как главному богу и мифологическими воззрениями о назначении монарха небесным богом *Кок-Тенгри* на управление государством от его имени.

По сведениям византийского писателя и историка конца VI — начала VII в. Феофилакты Симокатты, в конце VI в. тюрки превыше всего чтили огонь, почитали воздух и воду, пели гимны земле, поклонялись лишь единственному богу, создавшему небо и землю, которому приносили в жертву лошадей, быков и мелкий скот⁵⁰. Судя по источнику, тюрки этого периода верили в бога-демиурга. Вместе с тем Жан-Поль Ру отмечает, что описание Ф. Симокатты является, по всей вероятности, отголоском реальности и убеждений автора, нежели тюркских представлений. Идея о сотворении мира верховным богом, по мнению ученого, начинает утверждаться среди кочевников лишь в монгольскую эпоху. Историк полагает, что монотеистическая идея служила укреплению имперского единства монголов⁵¹.

В рунической письменности Центральной Азии и Южной Сибири VIII в. сохранились следы почитания неба и бога неба *Тенгри/Тангри* древними тюрками. К примеру, в памятнике в честь Бильге-кагана и Кюль-Тегина находим следующие расшифрованные надписи: «Небоподобный, неборожденный, тюркский каган, я нынче сел (на царство)... По милости неба и потому что у меня самого было счастье, я сел каганом... Когда было сотворено (или возникло) вверху голубое небо (и) внизу темная (букв.: бурая) земля, между обоими были сотворены сыны человеческие... вверху Небо (в оригинале по С.Е. Малову — *kök iñri*. — Д.Е.) тюрков и священная Земля и Вода тюрков так сказали: “да не погибнет, говоря, народ тюркский, народом пусть будет”... Так как Небо даровало силу, то войско моего отца-кагана было подобно волку, а враги его были подобны овцам... Небо, которое, чтобы не пропало имя и слава тюркского народа, возвысило моего отца-кагана и мою мать-катун. Небо, дарующее (ханам) государства, посадило меня самого, надо думать, каганом, чтобы не пропало имя и слава тюркского народа... да будет Небо благосклонно, — как на моей стороне было счастье и удача, то я поднял к жизни готовый погибнуть народ... Время распределяет небо, сыны человеческие все рождены с тем, чтобы умереть...»⁵² Не менее значимые фрагменты о небе можно почерпнуть из памятника в честь Тоньюкука: «Небо, пожалуй, так сказало: я дало хана, ты, оставив своего хана, подчинился другим. Из-за этого подчинения небо, — можно думать, — поразило (т.е. погубило. — Д.Е.)... Так как небо даровало мне знание, то сам я захотел хана... По реке Тогле пришли огузы с рогатым, вьючным скотом, войс-

ка их было шесть тысяч, нас было две тысячи. Мы сразились. Небо оказало милость, и мы рассеяли: они упали в реку. Небо, Умай, священная земля-вода (в оригинале — *Tänri, Umaï, yduq Jär sub.* — Д.Е.) — вот они, надо думать, даровали победу. По милости неба, мы не боялись, говоря, что их много...»⁵³

Таким образом, вышеуказанные памятники раскрывают древнетюркские (судя по переводу С.Е. Малова) представления о могущественной и необычайной силе неба как бога, который возвышает и свергает каганов, имеющих небесное (божественное) происхождение, дарует им силу и победу над врагами, распоряжается человеческими судьбами.

И.Я. Стеблева, опираясь на надписи в честь Кюль-Тегина и Тоньюкука, выявляет характерные функции и атрибуты *Tänri*, которого она относит к «высшему уровню древнетюркской мифологии»: указание на верх (вверху небо), созидательная функция (небо ставит на трон и возвышает каганов, создает государства), покровительство (помогает в битвах с врагами), распоряжение человеческими судьбами (контролирует жизнь и смерть), карающая функция (небесное наказание), связь с мужским началом (эпитет кагана — небоподобный). В целом, по ее мнению, «высшее божество—небо» представлялось в качестве невидимой субстанции, не принимавшей участие в повседневных делах человека⁵⁴.

Реконструируя древнетюркский пантеон, С.Г. Кляшторный в качестве «верховного божества» выделяет *Тенгри*, который один или же вкуче с другими божествами распоряжается всем происходящим в мире, дарует каганам мудрость и власть, назначает их для народа, наказывает согрешивших против правителя, решает государственные и военные дела через кагана, при этом функцию рождения «сынов человеческих» приписывает *Умай*, а смерти — «владыке Нижнего мира» *Эрклиг (Эрлик)*, которого автор выделяет по другим древнетюркским источникам⁵⁵.

В религиозно-мифологических воззрениях и ритуальной практике чувашского народа в течение многих веков сохранялись рудименты культа упоминаемых в рунических текстах высшего бога *Тенгри/Тангри* (ср. чув. *Турй* — верховный небесный бог) и божества *Йер-Суб* (ср. чув. *Ѕёр-шыв* — букв. «Земля-вода»). Согласно древнейшим религиозным представлениям, *Турй*, олицетворяющий небо, и *Ѕёр-шыв*, воплощающий в себе землю и воду, являлись супругами, от брака которых произошли все земные блага. По мнению Н.И. Егорова, персонаж *Ѕёр-шыв* исконно яв-

ляется супругой *Турă*. В результате табуизации, накладываемой в определенные периоды, обычно во время ее «беременности» (*синçe*), она сначала получила название *Ѕырă* (букв. бурая, ср. древнетюрк. *Jayız* «бурый», «Земля»), затем — *Хёрлĕ Ѕыр* (букв. красно-бурая, ср. древнетюрк. *Jayız Jer sub*). После приобщения болгаро-чувашей к исламу стала называться *Kene* (от араб. *Кааба*)⁵⁶.

Придавая большое значение руническим памятникам письменности в качестве материала для сравнительно-сопоставительного анализа религиозно-мифологических представлений тюркских и других этносов, следует отметить, что, судя по новейшим историко-археологическим исследованиям, названные эпиграфические источники не имеют отношения к письменности волжских болгар, являющихся предками чувашей. По мнению И.Л. Кызласова, наиболее вероятным является использование булгарами кубанских рунических надписей, к сожалению, еще не расшифрованных. В обоснование своей точки зрения ученый приводит обнаруженные на территории Волжской Булгарии (в поздний период существования государства) и Прикамья надписи, палеографически близкие кубанскому алфавиту. Исследователь считает, что это письмо может быть также присуще ранним болгарам и хазарам⁵⁷.

Итак, в религиозном сознании древних племен *Тангри/Тенгри* представлялся как небо, позднее — небесный бог, наделенный широкой компетенцией. Его почитание было всеобъемлющим. В последующем образ и культ *Тангри* в общих чертах провились в чувашском *Турă*.

1.3. Основные этапы эволюции главы чувашского пантеона

Важнейшие черты религии и мифологии тюркоязычных предков чувашей сформировались еще в период пребывания на территории Центральной (Внутренней) Азии. Многие исследователи, изучавшие традиционную чувашскую религию, отмечали ее древний характер и тюркское (шире — алтайское) происхождение.

В середине I тысячелетия до н.э. прототюркская общность распалась на две ветви: праогурскую (прабулгарскую) и праогузскую (пратюркскую). О религиозных верованиях древнейших тюркских племен в известной степени можно говорить с огурской эпохи (сер. I тыс. до н.э. — начало н.э.), точнее — с хуннских времен. Этническое ядро хунну (кит. сюнну), по всей вероятности, составляли тюрки. Об этом свидетельствуют этнические процессы

на территории обитания хуннов (Центральная и Средняя Азия), приведшие к сложению древнейших тюркоязычных племен, появление в степях Восточной Европы после распада Хуннской державы огурских тюркских племен и вызванное этим Великое переселение народов, тюркский титул хуннских вождей и государей (*тенгри-куту*), а также тюркский язык общения⁵⁸. Сравнительно-историческое исследование языка и культуры древнейших азиатских племен, с одной стороны, и лингвистических особенностей и традиционных этнокультурных элементов чувашей — с другой, показывает, что ядро чувашского этноса произошло от прототюрков⁵⁹. Возвышение хуннов и создание Хуннской державы относится к концу — началу II в. до н.э., что связано с правлением шаньюя Модэ, который сосредоточил в своих руках всю власть и стал верховным жрецом. При нем действовал храм для ежегодных общественных жертвоприношений. В китайских источниках зафиксировано, что «в первой луне нового года старейшины не в большом числе съезжаются в храм при Шаньюевой орде. В пятой луне все собираются в Лун-чен, где приносят жертву своим предкам, небу (подчеркнуто нами. — *Д.Е.*), земле и духам»⁶⁰.

Дальнейшее развитие религиозных верований и мифологических представлений, трансформация пантеона божеств и духов предков чувашей происходили в оногурскую (начало н.э. — III в.) и древнебулгарскую (IV—VII вв.) эпохи, в период создания новых племенных союзов и государственно-политических образований. В начале нашей эры огуро-оногурские (праболгары) и савирские (сабирские) племена переселялись на Запад вслед за хуннами, мигрировавшими еще с конца III — начала II в. до н.э., через северо-иранские земли, оседали в юго-восточных районах Казахстана и, отчасти, в Саяно-Алтайском нагорье. В III в. огуро-оногуро-болгарские племена вместе с мадьярами продвигались по Сырдарье в районы Приаралья, кочуя в степях Средней Азии и Казахстана. В III — начале IV в. они начинают расселять правый берег нижней Волги, занимать территории Северного Кавказа, Приазовья (сабиры/савиры мигрировали сюда несколько позднее). На новой территории оногуро-болгары, савиры, ираноязычные племена вошли в Гуннскую федерацию (союз), в связи с чем в источниках того периода они упоминаются под именем гуннов. В 70-х гг. VI в. болгары, савиры и хазары попали под власть Западнотюркского каганата. В ходе борьбы с каганатом в 30—40-х гг. VII в. было создано военно-политическое объединение «Ве-

ликая Болгария», в которое вошли кутригуры, утигуры, оногуры, савиры, аланы, адыги и др. В середине VII в. Великая Болгария распалась. Большая часть болгар вошла в состав Хазарского каганата. В 670-е гг. одна группа болгар ушла на Дунай и позднее создала Болгарское царство, вторая — в Среднее Поволжье, третья осталась на территории своего обитания. Во второй половине VII в. савиры попали под власть Хазарского каганата, в составе которого находились до нашествия арабов в 30-е гг. VIII в. По мнению исследователей, тюркоязычные хазары, болгары и савиры являются этнически близкими по языку и культуре⁶¹.

Многовековое этнокультурное взаимодействие различных племен и народов не осталось бесследным: исторические предки чувашей испытали влияние иранской, кавказской, византийской, арабской, еврейской, славянской и других культур. Оказавшись на обширной территории Волго-Камья, булгары⁶² вошли в зону тесных контактов с финно-угорскими племенами и в начале X в. создали государство Волжская Булгария.

Важные сведения по религии и мифологии дагестанских гуннов конца VII в., которых исследователи относят к савирским племенам или савирам и барсилам, принадлежавшим к болгарским племенам⁶³, содержатся в «Истории агван» М. Каганкатвази. Описывая процесс крещения гуннов во главе с Алп Илитвером⁶⁴ в 680-х гг. главой албанской христианской миссии, епископом Израилом, историк отмечает, что савирские племена почитали бога *Тангрихана* (у иранцев — *Аспандиат*, от *astan* «небо»), называет его «чудовищным, громадным героем», «диким исполином». По убеждению М.И. Артамонова, по имени этот бог, почитаемый среди гуннов, этнически родственных с хазарами и болгарами, «соответствует владыке неба Тенгри, известному еще у хуннов и тюркютов, и явно занесен на Кавказ теми или другими пришельцами из Азии»⁶⁵.

Согласно воззрениям савиров, *Тангрихан* являлся божественным спасителем, жизнеподателем и дарителем всех благ, обладал способностями исцелять больных, возвышать неимущих и нищих, применять природные явления во благо людей. В сакральных густолиственных дубовых рощах ему приносили в жертву лошадей. Голову и шкуру животного вешали на сучья деревьев, а кровь поливали вокруг них. Самое высокое дерево в роще (в качестве «старейшины») посвящали *Тангрихану*. Бог обладал также карающей функцией: «Кто дерзнет приблизиться и дотронуться до тех мест, где построены и утверждены капища исполинского Спандиата или к

прекрасному дереву, хранителю и защитнику страны нашей? Ибо те которые по незнанию брали от того дерева или падшие ветви, или сучья для своих нужд, то оно наказывало их страшными муками, бешенством, даже смертью, и истребляло дом и род их»⁶⁶.

Северокавказские савиры поклонялись также божеству молнии и грому *Куар*, производящему «искры громоносных молний и эфирные огни», божествам путей, луне, огню, воде и «всем творениям, которые в глазах их казались удивительными». Историки расходятся во мнении, какое место (первое или второе) занимал *Тангрихан* в гуннском пантеоне, учитывая, что М. Каганкатвацци в первую очередь описывает божество *Куар*. По мнению Л.Б. Гмыря, «исходя из этимологии имени Тенгри-хан как бога Неба и главы (хана) пантеона богов, следует признать позицию исследователей относительно Тенгри-хана как главного божества более весомой»⁶⁷.

Вышеотмеченные религиозные воззрения о верховном боге с некоторыми особенностями савирские и болгарские племена и их потомки, несмотря на процессы христианизации и исламизации, смогли сохранить и после переселения на территорию Среднего Поволжья, многовековой жизни в составе Волжской Булгарии, Золотой Орды, Казанского ханства и Русского государства — вплоть до начала XX в.

Сравнивая религиозно-мифологические представления тюрков Центральной Азии, савиров Кавказа и дунайских болгар путем анализа древнетюркских рунических текстов Монголии, сведений историка М. Каганкатвацци и греческой эпиграфики Дунайской Мадары, можно выявить множество аналогий. В одной из надписей святилища, расположенного в с. Мадара Дунайской Болгарии, зафиксировано имя верховного бога праболгар *Тангра*, в честь которого хан Омуртаг, правивший в начале IX в., совершил жертвоприношение⁶⁸. Теоним имеет явное соответствие с упомянутыми нами *Тангри* по орхоно-енисейским руническим письменам и *Тангриханом* северокавказских савиров, причем как на лингвистическом, так и на историко-этнографическом уровнях.

Особую роль в этноконфессиональных процессах предков чувашей сыграли Волжская Булгария, Золотая Орда и Казанское ханство. В период Волжской Булгарии происходит консолидация болгарских племен (булгары, сувары, берсула, эсегели, темтюзы и др.) в единую общность, ассимиляция с местными буртасами и финно-уграми, в период Золотой Орды и Казанского ханства формируется чувашская народность.

Стремясь укрепить «божественную» власть, свой статус и положение феодальной верхушки, объединить этнические общности под единой верой, болгарский царь Алмуш в 922 г. принял монотеистическую религию ислам в качестве официальной. Арабский писатель X в. Ибн Русте писал: «Большая часть их исповедует ислам, и есть в селениях их мечети и начальные училища с муэдзинами и имамами. Те же из них, которые пребывают в язычестве, повергаются ниц перед каждым знакомым, которого встречают»⁶⁹. Достоверность данных сведений вызывает сомнения. Следует отметить, что основные слои населения, за исключением элиты, городских жителей, купцов и ремесленников, не приняли мусульманскую религию. Предки чувашей, сосредоточенные главным образом в сельской местности, оставались приверженцами традиционных верований. Безусловно, для смены религии недостаточно приезда иностранной делегации, на это должны уйти столетия.

Вместе с тем нельзя не отметить влияние исламской религии и культуры на религиозно-мифологическую систему предков чувашей, особенно в золотоордынский и казанский периоды. Появился культ отдельных болгарских ханов и шейхов, например, *Валём-хуса* (Маалюм-Ходжа), могила которого находилась на вершине горы в Билярске. Многие чувашские теонимы, заимствованные из арабского и персидского языков, получили распространение в результате влияния ислама: *Турӑ тала* (великий Бог), *Шуйттан* (черт, главный антагонист *Турӑ*), *Кене* (от *Кааба* — могила, склеп святого в Мекке), *Хӑртан* (жертва), *Киремет* (чудо, совершенное святыми), *Эсрел* (дух смерти) и др. В чувашские молитвословия проникли мусульманские изречения «*бисмилля*» (от араб. «во имя Бога», чув. «*пӗсмӗлле*»), произносимые в самом начале молитв перед обращением к *Турӑ*⁷⁰. Ряд духов возник от наименований служителей ханской администрации: *Тӑвам ыра* — добрый дух, заседающий в палате (диване), *Тӑвам сӳретекен* — дух, ведущий дела палаты, *Сул сӳрен ыра* — посыльный, *Чӗлтӗр тытса сӳрен ыра* — дух, ведущий за повод коня главного бога, *Сыхчи* — страж, охранитель, *Хум кӗрекес* — ханский кравчий и др. Н.И. Ашмарин считал, что «нет ничего удивительного в том, что старинные молитвы, в которых чуваша 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»⁷¹.

Традиционные представления волжских булгар о боге неба в целом не претерпели существенных изменений и имели общетюркские черты. Так, например, арабский путешественник и посол Ахмед ибн Фадлан, побывавший на Волге в 921—922 гг., оставил записи о башкирском пантеоне: «Кое-кто из них говорит, будто бы у него двенадцать господов: “у зимы господь, у лета господь, у дождя господь, у ветра господь, у деревьев господь, у людей господь, у лошадей господь, у воды господь, у ночи господь, у дня господь, у смерти господь, у земли господь, а господь, который на небе, самый больший из них. Однако он объединяется с теми в согласии, и каждый из них одобряет то, что делает его сотоварищ”»⁷². Он же зафиксировал весьма интересные сведения о верховном божестве среднеазиатских огузов — объединения тюркоязычных кочевых племен: «А если кого-нибудь из них постигает несправедливость или случится с ним что-либо неприятное, он поднимет свою голову к небу и говорит: “Бир тенгри”, а это по-тюркски “[клянусь] богом единым”, так как “бир” по-тюркски “один”, а “тенгри” на языке тюрков — “бог”»⁷³. Как видим, огузы через века пронесли и сохранили свои древние представления о высшем боге *Тенгри*, которые были присущи тюрко-монгольским племенам Центральной Азии еще до нашей эры. Аналогичное обращение к верховному небесному богу *Пёр Турд* (единный бог) можно встретить до начала XX в. в чувашских молитвословиях⁷⁴.

После разгрома Волжской Булгарии монголами во второй четверти XIII в. ее население оказалось в составе Золотой Орды. В религиозном плане здесь была относительная веротерпимость. У монгольских племен господствовал политеизм с главенством верховного бога. Сведения итальянских путешественников Плано Карпини и Марко Поло, побывавших в ставке монгольского хана в середине и последней четверти XIII в. соответственно, имеют несколько противоречивый и сомнительный характер. «Они веруют в единого Бога, которого признают творцом всего видимого и невидимого, а также и признают его творцом как блаженства в этом мире, так и мучений, однако они не чтут его молитвами или похвалами, или каким-либо обрядом», — отмечает П. Карпини, однако добавляет, что монголы изготавливают идолы из войлока в антропоморфном виде, приносят им жертвы (пища и напитки; животные для идола правителя), признавая за охранителей стад, дарующих обилие молока и приплода скота. Кроме того, они поклоняются солнцу, луне, огню, воде и земле⁷⁵.

Описание М. Поло несколько отличается от своего предшественника: «есть великий, небесный и всевышний Бог, которому они каждый день приносят благовонные курения в сосудах и молитвы о сохранении душевного и телесного здоровья», «в комнате у каждого из них, вместо идолов, висит вверху на стене доска, на которой написано имя, представляющее великого и высочайшего Бога небес: они делают ему свои ежедневные поклонения и жгут перед ним ладан, подняв руки и трижды ударяя в пол лицом, они молятся, чтобы Он послал им благоразумие да здоровье, а больше не просят ничего»⁷⁶. Очевидно, в указанных записях отразились монотеистические представления авторов.

Среди исследователей установилась точка зрения, согласно которой пантеон божеств и духов чувашей воспроизводит социальную и политическую структуру общества — божества или духи, имеющие свою специализацию, стоят на определенной ступени иерархии, подчиняются более сильным персонажам. Среди них выделялся верховный и могущественный бог *Сўлти турă*, подобно государственному правителю, окруженный родителями и различными подчиненными божествами, исполняющими его волю⁷⁷. По мнению Р.Г. Ахметьянова, «мифы о создателе Вселенной, демиурге появились еще в глубокой древности. В период зарождения тюркско-финно-угорских контактов как тюркские, так и финно-угорские этнические общности имели развитые представления о верховном небесном боге. Однако эти религиозно-мифологические воззрения не привели к ликвидации хозяев природных объектов. Более того, постепенно появлялись все новые и новые духи-хозяева, как добрые, так и злые»⁷⁸.

В эпоху Волжской Булгарии, Золотой Орды и Казанского ханства исторические предки чувашей вступали в хозяйственные, культурные и социальные контакты с тюркскими и финно-угорскими этносами, подвергались взаимной аккультурации, в том числе в религиозной сфере. Влияние волжских финнов на религиозно-мифологические представления чувашей было незначительным. Благодаря общности исторических и социально-экономических условий развития у народов Волго-Уралья сложился во многом схожий пантеон. Если у чувашей верховный бог был представлен теонимом *Турă/Торă* (*Сўлти турă, Мăн турă*), то у татар — *Тәңре* (*Тенгере, Алла/Аллах, Ходай/Кодай*), башкир — *Тәңре* (*Самрау, Кук, Алла/Аллах, Хозай/Худай*), марийцев — *Кугу Юмо*, удмуртов — *Инамар*, мордвы-мокши — *Шкай*, мордвы-

эрзи — *Нишке*⁷⁹. Безусловно, на теонимическую лексику татар и башкир сильное влияние оказал ислам.

После вхождения Среднего Поволжья и Приуралья в середине XVI в. в состав Русского государства начинается новый этап этнокультурного развития средневожских народов, в котором получила отражение социально-экономическая, правовая и духовная политика страны. Местное население постепенно стало испытывать на себе влияние христианства и русской культуры, что привело к определенным трансформациям в области религиозно-мифологического сознания и отчасти к этнокультурной унификации, однако еще длительное время оно оставалось верно своим религиям и культам.

Немецкий путешественник Адам Олеарий, побывавший в составе посольства в 1630-е гг. на Волге, описал религиозные верования «черемис» (марийцев, а также, по всей видимости, чувашей). Судя по его данным, они верили в «бессмертного Бога», приносящего добро людям на земле, однако не представляли его образ и не знали правила почитания. В качестве жертвы богу «черемисы» приносили лошадей, козлов и овец, натягивали шкуры на колья, варили мясо. Приготовленные блюда и напитки бросали в огонь, просили у бога желаемое, например, скот. Они молились также солнцу и месяцу⁸⁰. Если верить этим сведениям, то бог являлся главным почитаемым персонажем чувашей и марийцев (это подтверждается и другими этнографическими материалами), однако он еще не достиг антропоморфности.

В XVI—XVIII вв. чуваш и другие поволжские этносы прошли ряд этапов христианизации. Незначительная часть населения была крещена благодаря социально-имущественным привилегиям. В результате деятельности Новокрещенской конторы 1740—1764 гг. и ее жестких принудительных методов христианизации чуваш формально стали православными. Были построены церкви, открыты школы, организовано переселение крестившихся на свободные земли⁸¹. По мнению Г.Е. Кудряшова, «процесс христианизации был лишь поверхностным актом, глубоко не затронувшим основу, сущность языческого полисинкретизма», наложил «определенный пласт на старую пересинкретизированную основу, образовав при этом новую специфическую православно-языческую полисинкретическую основу»⁸². В реальности чуваш продолжали проводить дохристианские ритуалы, верить в божеств и духов. Церковные каноны соблюдались не осознанно, а под страхом преследования и наказания.

Одним из первых исследователей, затронувших религиозные верования чувашей начала XVIII в. и зафиксировавших теоним *Турӑ* («Тора»), является Ф.И. фон Страленберг. С точки зрения исследуемой темы для нас наибольшую ценность представляют следующие сведения: «Они жертвуют своему богу Тору все перво-родное от плодов, но в особенности пекут известный хлеб, который ему предлагают». Здесь речь идет о семейно-родовом обряде *чӱклем*. Стоит также отметить одну любопытную деталь, свидетельствующую о некотором влиянии православия на чувашей: «Они немного лучше Черемис, потому что знают кое-что о Христе»⁸³.

Сведения о религиозно-мифологических представлениях чувашей XVIII в., посвященных *Турӑ*, также можно проследить по трудам ученых, участников академических экспедиций Г.Ф. Миллера, И.Г. Георги и И.И. Лепехина: «они верят, что есть Бог, который хотя на небе пребывает, только на все человеческие дела на земле смотрит. Он им не только ниспосылает всякое добро, но еще и отвращает всякое зло, и того ради достойно есть ему поклоняться... они Бога грехами своими прогневляют и за то должны ожидать себе наказания, ежели они его не умолят... Бог тех, которые его с молением просят, в грехах прощает, и которых любит, всяким изобилием в сем житии награждает»⁸⁴ (Г.Ф. Миллер); «общего бога называют они Тором, а супругу его, Торо Амышью (матерью Божков)»⁸⁵ (И.Г. Георги); «они признавали всевышнее существо обитающее на небе, которое над всем земным господствует. От него происходят вся благая, помощь и защита людям. Верили также, что есть и неприязненные для рода человеческого духи, которые живут в водах, и единственно стараются о вреде людям: но от всегдашнего их вреда защищает Бог и их скот; а тогда попускает злым духам вредить, когда люди своими беззакониями его раздражают; и гнев Божий ни чем отвратить не можно, как добрым житием и всеобщю мольбою»⁸⁶ (И.И. Лепехин).

Чуваши Оренбургской губернии середины XVIII в., согласно сведениям П.И. Рычкова, верили в «Бога» (*Тор*), которому приносили в жертву лошадей, коров и овец, «коих режут и, сваря мясо, едят, с призыванием его в помощь». Главными молитвенными словами при этом являлись «*Тор серла*» (в современной орфографии — *Турӑ сьрлах «Боже спаси или помилуй»*)⁸⁷. Епископ Нижегородский и Алатырский Дамаскин (в миру Д.Е. Семенов-Руднев) в конце XVIII в. писал, что чувашаи обращались с мольбами о личных и социальных благах к великому богу «*Мун*

Тора» (в современной орфографии — *Мӑн турӑ*) и его матери «Мун Тора амыша» (*Мӑн турӑ амӑшӗ*), как к творцам и хранителям Вселенной, создателям людей⁸⁸.

К.С. Милькович провел обстоятельное исследование традиционных верований чувашей Симбирской губернии конца XVIII в. Согласно этническим представлениям, «Сюльде Тор» («Творец», «небесный бог», «вышний бог»; в современной орфографии — *Сӱлти турӑ*) подает людям хороший урожай хлеба, «одождевает» их поля и посылает счастье, имеет отца и мать. Сотворив людей, для управления ими и учинения между ними порядка он назначает небесных божеств *Кене*, *Пӱлӗхсӗ*, *Пихамтар* и *Сӗрти патша* и производит 77 языков. К.С. Милькович подробно описал жертвоприношения верховному богу *Сӱлти турӑ*, которые совершались в разные времена года в поле или дома, но не в святилище *Киремет*. Весной и летом, к примеру, перед яровой и паровой пашнями на место моления собираются мужчины, женщины и дети. По распоряжению «жреца» в белом одеянии люди закалывают лошадь белой масти, вынимают ее внутренности, разбирают на части и варят. Затем громко восклицают «*сирлах, сирлах*» («спаси» или «помилуй»). После приготовления жертвы и расстановки блюд в два ряда, жрец, посчитав количество участников моления, поручает разделить еду на части, кладет каждому человеку по куску и наливает по ковшу отвара. Остающиеся кушанья съедают. Кости и некоторые части мяса бросают в огонь, завалив их дровами. Согласно поверью, в этот момент при удачном стечении обстоятельств чуваша могут увидеть чудесное явление «в виде великого исполина в белых одеждах и сединами украшенного, которого голова касается небесам и ноги земле», воспринимающееся как небесное благословение⁸⁹.

Таким образом, материалы XVIII в. в основных чертах раскрывают облик и функции *Турӑ*. В народных представлениях он является демиургом, управляет всем земным при помощи подчиненных ему божеств, посылает людям добро и счастье, борется со злом, наказывает и прощает. В честь него проводятся обряды моления, сопровождающиеся принесением жертв животного и растительного происхождения. К концу столетия начинают прослеживаться и антропоморфные черты персонажа.

Несмотря на массовое крещение населения, религиозно-мифологические представления о *Турӑ* в целом сохранялись и развивались. В первой половине XIX в. происходило дальнейшее развитие мифологических воззрений о верховном боге и совершен-

ствование системы культа. Во второй половине XIX в. процессы христианизации ускорились в связи с введением и реализацией системы Н.И. Ильминского, христианско-просветительской деятельностью чувашских миссионеров, развитием школьного образования инородцев на родных языках, переводами книг и т.д. Наряду с проведением традиционных обрядов чуваша стали посещать церкви и часовни, ставить свечи, совершать православные таинства, крестные знамения, приглашать священников для напутствия больных и отпевания покойников, держать иконы в домах, иногда носить крест. Укоренились представления о рае и аде, душе, воздаяниях за грешную жизнь. Именно твердую веру чувашей и других «инородцев» в *Турӑ* («Бога»), а также в сотворение им всего мира Н.И. Ильминский ставил в основу просветительской работы проповедников: «Начатое таким образом изложение священной истории в последовательном порядке главнейших и существеннейших событий шаг за шагом поведет инородцев к истории новозаветной, к Иисусу Христу, земная жизнь которого должна быть изложена по Евангелию». После священной истории или совместно с ней, по мнению профессора, следовало перейти к христианскому нравованию, простому и доступному населению, а в заключение — к догматам⁹⁰. Благодаря планомерному внедрению миссионерско-просветительской системы значительная часть крещеных чувашей постепенно отходила от прежних верований, осознанно становилась православными и сближалась с русскими. Однако об их неуклонном следовании основам ортодоксального христианства говорить не приходится.

Во второй половине XIX — начале XX в. появилась основная масса достоверных источников, а также этнографических исследований ученых, миссионеров, священников, учителей, грамотных крестьян и прочих авторов, благодаря которым представляется возможным провести комплексный анализ облика, ипостасей и функций *Турӑ*, его роли и места в пантеоне, ритуально-культурной составляющей, а также проследить эволюцию образа верховного бога.

В результате христианизации чувашей теоним *Турӑ* трансформируется в название православного Бога (*Турӑ, Христос Турӑ*), используется в официальных религиозных текстах⁹¹. В позднейших источниках наблюдается смешение верховного бога с христианскими образами Иисуса Христа, Николая Чудотворца и Ильи Пророка⁹². Аналогичные трансформации произошли у марийцев, удмуртов, мордвы и татар-кряшен⁹³.

В новых условиях традиционные религиозно-мифологические воззрения чувашей о верховном боге *Турӑ* переплелись и пересинкретизировались с христианскими, закрепились дуалистические (о противоборстве *Турӑ* и *Шуйтман*) и отчасти монотеистические (о почитании *Турӑ* как верховного и единого Бога) представления. Между тем традиционные воззрения о *Турӑ* и других божествах не исчезли, они сконтаминировались с христианскими. Как верно подметил Н.М. Маторин, «православный бог и его святые, подобно языческим богам, распоряжаются громом и молнией и другими стихийными силами»⁹⁴. В традиционные моления проникли христианские теонимы. Так, в 1862 г. чувашские старики деревень Большое Янгильдино и Шакулово Чебоксарского уезда Казанской губернии в период сильной засухи собрали сельский сход, на котором решили заколоть баранов и овец и принести их в жертву *Турӑ*, Божьей Матери и Илье Пророку, чтобы последние подали дождь и спасли их зерновые культуры от града⁹⁵. В 1880-х гг. чувашаи Чебоксарского и Цивильского уездов Казанской губернии во время осеннего моления об урожае хлеба в кругу родных и знакомых с ковшом пива в руках, обращаясь лицом к открытой двери, произносили благодарственные молитвы к Господу Богу, Божьей Матери, ангелам, Николаю Угоднику, начиная и заканчивая молитву со словами: «Остави нам, Господи, грехи наши, спаси и помилуй». Выпивали пиво, отлив его часть в стоящую на столе кадку, после чего приступали к трапезе⁹⁶.

Новым веянием в религиозной жизни чувашей стало почитание икон⁹⁷. Самая известная из них — икона святого Николая Чудотворца, который в некоторых случаях заменил собою *Турӑ*, — превратилась в особого бога *Микул турӑ/Миколай торӑ* (Никола-бог), воспринимавшегося чувашами как грозное, карающее и милостивое существо. В случае возникновения, например, ушных болезней люди ставили восковую свечу перед его иконой в церкви или дома. Для умиловления Николая Чудотворца и других христианских святых на месте часовен и храмов, но в традиционном сакральном пространстве, совершались жертвоприношения свечами, деньгами, хлебом, реже — животными. Считалось, что святые в противном случае могли наслать болезни на людей и скот, неурожаи и другие социальные бедствия⁹⁸. Главным религиозным центром поклонения иконе Николая Чудотворца («Ишакинскому Богу») являлась церковь в с. Ишаки Козьмодемьянского уезда Казанской губернии, куда прибывали чувашаи со всего края (не-

редко по указанию знахарей-йомзей) поставить свечу или же принести жертвы возле часовни близ церкви или на ключе⁹⁹.

Николай Чудотворец, занимавший ведущее место среди святых в русском народном христианстве, стал одним из самых почитаемых «богов» среди этносов Поволжья. Именно святому *Микул Туря*, превратившемуся в религиозном сознании крестьян в покровителя земледелия, подателя урожая, дарителя личных и социальных благ, но в то же время и в зловредное существо, крещеные чуваша молились и приносили основные жертвы. Местное православное духовенство проводило активную миссионерскую политику, поддерживая указанный культ. Паломничества к иконам святого приобщали верующих к христианству и приносили немалый доход в пользу церквей¹⁰⁰.

Под воздействием православия иконы с изображением святых, которым приписывалась магическая сила, получили название *торя* у верховых и *туряш* у низовых чувашей, а углы с иконами (божницы) — *тор вырән* (*туряш вырән*), *тур ум* (*тор ом*), *туря кетесси* (*туряш кетесси*), *туря кукярё* (*торя кокри*)¹⁰¹.

Несмотря на явные трансформационные процессы, произошедшие с верованиями в *Туря* в результате воздействия мировых религий, этнокультурных, социально-политических и иных факторов, необходимо признать, что в целом традиционные понятия о нем и система культа остались прежними. Чуваша не смогли полностью освоить истинное христианское учение о Боге, его триединой сущности (Боге Отце, Боге Сыне, Боге Святом Духе), Божьей Матери, святых и иконах. Обыденные представления о *Сўлти туря*, судя по материалам полевых этнографических и социологических исследований, сохранялись и в советский период, несмотря на влияние атеистической идеологии и процессов урбанизации.

II. ОБРАЗ ТУРЯ В РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ ЧУВАШЕЙ

2.1. Облик, ипостаси и функции мифологического персонажа

Туря является высшим богом чувашского пантеона. В источниках он фигурирует как всевышний (верховный) бог *Сўлти туря*, великий бог *Асля туря* или *Мян туря*, добрый бог *Ырй туря*, единый святой бог *Таса нёр туря*. Менее распространенные номинации персонажа — *Туря тала* и *Туря мучи*¹⁰². Заместительными названиями (эвфемизмами) верховного бога являются *Ас-*

лати (букв. «дед», *аслă* «старший», «великий» + *ати* «отец»), *Аса* (букв. «отец», «батюшка»), *Мӑн аси* (букв. «Великий Отче»), *Панай* (букв. «дед»), обычно употребляемые во время грозы¹⁰³. *Турӑ* имеет также семантику божества в общем смысле слова, иконы, святого и выражения восхищения или возмущения¹⁰⁴.

В религиозных верованиях и мифологических воззрениях чувашей *Турӑ* представляется как главный и могущественный бог, мироправитель, «распорядитель всего надзвездного, духовного мира», отец земли и воды, даритель человеческого счастья; творец и подаватель всех благ¹⁰⁵. Он является создателем Вселенной (по иной космогонической версии, Вселенная и стихии никем не сотворены). Не случайно верховного бога называли *Тӗнче тытакан турӑ* — вседержителем Вселенной (мира). Чуваша верили, что даже после падения мира он сотворит новый мир и новые народы¹⁰⁶. Согласно одному из мифов о происхождении белого света, бог последовательно формирует землю и небо, утро и вечер, солнце и луну, дождь и снег, времена года, животных и человека¹⁰⁷. Изначально он создает один народ и язык, предоставив всем одинаковое имущество. Однако в силу появления социального неравенства, пьянства и ссор в обществе решается на сотворение совершенно разных людей и языков¹⁰⁸. По другому мифу, на земле 77 народов, 77 языков и 77 вер, причем каждому этносу вера дана «верховным Богом»¹⁰⁹.

В народных пословицах и поговорках *Турӑ* представляется в основном добрым, заботливым, великодушным и высоконравственным персонажем. Приведем некоторые из них: «Не надейся на человека, надейся на *Турӑ*», «Если даст *Турӑ*, то и на печке уродится хлеб», «*Турӑ* велит дать нуждающемуся последнюю крошку», «*Турӑ* не бросит работающего», «Бог не дает успеха колдуну и вору»¹¹⁰. Вместе с тем крестьяне понимали, что нельзя надеяться только на него, что благополучия можно достичь ежедневным и усердным трудом. В одной из чувашских песен *Турӑ* изображается как существо, близко стоящее к народу и разделяющее его радости: «На небе играет зарница, *Турӑ* стоит и радуется, В поле рожь уродилась хорошая, Народ живет и радуется. Когда мы встанем в хоровод, *Турӑ* слушает и радуется»¹¹¹.

Верховному богу присущи многочисленные эпитеты, которые позволяют выявить основные функции персонажа: он создает мир, душу, семью, детей, пчел, дом, цветы; охраняет людей и птиц; выращивает урожай; размножает скотину; дает имущество и богатство; является «Богом свадеб и веселья» и т.д.¹¹²

С течением времени эпитеты *Турă* персонифицировались и воспринимались как отдельные божества, выполняющие его прежние функции: *Чун суратакан турă* (создатель душ), *Ывăл-хёр суратакан турă* (породитель детей), *Вьльăх-чёрлĕх суратакан* (создатель домашних животных), *Хурт суратакан* (родитель пчел), *Тыр-пул суратакан* (производитель хлебов), *Сурт суратакан* (создатель жилищ), *Мул суратакан* (производитель богатств), *Чечек суратакан* (создатель цветов), *Хурăс антаракан* (ниспосылающий силу и крепость) и др.¹¹³

Турă приписывали различные свойства, которые приобрели персонифицированный характер: *Турă ырри* (божье добро), *Турă сулĕ* (божий путь), *Турă сулу* (насланное богом), *Турă сехмечĕ*, *Турă синкерĕ*, *Турă инкекĕ* (божье несчастье, наказание), *Турă хаярĕ* (гнев божий) и др.¹¹⁴ Таким образом, кроме позитивных функций поддержания порядка, покровительства и защиты, предоставления обществу всевозможных благ, верховному богу присуща также негативная, карающая функция.

Согласно народным представлениям, судьба каждого человека зависит от *Турă*. Чувашское поверье гласит, что бог записывает участь всех людей на лобной кости черепа в виде рубцов (*Турă сьрни*), 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 — несчастную¹¹⁵.

Турă дает душу родившемуся ребенку, а после смерти, согласно поверьям, душа вновь отправляется к всевышнему богу. Один из мифов повествует, что на четвертый день после смерти человека *Турă* ставит его душу на весы, находящиеся на мосту. Если человек отличился многочисленными добрыми деяниями в течение жизни, то его душа поднимается на небо к богу и отправляется в рай. Души грешных людей в результате ударов чертей дубинками попадают к владыке нижнего мира *Шуйтман*, проваливаются в адский котел, в котором они варятся и очищаются¹¹⁶.

Постоянным жилищем *Турă* является небо («верхний светлый мир»). По некоторым источникам, он обитает «наверху». Не случайно глава пантеона получил имя *Султи турă*, т.е. всевышний (верховный) бог. Небо он оставляет лишь по пятницам, отправляется на землю, чтобы узнать, не нарушают ли чуваша запреты и установления: не работают ли, не топят ли печи до полудня. В осталь-

ное время *Турӑ* направляет различные стихии для улучшения плодородия земли и получает сведения от подчиненных божеств о земных делах и человеческих нуждах¹¹⁷. Согласно одному из мифов, *Турӑ* и небо *пӗлӗт* находились близко к земле. В связи с этим даже ночью был дневной свет. Бог выполнял все просьбы и пожелания людей. Однако одна неряшливая женщина вытерла замаравшегося ребенка хлебом и прикрепила его (хлеб) к небу (по другой версии, она повесила сушить на небо грязную пеленку). В ответ на это недозвольные дерзким поступком небо и *Турӑ* поднялись высоко вверх¹¹⁸.

Верховный бог чувашей выступает в образе обожеествляемого синего (голубого) неба. Иногда он раскрывает небесные врата (варианты: небесный свод, голубой покров) *Кӑвак хуппи*, освещающая землю и наблюдая за ней. Человек, увидевший данное световое явление, считается счастливым: любые его просьбы и желания, высказанные в эти мгновения, будут удовлетворены богом¹¹⁹. Не случайно финский исследователь Х. Паасонен охарактеризовал *Кӑвак хуппи* как «*тӗнчене сӳтатса тӑракан турӑ*» — бога (*Турӑ*), освещающего Вселенную¹²⁰. Вместе с тем следует иметь в виду, что позднее *Кӑвак хуппи* становится отдельным небесным божеством. Он вместе со своей матерью *Кӑвак хуппи амӑшӗ* фигурирует в ряде чувашских молитв.

На протяжении длительного исторического периода происходила трансформация образа *Турӑ* от безликого неба до антропоморфного бога. Всевышний бог приобретает облик седоволосого старика в белоснежной одежде с длинной белой бородой и тростью, который нередко спускается с небес на землю и посещает различные места¹²¹. Подобный образ *Турӑ* не случаен. Старика-аксакалы исконно занимали ведущее положение в обществе, пользовались почетом и уважением. Белый цвет является сакральным, символизирующим чистоту, духовность, торжественность и величие. Наличие трости (посоха) — атрибут власти, подчеркивающий главенствующее положение бога, его управление всем миром. При виде белого старца или нищего чуваша принимали его за *Турӑ* и в случае собирания им милостыни выполняли любую просьбу, а также предоставляли старику почетное место во время пира. Дети, просящие подаяния, воспринимались как ангелы *Пирӗшӗти*, спустившиеся на землю по велению небесного бога¹²². По утверждению чувашей д. Султангулово Бугурусланского уезда Самарской губернии, они будто бы своими глазами видели *Турӑ* верхом на белой лошади во время проведе-

ния моления с жертвоприношениями *лаша чўкё* в овраге недалеко от деревни. Раз в десять лет местные крестьяне преподносили в жертву главе пантеона именно лошадь белой масти¹²³.

Образ верховного бога как седоволосого старца с посохом в руке является наиболее распространенным среди народов Волго-Уралья: татарский *Тэнре* имеет облик «ветхого старика с седыми волосами и бородой» огромных размеров, башкирский *Алла бабай* выступает в образе «дедушки», марийский *Юмо* фигурирует в виде «седого старичка с белой бородой», мордовский *Нишке-наз* представляется «высоким человеком с длинными густыми ниспадающими волосами и белой бородой»¹²⁴.

Согласно народным воззрениям, *Турђ* в образе седовласого старика спускается на землю во время обеденного сна людей и ходит вдоль засеянных загонов, по межам. В зависимости от усердного труда и божественного почитания он дает урожай каждому землевладельцу. Боясь осквернить «тропу Бога», чувашки не пересекали границы своих земель во время полевых работ. «По меже ходит Бог, посередине загона ходит злой дух», — отмечали крестьяне¹²⁵. Во избежание различных несчастий и болезней ряд действий на меже табуировался: запрещалось спать, справлять нужду на ней, а также перепахивать ее. Споры о земельной границе считались оскорблением бога¹²⁶.

Глава чувашского пантеона, как и у многих этносов мира, также представлялся в качестве бога-громовержца в мужской ипостаси. Согласно народным религиозно-мифологическим представлениям, *Аслати* (*Аса*, *Мӓн аси*, *Папай*) разъезжает на колеснице, запряженной белыми лошадьми, создавая шум и грохот; насылает дождь на поля; гонится за дьяволом *Шуйттан* и другими нечистыми силами, направляя на них молнию *Сиҫём* и громовой камень-стрелу *Аса чулӗ*¹²⁷. В мифах описываются издевательства владыки нижнего мира *Шуйттан* над *Турђ* во время грома. Согласно одному из них, *Мӓн аси* ударил дьявола молнией за содеянное и убил. Таким образом, *Шуйттан* провалился под землю¹²⁸. По другой версии, бог лишь ранит черта молнией, а не убивает его¹²⁹. Стараясь спастись от смерти, *Шуйттан* прячется возле людей, деревьев, в волосах человека, проникает в дома и превращается в основном в различные антропо- и зооморфные образы. Человек, умерший от удара молнии, считается счастливым, так как его душа угодна *Турђ*, и он умирает без предсмертных болезней¹³⁰.

Во избежание драматических последствий, связанных с ударом громовержца по дьяволу, ряд действий людей во время грозы табуировался: запрещалось открывать трубы, окна и двери, смотреть в открытые окна, разводиться 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 было подходить к дому, в который ударила молния. По поверьям, в нем обитали нечистые силы, а также жили люди, разгневавшие *Туря*. Он считался непригодным для жизни. Из такой избы не выносили ни людей, ни вещей¹³¹. Подобные воззрения волжских булгар были зафиксированы в начале X в. А. ибн Фадланом: «Если молния ударит в дом, то они не приближаются к нему и оставляют его таким, какой он есть, и все что в нем [находится], — человек и имущество, и прочее — пока не уничтожит его время. И они говорят: “Этот дом [тех], на которых лежит гнев”»¹³². Предохранительными средствами от удара молнии являлись рябина *пи-леи*, железная ограда *тимёр карта*, сырая земля *нурё сёр*.

После христианизации чувашей религиозно-мифологические воззрения об *Аслати* постепенно слились с культом святого Ильи Пророка (*Илле Пророк*), покровителя земледелия, ведавшего грозными стихиями грома, молнии, дождя. Появились мифы, согласно которым он разъезжает на телеге во время грозы. В одном из них повествуется, что Илья Пророк едет на запряженных лошадях с наполненными бочками воды на телеге: вытекает вода из бочки — льет дождь; гремит телега по неровной дороге — слышны звуки грома; бьет кнутом лошадь — сверкает молния¹³³.

Представления о божестве грома *Аслати* у чувашей и других этносов Волго-Уралья (*Алла бабай* у татар-мусульман, *Тэңре бабай* у татар-кряшен, *Кук тэңреһе* у башкир, *Атямишай* у мордвы-мокши и *Пурьгинепаз* у мордвы-эрзи, *Гудыри мумы* у удмуртов, *Кудырчө юмо* у марийцев) во многом схожи. Согласно их мифологическим воззрениям, гром и молния происходили по воле верховного бога, который разъезжал на своей колеснице, создавая шум и грохот, преследовал черта *Шайтан* и направлял на него огненные стрелы или камни, бил кнутом за его вредоносные деяния. После христианизации культ божества грома слился с культом Ильи Пророка¹³⁴. Такие же атрибуты, функции и трансформации характерны древнерусскому богу-громовержцу Перуну¹³⁵.

Итак, верховному богу *Туря* были присущи реальные и эвфемистические названия, различные эпитеты и ипостаси. В рели-

гиозном сознании чувашей он представлялся универсальным богом: создателем, правителем, распорядителем, охранителем, покровителем, благодетелем, а также карателем.

2.2. *Турӑ* и его окружение

В течение длительного исторического периода чувашские теонимы полисинкретизировались, испытав на себе влияние традиционной религии, ислама и христианства. Древнейшие названия божеств вытеснялись, заменялись эвфемизмами либо сосуществовали с новыми именами. В ходе государственно-политического развития, эволюции общественно-семейных институтов и смешения мифологических сюжетов различные божества и духи стали вступать друг с другом в иерархические и семейно-родственные отношения. Персонафикация *Турӑ* привела к тому, что люди стали приписывать ему человеческие свойства, разум, чувства и репродуктивную функцию. У верховного бога чувашей появилось семейство *Турӑ йышӗ*: мать *Турӑ амӑшӗ* (согласно ряду источников, супруга, воспринимаемая как мать детей), отец *Турӑ ашшӗ*, сыновья *Турӑ ывӑлӗсем*, дочь *Турӑ хӗрӗ*¹³⁶. Члены семьи *Турӑ* не принимали участие в управлении миром. Их появление в народных верованиях, по-видимому, обусловлено аналогией с другими божествами либо поздним христианским влиянием¹³⁷.

Особое место в семействе *Турӑ* занимает *Турӑ амӑшӗ* (Богородица, Матерь Божья, Пресвятая Дева Мария). Теоним окончательно закрепился в чувашской мифологии после принятия православия. Однако названная богиня почиталась чувашами и ранее, о чем свидетельствуют молитвословия, в которых она обычно упоминается в числе первых после *Турӑ*. Указанный персонаж, возможно, пришел на смену великой богини-матери *Ама*, породившей всю Вселенную. К ней чувашаи обращались с глубочайшим почтением: «*Эй, пӗтӗм тӗнчене суратӗнӑ Ама! Санран пулни нурте усӑллӑ, нурте аван, савӑнна эпир сана яланах тивӗслипе чӗклетпӗр*» («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, *Турӑ амӑшӗ* легко заменила собою *Ама*, так как *Турӑ*, изначально ассоциируемый с движущимся небесным сводом, был порождением матери Вселенной¹³⁸. Согласно другой точке зрения, *Турӑ амӑшӗ* (эвфемизм) воспринималась как супруга *Турӑ*,

мать его детей. В чувашском этикете обращение к жене как *амӑшӗ* и к мужу как *ашиӑ* было обычным явлением¹³⁹.

Подобно царю, верховный бог имел своих слуг — второстепенных божеств, обслуживающих его личные потребности: *Мӑн турӑ умӑнче сӑрекен* (сопровождающий великого бога), *Мӑн турӑ умӑнче тӑракан* (предстоящий пред великим богом), *Мӑн турӑ алакне усакан* (вратарь — отворяющий двери великому богу), *Мӑн турӑ алакне хупакан* (вратарь — затворяющий двери за великим богом) и т.д.¹⁴⁰

На службе у *Турӑ* находятся множество божеств и духов, выполняющих божьи поручения и присущие им функции. С их помощью он гармонично управляет миром. Божества докладывают главе пантеона обо всем, что происходит на земле. В близком окружении *Турӑ* находятся божества *Кене*, *Пӗлӗхсӗ*, *Пихамтар*, *Хӑрпан* и др. Созданных демиургом сил или стоящих с ним рядом ангелов *Пирӗшти* и добрых божеств чуваша нередко называют теонимом *Турӑ*, однако ни один из них не воспринимается в качестве верховного бога. Все они подчиняются главе пантеона¹⁴¹.

Ставленником *Турӑ*, добрым божеством на земле, передающим людям божественную волю и поддерживающим порядок, является земной царь (государь) *Патша* или *Сӗрти Патша*¹⁴². Всевышний предоставил ему власть творить суд и расправу над своими подданными, «водворять между смертными благочиние и добродетель». Во время молений и жертвоприношений его имя нередко произносили сразу же после имени верховного бога¹⁴³.

Небесная богиня *Кене*, считающаяся супругой *Турӑ*, управляет судьбами человеческого рода. Она является посредником между *Турӑ* и людьми. Богиня обитает на вершине Мировой горы *Кене ту*. Это сакральное место известно обилием пчел и меда. *Кене* выполняет благие поручения верховного бога на земле, возносит к нему принесенные молитвы людей. По этой причине она часто упоминается в конце моления: «...Пусть дойдет от нас к Кепе, от Кепе к Богу». У богини чуваша просили согласия между народом и сверхъестественными существами, удовлетворенности принесенными жертвами, добра и благополучия для себя, страдания для врагов¹⁴⁴.

Кене является главой небесных ангелов-хранителей человеческих душ *Пирӗшти* («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 старше-

му по статусу *Пу́лӗхӗӗ*. Считалось, что *Пирӗшти* через *Кене* или *Пу́лӗхӗӗ* передает *Турӑ* человеческие просьбы, а также доносит от божеств до людей благие вести¹⁴⁵.

Являясь одним из вестников *Турӑ* и *Кене*, небесное божество *Пу́лӗхӗӗ* отправляется на землю и назначает счастливую или несчастливую участь новорожденным, записывает имена, данные им знахарем *юмӑс* после рождения. Считалось, что запись, оставленная божеством на лбу ребенка, не стирается даже грудным молоком матери. Исполнив поручения, *Пу́лӗхӗӗ* возвращается на небо и докладывает *Кене* (или *Турӑ*). В молениях чувашки просили у него защиты от природных стихий, порчи, охраны дома, семьи и детей¹⁴⁶.

Пихампар по определению *Кене* раздает людям душевные качества и сообщает йомзям пророческие видения. Он также является покровителем домашнего скота, защитником людей и животных от хищных зверей. Моления указанному божеству чаще всего устраивались в случае болезни или смерти скотины. Встретив волков, чувашки обращались к нему с просьбой удерживать своих «собак» (волков). Последние не трогали людей при наличии своего хозяина¹⁴⁷.

В древности во время молений добрым небесным силам особая жертва предназначалась божеству *Хӑрпан* (матери *Пу́лӗхӗӗ*), которая возносила принесенную жертву людей к *Турӑ*¹⁴⁸. В молитвах она упоминается одной из первых — обычно после *Турӑ*, его родителей, *Пу́лӗхӗӗ*, *Пихампар* и *Кене*. В период проведения обрядов *учук* и *чӱклеме* обращение к «божеству жертвы» было обязательным. В начале XX в. во многих чувашских селениях *Хӑрпан* стал фигурировать в качестве отца *Турӑ* (*Турӑ аишӗ*, *Ват Турӑ*), что, по мнению Д. Месароша, объясняется приношением ему в жертву белого барана¹⁴⁹.

Для раскрытия целостного образа *Турӑ* и выявления его роли и места в чувашской мифологии следует рассмотреть его взаимоотношения с главным антагонистом — божеством *Шуйттан*, который изначально предстает как олицетворение зла, позднее — хозяин нижнего мира (значение дьявола он получает под влиянием авраамических религий). Интересно отметить, что в архаических нарративах *Турӑ* и *Шуйттан* представляются близнецами или родными братьями. В одном из чувашских мифов, к примеру, повествуется, что *Шуйттан*, самый старший из ангелов, стремясь возвыситься и стать хозяином Вселенной, вырывается на свободу и встает против *Турӑ*. В ответ на это глава пантеона прогоняет его из неба при помощи своих слуг в ад¹⁵⁰.

Шуйттан стремится испортить все творения верховного бога. Земная твердь, созданная *Турӑ*, имеет гладкую равнинную поверхность, а его оппонента — горную и овражистую. Творениями главного небесного бога являются люди, полезные животные и растения, космические опоры, земли и водоемы, а дьявола — хищные и водные животные, пресмыкающиеся и рыбы нижнего мира, непригодные для жертвоприношений¹⁵¹. В качестве примера приведем один из распространенных мифов, записанных в конце XIX в. А.В. Рекеевым. Однажды *Турӑ* решается на создание земли. Находясь в лодке, он просит ангелов (*Пирӑштин*) достать немного ила («грязи») из-под воды. Однако никто из них не может выполнить его просьбу, несмотря на неоднократные попытки. Тогда свои услуги предлагает *Шуйттан*. *Турӑ* же не доверяет ему, однако спустя время вынужденно соглашается. *Шуйттан* сразу же ныряет, достает ил и выплевывает его на ладонь *Турӑ*. Всевышний разбрасывает эту землю в разные стороны. Частицы земли вскоре начинают расти повсюду. Вдруг *Турӑ* замечает, что верхняя губа у божества увеличивается в размерах. Оказывается, что часть ила скрыта у него во рту. Раскрыв обман, *Турӑ* бьет своего «помощника», в результате удара у него отсекается губа, выпадает затвердевший кусок земли и течет кровь. На местах падения капель крови рождается огромное количество новых «дьяволов». Несмотря на неприязнь всевышнего *Турӑ* по отношению к божеству *Шуйттан*, за оказанную помощь он предоставляет ему право жить в воде и под землей, но не разрешает часто выходить на землю¹⁵².

Безусловно, всеобъемлющий культ *Турӑ* не исключал религиозного почитания природных объектов и стихий, благих земных божеств, духов-покровителей жилища, семьи и хозяйства, наиболее близких по духу крестьянам-земледельцам, а также проведения магических ритуалов, призванных защитить себя от болезней и несчастий, насылаемых злыми духами среднего и нижнего миров. Особое место в мифологических представлениях и культовой практике чувашей занимает божество *Киремет* (*Керемет*). Этот персонаж широко известен и другим народам Волго-Уралья, его образ и функции во многом схожи. Первоначально *Киремет* выступает в качестве доброго небесного божества, обитающего в верхнем мире, является всевидящим и всезнающим старшим сыном (или братом) *Сӹлти турӑ*, посредником между верховным богом и людьми, который раздает последним счастье, охраняет от бед, творит суд над нарушителями. Посте-

пенно *Киремет* выходил из подчинения *Туря* и стал совращать людей, насылать болезни и беды. Чуваши, подстрекаемые дьяволом *Шуйттан*, убили его и, боясь наказания *Туря*, сожгли тело, а прах развеяли по ветру. В местах падения золы выросли деревья *Киремет*, которые впоследствии стали ассоциироваться с киреметищами. С тех пор он стал мстить людям за содеянное различными болезнями и несчастьями, а общество — умиловать его дароприношениями: домашними животными и птицами, продуктами, деньгами, платками, полотенцами и др. По другим мифам, *Киремет* был изгнан *Туря* с неба за непослушание. Таким образом, он трансформировался в злое существо, получив также значения сакрального места общественных жертвоприношений (киреметища) и самой жертвы¹⁵³.

Необходимо подчеркнуть, что во время проведения обряда моления божеству *Киремет* чуваши не вспоминали верховного бога *Туря*. Как верно подметил священник Вознесенской церкви с. Сунчелеево Чистопольского уезда Казанской губернии Александр Александров, если «богу добра» *Асля Туря* люди приносили жертвы «с полною охотою, по сердечному влечению», то «богу зла» *Киремет* — «от страха и с негодованием»¹⁵⁴.

Таким образом, *Туря* в религиозно-мифологических представлениях чувашей является центральной, высшей и могущественной фигурой, демиургом и главой пантеона с целым штатом подчиненных божеств. Источники свидетельствуют о полисемантности и многофункциональности верховного бога. С течением времени его образ эволюционирует, синкретизируется, приобретая новые формы и контуры.

III. ТУРЯ КАК ОСНОВА РЕЛИГИОЗНОГО КУЛЬТА ЭТНОСА

3.1. Моление и жертвоприношение *Туря*: сущность и особенности

Верховному богу *Туря*, от милости которого, согласно народным воззрениям, зависели жизнь, благополучие и процветание чувашей, посвящалось множество религиозных обрядов — от общественных молений с жертвоприношениями до семейно-бытовых ритуалов. Его сакральное имя фигурировало в заговорах и проклятиях. К нему обращались за справедливым разрешением споров и конфликтов. Основы религиозного культа *Туря* (<*Тангри*)

чувашей и их предков, несмотря на тысячелетнюю историю и контакты с различными этносами, религиями и культурами в составе племенных и государственных образований, устойчиво сохранялись и передавались из поколения в поколение, подвергаясь незначительным изменениям.

В данном разделе не ставится задача обстоятельного анализа религиозных обрядов и ритуальных действий, их классификации и интерпретации, что уже получило отражение в региональной историографии. Нами будет исследован верховный бог *Турӑ* как объект поклонения чувашей, проанализированы особенности молений и жертвоприношений, связанных с почитанием главы пантеона, выявлено его место и значение в религиозно-обрядовой жизни чувашского этноса.

Практически все молитвы начинались с обращения к *Турӑ*. Многочисленные общественные, родовые и семейные обряды, различные моления, проводимые в честь верховного бога и других божеств, включали насущные просьбы и пожелания крестьян-земледельцев.

В период созревания хлебов чуваши всей общиной совершали большое жертвоприношение *ман чӹк (асӑ чӹк)*, полевое жертвоприношение *учук (уй чӹкӗ)* и жертвоприношение с целью испрашивания дождя *сумӑр чӹк*. Они были посвящены верховному богу *Сӹлти турӑ*, его семейству, другим божествам и направлены на обеспечение социального благополучия, поддержание гармонии в обществе и во всей Вселенной. Кроме этого, раз в несколько лет проводились окружные моления с жертвоприношениями. В связи с крещением, христианским просвещением и ухудшением экономического положения крестьянства разорительные для народа большие жертвоприношения постепенно сошли на нет, а три вышеуказанных вида обряда во многих населенных пунктах слились в один¹⁵⁵.

Одним из самых значимых общественных молений чувашей являлся *учук*, приуроченный ко времени летнего солнцестояния. В ходе указанного обряда крестьяне обращались к *Турӑ* и его окружению с просьбами о хозяйственном благополучии, удаче в делах, защите от бедствий и злых сил, приносили им в жертву различных домашних животных¹⁵⁶. Приведем краткий текст указанного моления: «Помилуй, аминь, тора, совершаем учук, живую душу принесли тебе на моление, весь народ бьет тебе челом, со светлым лицом, сладким языком, со скотиною трех

видов, душу губя, кровь проливая, молимся, поминаем, всем народом кланяемся. Дай, тора, чтоб за кобылой бежал жеребенок, чтоб за коровой бежал теленок, чтоб за овцой бежал ягненок. Дай народу благополучия, здоровья, храни от нечисти, от трудностей, помилуй, аминь»¹⁵⁷.

Большое место в религиозной жизни чувашей занимал семейно-родовой обряд освящения нового урожая *чўклеме*. Он проводился в связи с удачным завершением хозяйственных работ и началом употребления нового хлеба. Если в старину данный обряд исполнялся всеми глубокой осенью после завершения молотбы, то позднее — разновременно, что было обусловлено, как правило, наличием/отсутствием у семей зерновых запасов. В отличие от обряда *учук*, совершаемого вне жилищ (как правило, в специально отведенном месте, в поле, на лесной поляне, на краю оврага у родника, но не в киреметище) во главе с уважаемым и сведущим стариком, *чўклеме* проводилось дома в семейно-родственном кругу под руководством старейшего представителя рода. Вот один из фрагментов молитвословий: «Эй, Туря, тебя вспоминаю, на тебя надеюсь, с благодарностью поклоняюсь тебе... Дай здоровья в поле, дай здоровья дома, посеяв одно зерно, дай получить тысячу зерен, Туря, соломой дай, как камыш, а верхушкой дай, как палочник, верху дай тучность, корням дай твердость, дай копна на гумне, обмолоченный хлеб на току, зерна в закромах, приумножь богатство. К душе прибавь душу, к богатству прибавь богатство. К двери дай зятя, в передний угол дома — невестку; замерзшему дай согреться; голодному — насытиться, дай здоровья запряженной лошади, дойной корове, овце с еще не постриженной шерстью; аминь, помилуй; пусть Туря защитит от ветра и бури, огня, воров-разбойников, мышей, саранчи, врагов-ненавистников, несчастий. Аминь, помилуй»¹⁵⁸.

В течение годового аграрного цикла чуваша приносили *Туря* благодарственные жертвы за высокую урожайность культур и хороший приплод скота: перед первыми весенними земельными работами, выгоном скота на пастбище, после завершения пахоты, в период созревания и уборки хлеба и т.д. Например, во время обряда моления *вярлях пйтти*, предшествующего севу зерновых культур, чувашские земледельцы просили у *Туря* возможность получить от одного зерна тысячу, чтобы стебель был похож на камыш, а колосья — на горох, испрашивали хороший урожай, защиту от ветра, вьюги, града и огня¹⁵⁹. Главной целью

проведения моления кашей в честь домашних животных *карта пӓтти* являлось взывание к *Турӓ* и другим божествам о защите скота от зла, болезней и несчастий, хорошем приплоде, вкусном корме для животных и мясе для людей¹⁶⁰.

Верховному богу предназначались жертвы как животного, так и растительного происхождения. Количество, вид и масть животных, приносимых в жертву божествам, как правило, определяли знахари (*юмӓс*). Однако стоит заметить, что чувашаи сами были осведомлены о предпочтениях *Турӓ*¹⁶¹.

В ходе сакральных ритуалов в жертву главному богу приносили, как правило, лошадь или барана, реже — быка, гуся и утку¹⁶². По В.П. Вишневному, великий бог *Мӓн турӓ* в первый год требовал от чувашей барана, через пять лет — быка, через десять лет — лошадь¹⁶³. Вместе с тем в различных чувашских населенных пунктах существовали свои традиции жертвоприношения. В с. Сунчелеево Чистопольского уезда Казанской губернии, например, ежегодно после летнего поминального праздника *симӓк* в жертву богу *Аслӓ турӓ* приносились следующие животные: в первый год — корова, во второй — бык, в третий — телка и т.д. На десятый год чувашаи жертвовали барана или овцу¹⁶⁴. В д. Белая Воложка Тетюшского уезда Казанской губернии в первый год верховному богу жертвовали одного теленка и четыре овцы, во второй — одного быка и пять овец, через несколько лет — лошадь. Отметим, что в 1890 г. местные чувашаи принесли в жертву главе пантеона белую кобылу¹⁶⁵.

Лошадь (конь) являлась самым значимым и любимым животным крестьян. Она же составляла главную жертву, предназначенную *Турӓ*. Обряд жертвоприношения лошади небесному богу был известен еще древнейшим тюркоязычным племенам — предкам чувашей. Последние же смогли сохранить их кочевые и религиозно-культурные традиции. На территории Чувашии археологами были найдены черепа и кости лошадей. Так, в ходе археологических раскопок Тигашевского городища (Батыревский район Чувашской Республики) в 1956, 1958, 1959 гг. были обнаружены святилища и ямы с останками жертвенных животных, в частности лошади. По мнению Г.А. Федорова-Давыдова, первое святилище являлось религиозным центром булгар (племени или группы племен), переселившихся на юг современной Чувашии в X в., а второе было связано с культом персонифицированного бога, покровителя феодальной знати. В XVIII—XIX вв. Тигашев-

ское городище почиталось уже как место жертвоприношения бо-
жеству *Киремет*¹⁶⁶.

Основными жертвами растительного происхождения для *Турђ* являлись каша, пиво, ржаной хлеб и лепешка *юсман*¹⁶⁷. «Из плодов земных Миродержителю приносятся в жертву ржаной хлеб и ячменная каша; первый в ноябрьском новолунии, в благодарность за собранные летом плоды земные; а вторая большею частью вечером в В. субботу, а в некоторых местах в который либо из дней перед пасхою, для испрошения у Миродержителя плодородия в наступающее лето», — отмечает В.П. Вишневский, описывая осенний и весенний семейно-родовые обряды *чўклеме*. Так, в период указанного осеннего празднества чувашей, кроме хлеба, приносили в жертву богу домашнее пиво. После молитвы начиналось пиршество среди членов семьи, в котором могли принимать участие и жители деревни. Ячменная каша в период весеннего *чўклеме* обычно поедалась без каких-либо обрядов, лишь с молитвой к *Турђ*¹⁶⁸. Во время семейного моления о плодородии *килёш пйтти* верховному богу полагались целый котел каши с маслом, непочатый каравай хлеба, одна толстая и двенадцать тонких лепешек *юсман*¹⁶⁹.

В ходе ритуальной практики чувашей сложились особые правила и предписания, которых следовало придерживаться при совершении молений и жертвоприношений *Турђ*. При покупке жертвенных животных запрещалось торговаться с продавцом, в противном случае, согласно религиозным представлениям этноса, обряд не возымел бы должного эффекта¹⁷⁰. Перед молением крестьяне должны были помыться в бане и надеть чистую одежду. Во время обрядовых церемоний участникам необходимо было склонить головы, снять шапки и держать их под мышками, вставать на колени и кланяться. При этом все должны были быть обращены лицом на восток. Если обряд совершался дома, то мольщики смотрели в сторону открытой двери избы (т.е. также на восток)¹⁷¹.

Совершение молений и жертвоприношений, несмотря на их общественный характер, являлось компетенцией стариков, молодые люди к ритуальным действиям не допускались, а стояли в стороне, повторяя текст молитвы. В ходе мольбы соблюдалась иерархичность божеств. «Начинается моление с единого Бога. Затем молятся Отцу и Матери Его. Далее идет поклонение разных духам по чину и достоинству их. При этом точно соблюдается и

то, чего и сколько нужно известному духу принести в жертву; Самому единому Богу приносятся жертвы большие по количеству и лучшие по качеству, а остальным духам все меньше и меньше»¹⁷², — констатирует А.В. Рекеев.

В жертву *Турă*, как правило, приносили животное белой масти. В ходе традиционных праздников и обрядов, жертвоприношений чувашаи должны были надевать белую одежду, имеющую сакральную значимость: рубаху, войлочную шляпу и т.д. Считалось, что *Турă* в случае несоблюдения этого предписания мог наслать на крестьян неурожаи, голод и болезни¹⁷³.

Все жертвы перед закалыванием необходимо было облить водой из ведра и ждать знака от верховного бога, угодны и приятны ли ему они, что выражалось во встряхивании животных. Ритуал обливания представлял собой очищение, сакрализацию жертвы. Если скотина не вздрагивалась, то действие повторялось (судя по источникам, два или три раза). В случае неудачи ее отводили обратно в селение, а жертвоприношение переносилось на другой день. При этом следовало приобрести новое животное и вновь провести указанное «испытание». По завершении молитвы участники обряда обычно съедали мясо принесенной жертвы, а кости и внутренности сжигали на костре. Лошадиный череп вывешивался «на тычинах полевой загородки»¹⁷⁴.

Под влиянием православия религиозный культ *Турă* претерпел некоторые изменения. Во-первых, многие крещенные чувашаи начали молиться православному Богу. Во-вторых, в ходе ритуальных действий они стали использовать христианскую атрибутику (кресты, иконы, свечи и т.д.). К примеру, в д. Хорн-Кукшум Ядринского уезда Казанской губернии (1912 г.) любые полевые работы (пахота, сев, косьба, жатва) чувашаи начинали с молитвы Богу, крестясь на восток (это традиционное предписание, известное издревле) или на церковь. В молитве просили благословения на легкое и дружное начало работы, здоровья и благополучия хлебопашцам. Дома перед иконой и зажженной свечой благодарили Бога за сохранение их жизни и благополучие, просили даровать блага и в будущем, до следующей жатвы. Осенью выражали ему признательность после всех полевых работ. В конце жатвы в поле оставляли несколько снопов ярового хлеба (овса) несжатыми¹⁷⁵.

Молитвы, читаемые в период проведения тех или иных обрядов, имеют общие черты, выраженные схожестью их струк-

турных компонентов, смысловой нагрузки и словесных формул, но в то же время они уникальны по своему содержанию. Вербальные тексты демонстрируют высокую зависимость чувашей от главы пантеона, его воли и милости.

3.2. Место *Турӑ* в религиозно-обрядовой жизни чувашей

В религиозном сознании чувашей огромное значение придает-ся *Турӑ*. Перед началом какой-либо работы крестьяне просили у него сил и энергии, а по ее окончании выражали признательность. Всевышнего благодарили также до и после сна, еды. Особое место *Турӑ* занимал в родильных, свадебных, рекрутских и похоронно-поминальных обрядах чувашей. Практически каждый этап проведения указанных церемоний сопровождался молением с дароприношениями верховному богу, иногда с использованием православных атрибутов. В качестве примера приведем некоторые из них. *Турӑ* молились по случаю рождения ребенка, во время проведения обряда *ача пӑтти* и поедания ритуальной каши, просили у него здоровья, благополучия и долгих лет жизни малышу¹⁷⁶.

Перед началом свадьбы, отправлением жениха за невестой чуваша наливали ковши пива и зывали к верховному богу об успешной организации торжественных мероприятий, после чего выпивали напиток. Подобная мольба повторялась и в доме невесты. Родители девушки просили *Турӑ* быть «покровителем ее во всех несчастьях и помощником во всех житейских делах», благословить союз молодых и даровать им гармоничную семейную жизнь, детей, богатство и т.д.¹⁷⁷ В свадебных причитаниях невесты можно встретить такие строки: «*Турӑран сывӑӑх ыйтатӑн, патшаран ырӑӑх кӑтетӑн*» («У *Турӑ* прошу здоровья, от царя жду благополучия»)¹⁷⁸.

Во время проводов рекрута (с 1874 г. — новобранца) родные и близкие молились богу, чтобы он дал солдату здоровья и сил для возвращения домой, охранял его от врагов. Родители либо родственники (как правило, мать) новобранца на божнице оставляли кусок хлеба и просили *Турӑ*, чтобы сын благополучно вернулся и съел его¹⁷⁹.

Во время трапезы в день похорон чуваша обращались к главе пантеона с мольбой простить их грехи, а оставшимся после смерти человека членам семьи дать здоровья. В поминальные дни крестьяне отправлялись на кладбище к усопшему. Подойдя к его могиле,

они вставали лицом к востоку и молились *Турӑ*. Затем оставляли покойнику еду и напитки, после трапезы и поминальных песен возвращались домой¹⁸⁰.

Теоним *Турӑ* упоминается в заговорах от сглаза *куҫ чӗлхи*, от гнева *хаяр чӗлхи*, от травм после нанесения увечья *патак чӗлхи* и др. По поверью, после их произнесения больные непременно должны выздороветь¹⁸¹. Следует отметить весьма распространенную словесную формулу заговоров «*Турӑран ырлӑх, этемрен сиплӑх*» (От *Турӑ* (Бога) благодать, от человека исцеление)¹⁸². К верховному богу обращались знахари в своих заклинаниях против порчи. В таких случаях пострадавшему давали попробовать наговоренный мед¹⁸³.

Турӑ придавалась особая значимость в обычно-правовом регулировании общественных отношений и народном правосудии чувашей. Представляя его как истинного судью, люди глубоко верили в его мудрость и силы справедливо разрешать конфликты, назначать суровые наказания нарушителям. Считалось, что если человек не мог вернуть украденную вещь, то именно *Турӑ* его возвращал. В любом случае преступник подлежал божьему наказанию «на том свете»¹⁸⁴. За порубки деревьев в заповедном общественном лесу *Турӑ* насылал мучительные болезни, за вступление в брак в близких степенях родства и кровосмешение — болезни супругов и их детей, за незаконное сожительство мужчин и женщин — засуху¹⁸⁵ и т.д.

Распространение по велению *Турӑ* эпидемий и болезней на земле, согласно народным представлениям, было вызвано греховной жизнью людей¹⁸⁶. В случае возникновения заболеваний чуваша проводили обряд жертвоприношения *Турӑ* и другим небесным, земным и локальным божествам. Верховному богу предназначалась главная жертва — целый котел каши¹⁸⁷.

Турӑ сурово наказывал крестьян за нарушения традиционных обычаев и запретов, которые воспринимались чувашами не только как вызов сверхъестественным силам, но и крестьянскому социуму, в силу причинения материального ущерба и невыполнения обычно-правовых и религиозно-этических норм. Проведение хозяйственных работ чувашами в период *синҫе*, когда земля, по поверьям, находилась в «беременном» состоянии, могло привести к божьему наказанию: пожару, засухе, неурожаю, падежу скота и другим бедствиям¹⁸⁸. Во время указанного праздника, длившегося, как правило, в течение 12 суток, не дозволялось

рыть землю, косить траву, возить навоз, строить и ремонтировать избу, сушить и молотить зерно, готовить еду, топить баню и печь, стирать белье, ткать, прясть, красить ткани и нитки, перелезть через забор, стучать, свистеть, петь песни в дневное время и т.д. В период *синсе* мужчины ловили рыбу, плели лапти, молодежь водила хороводы, парни играли, а девушки вышивали. Еду заготавливали заранее на весь период праздника. Все крестьяне должны были ходить в белой (угодной *Турă*) одежде. За порядком следили особые выборные, которые по распоряжению общества обходили рано утром все дома и отбирали подозрительные предметы, которые могли послужить орудием нарушения табу во время *синсе*. Пестрядинную одежду односельчан снимали и бросали в пруд, а самих обливали водой. Злостных нарушителей осуждали, приводили на сельский сход и избивали палками и прутьями¹⁸⁹.

Под иранским влиянием у тюрков в первых веках н.э. появилась пятидневная неделя (*эрне* — пятница, позднее — неделя) взамен трехдневной. Пятница стала праздничным днем предков чувашей (воскресенье получило распространение под воздействием православия и русских). Согласно религиозным воззрениям этноса, в этот день запрещалось заниматься хозяйственными работами, ходить в лес за дровами, топить печь до полудня, стирать белье. Назначались специальные «пятничные» старосты, которые следили за сельчанами. В случае нарушения табу *Турă* мог уничтожить урожай градом, бурей, молнией и другой ненастной погодой. Взрослые выходили на улицу и заводили беседы на разные темы, дети же предавались играм¹⁹⁰.

Турă является карателем лжи, ярким свидетельством этому служит традиционная клятва чувашей. В доказательство правоты своих слов и во избежание наказания за совершенное правонарушение подозреваемые клялись именем *Турă*, после принятия христианства — православного Бога: *Туната Туршăн!* («Ей-Богу!»; «Богом клянусь!»), *Туршăн та* («Ей-Богу»; «Во имя Бога»), *Турă нур* («Бог есть») и др.¹⁹¹ Ложное произнесение имени верховного бога в ходе клятвы для доказательства правдивости показаний считалось грубым попранием религии и приводило, в понимании верующих, к страшному возмездию — неминуемой смерти, отсыханию рук клятвopеступника и членов его семьи или различным бедствиям: болезни, падежу скота, пожару и др.¹⁹² Под влиянием христианства чувашаи, подозреваемые в тех или иных правонарушениях, стали клясться следующим образом: «Истин-

ный Христос», «Святая икона», «*Кётесри Туря*» («Бог в красном углу»)¹⁹³. «*Тупата Турийан, каламан*» («Ей-Богу, не говорил»), — заверял свою правоту крестьянин, взглянув на православный крест в церкви и выпив стакан вина. После принесения клятвы конфликтующие стороны снова становились друзьями¹⁹⁴.

Весьма эффективным наказанием обидчика после ссор и ругани являлось проклятие человека с призывом справедливого божьего возмездия: *Туря куртяр* («Пусть видит *Туря*»), *Туря тавартяр* («Пусть *Туря* отомстит»), *Туря пётертёр* («Пусть *Туря* уничтожит»), *Тур таттяр сан чунна* («Пусть *Туря* вырвет твою душу»)¹⁹⁵.

Исследование религиозно-обрядовой жизни чувашей показывает, что все ее стороны и составные компоненты пронизаны культом верховного бога *Туря*. Его образ и могущество весомо представлены в общественных, родовых и семейных обрядах, коллективных и индивидуальных ритуальных действиях, народных обычаях и религиозных традициях. Именно главе пантеона предназначались лучшие дары. В ходе молений верующие вступали в диалог с верховным богом и выпрашивали насущные блага.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Теоним *Туря* в истории огурской (булгарской) ветви тюркских языков прошел следующие этапы фонетической трансформации: прототюрк. **Täŋri* (*Тангри*) > праогур. **Taŋry/Taŋri* (*Тангры*) > др.-булг. **Ta(ŋ)ry* (*Та(н)ры*) > **Tāry* (*Тары*) > ср.-булг. *Torā* (*Торā*) > чув. *Turā* (*Турā*).

В ходе длительного исторического развития образ верховного бога чувашей эволюционируется и синкретизируется, приобретает новые мифологические свойства и функции. С течением времени появляются персонифицированные черты персонажа. *Туря* обзаводится семейством, принимает облик седовласого и белобородого старика в белом одеянии.

Глава чувашского пантеона имеет множество названий и ипостасей. Люди обращались к нему как к всевышнему (верховному) богу *Џўлти туря*, великому богу *Аслā/Мāн туря*, доброму богу *Ырā туря*, единому богу *Пёр туря*. Вследствие табуизации во время грозы его называли *Аслати* (дед), *Панай* (дед), *Аҫа* (отец, батюшка), *Мāн аҫи* (Великий Отче) и др. В религиозно-мифоло-

гических воззрениях чувашей он фигурирует как вседержитель Вселенной *Тёнце тытакан турă*, создатель душ *Чун суратакан турă*, породитель детей *Ывăл-хёр суратакан турă*, создатель домашних животных *Выльăх-чёрлĕх суратакан*, родитель пчел *Хурт суратакан*, производитель хлебов *Тыр-пул суратакан*, создатель жилищ *Сурт суратакан*, производитель богатств *Мул суратакан*, создатель цветов *Чечек суратакан* и т.д., впоследствии перешедшие в разряд самостоятельных теонимов. Вместе с тем *Турă* выступает и карателем зла: *Турă хаярĕ* (гнев божий), *Турă сехмечĕ*, *Турă синкерĕ*, *Турă инкекĕ* (божье несчастье, наказание). Верховный бог чувашей представляется также в образе обожествляемого неба, время от времени раскрывающего небесные врата; богатромовержца, ведущего перманентную борьбу со злыми существами. Будучи могущественной и всесильной фигурой, глава пантеона мог оказывать положительное и отрицательное влияние на жизнь и деятельность людей, распорядиться их судьбами, устанавливать правила поведения, приносить добро, предоставлять блага, наказывать и насылать бедствия.

Турă является главным объектом поклонения, квинтэссенцией религиозных верований чувашей. Моления с жертвоприношениями, направленные на его умилоствление, имеют практический и материальный характер, содержат просьбы и чаяния крестьянина-земледельца о здоровье и благополучии семьи, процветании хозяйства, ограждении от злодеяний и бедствий.

В целом, несмотря на влияние племенных, национальных и мировых религий, этнокультурных, общественно-политических, экономических и других факторов, чувашаи смогли сохранить религиозно-мифологические воззрения о высшем небесном боге, адаптируясь к новым конфессиональным и социально-культурным реалиям. Во второй половине XIX — начале XX в. проявлялись тенденции почитания православного Бога, ассоциируемого с *Турă*, ряда святых и использования христианской атрибутики в ритуальной жизни населения.

Представления о верховном боге у тюркских и финно-угорских народов Волго-Уралья во многом схожи, что обусловлено тесными этнокультурными связями, единым воздействием административно-правовой и религиозной политики государств, аналогичными историческими, общественными и экономическими условиями их развития.

ЛИТЕРАТУРА, ИСТОЧНИКИ И ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Смелов В.* Нечто о чувашских языческих верованиях и обычаях // Известия по Казанской епархии (ИКЕ). 1880. № 20. С. 528—529.
- ² *Потапов Л.П.* Мифы алтае-саянских народов как исторический источник // Сибирский педагогический журнал. 2007. № 2. С. 246.
- ³ *Вишневецкий В.П.* О религиозных поверьях чуваш. Казань, 1846. 26 с.; *Магницкий В.К.* Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1881. 267 с.; *Рекеев А.* Из чувашских преданий и верований // ИКЕ. 1896. № 15—16. С. 293—298; 1896. № 18. С. 337—341; 1896. № 21. С. 417—424; 1897. № 2. С. 49—52; *Его же.* Разные чувашские моления // ИКЕ. 1898. № 5. С. 181—190; *Ашмарин Н.И.* Введение в курс чувашской народной словесности // Ашмарин Н.И. Чувашская народная словесность: Исследования. Автобиография, воспоминания. Письма / сост. и примеч. В.Г. Родионова. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2003. С. 216—323; *Месарош Д.* Памятники старой чувашской веры / пер. с венг. Ю. Дмитриевой. Чебоксары: ЧГИГН, 2000. 360 с.; *Денисов П.В.* Религиозные верования чуваш. Историко-этнографические очерки. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1959. 408 с.; *Его же.* Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1969. 176 с.; *Салмин А.К.* Система религии чувашей. СПб.: Наука, 2007. 654 с.; *Его же.* Божество *Тор*: чувашско-скандинавские и другие типологии // Скандинавские чтения 2010 года: этнографические и культурно-исторические аспекты. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 502—513 и др.
- ⁴ *Банзаров Д.* Черная вера или шаманство у монголов // Черная вера или шаманство у монголов и другие статьи Доржи Банзарова / под ред. Г.Н. Потанина. СПб.: Тип. Императ. академии наук, 1891. С. 1—46; *Ашмарин Н.И.* Введение в курс чувашской народной словесности. С. 216—323; *Маторин Н.* Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. Язычество — ислам — православие — сектанство. М.: Акц. издат. о-во «Безбожник», 1929. 175 с.; *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1957. 164 с.; *Баскаков Н.А.* Тюркские языки. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1960. 248 с.; *Его же.* Введение в изучение тюркских языков. М.: Высшая школа, 1962. 332 с.; *Каховский В.Ф.* Происхождение чувашского народа. Основные этапы этнической истории. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1965. С. 484 с.; *Денисов П.В.* Религиозные верования чуваш...; *Стеблева И.В.* К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник. 1971. М.: Наука, 1972. С. 213—226; *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. 356 с.; *Кляшторный С.Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. 1977. М.: Наука, 1981. С. 117—138; *Потапов Л.П.* Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск: Наука, 1978. С. 50—64; *Левин-Строс К.* Структурная антропология. М.: Наука, 1985. 536 с.; *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура / пер. с англ. М.: Политиздат, 1989. 573 с.; *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. Изд. 2-е, испр. М.: Индрик, 1995. 512 с.; *Салмин А.К.* Система религии чувашей; *Егоров Н.И.* Избранные труды по этнолингвогенезу и этнической истории чувашского народа / сост. А.В. Кузнецов; науч. ред. Ю.Н. Исаев. Чебоксары: Новое Время, 2017. Кн. 1. 428 с.; *Родионов В.Г.* Чу-

вашский этнос: исследования по этнологии и мифопоэтике. Чебоксары: ЧГИГН, 2017. 324 с. и др.

⁵ Толстой Н.И. Указ. соч. С. 37.

⁶ Егоров Н.И. Избранные труды по этнолингвогенезу и этнической истории чувашского народа. С. 56—57.

⁷ Rona-Tas A. Chuvash Religion // The Encyclopedia of Religion. NY. L., 1995. Vol. 3. P. 1784.

⁸ Тюркоязычных народов мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. / гл. ред. С.А. Токарев. М.: НИ «Большая российская энциклопедия», 1998. Т. 2. К—Я. С. 538.

⁹ Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН). Отд. I. Ед. хр. 213. С. 453.

¹⁰ Там же. Ед. хр. 180. С. 382 г; Ед. хр. 207. С. 15; Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Чебоксары: Наркомпрос ЧАССР, 1929. Вып. III. С. 66; Чăваш халăх пултарулăхĕ. Мифсем, легендăсем, халапсем. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2004. С. 54 и др.

¹¹ Рекеев А. Из чувашских преданий и верований. 1896. № 18. С. 337—338.

¹² Месарош Д. Указ. соч. С. 21.

¹³ Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. С. 101—103.

¹⁴ Сбоев В.А. Исследования об инородцах Казанской губернии. Казань: Издание книгопродавца Дубровина, 1856. С. 101; Золотницкий Н.И. Корневой чувашско-русский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. Казань, 1875. С. 142; Ашмарин Н.И. Введение в курс чувашской народной словесности. С. 233; Денисов П.В. Религиозные верования чуваш... С. 17—18; Его же. Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. С. 58—59; Егоров В.Г. Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1964. С. 259; 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, 1995. Ч. I: учеб. пособие. С. 120; Федотов М.Р. Этимологический словарь чувашского языка: в 2 т. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. Т. II. С. 252; Исхаков Р.Р. Параллели в религиозно-мифологических картинах мира и обрядовости татар и чувашей: опыт историко-этнографической реконструкции / Р.Р. Исхаков; науч. ред. Г.А. Николаев (Научные доклады / ЧГИГН; вып. 11). Чебоксары, 2013. С. 17—18 и др.

¹⁵ Татаринцев Б.И. О происхождении тюркского наименования неба (täŋi его соответствия) // Советская тюркология. 1984. № 4. С. 73—84.

¹⁶ Doerfer G. Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen. Unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem Mongolen und Timuridenzeit. Band II. Türkische Elemente im Neupersischen. Wiesbaden, 1965. S. 577—585.

¹⁷ Древнетюркский словарь. Л.: Наука, 1969. С. 544.

¹⁸ Там же. С. 544—545.

¹⁹ Сбоев В.А. Указ. соч. С. 101.

²⁰ Золотницкий Н.И. О старой чувашской вере // Труды IV археологического съезда в России, бывшего в Казани с 31 июля по 18 августа 1877 г. Казань, 1884. Т. II. Отд. VII. Восточные древности. С. 252.

²¹ Егоров Н.И. Историческое развитие общетюркского *a* первого слога в болгаро-чувашском языке // Вопросы фонетики, грамматики и фразеологии чувашского языка: сб. статей. Чебоксары: ЧНИИ, 1983. С. 37, 40.

²² Федотов М.Р. Чувашский язык в семье алтайских языков. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1980. Ч. II. С. 76—80; Егоров Н.И. Историческое развитие общетюркского *a* первого слога... С. 35—63.

²³ Ашмарин Н.И. Введение в курс чувашской народной словесности. С. 233—234.

²⁴ Егоров В.Г. Указ. соч. С. 259.

²⁵ Будагов Л. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, со включением употребительнейших слов арабских и персидских и с переводом на русский язык. СПб.: Тип. Императ. академии наук, 1869. Т. I. С. 370.

²⁶ Федотов М.Р. Этимологический словарь чувашского языка. Т. II. С. 252.

²⁷ Неклюдов С.Ю. Тенгри // Мифы народов мира. М.: НИ «Большая российская энциклопедия», 1998. Т. 2. К—Я. С. 500.

²⁸ Васильев В.Е. Древнетюркские верования: истоки и современность (на примере шаманизма саха) // Культура народов Причерноморья. Научный журнал. 2012. № 228. С. 32—34.

²⁹ Rona-Tas A. Chuvash Religion. P. 1784—1785.

³⁰ Ахметьянов Р.Г. Сравнительное исследование татарского и чувашского языков (фонетика и лексика). М.: Наука, 1978. С. 145.

³¹ Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М.: Наука, 1981. С. 8.

³² Неклюдов С.Ю. Тенгри. С. 500—501; Малов Евфимий. О влиянии еврейства на чуваш. Опыт объяснения некоторых чувашских слов. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1882. С. 25—26 и др.

³³ Шервашидзе И.Н. Фрагмент общетюркской лексики. Заимствованный фонд // Вопросы языкознания. 1989. № 2. С. 83.

³⁴ Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 386—388; Его же. Божество Тор... С. 502—504.

³⁵ Материалы по истории сюнну (по китайским источникам) / предисл., перев. и прим. В.С. Таскина. М.: Наука, 1968. С. 133. Прим. 98.

³⁶ Банзаров Д. Указ. соч. С. 26.

³⁷ Неклюдов С.Ю. Тенгри. С. 501.

³⁸ Мирча Элиаде. История веры и религиозных идей: в 3 т. М.: Критерион, 2002. Т. 3. От Магомета до Реформации. С. 9.

³⁹ Банзаров Д. Указ. соч. С. 6.

⁴⁰ Тайлор Э.Б. Указ. соч. С. 450.

⁴¹ Неклюдов С.Ю. Мифология тюркских и монгольских народов (Проблемы взаимосвязей) // Тюркологический сборник. 1977. М.: Наука, 1981. С. 191.

⁴² Потапов Л.П. Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов. С. 52—57, 60—64; Майнагашев С.Д. Жертвоприношение Небу у бельтиров // Сборник МАЭ. Пг., 1916. Т. III. С. 94—100.

⁴³ Древнетюркский словарь. С. 312; Федотов М.Р. Этимологический словарь чувашского языка: в 2 т. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. Т. I. С. 245.

⁴⁴ Федотов М.Р. Этимологический словарь чувашского языка. Т. II. С. 245—246, 420.

⁴⁵ Там же. С. 371—372.

⁴⁶ Дьяконова В.П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.) / отв. ред. И.С. Вдовин. Л.: Наука, 1976. С. 276.

⁴⁷ Тимофеев Г.Т. Указ. соч. С. 43; Денисов П.В. Древнетюркские черты в религиозных верованиях чувашей // Чувашия глазами этнографа: поиски и

находки. Статьи, очерки, рецензии / сост.: Данилова А.П., Денисова Р.Т. Чебоксары: Новое Время, 2008. С. 62.

⁴⁸ *Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена: в 3 ч. СПб.: Тип. военно-учеб. заведений, 1851. Ч. 1. С. 270—271.

⁴⁹ *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. М.: Товарищество «Клышников — Комаров и К^о», 1993. С. 75, 77.

⁵⁰ *Феофилакт Симокатта.* История / отв. ред. Н.В. Пигулевской; пер. с греч. С.П. Кондратьева. М.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 161; *Денисов П.В.* Древнетюркские черты в религиозных верованиях чувашей. С. 59.

⁵¹ *Roux J.-P.* Notes additionnelles à Tängri, le Ciel-Dieu des peuples altaïques // *Revue de l'histoire des religions.* 1958. Т. 154. № 1. Р. 40, 43.

⁵² *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. С. 28, 33, 35—37, 39, 40, 43.

⁵³ Там же. С. 63—66, 68—70.

⁵⁴ *Стеблева И.В.* Указ. соч. С. 213—214.

⁵⁵ *Кляшторный С.Г.* Мифологические сюжеты... С. 131—132.

⁵⁶ *Егоров Н.И.* Мифонимы // *Чувашская энциклопедия: в 4 т. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. Т. III. С. 105.*

⁵⁷ *Кызласов И.Л.* Рунические письменности евразийских степей. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. С. 215; *Его же.* Руническая письменность Поволжья // *Чувашская энциклопедия: в 4 т. Т. III. С. 591.*

⁵⁸ *Каховский В.Ф.* Указ. соч. С. 125; *Егоров Н.И.* Избранные труды по этнолингвистике и этнической истории чувашского народа. С. 127.

⁵⁹ *Каховский В.Ф.* Указ. соч. С. 44, 127, 130, 152.

⁶⁰ *Бичурин Н.Я.* Указ. соч. С. 15—16.

⁶¹ *Чуваши: история и культура / отв. ред. В.П. Иванов.* Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. Т. 1. С. 36—38.

⁶² В литературе устоялось мнение, что этнонимом «болгар» следует называть болгар, обитавших на территории Северного Кавказа и Приазовья до их миграции в Среднее Поволжье, а также дунайских (европейских) болгар, а этнонимом «булгар» — болгар, переселившихся в Среднее Поволжье.

⁶³ *Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г.* Степные империи древней Евразии. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2005. С. 169.

⁶⁴ Алп Илитвер — букв. «Герой-эльтебер» («Алфилутвер» в источнике). По всей видимости, это титул князя, а не его имя. Примером может служить эльтебер Алмуш в Волжской Булгарии.

⁶⁵ *Артамонов М.И.* История хазар. Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1962. С. 187.

⁶⁶ История агван Моисея Каганкатваци. СПб.: Тип. Императ. академии наук, 1861. С. 193—194, 197, 200—201.

⁶⁷ *Гмыря Л.Б.* Религиозные представления населения Прикаспийского Дагестана в IV—VII вв. (По данным письменных источников). Махачкала: Наука ДНЦ, 2009. С. 233.

⁶⁸ *Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г.* Указ. соч. С. 166; *Кляшторный С.Г.* Степная империя тюрков и ее наследники // *История татар с древнейших времен: в 7 т. Казань: Рухият, 2002. Т. I. Народы Степной Евразии в древности. С. 262—267; Денисов П.В.* Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. С. 58.

⁶⁹ *Хвольсон Д.А.* Известия о хазарах, бургасах, болгарях, мадырях, славянах и руссах Абу-Али Ахмеда Бен Омар Ибн-Даства, неизвестного доселе арабского писателя начала X века. СПб.: Тип. Императ. академии наук, 1869. С. 23.

⁷⁰ *Ашмарин Н.И.* Болгары и чуваша. Казань: Типолитограф. Императ. ун-та, 1902. С. 120; *Месарош Д.* Указ. соч. С. 242.

⁷¹ *Ашмарин Н.И.* Отголоски золотоордынской старины в народных верованиях чуваш // *Ашмарин Н.И.* Чувашская народная словесность... С. 187—198.

⁷² *Ковалевский А.П.* Книга Ахмеда ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Харьков: Изд-во Харьковского гос. ун-та им. А.М. Горького, 1956. С. 131.

⁷³ *Ковалевский А.П.* Указ. соч. С. 125—126.

⁷⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 180. С. 382 г; *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Вып. III. С. 66.

⁷⁵ *Иоанн де Плато Карпини.* История монгалов. Вильгельм де Рубрук. Путешествие в Восточные страны / введ., пер. и примеч. А.И. Малеина. СПб.: Издание А.С. Суворина, 1911. С. 7—8.

⁷⁶ Путешествия венецианца Марка Поло в XIII столетии, напечатанные в первый раз вполне на немецком по лучшим изданиям и с объяснениями А. Бюрком, с дополнениями и поправками К.Ф. Нейманна / пер. с немецкого А.Н. Шемякина. М.: Универс. тип., 1863. С. 180, 288—289.

⁷⁷ *Денисов П.В.* Религиозные верования чуваш... С. 61; *Каховский В.Ф.* Указ. соч. С. 441 и др.

⁷⁸ *Ахметьянов Р.Г.* Общая лексика духовной культуры... С. 27—28.

⁷⁹ *Комиссаров Г.И.* Чуваша Казанского Заволжья // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете (ИОАИЭ). Казань, 1911. Т. XXVII. Вып. V. С. 378; Татары Среднего Поволжья и Приуралья / под ред. Н.И. Воробьева, Г.М. Хисамудинова. М.: Наука, 1967. С. 343; *Исхаков Р.Р.* Традиционные верования и религиозный синкретизм крещеных татар Волго-Уральского региона в XIX — начале XX вв. // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья: сб. статей. Материалы Всерос. науч. конф. «Исторический опыт этноконфессионального взаимодействия в Среднем Поволжье и Приуралье (XVI — начало XX вв.)» (Казань, 5—6 октября 2011 г.). Казань: ИХЛАС; Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011. Вып. 2. С. 310; *Хисамудинова Ф.Г.* Мифологический словарь башкирского языка. М.: Наука, 2010. С. 23, 158, 335; *Ее же.* Божества верхнего мира в мифологии башкир // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2014. № 4. С. 148; *Тойдыбекова Л.С.* Марийская мифология. Этнографический справочник. Йошкар-Ола, 2007. С. 40, 141; *Владыкин В.Е.* Указ. соч. С. 101—103; *Мокшин Н.Ф.* Религиозные верования мордвы. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1968. С. 62—63.

⁸⁰ *Олеарий А.* Подробное описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1639 годах. М.: Универс. тип. (Катков и К), 1870. С. 407—408.

⁸¹ *Ислаев Ф.Г.* Православные миссионеры в Поволжье. Казань: Татар. кн. изд-во, 1999. С. 20—23.

⁸² *Кудряшов Г.Е.* Указ. соч. С. 68.

⁸³ *Strahlenberg.* Das Nord-und Ostliche Theil von Europa und Asia etc. Stockholm, 1730 // ИОАИЭ. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1893. Т. 11. Вып. 3. С. 248.

⁸⁴ *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 Ка-

занско-Татарском, Черемисском, Чувашском, Вотяцком, Мордовском, Пермском и Зырянском, и приобщенным переводом Господней молитвы Отче Наш на Черемисском и Чувашском языках. СПб., 1791. С. 37—38.

⁸⁵ *Георги И.Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. СПб.: Императ. академия наук, 1799. Ч. 1. О народах финского племени, известных по истории российской под общим именем руссов. С. 39.

⁸⁶ *Лепехин И.И.* Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства, 1768 и 1769 году. СПб., 1771. Ч. 1. С. 167—168.

⁸⁷ Топография Оренбургской губернии. Сочинение П.И. Рычкова 1762 г. Оренбург: Тип. Б. Бреслина, 1887. С. 134.

⁸⁸ *Никольский Н.В.* Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках. Исторический очерк. Казань: Типолитограф. Императ. ун-та, 1912. С. 401.

⁸⁹ Этнографический очерк Мильковича, писателя конца XVIII в., о чувашах. С предисловием Н.В. Никольского // ИОАИЭ. Вып. I. С. 52—53, 56—58.

⁹⁰ НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 2343. С. 115—116; *Ильминский Н.И.* Практические замечания о переводах и сочинениях на инородческих языках // К вопросу о просвещении инородцев. Вятка: Тип. и Хромолитогр. Шкляевой, 1904. С. 7—9.

⁹¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 160. С. 271—272; Ед. хр. 162. С. 312—375; Ед. хр. 223. С. 518; Ед. хр. 262. Л. 55 об.—57.

⁹² *Егоров Н.И.* Чувашская мифология. С. 121; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 233. С. 437.

⁹³ *Блинов Н.* Языческий культ вотяков. Вятка: Губернская тип., 1898. С. 24; *Владыкин В.Е.* Указ. соч. С. 213; *Юрченкова Н.Г.* Мифология мордовского народа: учеб. пособие. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2006. С. 72, 73, 79; *Ее же.* Мифология мордовского этноса: генезис и трансформации / НИИ гуманитар. наук при Правительстве Республики Мордовия. Саранск, 2009. С. 127; *Тойдыбекова Л.С.* Указ. соч. С. 46—49; *Исхаков Р.Р.* Дохристианские верования и обрядность // История и культура татар-кряшен (XVI—XX вв.): коллективная монография. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. С. 631.

⁹⁴ *Маторин Н.* Указ. соч. С. 96.

⁹⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 193. С. 119—120.

⁹⁶ Чувашский праздник «Тора тыражин чуклес» (моление об урожае и за урожаем хлеба) // Волжский вестник. 1887. № 264. 10 (22) октября. С. 4.

⁹⁷ Крещенные чувашаи имели иконы в домах и раньше. Существовало поверье, что они находятся в «таинственном сношении» со священниками и сообщают им о совершении членами семьи традиционных ритуалов, неисполнении христианских обрядов и традиций, об отступлении от православия. В этой связи икону поворачивали к стене или, в редких случаях, выкалывали у лика глаза (см.: *Сбоев В.А.* Указ. соч. С. 118; *Спасский Н.* Очерки по родноведению. Казанская губерния. 2-е изд., испр. и доп. Казань: Типолитограф. Императ. ун-та, 1912. С. 56; *Охотников Н.М.* Записки чувашина о своем воспитании (1888 год) // ИОАИЭ. Казань: 1-я Гос. тип., 1920. Т. XXXI. Вып. I. С. 40).

⁹⁸ *Никольский Н.В.* Этнографические заметки о чувашах Козьмодемьянского уезда Казанской губернии // ИОАИЭ. Казань: Типолитограф. Императ. ун-та, 1911. Т. XXVII. Вып. 4. С. 257—260; *Охотников Н.М.* Указ. соч. С. 28.

⁹⁹ Государственный исторический архив Чувашской Республики (ГИА ЧР). Ф. 493. Оп 1. Д. 1. Л. 19 об.; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 166. С. 217—218;

Ед. хр. 186. С. 29; Ед. хр. 195. С. 82—83, 208—209, 498—499; Ед. хр. 196. С. 58—59; Ед. хр. 233. С. 106, 621.

¹⁰⁰ *Денисов П.В.* Религиозные верования чуваш... С. 280—281.

¹⁰¹ *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1937. Вып. XIV. С. 150, 157—161.

¹⁰² *Ашмарин Н.И.* Болгары и чуваш. С. 119; *Его же.* Словарь чувашского языка. Вып. III. С. 66; *Его же.* Словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1935. Вып. XIV. С. 159; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 33. Л. 860; Ед. хр. 176. С. 376.

¹⁰³ Чăваш халăх пултарулăхĕ. Мифсем, легендăсем, халапсем. С. 79, 83—84; *Месарош Д.* Указ. соч. С. 78; *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Казань: Наркомпрос ЧАССР, 1929. Вып. II. С. 123; *Его же.* Словарь чувашского языка. Казань: Чуваш. гос. изд-во, 1935. Вып. VIII. С. 306; *Егоров Н.И.* Опыт этимологизации чувашских терминов родства и свойства. II. Отец (Родитель) // Исследования по этимологии чувашского языка. Чебоксары: ЧНИИ, 1981. С. 11; *Его же.* Теонимия чувашская // Чувашская энциклопедия: в 4 т. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2011. Т. IV. С. 208.

¹⁰⁴ *Золотницкий Н.И.* Корневой чувашско-русский словарь... С. 152; *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Вып. XIV. С. 155—157; *Paasonen H.* Tschuwaschisches wörterverzeichnis / eingeleitet von A. Rona-Tas. Szeged, 1974. S. 173—174; *Федотов М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка. Т. II. С. 252.

¹⁰⁵ *Вишневский В.П.* Указ. соч. С. 3; *Золотницкий Н.И.* Корневой чувашско-русский словарь... С. 149; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 57. С. 620.

¹⁰⁶ *Месарош Д.* Указ. соч. С. 22; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 206. С. 255—256; Ед. хр. 207. С. 15.

¹⁰⁷ Чăваш халăх пултарулăхĕ. Мифсем, легендăсем, халапсем. С. 27.

¹⁰⁸ Этнографический очерк Мильковича... С. 53, 55.

¹⁰⁹ *Смелов В.* Указ. соч. С. 530; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 186. С. 70.

¹¹⁰ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 174. С. 316; Ед. хр. 274. С. 151—152; *Михайлов С.М.* Чувашские разговоры и сказки. Казань: Универс. тип., 1853. С. 38; *Месарош Д.* Указ. соч. С. 22.

¹¹¹ *Ашмарин Н.И.* Введение в курс чувашской народной словесности. С. 232—233.

¹¹² *Месарош Д.* Указ. соч. С. 22.

¹¹³ *Магницкий В.К.* Указ. соч. С. 62—63, 85—88; *Месарош Д.* Указ. соч. С. 21—22; *Денисов П.В.* Религиозные верования чуваш... С. 61—62; *Егоров Н.И.* Мифонимы. С. 105.

¹¹⁴ *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Вып. XIV. С. 149—151, 158—159.

¹¹⁵ *Ашмарин Н.И.* Введение в курс чувашской народной словесности. С. 233; *Месарош Д.* Указ. соч. С. 23—24, 301; Чăваш халăх пултарулăхĕ. Сăнавсемпе ёненÿсем. Тĕлĕксем. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2009. С. 44, 214, 215; НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 311 (3). С. 866.

¹¹⁶ Чăваш халăх пултарулăхĕ. Мифсем, легендăсем, халапсем. С. 209; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 57. С. 694; Ед. хр. 207. С. 75.

¹¹⁷ *Вишневский В.П.* Указ. соч. С. 2—3.

¹¹⁸ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 206. С. 256.

¹¹⁹ *Золотницкий Н.И.* Корневой чувашско-русский словарь... С. 143; *Магницкий В.К.* Указ. соч. С. 246; *Егоров Н.И.* Чувашская мифология. С. 121; *Исхаков Р.Р.* Параллели в религиозно-мифологических картинах мира и обрядово-

сти татар и чувашей... С. 19—20; Чувашская мифология: этнографический справочник. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2018. С. 179—180.

¹²⁰ *Paasonen H.* Tschuwaschisches wörterverzeichnis. S. 71.

¹²¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 213. С. 453—454; *Рекеев А.* Из чувашских преданий и верований. 1896. № 21. С. 417; *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Вып. XIV. С. 156.

¹²² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 167. С. 11; Ед. хр. 213. С. 453; *Тимофеев Г.Т.* Указ. соч. С. 55.

¹²³ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 233. С. 148—149.

¹²⁴ *Исхаков Р.Р.* Параллели в религиозно-мифологических картинах мира и обрядовости татар и чувашей... С. 18; *Хисамитдинова Ф.Г.* Мифологический словарь башкирского языка. С. 23; *Юрченкова Н.Г.* Мифология мордовского этноса: генезис и трансформации. С. 155.

¹²⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 154. С. 4—5; Ед. хр. 213. С. 453—454; Ед. хр. 285. С. 475; Отд. III. Ед. хр. 203. С. 52; Чаваш халӑх пултаруӑлӑхӗ. Мифсем, легендӑсем, халапсем. С. 54; *Комиссаров Г.И.* Указ. соч. С. 379.

¹²⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 151. С. 238; Ед. хр. 154. С. 4—5; Ед. хр. 233. С. 407; Ед. хр. 326. С. 7.

¹²⁷ Чаваш халӑх пултаруӑлӑхӗ. Мифсем, легендӑсем, халапсем. С. 79; *Месарош Д.* Указ. соч. С. 25, 77—78.

¹²⁸ Чаваш халӑх пултаруӑлӑхӗ. Мифсем, легендӑсем, халапсем. С. 84.

¹²⁹ *Ашмарин Н.И.* Введение в курс чувашской народной словесности. С. 301.

¹³⁰ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 177. С. 674.

¹³¹ Чаваш халӑх пултаруӑлӑхӗ. Мифсем, легендӑсем, халапсем. С. 79, 83—84; Чаваш халӑх пултаруӑлӑхӗ. Сӑнавсемпе ӗненӗсем... С. 29, 31; *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Вып. II. С. 117—118.

¹³² *Ковалевский А.П.* Указ. соч. С. 137.

¹³³ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 206. С. 257; Ед. хр. 207. С. 106; *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Вып. XIV. С. 157; Чаваш халӑх пултаруӑлӑхӗ. Мифсем, легендӑсем, халапсем. С. 81, 83.

¹³⁴ *Исхаков Р.Р.* Параллели в религиозно-мифологических картинах мира и обрядовости татар и чувашей... С. 18—19; *Хисамитдинова Ф.Г.* Мифологический словарь башкирского языка. С. 159; *Девяткина Т.П.* Мифология мордвы: энцикл. Изд. 2-е, испр. и доп. Саранск, 2006. С. 98; *Юрченкова Н.Г.* Мифология мордовского этноса: генезис и трансформации. С. 121; *Владыкин В.Е., Христолюбова Л.С.* Этнография удмуртов: учеб. пособие по краеведению. 2-е изд., перераб. и доп. Ижевск: Удмуртия, 1997. С. 118—119; *Тойдыбекова Л.С.* Указ. соч. С. 140—141.

¹³⁵ *Топоров В.Н.* Боги // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1. А (Август) — Г (Гусь). С. 207—208.

¹³⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 213. С. 453; *Сбоев В.А.* Указ. соч. С. 102; *Месарош Д.* Указ. соч. С. 26; *Никольский Н.В.* Краткий конспект по этнографии чуваш. Казань: Третья Тип. Губ. Совета, 1919. С. 88—89; *Егоров Н.И.* Мифони-мы. С. 105; *Салмин А.К.* Система религии чувашей. С. 394.

¹³⁷ *Месарош Д.* Указ. соч. С. 26.

¹³⁸ *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Казань: Наркомпрос ЧАССР, 1928. Вып. I. С. 186; *Его же.* Введение в курс чувашской народной словесности. С. 235, 280.

¹³⁹ Исконное название *Турӑ амӑшӗ* — *Ӗӗр-шыв* (во время табуизации — *Сырӑ, Хӗрӑӗ Сыр*). Под воздействием мусульманства супруга *Турӑ* стала назы-

ваться *Кене* (от араб. *Кааба* — главная мусульманская святыня в Мекке). Интересно подчеркнуть, что на этой святыне, черном камне, византийцами было выбито изображение Девы Марии. См.: *Егоров Н.И.* Теонимия чувашская. С. 209.

¹⁴⁰ *Маеницкий В.К.* Указ. соч. С. 94; *Месарош Д.* Указ. соч. С. 25; *Денисов П.В.* Религиозные верования чуваш... С. 62.

¹⁴¹ Чăваш халăх пултарулаĕхĕ. Мифсем, легендăсем, халапсем. С. 54; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 213. С. 454.

¹⁴² Этнографический очерк Мильковича... С. 55; Чăваш халăх пултарулаĕхĕ. Сăнавсемпе ёненÿсем... С. 214.

¹⁴³ *Сбоев В.А.* Указ. соч. С. 106—107, 128—129; *Никольский Н.В.* Краткий конспект по этнографии чуваш. С. 89.

¹⁴⁴ Чăваш халăх пултарулаĕхĕ. Мифсем, легендăсем, халапсем. С. 71—72; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 213. С. 463—464, 542; *Месарош Д.* Указ. соч. С. 29, 111; *Егоров Н.И.* Чувашская мифология. С. 121—122.

¹⁴⁵ Чăваш халăх пултарулаĕхĕ. Мифсем, легендăсем, халапсем. С. 61, 73—76; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 213. С. 457—461.

¹⁴⁶ Чăваш халăх пултарулаĕхĕ. Мифсем, легендăсем, халапсем. С. 66—67; *Ашмарин Н.И.* Введение в курс чувашской народной словесности. С. 239—240; *Никольский Н.В.* Краткий конспект по этнографии чуваш. С. 90.

¹⁴⁷ Этнографический очерк Мильковича... С. 53; *Сбоев В.А.* Указ. соч. С. 104; Чăваш халăх пултарулаĕхĕ. Мифсем, легендăсем, халапсем. С. 69—70.

¹⁴⁸ *Вишневский В.П.* Указ. соч. С. 4; *Сбоев В.А.* Указ. соч. С. 57, 106.

¹⁴⁹ *Месарош Д.* Указ. соч. С. 27.

¹⁵⁰ Чăваш халăх пултарулаĕхĕ. Мифсем, легендăсем, халапсем. С. 22—26, 146.

¹⁵¹ *Егоров Н.И.* Чувашская мифология. С. 117—118; Чăваш халăх пултарулаĕхĕ. Мифсем, легендăсем, халапсем. С. 22—23, 25, 146.

¹⁵² *Рекеев А.* Из чувашских преданий и верований. 1896. № 15—16. С. 294—295.

¹⁵³ *Егоров Н.И.* Праздники и календарные обряды // Культура Чувашского края. С. 209—210; Чăваш халăх пултарулаĕхĕ. Мифсем, легендăсем, халапсем. С. 242—247.

¹⁵⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. 154. С. 362; Ед. хр. 195. С. 277.

¹⁵⁵ *Егоров Н.И.* Праздники и календарные обряды. С. 204—208.

¹⁵⁶ *Тимофеев Г.Т.* Указ. соч. С. 357—358.

¹⁵⁷ *Ашмарин Н.И.* Введение в курс чувашской народной словесности. С. 220—221.

¹⁵⁸ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 208. С. 150.

¹⁵⁹ *Месарош Д.* Указ. соч. С. 24; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 151. С. 238; Чăваш халăх пултарулаĕхĕ. Пилсемпе келĕсем. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2005. С. 312.

¹⁶⁰ Чăваш халăх пултарулаĕхĕ. Пилсемпе келĕсем. С. 164.

¹⁶¹ *Фукс А.А., Фукс К.Ф.* Записки Александры Фукс о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань: Тип. Императ. Казан. ун-та, 1840. С. 158; *Вишневский В.П.* Указ. соч. С. 11, 13.

¹⁶² Этнографический очерк Мильковича... С. 56; *Месарош Д.* Указ. соч. С. 24; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 57. С. 632, 677; Ед. хр. 160. С. 270 а; *Вишневский В.П.* Указ. соч. С. 10; *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Вып. XII. С. 119—120; Чăваш халăх пултарулаĕхĕ. Пилсемпе келĕсем. С. 52.

¹⁶³ *Вишневский В.П.* Указ. соч. С. 10.

¹⁶⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 195. С. 277—278.

- ¹⁶⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 160. С. 43.
- ¹⁶⁶ Федоров-Давыдов Г.А. Тигашевское городище (Археологические раскопки 1956, 1958 и 1959 гг.) // Труды Куйбышевской археологической экспедиции. М.: Изд-во АН СССР, 1962. Т. IV (Материалы и исследования по археологии СССР; № 111). С. 52—89; Березин А.Ю. Культ коня и мирового древа в традиционных верованиях тюркских народов Поволжья (по материалам археологических памятников) // Чувашский гуманитарный вестник. 2018. № 13. С. 7—9.
- ¹⁶⁷ Вишневский В.П. Указ. соч. С. 14; Этнографический очерк Мильковича... С. 61; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 186. С. 43—44; ГИА ЧР. Ф. 493. Оп. 1. Д. 1. Л. 13, 16—17.
- ¹⁶⁸ Вишневский В.П. Указ. соч. С. 14—15.
- ¹⁶⁹ Рекеев А. Разные чувашские моления. С. 184—187.
- ¹⁷⁰ Фукс А.А., Фукс К.Ф. Указ. соч. С. 158—159.
- ¹⁷¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 57. С. 630, 631, 637; Ед. хр. 206. С. 57; Ед. хр. 244. С. 421.
- ¹⁷² Рекеев А. Из чувашских преданий и верований. 1897. № 2. С. 51.
- ¹⁷³ Этнографический очерк Мильковича... С. 56, 62; Месарош Д. Указ. соч. С. 24—25.
- ¹⁷⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 57. С. 677; Ед. хр. 186. С. 43—44; Ед. хр. 195. С. 278; Вишневский В.П. Указ. соч. С. 11—12.
- ¹⁷⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 233. С. 407—409.
- ¹⁷⁶ Чăваш халăх пултарулахĕ. Пилсемпе кĕлĕсем. С. 194; Чăваш халăх пултарулахĕ. Ача-пăча фольклорĕ. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2009. С. 58.
- ¹⁷⁷ Каменский Н. Современные остатки языческих обрядов и религиозных верований у чуваш // ИКЕ. 1879. № 2. С. 47—48.
- ¹⁷⁸ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 208. С. 547.
- ¹⁷⁹ Там же. С. 281; Ед. хр. 233. С. 332—333; Чăваш халăх пултарулахĕ. Пилсемпе кĕлĕсем. С. 201.
- ¹⁸⁰ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 208. С. 108, 111—114.
- ¹⁸¹ Чăваш халăх пултарулахĕ. Чĕлхе сăмахĕсем. Вĕрĕ-суру чĕлхи. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2014. Пĕрремĕш кĕнеке. С. 26, 93, 136, 204; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 223. С. 135—136; Ендеров В.А. Епле пурăнать-ши аякри тăван? Пур енлĕ экспедици материалĕсем. Шупашкар: ЧПГАИ, 2013. II пайĕ. С. 148.
- ¹⁸² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 180. С. 431; Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. XII. С. 120; Чăваш халăх пултарулахĕ. Чĕлхе сăмахĕсем... С. 29, 130, 195, 225 и др.
- ¹⁸³ Месарош Д. Указ. соч. С. 242.
- ¹⁸⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 179. С. 10, 13; Ед. хр. 181. С. 203; Ед. хр. 184. С. 118.
- ¹⁸⁵ Там же. Ед. хр. 179. С. 17; Ед. хр. 215. С. 358—359, 450; Ед. хр. 271. С. 154—155.
- ¹⁸⁶ Там же. Ед. хр. 151. С. 241; Ед. хр. 158. С. 63; Ед. хр. 207. С. 53; Ед. хр. 217. С. 217, 497.
- ¹⁸⁷ Там же. Ед. хр. 206. С. 194—195.
- ¹⁸⁸ ГИА ЧР. Ф. 334. Оп. 1. Д. 4. Л. 107; Д. 10. Л. 49; Магницкий В.К. Указ. соч. С. 34; Иванов А. Чувашский праздник «Синьзя» и полевое моление о дожде и урожае «Учук» // ИОАИЭ. Казань: Типолитограф. Императ. ун-та, 1897. Т. XIV. Вып. II. С. 141.

¹⁸⁹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 207. С. 193; *Вишневский В.П.* Указ. соч. С. 24; *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Вып. XII. С. 163, 164; *Магницкий В.К.* Указ. соч. С. 35; *Михайлов В.И.* Обряды и обычаи чуваш // Записки Императорского РГО по отделению этнографии. СПб., 1891. Т. XVII. Вып. II. С. 98.

¹⁹⁰ *Вишневский В.П.* Указ. соч. С. 23; *Виноградов Ф.В.* Следы язычества в домашнем обиходе чуваш. Симбирск: Губернская тип., 1897. С. 12; *Михайлов В.И.* Указ. соч. С. 100; *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Вып. III. С. 29—30; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 160. С. 223.

¹⁹¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 174. С. 275; Ед. хр. 206. С. 183; Ед. хр. 207. С. 42; Ед. хр. 215. С. 364; Ед. хр. 217. С. 506; Ед. хр. 218. С. 92; *Месарош Д.* Указ. соч. С. 307—308.

¹⁹² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 174. С. 205; Ед. хр. 184. С. 377; Ед. хр. 268. С. 255, 323; Ед. хр. 271. С. 153; Чăваш халăх пултаруăхĕ. Пилсемпе кĕлĕсем. С. 35—36; *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1936. Вып. X. С. 274.

¹⁹³ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 151. С. 265; Ед. хр. 207. С. 53; Ед. хр. 215. С. 364.

¹⁹⁴ *Сбоев В.А.* Указ. соч. С. 74.

¹⁹⁵ *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Вып. XIV. С. 157; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 151. С. 229, 242—243; Ед. хр. 210. С. 241.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
I. Генезис и эволюция представлений о <i>Турӑ</i>	
1.1. Проблемы происхождения теонима <i>Турӑ</i>	7
1.2. Формирование и развитие образа <i>Тангри/Тенгри</i>	12
1.3. Основные этапы эволюции главы чувашского пантеона	19
II. Образ <i>Турӑ</i> в религиозно-мифологических воззрениях чувашей	
2.1. Облик, ипостаси и функции мифологического персонажа	31
2.2. <i>Турӑ</i> и его окружение	37
III. <i>Турӑ</i> как основа религиозного культа этноса	
3.1. Моление и жертвоприношение <i>Турӑ</i> : сущность и особенности	41
3.2. Место <i>Турӑ</i> в религиозно-обрядовой жизни чувашей	47
Заключение	50
Литература, источники и примечания	52

Чувашский государственный институт гуманитарных наук

Научные доклады

Выпуск 30

ЕГОРОВ Дмитрий Владимирович

Верховный бог чувашей *Турӑ*

Опыт историко-этнографической реконструкции

Доклад на научной сессии
Чувашского государственного института
гуманитарных наук по итогам работы
за 2019 год

Редактор *Е.П. Семенова*
Корректор *Е.В. Федотова*
Верстка *Э.В. Кирилловой*

Подписано к печати 28.01.2020. Формат 60×84¹/₁₆.

Печать оперативная. Бумага офсетная.

Гарнитура Times. Уч.-изд. л. 3,75.

Заказ № 1. Тираж 60 экз.

Отпечатано в РИО БНУ ЧР

«Чувашский государственный институт гуманитарных наук»
Министерства образования и молодежной политики Чувашской Республики
428015, г. Чебоксары, Московский пр., д. 29, корп. 1