

О.П. Вовина

ЧУВАШСКАЯ КИРЕМЕТЬ: ТРАДИЦИИ И СИМВОЛЫ В ОСВОЕНИИ САКРАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА

Современное «духовное пространство» России представляет собой пеструю идеологическую и религиозно-мировоззренческую картину. Ряд исследователей, рассматривая атеизм в качестве «официальной» государственной религии в советский период, отмечает возрастающую в настоящее время роль православия и ислама как основных конфессий и даже идеологий, определяющих духовную жизнь в России¹. В то же время в контексте национальных движений, культурного возрождения, поисков национальной идеи роль основных духовных ориентиров и факторов, консолидирующих нации, могут играть не только мировые религии. Возрождение традиционной религии² – дохристианских, домусульманских политеистических верований, шаманизма, тенгрианства и т.п., являясь характерным феноменом современной жизни многих народов России, становится для них одним из основных факторов этнического самосознания и создания национальной идеологии³. Тюркоязычные чуваша представляют в этом плане яркий пример.

Многоэтническое пространство Поволжского региона, где расположена Чувашская Республика⁴, в течение долгого исторического периода служило своеобразным катализатором культурных традиций. Объединяя тюркский, финно-угорский и славянский мир, оно находилось в сфере влияния и противодействия христианства, ислама и местных политеистических религий, что способствовало не только синкретизации религиозных верований и обрядовой культуры народов, но нередко вело к изменению этнической структуры населения и трансформации его этнического самосознания⁵.

В настоящее время, переживая своеобразный религиозный ренессанс после десятилетий официальной атеистической идеологии, чуваша, как и другие народы Поволжья, вновь оказались в орбите доминирующего влияния православия и ислама. Одновременно с ними и отчасти как реакция на ведущие конфессии заявило о себе и третье направление, представленное в основном творческой интеллигенцией – движение за воссоздание древней чувашской религии. Это во многом способствовало проявлению этнического самосознания в возрожденных символах, обрядовых традициях и объектах поклонения чувашской традиционной политеистической религии.

Как правило, в оценках роли религии в процессе национального возрождения, исторического и духовного наследия в целом среди ученых и идеологов национального движения не существует однозначных подходов. По-разному проявляется и понимается «традиционная религиозность» и самим народом. Освещение всего спектра отношений интеллектуалов и народа к своему прошлому и их интерпретации традиции не входит в мои задачи.

Основное внимание в данной статье сконцентрировано на изучении трансформации содержания в зависимости от социокультурных и исторических факторов одного из наиболее существенных символов чувашской религии и его реинтерпретации как символа национального самосознания в новом этнополитическом контексте. В центре моего исследования – изучение в историческом ракурсе и в процессе воссоздания народной религии как одной из идеологических доктрин национального движения в современной Чувашии сакрального объекта чувашской духовной культуры – *киремечи* – места совершения обрядовых молений и жертвоприношений, а также связанных с ним понятий и значений.

Я рассматриваю сакральные места традиционной чувашской религии как динамичное социальное пространство, вмещающее и создающее представления, события, интерпретации – личные и коллективные, научные и обыденные и стараюсь просле-

дить их меняющийся контекст, используя как существующие в литературе источники, так и собственный полевой материал, собранный в ходе трех поездок в Чувашию (в 1998, 1999, 2000 гг.) и представленный взглядами, мнениями и оценками информантов⁶.

«Киреметь» – загадка чувашской религии

В чувашской религии и мифологии киреметь принято считать одним из центральных, наиболее распространенным и устойчивым по времени символом и объектом религиозного поклонения. Культу киреметя посвящено немало работ этнографов и филологов; кроме того этот образ прочно вошел в художественную и научно-популярную литературу. Слово киреметь знакомо практически каждому жителю Чувашии. Для этнографа изучение данного объекта духовной культуры чувашей может показаться в некоторой степени банальным, принимая во внимание его детальное описание в источниках XVIII–XIX в.⁷ В то же время даже в современных работах эмпирического характера уделялось недостаточно внимания вербальной информации – сообщениям очевидцев, устным преданиям и легендам, а также фиксации имевшихся в прошлом и действующих в настоящем священных мест. Мой самый простой вопрос к информантам о том, существует ли сегодня киреметь как место религиозного поклонения и проведения обрядов, дал целый ряд неоднозначных и неопределенных ответов, интерпретаций и даже эмоциональных реакций типа «Несерьезно ученым заниматься такими суевериями и предрассудками прошлого!»⁸. Большинство информантов, как правило, связывали киреметь с историческим прошлым и рассматривали как утраченную религиозную традицию, но одновременно допускали возможность его существования и в ряде случаев показывали мне действующие и заброшенные священные места.

Действительно, данный религиозный объект претерпел со временем большую трансформацию, но в то же время не утратил своей символической сакральной значимости. Это побудило меня попытаться разобраться в этом многослойном и сложном феномене и распутать по возможности узел связанных с ним проблем. Что же на самом деле представляет собой киреметь?

В современном обыденном представлении чувашей киреметь неизменно ассоциируется с большим деревом, старым и, как правило, необычной формы, с повязанными на его ветках и стволе лоскутками материи, полотенцами и оставленными у корней монетками. Иногда в качестве киреметя информантами указывается какая-либо местность: участок леса, овраг или возвышенность. Характеризуя в целом значение и социальную роль данного религиозного феномена, информанты отмечают его связь с иррациональным началом, со стихией, способной приносить зло и несчастья, с потусторонними силами, вредоносной и лечебной магией, а также с местом проведения «в прошлом» обрядовых молений и жертвоприношений.

Казалось бы, к этому и сводятся понимание современными чувашами контекста символа и степень осведомленности их о киремете. Тем не менее все оказывается сложнее, если попытаться проникнуть в мировоззренческий аспект данного феномена – проследить то значение, которое имеет этот символ для формирования народного самосознания в исторической связи времен и меняющейся картине чувашского мира.

Прежде чем изложить зафиксированный мною в ходе экспедиций в Чувашию полевой материал, хотелось бы кратко остановиться на существующих научных подходах и интерпретациях *киреметя*, что несомненно даст возможность лучше понять, почему именно данному объекту отводится такая значительная роль в возрождении национальных традиций и духовной культуры в Чувашии. Кроме того, это поможет проследить, как историко-этнографические реконструкции обрядности, связанной с киреметью, влияют на формирование представлений народа о своих этнических традициях.

Ретроспективный ракурс – расхождения в научных интерпретациях истоков и «этнической принадлежности» киремети

Наиболее ранние систематические описания киремети появляются в источниках XVIII в., времени интенсивной христианизации края и деятельности миссионеров; много их и в литературе XIX в. С начала XX в. имеющиеся сведения дополняются фрагментарной информацией непосредственных очевидцев, реже – участников молений и сведениями, фиксируемыми этнографами в ходе полевых исследований, главным образом в чувашской диаспоре за пределами республики⁹. Суммируя кратко эти данные, отметим, что, согласно народной традиции, у чувашей место совершения обрядового жертвоприношения (священная роща, отдельное дерево, священный родник (ключ), реже – горная возвышенность), как и дух местности или божество, к которому обращались с молитвой, имели одно название – *киреметь*.

В дуалистическом чувашском пантеоне богов киреметь олицетворял злое начало и противостоял главному доброму богу Турă – покровителю и защитнику людей. С киреметом были связаны многочисленные обрядовые действия, совершаемые тем или иным человеком и коллективом – семьей, родом, жителями одного или нескольких сел.

В ритуальных действиях, молитвах и характере жертвоприношений, сильно варьирующих в зависимости от специфики производимого обряда (в жертву обычно приносились крупный рогатый скот и домашняя птица), отразилась полифункциональность священного места, связанная с самыми разнообразными сферами жизни чувашского народа. Среди основных функций киреметя отметим такие, как *охранительная (защитная)*, призванная обеспечить здоровье, благополучие, защиту от любых инфернальных сил, включая иноэтничные, и выход из кризисных ситуаций, связанных с эпидемиями, эпизоотиями, стихийными бедствиями; *вредоносная*, предполагающая нанесение порчи обидчику, наказание вора, передачу угрозы и болезни врагу и т.п.; *репродуктивная*, направленная на плодородие земли, увеличение рождаемости и приплода домашних животных; *производственная*, связанная с обеспечением удачи в охоте, рыболовстве и хозяйственных занятиях.

Сакральность священного места требовала соблюдения особого этикета, выполняя тем самым воспитательную и нравственную функции. Кроме того, существовал строгий регламент в отношении состава участников молений в соответствии с их статусом и половозрастными критериями. В киремети запрещалось ломать ветки, трогать оставленные на деревьях предметы (монетки, полотенца, куски материи), произносить бранные слова. За сохранностью киремети и соблюдением ритуалов следили специальные лица – хранители или смотрители киремети, известные в источниках под разными названиями – *мочаур (мачавър)*, *кѣлѣ хуци* и т.п.¹⁰

Интегративная и коммуникативная функция ритуалов и обрядов, связанных с киреметью, регулировала взаимоотношения внутри и за пределами сообщества. Моление в установленном порядке могло совершаться семьей (главой семьи), родом, деревней, селом. Соблюдение культа *киремети* способствовало сохранению родственных связей, так как переселившиеся в отдаленные регионы чуваша продолжали почитать священные места в районах бывшего проживания, совершая паломничества. В память о них на новые сакральные объекты переносились старые названия. Наибольшее по масштабу проведения межсельское моление у чувашей «низовой» группы (*анатри*) называлось *аслă киремет чўкѣ*, у чувашей «верховой» группы (*вирьял*) – *мӑн киремет чўкѣ*. Территориально, как указывается в источниках, такое моление могло охватывать свыше десятка деревень и собирать несколько сотен человек¹¹. В регионах со смешанным национальным составом и на этнических границах в молениях участвовали также соседние народы – мари и крещеные татары.

Наиболее часто в источниках упоминаются совместные чувашско-марийские моления, проводимые в этноконтактной зоне верховых чувашей и горных марийцев. Число их участников доходило иногда до 1000 чел.¹² Следует заметить, что в системе

религиозных обрядов и верований чувашей кроме общетюркских компонентов обнаруживается много финно-угорских параллелей, о чем неоднократно писали исследователи¹³.

Само пространство священного места, как правило, маргинальное. Оно определяло границы своей/чужой культуры, а также характер их взаимоотношений. Чувашские киремети часто располагались на естественных рубежах своей и чужой территории и на неосвоенных (ненаселенных, необжитых) местах – в оврагах, на границах угодий, между деревнями, в стороне от больших дорог. Маргинальность священного места закрепляла и создавала в сознании людей его неопределенность, скрытость, опасность¹⁴.

Основными «маркерами» местонахождения киреметей можно считать возвышенности, кладбища и водные источники. Сочетание данных природных характеристик – небо, гора, земля, вода в сопоставлении с чувашскими космологическими представлениями о взаимосвязи трех миров – богов, людей и подземного (хтонического) царства дает возможность рассматривать сакральное пространство киремети в качестве объекта, воплощающего мифологическую модель мира¹⁵.

Наиболее почитаемыми считались «волостные» и «общечувашские» киремети. Как правило, все они имели собственные имена, соответствующие топонимике, именам известных людей, легендарных и исторических личностей¹⁶. Среди них назовем следующие: *Сорминская киреметь* (с. Сорма Ядринского у.), *Макар киреметь*, *Ентри (Андреева) киреметь*, *Яку (Яковлева) киреметь*¹⁷.

Если общепринятые характеристики социокультурных функций сакрального места практически не вызывают разногласий среди ученых, то в оценке истоков культа, его содержания и этимологии самого слова *киреметь* обнаруживаются большие расхождения и неоднозначность предлагаемых интерпретаций. Причиной этому служит достаточно широкая и в прошлом практически повсеместная распространенность обрядовых традиций киреметя в регионе Волго-Уралья среди тюркских и финно-угорских народов. Многочисленные аналогии прослеживаются также и на центральноазиатском, сибирском и славянском материале¹⁸.

Широкая распространенность феномена, естественно, затрудняет его анализ, главным образом при попытках рассматривать киреметь в контексте духовной культуры только «своего» народа, без привлечения сравнительного материала. Сравнительные данные по другим этническим традициям привлекаются учеными в основном для реконструкции обряда, ритуала или сакрального объекта в границах своей культуры, а не для изучения явления в контексте региональных этнических взаимодействий¹⁹.

Среди других причин, определивших неоднозначные трактовки происхождения киреметя, следует отметить присущий ему синкретизм религиозных верований, обрядов, преданий и мифологии²⁰, что само по себе неизбежно ведет к разногласиям при попытках интерпретации этого феномена в рамках только одной религиозной или этнической традиции. Так, например, некоторые исследователи объясняют широкое распространение почитания киреметя в регионе Поволжья только доминирующим влиянием мировых религий – ислама или христианства в процессе их взаимодействия с местными религиозными верованиями. Предпринимались также попытки, имея в виду этимологию слова *киреметь*, связать его происхождение с иудаизмом²¹. В кратком изложении основные положения существующих подходов могут быть представлены в следующих тезисах.

1. Киреметь как объект религиозного поклонения – чисто чувашское явление, находящее тем не менее параллели у других народов, имеющих сходные культы. Другие народы *заимствуют* элементы древних чувашских верований. В настоящее время в связи с националистической интерпретацией прошлого позиции сторонников данного подхода окрепли²².

2. Почитание киремети аккумулировало *разновременные* по происхождению религиозные представления и обряды, в основе которых лежит вера в духов предков, и

более поздний культ мусульманских святых, распространившийся среди народов региона в период существования Волжской Болгарии, Золотой Орды и Казанского ханства, где в качестве официальной религии был принят ислам²³. Националистически настроенными учеными этот подход в основном не разделяется.

3. Формирование и распространение культа киремета относится к болгарскому и монголо-татарскому периоду в истории чувашей и рассматривается главным образом как форма выражения социального протеста народа против господствующей религии (ислам) и поработителей. Мусульманские феодалы, мурзы, тарханы и другие превращаются в злых и жадных кереметей²⁴. Данная точка зрения в настоящее время воспринимается как односторонняя интерпретация.

4. Возникновение и распространение культа киремети – позднее явление, связанное с почитанием святых ишанов-мюршидов и их священных могил, известных в регионе с болгарских времен²⁵. По мнению Р.Г. Ахметьянова, предожившего данную интерпретацию, только после развития мюридизма культ киремети распространился и на «любые другие места захоронений». Этимология теонима возводится автором к татарскому *керемэт* – «дух святого», арабскому *кирама́т* (*керемэт*) в значении «чуда, творимого пророком или святым», а также к термину, обозначающему зрителя киремети – *мачавар* (араб. *муцавир* – «человек, живущий при гробнице святого»). Данный семантический анализ предполагает прежде всего мусульманские истоки киремета, позднее слияние его с верованиями в духов предков и не выявляет связи культа с чувашской религией и верованиями финно-угров²⁶.

Следует отметить, что вопросы о том, в какой степени верования и культы ислама как официальной государственной религии получили распространение среди проживавших в Волжской Болгарии народов, вытеснили они домусульманские верования или синкретизировались с ними, переносятся в плоскость более обширной полемики, ведущейся татарскими и чувашскими учеными по вопросам исторической роли волжско-камских болгар в формировании тюркоязычных народов Поволжья. Мусульманское происхождение названий многих киреметей, среди них – *Пулат*, *Ишанлаат*, *Султан*, *Валём-хуза*, *Малим-Хозя* в целом не вызывает сомнения у исследователей²⁷. Кроме того, ими неоднократно отмечалось, что некоторые арабские заимствования в чувашском языке явно свидетельствуют о влиянии ислама²⁸. Вместе с тем по мнению лингвистов на почве языческих представлений чувашей ряд слов у чувашей, в том числе и киреметь, претерпел семантическое смещение значения²⁹.

Вполне очевидно также, что только на основе мусульманской этимологии наименований киреметей вряд ли можно делать заключения об исламском происхождении и характере самого культа. Для иллюстрации приведем такой пример. В преданиях и легендах часто фигурируют сюжеты о превращении чувашских колдунов (*йомзи*) и волшебников (*асамăç*) после смерти в киреметей, многие из которых носят их исламские имена³⁰. Как можно это соотносить с влиянием ислама на чувашскую систему верований? Вполне вероятно, что исламизация чувашского антропонимикона происходила в эпоху массовой ассимиляции чувашского населения татарами Золотой Орды и Казанского ханства³¹. В то же время, как и любые профессиональные жрецы, чувашские руководители обрядов приспособливали новый духовный опыт к канонам и обрядовым действиям своей традиционной религии, укрепляя тем самым собственный статус и влияние в обществе. Представления о реинкарнации чувашских колдунов в киреметях обнаруживают аналогии с другой широко распространенной чувашской легендой о возникновении киреметей из праха убитого людьми доброго божества³². Легенда об умирающем и воскресающем боге может прочитываться в следующей семантической последовательности: убийство «своего» бога (измена своему богу принятием или воздействием чужой веры) – его возрождение в отрицательных (чужих) функциях как результат мусульманского влияния и отождествления элементов чужой религиозной системы с негативным (опасным) обозначением чувашского мифологического и космоприродного пространства.

На основании имеющегося материала мы не можем определенно утверждать, в

какой мере чувашские колдуны могли выступать в роли исламских проповедников, хотя вероятно их осведомленность об исламском вероучении была несколько выше, чем у остального чувашского населения. В этой связи интересно заметить нередко фиксируемые в источниках упоминания о службе йомзей у татарских ханов³³. Возможно, в народном представлении и мировоззрении чувашей многие инфернальные силы, символы и образы, включая персонифицированные (чувашские йомзи и мусульманские проповедники), могли объединяться одним сакральным понятием киреметь, ставшим со временем многозначным. Среди сторонников тех научных интерпретаций, где символ киремети считается присущим прежде всего своей религиозной традиции, заметна тенденция связать его отрицательные качества исключительно с другой культурой. Так, ряд чувашских ученых объясняет восприятие киремета как злого божества проявлением противодействия своей религии влиянию ислама и рассматривает появление киремета как способ адаптации негативного религиозного опыта: «чувашки ненавидели распространителей мусульманской веры и превращали их в злых духов – *киреметей*, переселяясь в другие места, продолжали почитать из страха старые *киремети* и переносить старые названия на новые места молений»³⁴.

В другой версии трансформация киремета в злое божество объясняется влиянием русской колонизации и христианизации, в результате которых чувашки восприняли «русский» взгляд на свою религию и верования и стали расценивать их как зло³⁵.

Очевидно, что разница в предложенных интерпретациях состоит в том, что если в первом случае восприятие нового религиозного опыта и трансформация символа происходят на почве своей религии, что дает основание говорить о ее жизнеспособности, то во втором – на базе мировоззренческих позиций чужой христианской идеологии, что, естественно, может расцениваться как результат изменения религиозного самосознания под влиянием более сильного православия.

Таким образом, сформированное различными взглядами и интерпретациями понятие о киремете определяло в свою очередь представления о роли, сути и этике религиозных традиций чувашей в целом.

Оставляя в стороне продолжающуюся и сегодня дискуссию об этнической и этической природе киремета, отметим важный в этой полемике символический аспект, соотносящийся с реалиями современной жизни. Созданное учеными представление о священных местах, связанных с выполнением традиционных религиозных обрядов чувашей, в социальном контексте современности способствует активизации национального самосознания и благодаря апелляции к прошлому подтверждает как непрерывность самого явления, так и факт территориального родства народа, его духовной связи с землей, способствует маркированию и закреплению границ в духовных символах своей культуры.

Киреметь в современной Чувашии (1998 – 2000 гг.)

Среди ученых-этнографов, как и среди самого населения, принято считать, что сельская местность всегда предоставляет больше «традиционного» экзотического материала для исследования и лучше демонстрирует сохранность архаичных элементов народной культуры. Приоритет в изучении духовной сферы долгое время оставался за выявлением «быстро исчезающих» традиций, фиксацией древних, рудиментных форм культуры – «живой старины», «пережитков», реконструкцией «утерянных» обрядовых блоков. Исследование подобного плана всегда предполагает историческое расстояние и непрерывность исторического времени, а поиск скрытых сакральных форм культуры – символическую связь с прошлым и ощущение его присутствия в настоящем, физически воспринимаемом пространстве. Отдаленность и труднодоступность некоторых сельских районов виртуально создавали такую связь времен, в которой этнограф часто выступал медиатором и в ходе своего научного поиска приближался к пониманию религиозных феноменов прошлого. Город как сфера модерни-

зированной, ассимилированной русскоязычной культуры долгое время оставался вне поля зрения исследователей.

Однако в контексте чувашской провинции граница город – деревня в определенном смысле может все-таки считаться условной. Несмотря на активный процесс урбанизации и усилившиеся за последнее время миграционные потоки в города, многие чуваша-горожане сохраняют связь с деревней не только в силу родственных контактов, но и благодаря осознанному представлению об истоках и корнях своего рода.

Мое полевое исследование в сельской местности и поиск еще действующих киреметей не преследовали цели восстановить утраченные звенья духовного наследия, а предполагали выявить, насколько в современном народном восприятии и памяти сохраняется связь с данными сакральными объектами. Совершая путешествие в границах реального пространства, я хотела проследить соотношенность исторически зафиксированных и созданных учеными образов священных мест с народными представлениями о них в настоящем.

Мой выбор остановился на с. Ишаки Чебоксарского р-на – в прошлом наиболее известном месте паломничества и обрядовых жертвоприношений чувашей. Согласно источникам, в прошлом здесь находилось семь киреметей, различных по названию и степени своей сакральной значимости³⁶.

С. Ишаки относится к региону проживания верховой группы чувашей (*вирьял*). По сравнению с низовой группой (*анатри*), у них больше сходства в религиозно-обрядовых традициях с соседним горномарийским населением. Эти параллели имеют историческое объяснение. Данный район, находящийся в междуречье Унги и Цивилия, до заселения его в XIII–XVI вв. болгаро-чувашским населением из центральных районов Волжской Болгарии, являлся территорией проживания марийского населения, о чем свидетельствуют и финно-угорская топонимика края, и предания об основании селений³⁷. Основателем с. Ишаки, по местным преданиям, был Ижек (Ыжек). С его именем связывают и урочище Ижек Пелгии (знак поминок Ижека) в Вятской губ.³⁸ Урочище с одноименным названием находилось также и в Ядринском у. у д. Моргово³⁹. В данном случае важно отметить отразившуюся в топонимике преемственность религиозных традиций этнических соседей – чувашей и горных марийцев, указывающую на взаимосвязь поселения с сакральным местом – через имя основателя, место его захоронения и производимые в данном пространстве ритуальные действия. Последнее хорошо отражено в названии соседнего с с. Ишаки села Кугеси (ранее – Кугушево). Его марийское название Кугу-Кюсю означает «великое моление», а известная в том же районе местность Сарма́с сáви – «марийское кладбище». Эти места религиозного поклонения перешли впоследствии в распоряжение переселившихся сюда чувашей⁴⁰.

Локальная топонимика, приоткрывающая субстрат религиозных воззрений, и возможные пути этнокультурной преемственности в регионе сегодня интересуют в основном узкий круг специалистов. Для большинства жителей региона, в том числе и моего проводника – Эльзы Аркадьевны Дмитриевой, «священность» с. Ишаки связывается не столько с киреметью, сколько с находящейся там православной церковью. Неоднократно описанное в источниках и рассказах место религиозного поклонения в настоящее время можно узнать по нескольким маркирующим объектам – роднику, деревянной часовне и восстанавливаемой церкви.

Находящееся неподалеку большое дерево можно было бы принять за киреметь, но оно не было отмечено ритуальными предметами – приношениями и не связывалось местными жителями с бывшим местом жертвоприношения. В то же время у родника было много оставленных монет, а на дверях и ограде часовни повязаны многочисленные лоскутки материи – ритуальные вещественные символы верующих паломников. Символика данных предметов могла бы прочитываться как дохристианская, хотя в данном пространстве приношения предназначены православным святым – св. Николаю и св. Архангелу Михаилу. Следует отметить, что наличие священных источников и родников считалось обязательным при устройстве киремети, а пространство рядом с ними служило местом проведения многих переходных обрядов у чувашей.

Мое внимание привлекло ограждение часовни, построенной в честь св. Николая Чудотворца (чуваш. Микул тура, Микул-Тора) рядом с родником. Оно деревянное, квадратной формы, с высокими воротами напротив входа. По сравнению с реставрированной часовней⁴¹ ограждение более ветхое. Внутри ограждения с правой стороны установлены столик и скамейка, предназначенные для молящихся паломников. Здесь могут быть прослежены явные аналогии с традицией обязательного в прошлом маркирования места киремети оградой (*карта*), к которой обращались со специальной молитвой. Кроме священного дерева или рощи в границах сакрального поля находилось иногда и сооружение в виде шалаша или сруба (*чартак*), а также лавки и жертвенник в виде стола (ср. с *чартак* – название сруба над могилой некрещеных чувашей, символизирующего жилище и место обитания, а также название забора вокруг могилы)⁴². На месте моления чуваша-паломники оставляли монеты, лепешки (*юсманы*), лоскутки холста и др. Те же предметы приносили в киреметь и выходившие замуж девушки⁴³.

Вполне возможно, что архитектурные каноны сооружения сакральных объектов – специальное ограждение, которое не принято было часто обновлять, жертвенные и поминальные столы и скамейки – символически донесли до настоящего времени и сохранили основной смысл совершаемых в прошлом жертвоприношений киремети – испрашивание здоровья, благополучия, выхода из кризисных ситуаций и т.п., но к кому же обращены сегодня молитвы верующих чувашей?

Ответ на этот вопрос я получила в беседе с основным «хранителем» священного места. Если раньше функции смотрителя киремети исполняли специально назначенные деревенским сообществом *мачавары* (жрецы), то сегодня они перешли к церковной старосте – Зинаиде Калашниковой, православной чувашке, которая следит за порядком, встречает паломников и ухаживает за часовней и церковью. О киремети она не стала вести беседу, но охотно открыла мне двери часовни. Внутри – иконы, украшенные вышитыми полотенцами с христианской символикой и главная из них с ликом св. Николая Чудотворца. Зинаида рассказала нам о проблемах местного прихода – недавно приезде архиепископа Чебоксарского Варнавы, который встретился с прихожанами и вел беседу о восстановлении храма на месте действующей ныне маленькой церкви св. Архангела Михаила⁴⁴. Верующие православные чуваша требовали от Варнавы смещения русского священника и назначения чувашского, проведения службы на чувашском языке.

Проблемы прихожан Ишаковской церкви могут рассматриваться сегодня как еще один аспект процесса национального возрождения. Этническое самосознание прихожан выражено в символах православной веры, но принимаемой в качестве своей, чувашской. Движение за создание собственной автокефальной церкви в составе Московской патриархии или даже полностью независимой от нее сегодня находит все большую поддержку и понимание среди населения. Значит ли это, что дух киремети еще живет и лишь преобразился в лики и иконы православных святых?

Как показали мои дальнейшие расспросы, для некоторых, в основном не принявших православие местных чувашей ишакская киреметь продолжает существовать в границах своего «старого» исконного пространства, противопоставляемого православным объектам. Монетки и приношения оставляются верующими не на территории восстанавливаемой в настоящее время церкви, а у растущего рядом кустарника – там, где, как помнят старики, находились срубленные впоследствии киреметные деревья⁴⁵.

С историей данного священного места связано множество событий, в том числе противодействие разнообразных социальных и этнических групп, которые использовали притягательную силу сакрального пространства для осуществления своего представления о том, как должны быть устроены жизнь и будущее чувашского народа. Проследим это далее на конкретном материале.

Традиции и символы киремети в период массовой христианизации

В ходе насильственной христианизации, проводимой в Среднем Поволжье в XVIII–XIX вв., именно сакральное место в Ишаках стало центром особого внимания миссионеров как место проведения массовых молений и паломничества жителей многих уездов. Для ослабления его влияния православная церковь использовала не только «традиционные» способы уничтожения священных рощ (этот метод оказался не совсем продуктивным и нередко приводил к сильному сопротивлению и открытым столкновениям с местным населением⁴⁶), но и мифологию – создание повествования или легенды о неординарном событии, в котором христианские символы выступали в магической и ритуальной роли, наиболее соответствующей народному дохристианскому религиозному сознанию. Так, известное сакральное место в Ишаках в дополнение к своим изначальным функциям приобрело новые качества и стало еще более почитаемым в народе после «обретения иконы» св. Николая в 1740 г. Аспидная икона была обнаружена совершавшими традиционное моление чувашами у находившегося рядом со священной рощей родника. Нашедшая икону женщина исцелилась после долгой болезни, и слухи о «чудотворной силе» иконы распространились далеко за пределы селения. Впоследствии на этом месте была построена православная церковь⁴⁷, паломничество к ней совершали как чуваша-христиане, так и последователи традиционной веры.

Поклонение иконам и священным источникам семантически соответствовало поклонению киремети и обрядам у родников: по совету своих знахарей – юмас, йомзей, исполнявших также и функции жрецов чувашской религии и руководителей обрядов чувашаи нередко совершали⁴⁸ приношения деньгами в церкви и соблюдали обычай ставить в ней покупные восковые свечи. Часто после моления в храме св. Николаю чувашаи устраивали моление на киремети⁴⁹. Культ св. Николая-Угодника (Чудотворца) приобрел самое широкое распространение среди чувашей и финно-угров Поволжья, угорских народов Сибири и на Русском Севере, совмещая функции и черты многих христианских святых, а также самого Христа. Микул-Тора почитался как покровитель земледелия, личного благосостояния и здоровья, хозяйственного достатка, синтезируя в себе многие элементы дохристианских религиозных верований и одновременно ассоциируясь с могущественным русским, иногда злым богом⁵⁰.

Православная церковь заново осваивала и покоряла духовное пространство региона, используя сложившуюся сеть народных священных мест для строительства церквей, монастырей и часовен, распространяя культ православных святых и связанные с ними престольные праздники.

Тем не менее уничтожение киреметей не повлекло за собой исчезновения ни народной устной мифологической традиции, сохраняющей веру в сакральную «силу» священных мест, ни обрядовой практики.

Характерный пример и подтверждение тому сегодня – обычай почитания деревьев, находящихся на кладбищах, где захоронены как принявшие православие, так и некрещеные чувашаи⁵¹. Похоронный обряд чувашей также хранит многие дохристианские элементы – в сюжетах поминальных песен, обычае разжигания костра во время похорон и поминок⁵². И неудивительно, что дань памяти предкам, обеты и приношения умершим родственникам нередко приобретают форму поклонения киреметию, находящемуся в местах захоронений.

Киреметь – это не только физически осязаемое проявление прошлого в настоящем, способ взаимосвязи через ритуал с миром предков, но и посредник в преемственности традиции через связь времен и поколений. В соседнем с Чебоксарским Моргаушском р-не, в д. Тиуши о киремете на местном кладбище знают практически все жители, но говорить об этом посторонним решаются далеко не все. После того как соседнее старое дерево упало, в качестве киремета здесь стало почитаться молодое дерево – рябина. Весь ее ствол обвязан кусками холстины, около корней – пустые бутылки – обычай помянуть умерших родственников самогоном или пивом до сих пор сохраняется

практически повсеместно. Сопровождавшая меня школьница предупредила, чтобы я ничего не трогала руками, о способности киреметя насылать порчу здесь знают даже молодые...

Трансформация религиозных символов в советский период

Страну свою, где высятся
Старинных *ультов** могилы,
Где раньше наши тысячи
Под царской ношею томилась,
Преобразовать смогли мы.
И вот, где старый киреметь,
Дух зла и скорби наших предков,
Ел вкусной жертвы *пюреметь**
И жеребеночка – нередко –
Там ныне славный конь-гнедко,
Пыхтя стальными ноздрями,
Взрыхляет *ультов* могилы.

Так в своем стихотворении «Ургамах» чувашский поэт В. Митта через отрицание символов религии и мифологии как эпохи прошлого пытался отразить новый дух времени⁵³. «Поэзия» реальной жизни в советский период выглядела далеко не так оптимистично. В эти годы распространение атеистической идеологии и борьба с религиозными «предрассудками и пережитками» сопровождалась разрушением сакрального пространства как православной, так и древней обрядовой культуры.

Достаточно ярким проявлением такой политики можно считать факт строительства фундамента здания Дома Советов в центре Чебоксар (1934 г.) из кирпичей и камня специально разобранных для этой цели православного храма в Ишаках⁵⁴. Новая власть создавала собственные священные центры, предназначенные для «массового паломничества» населения, стараясь направить историческую память в «нужное» русло.

Специальные постановления партийных органов, в частности бюро Чувашского обкома ВКП(б), – «Об улучшении антирелигиозной пропаганды» (1929 г.), «Состояние антирелигиозной работы в Чувашии» (1931 г.) – воплощались в антипасхальных и антирождественских кампаниях, в то время как борьба с дохристианскими религиозными традициями проходила в планомерно организованной политике внедрения безрелигиозных советских праздников и обрядов с использованием элементов «наиболее стойких форм обрядовой культуры»⁵⁵. Так, в 1920-е годы цикл религиозно-обрядовых молений и жертвоприношений (*аван пӓтти, сӓра чӓклене, кӓрхи сӓра*), приуроченных к окончанию земледельческих работ, советские политпросветработники пытались заменить «праздником урожая»⁵⁶, старый земледельческий праздник по случаю окончания весенних полевых работ *акатуй* превратить в праздник обновленной чувашской деревни *красный акатуй* со спортивными состязаниями и оглашением результатов социалистического преобразования культуры и быта крестьянства⁵⁷. На местах киреметей создавались пасечные хозяйства; заповедные участки священного леса и овраги, где производились моления киреметю, расчищались под фруктовые сады⁵⁸.

Тем не менее вплоть до 1930-х годов святые места и источники, крупные центры религиозной жизни в селах Ишаки, Хормалы, Багильдино продолжали притягивать чувашей – как христиан, так и язычников, совершавших паломничество даже после их разрушения⁵⁹. В архивах партийных и советских органов, относящихся к этому периоду, сконцентрирован материал, свидетельствующий о жертвоприношениях деревьям и рощам, почитании душ и духов предков, богов-покровителей рода (*йӓрӓхов*),

* *Ульт* (улап, олап) – мифический чувашский богатырь (великан); *пюреметь* (пуремеч) – лепешка.

земледелия и скотоводства⁶⁰. В некоторых районах, например, Ибресинском, чувашки ежегодно совершали обрядовые моления о дожде.

Жизнеспособность и устойчивость сакральных объектов и связанных с ними символов, к которым, несомненно, относится и чувашская киреметь, находят объяснение в самой природе феномена. Данные объекты составляли то пространство народной духовной традиции, где формировалась и изменялась картина мира данного общества; через ритуальное действие концентрировался, преломлялся и утверждался новый опыт взаимосвязей с реальностью. Мифологизация священного места в народных представлениях создавала у носителей культуры ощущение временной преемственности, связи с прошлым, формируя отношение к этому прошлому и различные способы его интерпретации в социальном контексте настоящего.

Советская антирелигиозная политика проводилась не только путем конкретных акций по преобразованию деревни, но и с помощью визуальных средств, СМИ и профессиональных форм духовной культуры – литературы, театра, музыки, искусства.

В процессе осознания революционных перемен и создания форм советской культуры национальная интеллигенция обратилась к своему историческому и мифологическому прошлому. Героические образы, сюжеты народной борьбы, психологические стереотипы непокоренности стали выступать на первый план в художественном воссоздании легендарной истории, выражая этничность в созвучном духу времени тоне.

На этом этапе в официальной трактовке киреметь нашла свое место в краеведческих музеях, где в экспозициях она была представлена как символ реакционного прошлого и, ассоциируясь со злым началом, консервирующим духовное развитие угнетенного народа, в новой советской интерпретации призвана была демонстрировать стартовую полосу, с которой начинался отсчет успехов народного просвещения и образования⁶¹.

В произведениях национальной литературы и драматургии, музыкально-сценических формах (операх) киреметь стала одним из центральных мифологических символов, используемым для построения сюжетных линий. На местах священных рощ, концентрирующих негативный опыт, нередко разыгрывались исторические и любовные драмы или происходили эпохальные события⁶². Так, созданный основателем театра-студии «Чувашино» И.С. Максимовым-Кошкинским фильм «Священная роща» (1928–1930) был посвящен коллективизации в чувашской деревне. В работе над театральными постановками и кинофильмами «Сарпике», «Черный столб», Максимов-Кошкинский широко использовал не только исторический и мифологический контекст, но и живые обрядово-игровые действия⁶³. Интересно отметить, что в массовых сценах были задействованы жители деревень Вурманкасы и Вачалкасы, в которых происходили съемки. В фильме «Ял» («Деревня») участвовало около 1000 крестьян, с большим вдохновением исполнявших свои роли, осознавая, что этот фильм они делают для себя.

Проигрывая с режиссером, являющимся носителем той же культурной традиции, сцены своей реальной жизни, чувашские крестьяне творили новую действительность через призму народных обрядовых форм. В последующем национальное направление в искусстве, включающее ритуально-обрядовые и мифические сюжеты, связанные с исторической тематикой, жестко контролировалось и сдерживалось цензурой⁶⁴.

В 1918 г. в Казани Максимовым-Кошкинским был организован драматический кружок, который перерос в созданный в 1921 г. Чувашский государственный театр. Кино-студия «Чувашино» в 20–30-е годы была одной из первых национальных киноорганизаций в стране⁶⁵. Симптоматичным можно считать псевдонимы Максимова-Кошкинского – Киреметь и Эсрель (чувашский дух смерти. – *О.В.*)⁶⁶. Символическое отождествление себя с разрушительной, карающей силой – духами предков и смерти давало возможность первому чувашскому кинорежиссеру совмещать противоречия двух плоскостей жизни: преобразующей – социалистической и традиционной национальной, выступая в роли своеобразного посредника, наделенного сверхъестественными качествами творца и провидца. Амбивалентность самого символа киремети –

в народном понимании как источника власти и наказания за неисполнение норм, а в политическом контексте как разрушаемого объекта, на который направлена борьба с отжившими нормами, создавала театр повседневности, отражая разные стороны социальной жизни в ее противоречиях.

Парадоксальным образом киреметь получила свое второе рождение – виртуальное, эволюционируя и самостоятельно развиваясь в образах, созданных писателями, художниками, драматургами, формируя в свою очередь народное самовосприятие, мироощущение, стереотипы отношения к своей культуре прошлой и настоящей.

В творческом развитии национальной интеллигенции в течение всего советского периода, несмотря на борьбу с проявлениями национализма в сферах науки и искусства, именно персонажи религии и мифологии как основные силы, концентрирующие историческую память, продолжали служить источником связи со своей этнической культурой и знаковой формой межпоколенной передачи традиции. Двойное табу – официальный запрет на некоторые темы, связанные с религией, и скрытая от профанного мира природа народной религиозно-мифологической традиции во многом способствовали их неформальному маргинальному развитию в советский период и своеобразной канонизации в ранге официальных форм национальной культуры в постсоветский период. Не случайно поэтому в первые годы перестройки появляются многочисленные произведения молодых писателей, поэтов, драматургов и художников, в которых темы современности представлены символами богов чувашского пантеона, сценами народных молений и обрядов. Так, в спектакле Б. Чиндыкова (в постановке В. Яковлева) «Ежевика вдоль плетня» проблемы духовности героев выражаются через обращение к религиозным представлениям о душах предков, поклонение которым проходит в киремети⁶⁷. Как «божественное откровение и пророчество чувашского духа» стало рассматриваться критикой насыщенные религиозно-мифологической тематикой творчество художников А.И. Миттова, В.И. Агеева, Праски-Витти, Н.А. Енилина, В. Ильиной, С. Юхтар, скульптора Ф.И. Мадурова⁶⁸. Символ священного (мирового) дерева как олицетворение возвращенного наследия, восстановленной связи с предками и одновременно жизни, молодости, возрождения стал центральным в дискуссиях о проблемах народной философии, темы жизни-смерти, периодов упадка и расцвета в истории народа⁶⁹.

Этнографы и фольклористы в своем стремлении срочно зафиксировать, описать, собрать по частям и сложить в стройную мозаику «стремительно исчезающие ритуально-обрядовые традиции» проделали колоссальную работу по сбору и систематизации древних религиозных верований и мифологии, широко привлекая архивные источники. Реконструкция народных религиозных традиций, осуществленная преимущественно на материалах XIX – начала XX в. с фрагментарным использованием современных материалов в качестве сравнительных, в целом выглядела стройной и убедительной, но, к сожалению, мало отражала существующие религиозные воззрения. В «застойные» годы эти материалы, как правило, предназначались для атеистической пропаганды. Вместе с тем многочисленные издания этнографической и научно-популярной литературы, исторической беллетристики способствовали пониманию народом своих духовных традиций именно в предлагаемой учеными версии. Даже продолжая совершать некоторые обряды, население рассказывало о своей религии чаще всего в «прошедшем времени», опираясь на сведения и термины, почерпнутые из популярных книг. В конце 1990-х годов в одной из моих экспедиций в с. Айбечи Ибресинского р-на, где еще в 1960-е годы существовал дохристианский обряд захоронения и сохранились намогильные столбы *юна*⁷⁰, в качестве ответа на вопрос о современных народных религиозных традициях информанты рекомендовали мне почитать труды известных чувашских этнографов. Информанты из некрещеных самарских чувашей, наиболее стойко сохраняющих свои верования, благодарили историков, познакомивших их с древними обрядами⁷¹. В тот период народ «оставлял» свою религию исследовательским интересам ученых. Этнографы между тем «открывали» исчезающую традицию и осознавали свою просветительскую миссию.

В начале 1990-х годов в Чувашии возникает национальное движение. Для многих его активистов – националистически настроенных представителей интеллигенции религия стала главным аргументом в обосновании их политических взглядов и позиций, основным стержнем в поиске национальной идеи как идеологической доктрины движения⁷².

В вопросе о роли собственно чувашской дохристианской религии в этнической консолидации и росте национального самосознания в ходе развития движения обнаружилось большое разногласия. На начальном же этапе идеологических исканий и конкретных действий интеллигенции именно с традиционной чувашской верой связывалось развитие нации, строительство суверенного государства и его идеологии. Конфессиональное и этническое самосознание трактовались некоторыми активистами движения как равнозначные понятия – по аналогии, но одновременно и по их противопоставлению понятиям «русский» – «православный» в русских национально-патриотических доктринах. Христианство ассоциировалось с русской, колонизаторской религией, в исламе усматривалась опасность полной ассимиляции с татарами, в результате выбирали свою чувашскую веру.

Киреметь, по замыслу основных организаторов возрождения древних религиозных верований и обрядов, и символически, и буквально должна была стать храмом чувашской религии и центром духовного развития нации. В поиске сути и смысла чувашской духовности в измерениях настоящего времени чувашские ученые, публицисты, краеведы вновь обратились к историческому наследию, переосмысливая его в аспектах альтернативных устоявшимся концепциям⁷³. Стала создаваться и новая мифология – «национальные» боги и герои, восстанавливаться «забытые» имена знаменитых предков чувашей, преданных не только своему народу, но и истинной чувашской вере⁷⁴.

Проследившая в чувашской религиозности этические, нравственные принципы жизни, основу, формирующую национальный характер и психологию, писатели и ученые в очередной раз вернулись к киреметю, который на этот раз стал символом непокорности, бунтарства, независимости. Так, в очерке Ю. Яковлева о деятельности И.Н. Юркина – известного писателя, этнографа и активиста раннего чувашского национализма, открыто выражавшего идеи создания суверенного государства, «магия и культ Киреметя» сопоставляются со «свободолюбивым духом чувашской веры», «близким ниществу, пониманию жизни как волевого усилия»⁷⁵. Как символ чувашского мироздания киреметь отождествляется Яковлевым с философией нации – «чувашской идеей» и принципами жизни народа, подвергавшимися разрушению на протяжении долгого времени, и интерпретируется как «смерть бога» в чувашской культуре⁷⁶.

Суть чувашской духовности, по мнению Ю. Яковлева, состоит в освобождении «живого духа нации от искусственных препятствий» и его развитию в формах древней чувашской религии и мифологии, соответствующих современному контексту⁷⁷.

В аналогичном ключе «модернизации чувашской культуры» на основе традиционной религии построены рассуждения Иосифа Дмитриева – театрального критика и режиссера. В 1991–1995 гг. – пике деятельности Чувашского национального конгресса (ЧНК)⁷⁸, он находился в эпицентре дискуссий по проблемам воссоздания народной религии, полемизируя в открытом эфире с представителями Православной церкви. Дмитриев признает необходимость создания канонов религии на основе детального изучения обрядовой жизни. В то же время он считает нецелесообразным проводить реконструированные обряды, вносящие, по его мнению, дисгармонию в народную жизнь, и видит выход в постижении сути нерастроченной духовности в ее соотношении с современностью.

Национальную религию и дух Дмитриев определяет как «чувашское дело», находящееся в противоречии с «государственным делом». Дело «сохранения нации» («чувашское дело») состоит в развитии духа и его влиянии на все сферы жизни.

Свой пессимистический прогноз о будущем чувашской нации в период спада национального движения в 1999 г. он связывает с отсутствием у народа осознания ценности своей религии, утратой духовного единства – «потерей духа в христианский и советский период», «изменой» чувашскому богу Торе и греховностью всей нации⁷⁹.

Осмысление исторического пути и духовного потенциала нации в ключе народной религиозной философии и этики через символы дохристианской веры представляет только один полюс мнений в поиске решения национальных проблем и в планах модернизации чувашской культуры. Другое направление выражено преимущественно практическими действиями. С помощью конкретных ритуалов и обрядов его сторонники определяют границы сакрального и профанного миров, своей – чувашской и другой – чужой, бездуховной культуры.

Воссоздание киремети

За короткий период с начала 1990-х годов в республике были образованы организации, ориентированные на воссоздание чувашской древней религии, – «Академия народной духовности», природно-духовное объединение «Турӑс», стал работать постоянный семинар «Чувашская национальная религия» по вопросам реконструкции народной веры и обрядов. Каждая организация, обращаясь к одним и тем же источникам, символам и персонажам, по-своему трактует древние религиозные верования и имеет собственное представление о способах их воссоздания.

Теоретическая база для возрождения народной религии была подготовлена этнографическими исследованиями предшествующего периода – систематизацией и обобщением источников и материалов, относящихся преимущественно к XVIII–XIX вв., а также широко популярным методом историко-этнографической реконструкции древних религиозных верований и культур. В организационном плане большую роль сыграло неформальное течение, существовавшее еще в советский период среди чувашской интеллигенции, в основном писателей и поэтов, формирующих и отстаивающих идеологию истинных чувашей, – *чӑн-чӑваш*. Ф.Е. Уяр, П.П. Хузангай, Н.Ф. Ильбеков, Г.Н. Волков, несмотря на сильное давление со стороны официальных властей, вовлекали в работу созданного ими литературного объединения молодежь, способствуя тем самым появлению нового поколения, выражающего идеалы истинной чувашской духовности, впоследствии активно проявившего себя в национальном движении 1990-х годов⁸⁰.

Символическим рубежом, на котором произошли смена парадигмы в изучении религии и возвращение ученых к «истинно чувашской вере», следует считать начало 1990-х годов, период научных экспедиций в Самарскую обл., Башкирию и Татарстан специально организованных для изучения культуры некрещеных чувашей. Верования и обряды чувашей диаспоры, сохранивших, как полагали участники экспедиции, в наиболее чистом виде элементы дохристианской религии, должны были послужить основой для возрождения истинной чувашской веры на всей территории Чувашии.

Это своеобразное паломничество к святым местам «живой старины» способствовало созданию новой теории происхождения чувашской религии и народа в целом. Если в прежних трактовках религиозных верований чувашей прослеживалась их общетюркская основа, то в новых подходах происхождение чувашской религии стало связываться с великими индоиранскими цивилизациями и зороастризмом, что позволяло обосновывать уникальность и большую древность чувашской культуры по сравнению с культурой других тюркоязычных народов. В новой интерпретации чувашская религия стала называться – *Саваш* (*сӑваш-тӗнӗ* – древняя вера, в более поздних версиях – *Сардаш*)⁸¹. Истоки этой религии, по мнению авторов, восходят к древним хурритам Северной Месопотамии. В качестве аргументации указывается, что в прошлом чувашаи называли себя *хура халах* – «черный народ», «люди земли», т.е. земледельцы⁸². Для выявления элементов религии *Саваш*, как полагают сторонники данного подхода, необходимо исследовать обряды и верования некрещеных чувашей диаспоры⁸³.

Сам процесс поиска чувашами истоков своей веры символизировал начало создания истинно «чувашского мира». Старые символы и боги приобрели иные характеристики и роли, «творцы» религии стали наделять себя космогоническими функциями и придавать сакральность своим действиям в созданном ими микрокосме. Символ киремети оказался самым подходящим для реконструкции старой религии, поскольку соединял пространство ритуальных действий (как место моления) с пантеоном чувашских богов (как божество).

Дальнейшее развитие концепция «Саваш-тене» получила в работе семинара по изучению старинных чувашских обычаев и религиозных верований при Гуманитарном институте, участие в котором наряду с учеными в настоящее время принимают также краеведы, художники и писатели. В новой версии она была представлена как чувашская национальная религия «Сардаш» («Сарт'аш») с вероучением «Киреметь»⁸⁴. Новая трактовка была ориентирована главным образом на освоение учения народом через доступную ему ритуально-обрядовую форму. Так киреметь была превращена в храм чувашской религии и стала местом проведения общенародных и сельских религиозных праздников и обрядов, организованных националистически ориентированной интеллигенцией.

В новой интерпретации религия «Сардаш» трактуется как дуалистическая: Киреметь представлен как главное божество, символизирующее доброе начало и противостоящее в чувашском пантеоне богов злым духам *эсреметям*, на которые были перенесены его прежние inferнальные качества. Каноны чувашской веры объявляются не забытыми и утраченными, а сохранными в живой форме обрядовых действий и устных традиций (молитвословий) жрецов – *эльменей, мочауров* и служителей киремети⁸⁵. Так, по утверждению одного из «хранителей» традиций «Сардаш», обладающего «секретными сакральными знаниями», сведения об этой религии были «табуированы» в течение всего советского периода, а труды христианских миссионеров о чувашской религиозной вере, написанные на русском языке, рассматриваются как намеренно искажающие информацию. Главными материалами для реконструкции древних верований и обрядов для этого «хранителя» традиций послужили сведения средневековых авторов – армянского историка М. Каганкатвази и арабского путешественника в Волжскую Болгарию – Ахмеда ибн Фадлана, а также более поздние материалы венгерского исследователя Дюлы Мессароша, в описаниях которого представлена концепция монотеизма чувашской религии⁸⁶.

Учитывая большое влияние мусульманства на чувашей низовой группы, основным пространством распространения доктрины и обрядов религии Сардаш инициаторы ее возрождения предполагали сделать районы проживания верховых чувашей, расположенные вне непосредственного воздействия татарской (исламской) культуры. Центрами будущего возрождения должны были стать керемы (киремети) как храмы, «сохранившие в целостной форме культ, пантеон, служителей и «приход» религии Сардаш»⁸⁷. Амаксарская киреметь, находящаяся на острове в Заволжье, была представлена как один из древнейших священных центров «истинных чувашей», объединяющий обширную территорию северных районов республики – Чебоксарского, Моргаушского и Ядринского⁸⁸.

Создание мифологии места, его духовное освоение, как правило, осуществляется через связь с символами, игравшими особую роль в историческом прошлом и поэтому способными восполнить утраченные функции в настоящем. В воссоздании Амаксарской киремети символом такой взаимосвязи стал г. Биляр – столица Волжской Болгарии. Представленная как прежний священный центр болгаро-чувашей, столица средневекового государства должна была стать напоминанием об утраченной государственности, олицетворением целостности религиозного мировоззрения и подтверждением права на свою территорию⁸⁹. Согласно преданию, изложенному в версии создателей киремети, после гибели города во время монголо-татарского нашествия предки чувашей переселились в район Амаксара. Сюда была перенесена их основная реликвия – Чугунный Козел (символ власти) и основан новый священный центр, из

которого впоследствии происходило дальнейшее расселение чувашей. Таким образом, представление о воссозданном храме – киремети через связь переломных моментов национальной истории (разрушение – исход – основание поселения на новой территории) должно было закрепить право на новое пространство и санкционировать его в качестве национального религиозного центра. Через новую историческую мифологию создатели религии Сардаш формировали основу для новых социокультурных норм и порядков и определяли свою роль в них.

Руководители обрядов, организация и практика ритуала

Распространение религиозной доктрины и социальное управление осуществляются лидерами национального движения посредством уже сложившихся в обществе структуры и механизмов взаимосвязей. Например, образованное в 1991 г. в рамках фонда культуры Общество краеведов под руководством В. Станьяла стало центром координации движения за возрождение традиционных обрядовых форм среди любителей и знатоков местной истории – учителей, сельской интеллигенции, участников фольклорных коллективов. Из краеведческого движения впоследствии возникло общество «Вирьял», ориентированное на национальные проблемы верховых чувашей и сохранение их локальной специфики через конкретную обрядовую деятельность.

Развитие движения с помощью лиц, вовлеченных в краеведение, предполагало их активную деятельность в качестве руководителей и участников воссозданных обрядов на всей территории Чувашии и среди чувашской диаспоры⁹⁰. Сложившаяся еще в советский период практика работы с фольклорными коллективами и развитие художественной самодеятельности на местах начали приобретать новый социальный и символический контекст – национального единения, самобытности и уникальности культуры. Их проявлением и механизмами, интегрирующим и сообществом на основе восстановленного духовного наследия, стали ритуал и обрядовые действия, проводимые в киреметях, предначиненных быть центрами возрождения нации.

Первые моления проводились в июне и августе 1992 г.⁹¹ По времени они совпали с организационным периодом в национальном движении, связанным с образованием Чувашской партии национального возрождения (ЧАП) и подготовкой к первому съезду ЧНК. Обряды вызвали большой общественный резонанс, поскольку расценивались народом как важные политические акции и события общенационального значения. Символически (как обряды перехода) они отражали происходящие в обществе перемены. Образование ЧНК в октябре 1992 г. знаменовало своеобразную инкарнацию и легализацию движения. Ритуал дал возможность продемонстрировать основной смысл доктрины и закрепить социальные роли его участников.

Содержание первых воссозданных ритуалов, проведенных в киреметях под руководством национальной интеллигенции, воспроизводило сценические формы, созданные режиссерами и исполненные местными жителями. В этом плане они повторяли уже пройденный опыт совместной игры, создающей социальное действие в режиссерских поисках Максимова-Кошкинского и позже – культпросветработников, внедрявших советскую обрядность. Так, роли руководителей и основных участников обряда заранее определялись в соответствии с иерархией, разработанной исследователями чувашской религии⁹². Главными служителями древней чувашской веры могли становиться лишь лица, прошедшие экзамен на знание основ религии и «посвященные в сан». Согласно разработанной классификации, ими являлись *мамале* – главное лицо в иерархии чувашской религии, *эльмень* – вожак, главное лицо киремети, *энтер* – руководитель великих молений, *мучавар* – руководитель сельских обрядов, *мальзя* – помощник мучавара и т.д.⁹³ Тексты молитв киреметю, духам воды, огня, небу, земле, растительности и порядок обрядовых действий репетировались заранее. В ритуал были включены светские элементы – выступали видные представители национальной

творческой интеллигенции и руководители колхозов; местные коллективы художественной самодеятельности давали концерты, исполняли народные песни.

Опыт и методы проведения социалистических «безрелигиозных» массовых праздников на начальном этапе движения оказались наиболее доступными, понятными и приемлемыми формами ритуального действия для его организаторов. Использование рекламы и масс-медиа, митинговый характер светских выступлений, обращенных к народу, не только раскрывали смысл проводимых действий, но и готовили почву для их восприятия населением.

Отмечая высокие нравственные принципы национальной религии, связывая ее с будущим, организаторы моления придавали большое значение межпоколенной передаче традиции. Этим объясняется привлечение детей и подростков к участию в обряде и распространение информации о религии *Сардаш* через систему образования – школьные программы и учебники по краеведению⁹⁴.

Проведение обрядового моления в воссозданном варианте сыграло не только интегрирующую роль, объединив различные группы национального движения, но и выявило полярные идеологические взгляды и позиции, способствуя впоследствии их дальнейшему расхождению. В оппозиции оказалась не только Православная церковь, но и та часть населения, включая и национально настроенную интеллигенцию, которая не связывала проблемы возрождения народа с религией.

Разногласия внутри самого движения произошли также и на почве споров о соответствии и «правильности» проводимых обрядовых действий существовавшим в прошлом нормам и канонам, а также о правомерности совершения воссозданных дохристианских обрядовых молений. В частности, большие дискуссии вызвал вопрос о том, насколько навязываемые нормы нужны и понятны народу, духовная культура которого на протяжении столетий находилась в тесной связи с православием и поэтому полное отторжение его вряд ли возможно⁹⁵.

В результате некоторые идейные лидеры движения и руководители молений стали связывать проведение дохристианских молений с престольными храмовыми праздниками, а также с такими важными датами православного календаря, как Покров, Пасха и Троица. Религиозное содержание руководители обрядов стали придавать и многим событиям жизненного цикла, считающимся в народе светскими. Киреметь уже не воспринималась как единственное место проведения молений и жертвоприношений и центральное пространство, демонстрирующее и распространяющее сценически воссоздаваемый обряд. Связанные с ней ритуалы в более гибкой форме перешли в повседневную реальную жизнь.

Так, под руководством общества «Вирьял» в северных районах Чувашии – Ядринском, Чебоксарском, Моргаушском наряду с ежегодным храмовым праздником проводится моление о дожде и внедряется новая обрядовая форма – «праздник дикого лука» с элементами благословения детей стариками, вождением хороводов, общей трапезой⁹⁶. Сельский староста Е. Ерагин возглавляет ежегодный праздник «Ял Сăри» («Деревенское пиво») с молениями дождю «Сумар чўк», широко практикует моления-благословения в обрядах жизненного цикла – свадьбах, похоронах, родинах. Его действия – окуливание загрязненной местности, освящение родников – носят экологическую направленность и природо-сберегательный характер. Данные обряды в настоящее время проводятся главным образом в сельской местности и не носят характера политических акций и митингов. Представители городской творческой интеллигенции совершают специальные поездки в деревню не только для непосредственного участия в обряде, но и для подготовки местного населения к его проведению.

Новые формы обрядности сильно варьируют, отражая взгляды и представления религиозных лидеров и противоречивый характер современного религиозного мировоззрения в целом. Каждый руководитель вырабатывает свой подход в профетической деятельности. Так, если Н. Ерагин целиком отрицает (или считает важным игнорировать) использование любых письменных источников и этнографическую литературу при проведении ритуала, опираясь только на непосредственную вербальную

информацию «хранителей традиции» – пожилых чувашей, изложенную исключительно на родном языке, то подход Н. Наумова намного шире. Он исследует работы и труды специалистов религиоведов, публикует статьи (на русском и чувашском языках), выступает в масс-медиа, участвует во всех светских республиканских мероприятиях. Его практические действия отмечены толерантностью к православию и стремлением не противопоставлять свои действия местным традициям, а скорее вписать их в свой канон⁹⁷. Разница в подходах во многом определяется социальной сферой распространения доктрины. Н. Ерагин – в прошлом депутат сельсовета представляет традицию в архаичном, «исконном» варианте. Идеализируя деревенские устои, пороки современного общества он связывает с городом. Н. Наумов, возглавляющий один из отделов Национального музея, представляет светскую традицию. Он стремится создать модернизированный вариант обряда, что объясняет его участие во многих городских мероприятиях.

Если практическая деятельность, развиваясь с помощью краеведов и знатоков местных традиций, при всей ее локальной вариативности носит в целом унифицированный характер, то дискуссии о роли чувашской религии выявляют нередко диаметрально противоположные позиции, так как затрагивают проблемы создания национальной идеологии в целом⁹⁸. Часть национальной интеллигенции, представляющая радикальное крыло, апеллирует к идеям «духовных отцов» нации – Н.И. Ильминского и И.Я. Яковлева⁹⁹, поддерживает идею создания Чувашской автокефальной церкви в составе Московской патриархии во главе с епископом, владеющим чувашским языком. В этом плане они солидарны с национально настроенными православными священниками¹⁰⁰.

Для других представителей национальной интеллигенции православие остается враждебной силой, а воссозданная киреметь является единственным храмом и символом национальной духовности, местом проведения богослужения по канонам старинной веры.

Представления о роли и функциях этого храма, как и где он должен быть устроен, также варьируют в зависимости от идейных позиций активистов движения за возрождение древней религии. В первых проектах предусматривалось создание масштабных ритуально-обрядовых (музейных) комплексов с местом для молитв и жертвоприношений (под традиционным названием *киреметь*), освоение городского и сельского пространства с помощью скульптурных и архитектурных решений, выполненных в канонах дохристианских надгробных сооружений (памятный столб *юна*), а также разработка новых символов веры, синтезирующих древние религиозно-мифологические и обрядовые традиции¹⁰¹.

Основной обрядовый комплекс (в Парке 500-летия г. Чебоксар) планировался одновременно и как этнопарк, воспроизводящий старинную чувашскую деревню, и как центр национальной религии – место паломничества верующих чувашей, с храмом (киреметем) для молитв и жертвоприношений¹⁰². Символика киремети в данном контексте отвечала идее единения всех чувашей, включая многочисленную диаспору, и одновременно служила знаком исторической родины, памяти и связи с ушедшим поколением.

Прежний музейный образ и символ киреметя как старого засохшего дерева и неподвижного экспоната в данном проекте должен был возродиться (как в легенде о возрождении самого киреметя – умирающего и воскресающего божества) в новой форме самого музея – просвещающего, творящего реальность и создающего новый национальный контекст, представленный народной религиозной тематикой.

Тем не менее далеко не все представители движения разделяют сегодня идею «музейной» формы возрождения чувашской духовности, ассоциируя музей с застывшим пространством, вмещающим реликвии прошлого. Одновременно получило развитие и другое направление, в котором идея сохранения и развития чувашской духовности связана с созданием действующих киреметей, связанных с «живой действительностью народа» и рассчитанных на перспективу. Его сторонники предлагают создать «центр

чувашской народной религии» для просвещения населения «через систему широкого этнографического образования», «практического и теоретического обеспечения религиозных церемоний». Планируемый центр должен играть и политическую роль, защищая интересы верующих на государственном уровне и вырабатывая особую политику «экологии религии»¹⁰³. Данный подход отражает стремление создателей национальной религии к переходу от «лиминального» уровня деятельности к формам легального взаимодействия с официальной структурой через систему образования и создание центров, сочетающих религиозные, политические и светские функции¹⁰⁴.

При всех расхождениях в понимании содержания чувашской дохристианской религии, ее основные характеристики сводятся к таким понятиям, как «экологическая направленность», «гармоничность», «неагрессивность» и «толерантность» к другим конфессиям – основным составляющим ее уникальности. Представления о чувашской религии как «природной» (понятие об «экологии религии»), идеи о необходимости ее сбережения как условия сохранения народной духовности находят много аналогий в других движениях за воссоздание традиционных и распространение новых религий, которые рассматриваются в качестве важных факторов сохранения и защиты нации, ее здоровья и чистоты.

Наиболее ярким примером включения экологического контекста в национальное движение, а также таких форм современного религиозного сознания, как экстрасенсорика, медитация, парапсихология, народная медицина, можно считать деятельность созданного в 1994 г. религиозного объединения «Турас» («верующий в бога человек»).

В планах руководителя данной организации – скульптора Ф. Мадурова, создание киреметей как храмов природной религии и духовного возрождения связано с распространением его религиозной доктрины. Киреметь – бог чувашской духовности и ипостась бога Туря представляется как действующий религиозный центр *монотеистической религии Туря*, его пространство – место совершения духовного «пути» чувашского народа к своему богу через молитвы и экстрасенсорное лечение¹⁰⁵. Киреметь создает триаду – народ – природа – бог, символизирует чистоту и открытость народной веры, ее уникальность и свободу от внешних влияний, несущих разрушение. Философия религии связывается с космоприродной энергетикой, в ней сосредоточены народная мудрость и потенциал сохранения нации.

В какой мере данный проект оказался понятным народу и был им воспринят, показало мое «паломничество»¹⁰⁶ на место вновь созданной киремети на территории заволжского санатория «Чувашия».

Священное место расположено напротив центрального входа в санаторий. Это большая сосна с повязанными на ее стволе и ветках многочисленными лоскутками ткани, полотенцами, платками и т.п. Деревянная ограда четырехугольной формы со скульптурными изображениями в виде шестов с зооморфными навершиями символизирует принесенных в жертву животных и стилистически воспроизводит этнографические описания места жертвоприношений¹⁰⁷.

Администрация санатория отрицала проведение каких-либо обрядов на месте воссозданной киремети¹⁰⁸, но принесенные дереву предметы – яркое свидетельство установившегося среди отдыхающих тайного обычая «частного жертвоприношения». Встретившиеся мне местные женщины показали другое дерево, находящееся недалеко от первого в лесу, в отдалении от дороги, названное «Деревом любви». Это своеобразная альтернативная неофициальная киреметь (двухствольная сосна) с такими же принесенными ей «жертвоприношениями», но без архитектурной ограды.

Местные паломники (не только чуваша, но и русские, приезжающие из других городов и регионов России на лечение), не знают пантеона чувашских богов, символики киремети и текста чувашских молитв, но следуя широко распространенной и у себя на родине традиции, тайно, через обеты и приношения осуществляют сакральную связь с предками и неперсонифицированным «потусторонним» миром, испрашивая счастья, удачи, благополучия и здоровья¹⁰⁹.

Данный пример можно рассматривать как восприятие, распространение и передачу

широко бытующей традиции почитания деревьев как символа жизни (мировое дерево), растительности, жизненной силы в символических формах и ритуальной атрибутике, известной многим народам и практикуемой на протяжении тысячелетий.

Сакральное место могло менять свое местонахождение, «переходить» этнические границы, заново «осваивать» прежнюю территорию, путешествовать в миграционных потоках на большие расстояния, быть полностью разрушенным и полностью реконструированным – в память о старых сакральных местах и прошлых поколениях, наконец, быть мультivoкальным и мультиэтничным в зависимости от исторического, социального и политического контекста. При всей изменчивой динамике символа и его многослойности сохраняется его архетип – связь с кризисом, переходным этапом, переменой статуса в жизни отдельных людей, народов и общества в целом в условиях трансформации культуры под влиянием внутренних процессов и внешних перемен.

Киреметь и ученые сегодня

Лаборатория религиоведения, созданная в 1995 г. в Институте гуманитарных наук (Чебоксары), рассматривая народную религию как философию народа и его историческое наследие, ведет работу по сбору и систематизации сведений о духовной культуре. Но в подходах теоретиков религии нет единства по вопросам о том, что принимать за наследие и на какой сохранившейся основе следует воссоздавать древнюю веру.

Стало уже аксиоматичным обращаться к примерам чувашей диаспоры (*чӑн-чӑваш* – истинным чувашам), демонстрирующим, по мнению ученых, жизнеспособность религиозных верований. Но на вопрос о том, как эти ценные «осколки древней религии» представлены в культуре народа в самой Чувашии и насколько они могут соответствовать современным проблемам религиозной жизни, ответа не дается.

Огромная работа ученых в области систематизации источников по религиозным верованиям и обрядам чувашей и публикации архивных материалов по сути является символической реконструкцией киремети – созданием понятий и образов своей культуры у своего народа. Выполняя благородную гуманистическую задачу и следуя романтической традиции, интеллектуалы повторяют исторический опыт предшественников и осознают свою гражданскую и национальную миссию как главных носителей и хранителей духовного богатства чувашского народа.

Киреметь как символ чувашской народной религии в сознании большей части чувашей не связывается с ритуально-обрядовой практикой периодических молений и жертвоприношений. В то же время в народе жива память о таких местах, и практически в любой чувашской деревне жители могут указать, где в прошлом была или все еще существует киреметь. В последнем случае можно говорить скорее о частичном сохранении культа деревьев и родников как основных символов, маркирующих пространство чувашской киремети и связанных с почитанием духов предков. Люди дают здесь личные обеты и делают приношения, но несмотря на старания национальной интеллигенции, характера массовых коллективных молений их действия в Чувашии пока еще не приобрели. Вопреки ожиданиям реформаторов религии второго рождения киреметь еще не получила и вряд ли будет воссоздана в проектируемых формах ритуальных комплексов и экологических парков¹⁰.

Киреметь едва ли станет храмом чувашской национальной религии в условиях набирающей силу и влияние православной церкви. Вместе с тем в чувашском народном мировоззрении, национальном самосознании, идеологическом, национальном и социальном контекстах киреметь остается сильным оперативным символом. Аналогично тому как народная ментальность передается в новом и уже широко распространенном слове *чӑвашлӑх*¹¹, слово *киреметь* сегодня концентрирует и выражает народный дух в произведениях национальной литературы и искусства, пробуждает интерес к историческому прошлому, особенно у молодежи, способствует распространению информации о религии и мифологии через систему образования и масс-медиа. Символ священного дерева перешел со страниц научных и популярных изданий в современное

сознание, а из народного орнаментального творчества – в символику национального чувашского флага и герба¹¹².

Гибкость символа, проявляющаяся в его адаптации к разным религиозным и идеологическим направлениям – исламу и православию, атеизму и новым религиозным течениям – служит подтверждением не только его универсальности и мультивокальности, но и способности реагировать на происходящие процессы и изменения в социальной сфере (взаимодействия с другими культурами и этническими соседями, кризисные периоды в жизни народа).

Символ, создающий национальный контекст, неизменно сопутствует любым формам выражения этничности и возможно будет существовать так же долго, как народная культура, язык и национальная интеллигенция, отстаивающая их уникальность. Ярким подтверждением этому может служить опубликованный в июне 2000 г., после периода стагнации в национальном движении, документ IV съезда ЧНК «Решение о сооружении Храма религии чувашского народа»¹¹³, являющийся примером защиты национальных интересов через символы чувашской веры в условиях новых политических перемен на российской арене.

Примечания

¹ Рассмотрение религии в качестве определенной идеологии характеризует подходы и концепции многих ученых и часто связывается с конкретным историческим и политическим контекстом. «Российский» вариант сопоставления коммунизма (атеизма) как идеологии и национальной религии имеет в этом плане богатую историографию. Подробнее см.: *Агаджанян А.* Религиозный дискурс в российских масс-медиа: энтропия, симфония, идеократия // *Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России.* М.: СПб., 2000. С. 141–142.

² Использование термина «традиционная религия» в контексте данной статьи подразумевает дохристианские верования и обряды чувашской политеистической религии. Термином «язычество» применительно к традиционным религиям в настоящее время избегают пользоваться как большинство антропологов, так и национально настроенная интеллигенция.

³ Правомерность использования термина «возрождение» в отношении к этническим культурам и народам в целом сегодня нередко оспаривается как самими носителями культурной традиции, так и в научных кругах. См.: *Кузев П.Г.* Какую культуру мы стремимся «возродить и развивать»? (К разработке программ возрождения и развития народов) // *Демократия. Гражданственность. Этничность.* М., 1999. С. 140–149; *Он же.* Традиционное и современное в культуре народов // *Традиции и современность в культуре народов.* Матер. науч.-практ. конф. «Культурное наследие народов Башкортостана: опыт, теория, практика». Уфа, 1999. С. 7–16; *Ткаченко А.А.* Тюркские народы: возрождение или развитие? // *Этнограф. обозрение* (далее – ЭО). 1996. № 4. С. 65–75; *Елаева И.Е.* Бурятская интеллигенция: доминанты этнического самоопределения // ЭО. 1998. № 2. С. 126–139; *Шабаетв Ю.П.* Идеология национальных движений финно-угорских народов России и ее восприятие общественным мнением // ЭО. 1998. № 3. С. 119–128. О чувашском национально-культурном возрождении см.: *Трофимов А.А.* Вступая в третье тысячелетие // *Проблемы национального в развитии чувашского народа.* Чебоксары, 1999. С. 3–8; *Иванов В.П.* Современная этнополитическая ситуация в Чувашской Республике и проблемы ее оптимизации. Из опыта проектных разработок концепции региональной национальной политики и программы ее реализации. Чебоксары, 1999.

⁴ В Чувашской Республике, находящейся в составе Российской Федерации, в настоящее время проживает 67,8% (906,9 тыс. чел.) от общей численности чувашей (1,8 млн.) (*Иванов В.П.* Этническая карта Чувашии. Расселение, численность и межэтническое взаимодействие титульной нации и этнических групп на территории республики. Чебоксары, 1997. С. 3, 14).

⁵ *Кузев П.Г.* Народы Среднего Поволжья и Южного Урала. Этногенетический взгляд на историю. М., 1992. С. 263–265.

⁶ Среди многочисленных трудов, посвященных проблеме «сакрального пространства», основными ориентирами в моем исследовании стали такие классические работы, как *Eliade M.* The Sacred and The Profane. The Nature of Religion. San Diego, 1959; *Lefebvre H.* The Production of Space. Oxford, 1991; *Foucault M.* Of Other Spaces // *Diacritics.* 1986. № 16. P. 22–27.

⁷ Среди основных работ, посвященных культуре киреметя или содержащих о нем данные, отметим: *Васильев М. О киреметях у чуваш и черемис.* Казань, 1904; *Землянички Т.А.* Чуваши (Некоторые исторические данные о чувашах вообще и в частности Козмодемьянского уезда, в связи с вопросом о христианском просвещении их). Казань, 1900; *Он же.* Легенды чуваш о киремети // *Известия по Казанской епархии.* 1869. № 5. С. 156–158; *Ашмарин Н.И.* Отголоски золотоордынской старины в народных верованиях чуваш //

Известия Северо-Восточного Археологического и Этнографического Института. Т. II. Казань, 1921 (Отдельный оттиск); *Он же*. Болгары и чувашаи. Казань, 1902; *Магницкий В.К.* Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань, 1881; *Паллас П.С.* Путешествия по разным провинциям Российской империи. Т. I. СПб., 1773. С. 139–142; О чувашах (Этнографический очерк неизвестного автора XVIII столетия. С предисловием и примечаниями В. Магницкого). Казань, 1888. С. 27–28; *Сбоев В.А.* Исследования об инородцах Казанской губернии. Ч. I. Казань, 1851. С. 88–90; *Золотницкий Н.И.* Корневой чувашско-русский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. Казань, 1875; *Он же*. Киремети и праздники у чуваш (Из посмертных бумаг Н.И. Золотницкого) // Камско-Волжское слово. 1882. № 92, 121, 123, 126; *Артемьев А.И.* Кереметь (у чувашей) // Казанские губернские ведомости. 1846. № 20. С. 192–195.

⁸ Подобные ответы во многих случаях отражают не только продолжающий существовать «стойкий» советский стереотип по отношению к своей религии как пережитку «темного прошлого» и некоторый духовный конформизм, но и укорененную в народном сознании «табуированность» сакральных мест и веру в их магическую вредоносную силу, что предписывало запреты и ограничения на распространение информации о киремети для «чужаков» и посторонних и диктовало особый «сдержанный» стиль поведения. Показательна в этом отношении следующая реакция информанта: «Как вы можете о таком спрашивать? Это опасно! Мы же идем по пути прогресса, к православию (!), а это все темное и отсталое!» После дальнейших расспросов выяснилось, что до недавнего времени в деревне была действующая *киреметь*, пока ее случайно не разрушил тракторист, который «был наказан» за содеянное (и спился). Народ в деревне продолжает совершать некоторые «старинные» обряды, но, по словам информанта, далеко не всем ученым об этом расскажут (Ноябрь 2000 г. Сообщение Галины Турхановой). Следует отметить в этой связи, что случаи намеренной дезинформации ученых не имели постоянного и систематического характера, особенно если учитывать тот факт, что многие местные этнографы проводили исследования в своих родных местах, используя родственные связи и знакомых. Сложнее было в случаях, когда антропологов принимали на официальном уровне как почетных гостей, что превращало их визит в серию дружественных приемов и банкетов и дистанционировало ученых от рутинной работы и реальной ситуации. В советское время и позже такое случалось как с российскими, так и с иностранными специалистами. Об этике взаимоотношений ученых с информантами см.: *Mandelstam Balzer M.* The Tenacity of Ethnicity. A Siberian Saga in Global Perspective. Princeton, 1999. P. 7–15.

⁹ Следует отметить, что в советский период в силу идеологических и политических перемен значительно менялся ракурс научного исследования, связанного с народной религией. Официальный атеизм и пропаганда были направлены на борьбу с «пережитками».

¹⁰ *Денисов П.В.* Религиозные верования чуваш. Историко-этнографические очерки. Чебоксары, 1959. С. 92–93.

¹¹ *Салмин А.К.* Киреметь. Чебоксары, 1992. С. 2.

¹² Там же; *Васильев М.* О киреметях у чуваш и черемис.

¹³ Так, сходные обряды прослеживаются у мари. В зависимости от характера ритуала и жертвоприношения их священные рощи имели различные названия – *киреметь, кўсото, юмо ото* и др. См.: *Васильев М.* Указ. соч.; *Калиев Ю.А.* Культ Керемета // Марий Эл. Вчера. Сегодня. Завтра. 1996. № 1. С. 86–94; *Попов Н.С.* На марийском языческом молении // ЭО. 1996. № 3. С. 130–145.

¹⁴ Аналогичные представления об особенностях и сакральной силе священных мест и урочищ отмечаются учеными и у населения Русского Севера, хотя в качестве основного их местоположения указываются дороги и перекрестки. См.: *Шепанская Т.Б.* Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 110–176; *Бернштам Т.А.* Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Там же. С. 208–299.

¹⁵ См.: *Хузангай А.П.* Значение культурно-исторического контекста при этимологизации чувашских теонимов (Киреметь) // Проблемы составления этимологического словаря отдельного языка. Сб. статей. Чебоксары, 1986. С. 57.

¹⁶ *Пассек Т.С., Латынин Б.А.* Анализ чувашского мифа о происхождении Киремети // Яфетический сб. 1926. № 6. С. 46–50; *Хузангай А.П.* Указ. соч. С. 56–57.

¹⁷ *Васильев М.* Указ. соч. С. 12–14.

¹⁸ В качестве примера можно привести некоторые финно-угорские и тюркские языковые соответствия термина. Тюркские: казанско-татарский *кирйәт* – целительное средство; все, что приносит счастье; особый дух, гений, которого почитают чувашаи и крещеные татары; киргизский и казахский *керемет*, узбекский *керимет* – чудо, нечто поразительное; туркменский *керимат* – чудо, сотворенное святым; туркменский *керимет* – благородство, великодушие, милость, заслуга, уважение, почет, чудо, совершаемое святым; азербайджанский *кэримтэли* – щедрый, благородный; якутский *кырамыт* – проклятый. Финно-угорские соответствия: марийский *керемет* – злой дух, место приношения злему духу; удмуртский *керемет* – дух зла, священная роща; мокшанско-мордовский *кереметь* – название божества; эрзянско-мордовский *керемет* –

место жертвоприношения (*Федотов М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары, 1996. Т. 1. С. 297).

¹⁹ Один из подходов к этнографической реконструкции обрядности представлен, в частности, в указанной выше работе А.К. Салмина «Киремет».

²⁰ Например, обряды и верования, относящиеся к киремети, позволяют проследить их связь с почитанием деревьев-тотемов, верой в духов предков, культом умерших и святых.

²¹ Так, в работе Е. Малова отмечается, что киреметь означает место для богослужения. Этот термин якобы происходит от еврейских слов *карам* (окружать, огораживать) и *керем* (огород, сад). Отсюда он делает вывод, что слово киреметь означает «огороженную местность, имеющую деревья». Далее автор указывает на «еврейский обычай совершения молений в рощах или дубравах», что дает ему основание «производить слово *киреметь* от слова *керем*» (*Малов Е.* О влиянии еврейства на чуваш. Опыт объяснения некоторых чувашских слов // Известия по Казанской епархии. Казань, 1882. № 6, 7. С. 6–7 (Отдельный оттиск)).

²² См.: *Никитин В.П.* (Станьял). Табуированный пантеон чувашской религии // Проблемы национального в развитии чувашского народа. С. 254–255.

²³ См.: *Денисов П.В.* Указ. соч. С. 67; *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Вып. 6. Чебоксары, 1930. С. 237.

²⁴ См.: *Романов Н.Р.* Культ киремета у чуваш // О дореволюционной культуре чувашского народа. Чебоксары, 1957. С. 205. (Ученые записки научно-исследовательского института. Вып. 11).

²⁵ *Ахметьянов Р.Г.* Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981. С. 30–32.

²⁶ Критику объяснения формирования культа киремета исключительно мусульманским влиянием см. также в работе *А.П. Хузангай* (Указ. соч. С. 65).

²⁷ См.: *Денисов П.В.* Указ. соч. С. 68; *Ашмарин Н.И.* Болгары и чуваш. Чебоксары, 2000. С. 129–132.

²⁸ *Федотов М.Р.* Словарь чувашских нехристианских личных имен. Чебоксары, 1998. С. 4–5.

²⁹ *Хузангай А.П.* Указ. соч. С. 56–57.

³⁰ *Денисов П.В.* Указ. соч. С. 102–103.

³¹ А.П. Хузангай рассматривает татаризацию (исламизацию) чувашского антропонимикона как важный показатель слома религиозного сознания и массовой ассимиляции чувашского населения татарами в период Казанского ханства (*Хузангай А.П.* Имянаречение в булгаро-чувашской традиции. Функция имени и культурно-исторический контекст // Вестник чувашской национальной академии. Чебоксары, 1993. № 1. С. 87).

³² *Пассек Т.С., Латынин Б.А.* Указ. соч. С. 48. О семантических сдвигах в заимствованных мусульманских терминах см.: *Хузангай А.П.* Значение культурно-исторического контекста ... С. 65–67.

³³ *Денисов П.В.* Указ. соч. С. 102; *Димитриев В.Д.* Чувашские исторические предания. Ч. 1. Чебоксары, 1983. С. 53.

³⁴ *Димитриев В.Д.* Указ. соч. С. 43.

³⁵ *Салмин А.К.* Указ. соч. С. 19. В этой же связи интересно отметить зафиксированные Т.С. Пассек и Б.А. Латыниным народные представления, персонализирующие киреметь в образе «русского или татарского барина», олицетворяющего власть и грозного бога (*Пассек Т.С., Латынин Б.А.* Указ. соч. С. 49–50).

³⁶ *Магницкий В.К.* Указ. соч. С. 225–227; *Салмин А.К.* Указ. соч. С. 8.

³⁷ *Иванов Л.И.* Формирование этнографических групп и подгрупп чувашей. Чебоксары, 1992. С. 32.

³⁸ *Михайлов С.М.* Труды по истории и этнографии русского, чувашского и марийского народов. Чебоксары, 1971. С. 175–177.

³⁹ Там же.

⁴⁰ *Иванов Л.И.* Указ. соч. С. 32.

⁴¹ Разрушенная в 1920-е годы часовня была восстановлена в 1955 г.

⁴² *Федотов М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка. Т.2. С. 392. Следует отметить, что традиция сооружения специальной ограды, столов и скамеек на могилах родственников до сегодняшнего дня сохраняется практически повсеместно у многих народов России.

⁴³ *Ашмарин Н.И.* Введение в курс чувашской народной словесности // Чувашский фольклор. Специфика жанров. Чебоксары, 1982. С. 37–38.

⁴⁴ Храм был разрушен в 1930-е годы в ходе кампании по борьбе с религией; уже позже под церковь был приспособлен деревянный дом. См.: *Браславский Л.Ю.* Православные храмы Чувашии. Чебоксары, 1995. С. 222.

⁴⁵ Беседа с Елизаветой Владимировной Георгиевой. Ноябрь 2000 г.

⁴⁶ В литературе зафиксировано много фактов открытого противодействия чувашей строительству церквей на местах *киреметей*. См.: *Денисов П.В.* Указ. соч. С. 234–235; *Никольский Н.В.* Краткий конспект по этнографии чуваш. Казань, 1919. С. 97–100.

⁴⁷ Церковь св. Архангела Михаила была построена в 1760 г. По размерам она значительно превосходила все другие каменные церкви (*Браславский Л.Ю.* Указ. соч. С. 112, 222).

⁴⁸ Денисов П.В. Указ. соч. С. 109. Так называемые «порченные» деньги, подброшенные с целью нанесения порчи обидчику, чуваша часто относили в специальной сумке в киреметь, а затем покупали на них свечи для Микул – Тора (св. Николай), «который во всем разберется».

⁴⁹ Можаровский А. Изложение хода миссионерского дела по просвещению христианством казанских инородцев // Чтения в Импер. об-ве истории и древностей Российских. 1880. № 1. С. 155–156; Алтимерова Р. Чавашен ыра ййла – йёркисем. Очеркисем, аса – илүсем, калавсем. Пёрремш кёнеке. Шупашкар, 1995.

⁵⁰ Охотников Н.М. Записки чувашина о своем воспитании // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии. Т. 31. Вып. 1. Казань, 1920. С. 28–29.

⁵¹ Отдельные захоронения чувашей-христиан и не принявших православие чувашей, сохраняющих элементы древней веры, как важный признак идентификации по конфессии прослеживался до недавнего времени только у чувашского населения самарской диаспоры. См.: Ягафова Е.А. Самарские чуваша (историко-этнографические очерки). Конец XVII – начало XX в. Самара, 1998. С. 313.

⁵² Во время похоронной и поминальной обрядности в костер бросали жертвенную пищу, в прошлом – головные уборы – *сурнаны*, украшения – *алка*, *ама* и т.п. (Чуваши. Этническая история и традиционная культура. М., 2000. С. 83).

⁵³ Митта В. Ургамах // Красная Чувашия. 1930. № 4. 5 января.

⁵⁴ О проектах строительства Дома Советов и архитектуре г. Чебоксары см.: Трофимов А.А. Архитектурный ансамбль центра столицы Чувашской Республики // Чувашское искусство. Вопросы теории и истории. Вып. 1. Чебоксары, 1994.

⁵⁵ О борьбе советов с древней устной культурой и обрядовой традицией см.: Кондратьев М.Г. Заметки о новой мифологии // Вестник Чувашской национальной академии. Чебоксары, 1993. № 1. С. 57; «Состояние антирелигиозной работы в Чувашии» (Постановление бюро Чувашского обкома ВКП(б) от 18 сентября 1931 г.). Чебоксары, 1931.

⁵⁶ Денисов П.В. Религия и атеизм чувашского народа. Чебоксары, 1972. С. 392.

⁵⁷ Элле К.В. Акатуй. Чебоксары, 1935. С. 23–44.

⁵⁸ Денисов П.В. Религия и атеизм чувашского народа. С. 393.

⁵⁹ Там же. С. 397.

⁶⁰ Там же. С. 399.

⁶¹ Так, в Чувашском национальном музее в одном из разделов экспозиции «Чувашия в период складывания и развития феодальных отношений» представлен фрагмент ствола высохшего дерева – столба на месте киремети. Предметы были обнаружены во время раскопок Булгарского городища, произведенных проф. Г.Ф. Федоровым-Давыдовым. Аниотации представляли экспонат как объект религиозного почитания в прошлом.

⁶² К произведениям подобного плана можно отнести оперу А. Асламаса «Священная дубрава», историческую драму П. Осипова «Айдар».

⁶³ О И.С. Максимова-Кошкинском см.: В творческом горении – высшая радость! Чебоксары, 1976.

⁶⁴ В качестве примера можно назвать запрещенную к постановке драму М. Юрьева «Последние дни болгарского царства» (Дмитриев И.А. К истории взаимосвязей народного обрядового и профессионального театрального искусства // Чувашское искусство. Чебоксары, 1996. Вып. 2. С. 130–133).

⁶⁵ Этнокультурные процессы в Поволжье и Приуралье. Чебоксары, 1991. С. 171; Антонов М. Из истории студии «Чувашкино» // Сов. Чувашия. 1995. 26 авг.; Васильев-Кантуй К. У колыбели национального театра // Там же. 1998. 27 янв.

⁶⁶ Дмитриев И.А. Указ. соч. С. 134.

⁶⁷ Дмитриев И.А. Пьесы молодых авторов на сцене чувашских театров // Вопросы истории и теории искусств. Чебоксары, 1992. С. 81.

⁶⁸ Тьваши М. Из рода Аккей // Республика. 1997. 18–24 сент. С. 9; P.K. Неизвестный известный Миттов // Там же. 1998. 22–28 января. С. 9.

⁶⁹ Как пример см. рассказ о творчестве Н.В. Овчинникова: Федотов М. Мать, творящая вселенную // Ульяновец. 1995. 18 апр.

⁷⁰ Юпа – намогильный деревянный столб, изображающий покойника и устанавливаемый на могилах в месяц поминок *юпа уйӑх* (ноябрь) (Федотов М.Ф. Этимологический словарь чувашского языка. Т. 2. С. 488).

⁷¹ Устное сообщение П.В. Денисова. Ноябрь 2000 г.

⁷² Vovina O. Building the Road to the Temple: Religion and National Revival in the Chuvash Republic // Nationalities Papers. 2000. V. 28. №. 4.

⁷³ Из последних публикаций такого плана отметим следующие: И.Я. Яковлев и проблемы яковлеведения. Чебоксары, 2001; Гурий Комиссаров – краевед и просветитель. Уфа, 1999; Проблемы национального в развитии чувашского народа. Чебоксары, 1999.

⁷⁴ Среди широко публикуемых и наиболее популярных произведений жанра «новых мифологий» можно назвать изданные в Чебоксарах книги народного писателя Юхмы М.Н. «Древние чувашские боги и герои (Легенды и мифы Древней Чувашии)», 1996 г. и «Древние Чуваши. Исторические очерки» 1998 г.

⁷⁵ Яковлев Ю. О бунтующем человеке в Чувашии // Чуваш ен. 1997. № 41. 11–18 сент. С. 3.

⁷⁶ Он же. Личность, способная увлечь за собой // Лик Чувашии. 1995. № 3. С. 142–143.

⁷⁷ Там же. С. 143.

⁷⁸ I съезд Чувашского национального конгресса (ЧНК), состоявшийся в октябре 1992 г., был признан основной организацией, представляющей национальное движение и интересы чувашской нации.

⁷⁹ Мысли и идеи, выраженные И. Дмитриевым по поводу современного состояния чувашской религии и духовности, созвучны той части чувашского населения, которая несмотря на сильное влияние православия совершает некоторые дохристианские обряды. В основном это пожилые жители сельской местности.

⁸⁰ Идеология истинных чувашей в новом националистическом контексте может быть связана с именами Г. Хлебникова, Д.П. Юмана (Петрова), Ю. Скворцова, Мишши Юхма, В. Станьяла.

⁸¹ Слова *Сардаш* нет в чувашском языке. Среди авторов концепции *Саваш тёнё* не существует единой интерпретации его значения. *Сардаш* сопоставляется с Зара (зороастризм), *Сарё* – чув. «желтый» (символ огня – обожествленной стихии в зороастризме), *Сарован* – название известного в Чувашии в прошлом киремета. См.: Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Чебоксары, 1936. Вып. 11. С. 74–75.

⁸² Употребление термина *саваш* для обозначения чувашской религии в источниках не зафиксировано, в современном же чувашском языке оно означает «любовь», «радость», «веселье».

⁸³ Хыпар. 1993. Июнь. № 148–151.

⁸⁴ Никитин В.П. (Станьял). Указ. соч. С. 248–259; Он же. Единство диаспоры: культурно-территориальные автономии нации // Чуваш ен. 1997. № 43–44.

⁸⁵ Никитин В.П. (Станьял). Табуированный пантеон чувашской религии. С. 248–259. Стремление представить чувашскую религию как монотеистическую (с богом Торё во главе пантеона других богов) и более древнюю по сравнению с христианством и исламом характеризует практически все подходы к попыткам воссоздания чувашской веры. В концепции В.П. Станьяла, в частности, утверждается, что бог один, но имеет много проявлений (Там же).

⁸⁶ Там же.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Там же. С. 249.

⁸⁹ В г. Биляр по инициативе национальной интеллигенции ежегодно проводятся паломничества молодежи в форме туристических походов. На месте прежнего городища устанавливаются памятные знаки в виде столба (*юпа*) и устраиваются моления в киремете *Валём-хуза*, у старого дуба с обгорелой вершиной – почитаемой святыне не только чувашей, но также татар и русских. О паломничестве см.: Тимер Ақташ. В эфире – летние встречи на земле предков // Чуваш ен. 1994. № 37. С. 9; Об Амаксарской киремети см.: Мадуров Д. Уникальный комплекс культового значения XIII в. // Там же. 1995. № 5. С. 5; Станьял В.П. «Амаксар» // Там же. 1995. № 37.

⁹⁰ Так, 26 ноября 1992 г. по решению «Постоянного религиозного симпозиума краеведов Чувашии» была открыта Академия чувашской народной мудрости, считающаяся учебным заведением. Программа обучения, рассчитанная на три года, предусматривает ряд курсов в области религиоведения и этнографии, а также обязательное участие в проведении обрядовых молений и праздников под руководством более опытных руководителей обрядов. Лица, закончившие курсы и получившие специальное звание *мачавара* – служителя чувашской религии, могут самостоятельно проводить обряды и обучать население в школах, сельских клубах и т.п. См.: Аталану (газета Чувашского национального конгресса). 1995. № 1. С. 7.

⁹¹ Первое моление было проведено 6 июня 1992 г. в колхозе «Ленинская искра» Ядринского р-на. В нем участвовали жители нескольких селений и городская интеллигенция. Второе моление с участием шести колхозов было проведено 22 августа 1992 г. в Моргаушском р-не, с. Большие Сундыри. См.: Станьял В.П. Великое моление в лесу Каршлах // Хыпар. 1992. 18 авг. С. 3.

⁹² Станьял В.П. Караван прибавит шаг // Сов. Чувашия. 1992. 5 нояб. С. 2; Он же. Великое моление... С. 3.

⁹³ Он же. Великое моление... С. 3.

⁹⁴ Так, сведения о религии Сардаш были включены В. Станьялом в учебники «Чувашская литература» для 8 и 9 классов. Чебоксары, 1986, 1990. Подробнее об этом см.: Станьял В. Что в пантеоне древнего язычества? // Молодой коммунист. 1990. 9 авг. С. 6.

⁹⁵ И. Дмитриев, в частности, считает, что «не имеет смысла проводить дорогостоящие и непонятные народу ритуалы и программировать поведение общества» (беседа с автором. 19 августа 1999 г.).

⁹⁶ Салмин А.К. Фольк-религия чувашей // Проблемы национального в развитии чувашского народа. С. 243.

⁹⁷ После совершения обрядового моления чувашским богам в знак уважения к религиозным чувствам православного населения он заходит в местные церкви, иногда крестится и старается установить отношения со священниками (беседа с автором. Август 1999 г.).

⁹⁸ О дискуссии в Литературном музее им. К. Иванова на тему о роли религии в жизни чувашского этноса см.: Алексин В. Всякий верующий человек прекрасен // Сов. Чувашия. 1998. 16 дек. С. 2.

⁹⁹ Н.И. Ильминский – видный ученый и православный миссионер, представляющий традицию христианского просвещения на родном языке. И.Я. Яковлев – просветитель чувашского народа, создатель новочувашской письменности и основатель Симбирской чувашской школы для подготовки учителей.

¹⁰⁰ Идея создания автокефальной церкви высказывалась в ходе упомянутой выше дискуссии проф. В.Г. Родионовым и писателем М. Юхмой; протоиерей Иоанн Иванчин, настоятель Янгильдинской церкви Чебоксарского р-на выступал с идеей канонизации просветителя И.Я. Яковлева. В целом их подход созвучен деятельности первых лидеров чувашского национализма – Г.Ф. Алюнова, И.В. Васильева, С.Н. Николаева, А. Прокопьева-Милли, представлявших в 1918 г. «обновленческое движение» возрождения чувашской религиозности в союзе с православным духовенством. Об этом см.: *Денисов П.В.* Религия и атеизм чувашского народа. С. 243–253.

¹⁰¹ Среди скульптурных и архитектурных комплексов, созданных в качестве объектов чувашской национальной религии и предназначенных для проведения различных обрядов, следует отметить скульптуру духа воды (отца воды) *ишв аише*, а также ритуально-обрядовый комплекс Музея пива в г. Чебоксары.

¹⁰² Инициаторами создания Музея-этнопарка выступила в 1995 г. группа ученых Гуманитарного института. Проект строительства музея, получивший большой общественный резонанс и вызвавший обширную полемику в печати, до сих пор остается только на бумаге (*Матвеев Г.Б.* Об этничности и этнических ценностях материальной, духовной и соционормативной культуры // Проблемы национального развития чувашского народа. С. 169).

¹⁰³ *Салмин А.* Фольк-религия чувашей. С. 243–244.

¹⁰⁴ Подобные тенденции слияния светских и сакральных функций в обществе, вовлечение религии в политическую жизнь, влияние церкви на образование характерны и для российского православного общества (*Агаджанян А.* Указ. соч. С. 129–133).

¹⁰⁵ *Матур.* Возвращение к истокам истинного духовного возрождения // Чуваш ен. № 10.

¹⁰⁶ Исследование было проведено в ходе двух поездок – в августе 1998 г. и 2001 г.

¹⁰⁷ По чувашскому обычаю головы жертвенных животных водружали на колья ограды киремети, а также на ворота и ограду усадьбы – как обереги, защищающие от «дурного глаза». Этот обычай, как считают этнографы, нашел отражение в декоре жилых домов в виде парных коньков.

¹⁰⁸ Хотя проведение обрядов освещалось в местной печати, сдержанное отношение официальной власти республики к национальному движению и любым открытым действиям религиозно-символического характера создают табуированность темы. Тем не менее наиболее активная часть националистически настроенной интеллигенции продолжает проводить моления и обряды, используя символы традиционной чувашской религии. Одной из последних акций, проведенных в октябре 2000 г. на территории санатория «Чувашия», стало установление деревянной скульптуры, созданной в канонах древнего чувашского обряда *юпа*, в память «погибших за чувашскую родину» См.: *Шляхина В.* Октябрь – время поминовения усопших // Сов. Чувашия. 2000. 12 окт.

¹⁰⁹ Мое второе посещение этого сакрального места в августе 2001 г. позволило выявить уже пять «имитирующих» деревьев, выбранных и «освященных» приезжающими больными и местными жителями.

¹¹⁰ У многих горожан и сельских жителей Чувашии среднего и молодого поколения воспоминания о киремети ассоциируются главным образом с широко практикуемыми действиями с сакральными предметами – кусочками холстины и монетками, хотя в некоторых случаях они не связываются непосредственно с киреметью. Так, по рассказам моих информантов, нитки, веревочки, кусочки холстины используются в похоронной обрядности. Пожилые люди нередко плетут «для себя» специальную «косу», с завещанием наделить ее «волосками» (нитками) всех присутствующих на похоронах. Эти нитки впоследствии могут быть использованы в любых кризисных ситуациях – в случае болезни, забывчивости, пропажи предметов, для исполнения желаний, их завязывают на ветках и стволах деревьев, вокруг ножек столов, стульев и т.п. Аналогичные меры практиковались чувашскими колдунами во время вредоносной магии, для наведения порчи: для выявления и наказания вора на ветки киреметных деревьев привязывались нитки, оставшиеся после похорон. См.: *Салмин А.К.* Предводители обрядов у чувашей. Чебоксары, 1997. С. 66.

¹¹¹ Слово *чăвашлăх* может быть переведено как «чувашскость». Оно характеризует этнические ценности, выражающие идентичность (*Матвеев Г.Б.* Указ. соч. С. 161).

¹¹² *Николаев Е.* «А как ты думаешь?» // Лик Чувашии. 1995. № 4. С. 64–69.

¹¹³ Содержание документа приводится полностью.

«Чувашская религия *Сардош* – одна из древних религий, она существует свыше 3 тысяч лет. Из-за тяжелой судьбы истории ее разрушали враждебные силы, однако ее вероучение и традиции сохранились до настоящего времени.

Учитывая ходатайство Академии духовности чувашского народа, IV съезд Чувашского Национального Конгресса постановляет:

1. Памятно-поминальную стеллу «Во имя памяти», установленную в Парке 500-летие Чебоксар,

соорудить по проекту В.П. Петрова (Праски Витти) из меди высотой до 10 метров. Для ее сооружения обратиться к предприятиям газового хозяйства и машиностроительной промышленности.

2. Для сооружения Храма религии чувашского народа в Парке 500-летие Чебоксар объявить *ниме* – помочи чувашского народа, для его проведения просить от Чувашского Национального Конгресса, Совета Старейшин, Общества краеведов Чувашии и руководящих органов Чувашской республики образовать специальную рабочую группу.

3. Каждый, кто считает себя Чувашиним, обязан помочь созданию Храма религии чувашского народа деньгами, материалами, трудовым участием и любыми другими средствами.

Сооружение Храма – честь и обязанность всего чувашского народа.

Председатель Большого Собрания ЧНК В.П. Станьял»

21 июня 2000 г.

Чебоксары

O.P. V o v i n a. Traditions and Symbols in the «Conquest» of Sacred Space: the Chuvash *Kiremet'* in the Past and Present

This article focuses on the transformation in meaning of one of the most significant symbols of traditional Chuvash religion – the *Kiremet'* – in relation to sociocultural and historical factors, and its reinterpretation as a symbol of national consciousness in the contemporary ethnopolitical context. The author argues that the *Kiremet'* was not only a sacred object, the site of rituals, prayers and sacrifice, but also a symbolic expanse refracting the exigencies of daily life and integrating situations of crisis and the demands of historical change. As the article shows, the multivocality of the *Kiremet'* as a symbol has facilitated the expression of the interests and the ideological positions of various groups and forces, both within and outside of the Chuvash Republic along with their visions for the future of Chuvash society. The author shows how Orthodoxy, Islam, Soviet atheism and recent movements to reconstruct Chuvash religion have «conquered» the sacred space of the *Kiremet'*. The author concludes that for the contemporary Chuvash national movement the symbol of the *Kiremet'* serves as a source for the legitimization of ideological doctrines and the articulation of cultural values. In contemporary popular consciousness the symbol of the *Kiremet'* functions on a mythological level, reflecting the constructs of the creative intelligentsia. At the same time present day ritual practices express an enduring link to the past, a sense of communion with the ancestors, reaffirming the continuity of cultural tradition in times of upheaval.

© 2002 г., ЭО, № 4

В.Л. О г у д и н

МАГИЯ В БЫТОВОМ ИСЛАМЕ

*Безвременно ушедшему другу, д.и.н. В.Н.Басилову,
которого нам всем так не хватает, посвящаю.*

Культуре мусульманского Востока свойственно явление, называемое сихр (магия, колдовство), основанное на вере в возможность воздействия на социальную и природную среду при помощи сверхъестественной силы слов (*дуо* – молитва) или специально созданных предметов (*тальясамат* – талисман)¹. Правомочность таких действий долгое время обсуждалась мусульманскими богословами, которые в период средневековья сочли необходимым разделить магию на «законную» и «запретную». Специфику их взглядов изложил Е.А. Резван в содержательной статье энциклопедического словаря «Ислам»: «Люди, практикующие "законную" магию (ал-му'аззимун – "заклинатели"), достигают... цели посредством подчинения воле Аллаха и обращения к нему за помощью. Те, кто занимается "запретной" магией (ас-сахра – "колдуны"), связываются с джиннами при помощи злых дел. В мусульманском мире