

УДК 391/395
ББК 63.5(2)
Р24

Серия основана в 1971 году

Редакционная коллегия:

В.А. ТИШКОВ (ответственный редактор), С.А. АРУТЮНОВ,
С.Я. КОЗЛОВ (зам. ответственного редактора), Э.Л. НИТОБУРГ,
В.В. ПИМЕНОВ, П.И. ПУЧКОВ, С.С. САВОСКУЛ

Ответственный редактор выпуска:

А.Д. КОРОСТЕЛЕВ

Рецензенты:

кандидат исторических наук О.Е. КАЗЬМИНА,
кандидат исторических наук В.В. СТЕПАНОВ

Расы и народы: Современные этнические и расовые проблемы / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1971 – . –

Вып. 29 / Отв. ред. А.Д. Коростелев. – 2003. – 315 с. – ISBN 5-02-009805-1 (в пер.)

Выпуск посвящен Волго-Уральскому региону. В качестве объектов исследований, на основе которых написаны статьи, выступают и подразделения крупных народов Урало-Поволжья, и малые этнические группы, и местные группы русского населения. В центре внимания специалистов – проблемы традиционной культуры, этносоциальные процессы и межэтнические отношения в городской среде, история формирования различных групп населения. Ряд статей посвящен этноконфессиональной специфике Волго-Уральского региона.

Для этнографов, историков и более широкого круга читателей.

ТП-2004-I-№ 122

ISBN 5-02-009805-1

© Российская академия наук и издательство
“Наука”, серия “Расы и народы” (разработка, оформление), 1971 (год основания),
2003

ПРЕДИСЛОВИЕ

29-й том ежегодника “Расы и народы”, продолжая традицию предыдущих выпусков, целиком посвящен одному из регионов России – Поволжью и Приуралью. Авторы представленных в нем статей работают в столицах всех шести республик этого региона, а также в Москве, Самаре и Перми. В целом данный выпуск отражает существующее разнообразие направлений и подходов в изучении этнической проблематики Поволжья и Приуралья. Большинство работ выполнено на основании оригинальных полевых и документальных материалов.

Сборник открывается статьей А.Е. Загребина “Модернизация в удмуртской деревне: этнокультурный аспект (1880–1920-е годы)”. Автор применяет, по его собственным словам, “микроисторический подход к анализу этнографического материала”. На примере удмуртского села Можга он рассматривает начальный этап “осовременивания” самобытной культурной системы, опираясь в теоретическом отношении как на труды местных историков и этнографов, так и на зарубежные работы по теории коммуникаций и культурному шоку, и иллюстрируя свою работу живыми фактами из архива Можгинского краеведческого музея. Интересны выводы статьи относительно значения двух инновационных потоков, источниками которых выступали в одном случае русские крестьяне-переселенцы, в другом – государственные структуры. При этом проекты, инициированные властью, по мнению автора, “обладали большими адаптивными возможностями”.

В статье Т.Л. Молотовой «Концепция “картины мира” у марийцев (анализ традиционных взглядов на рождение и смерть)» дано подробное изложение верований, примет, обычаев и обрядов родильного и похоронного циклов как элементов традиционной “картины мира”. По мнению автора, эта картина характеризуется, в частности, тем, что рождение рассматривается в ней как обратная проекция смерти, а смерть – как обратная проекция рождения в другом мире. В статье показано, до какой степени даже у марийцев-христиан семейная обрядность насквозь пронизана языческими по своему происхождению представлениями и обычаями. Ценность работы также

и в том, что она большей частью основана на полевых материалах, собранных автором в многочисленных этнографических экспедициях.

В статье Э.В. Чемышева “Языческие религиозные движения и организации марийцев в 1990-е годы” рассматривается процесс становления и развития общественного движения за возрождение традиционных марийских верований. Обращается внимание на то, что общественные организации, действующие в рамках этого движения, не ограничиваясь чисто религиозными задачами, стремились к активному участию в политической жизни Республики Марий Эл. Анализируются вопросы взаимоотношений православной церкви и марийского язычества, динамика численности православных и язычников по результатам массовых опросов, положение и соотношение различных направлений в марийском язычестве.

Статья Т.П. Федянович “Обычаи и обряды: их место и роль в жизни этноса (по материалам народов Урало-Поволжья)” посвящена как роли и значению обрядов в традиционном укладе жизни народов этого региона, так и процессу их трансформации на протяжении последнего столетия. Особенное внимание автор уделяет семейной обрядности, прежде всего свадебной. Отмечаются общие черты и особенности свадьбы у разных народов. На материалах статистико-этнографических исследований прослеживается динамика свадебного обряда в советский период. Автор отмечает, что если по распространенности различных типов свадебного обряда между народами региона фиксируются заметные различия, то по направленности изменений в обрядности у них наблюдается сходство, хотя его темпы у отдельных народов неодинаковы.

В статье Н.Ф. Беляевой “Народные традиции мордвы в общественном и семейном быту”, написанной в основном на материале мордовских пословиц и поговорок, делается попытка реконструировать традиционную нормативную культуру. В работе рассматриваются такие бытовые сферы, как традиционные семейные отношения, взаимопомощь, гостеприимство и др.

Три статьи посвящены чувашам. Однако избранный авторами ракурс различен. В статье В.П. Иванова “Формирование чувашской диаспоры” рассматриваются история расселения чувашей в XVI–XX вв. за пределы современной Чувашской Республики, процессы, которые стали причиной этих миграций, направления основных миграционных потоков. Приводятся статистические данные по географии расселения чувашей в России.

Статья Е.А. Ягафовой “Формирование этнотерриториальных групп чувашей в XVII–XIX веках (историко-культурный аспект)” относится лишь к территории Поволжья и Приуралья. В отличие от предыдущей статьи здесь автор оперирует не административными единицами, где проживают чувашаи, а ареалами расселения их локальных групп. Подробно рассматривается история формирования этих ареалов расселения и самих этнотерриториальных групп, взаимодействие в их пределах носителей различных диалектов и говоров чувашского языка, представителей различных субэтнических культурных традиций.

В центре внимания статьи М.Г. Кондратьева и Г.Б. Матвеева “Чуваши Симбирско-Саратовского Предволжья” – одна из таких крупных этнотерриториальных групп чувашей, живущих за пределами Чувашии. Они дисперсно расселены на западном берегу Волги от южных границ Чувашской Республики до Саратова. Излагается история заселения этой территории, факторы формирования данной этнотерриториальной группы, события ее истории вплоть до настоящего времени. Собранные авторами полевые материалы дают представление об этноязыковой ситуации, динамике традиционной культуры и межэтнических контактов.

С.В. Суслова в статье “Этнокультурное районирование татар Поволжья и Урала по данным народного костюма” представляет итоги многолетней работы над одним из томов “Историко-этнографического атласа татарского народа”. По словам автора, районирование стало возможным благодаря тщательному анализу более 50 карт атласа, отражающих территориальное распространение основных элементов женского костюма. Важным представляется выделение среди татарских женских украшений двух групп, предполагающих различные подходы к анализу их распространения. Одна из них включает украшения, изготавливавшиеся самой женщиной в соответствии с локальной культурной традицией. Украшения другой группы изготавливались профессиональными ювелирами, представляли собой атрибут культуры горожан, и поэтому география их распространения являлась своеобразным индикатором степени влияния татарской городской культуры.

Статья Р.К. Уразмановой “Обряд сорэн у народов Среднего Поволжья и Приуралья (конец XIX – начало XX века)” посвящена одному из татарских весенних календарных обрядов, имеющему также параллели у соседних народов. Она не только любопытна по своему сюжету, но и важна в методическом отношении. Исследователь спорит здесь с теми авторами, которые сводят анализ обрядности лишь к поиску ее источников

в далеком прошлом и выявлению в ней пережитков ранних форм религии. Р.К. Уразманова стремится обратить внимание на такие функции обрядности, как коммуникативная, воспитательная, социализирующая, и на значение ее как элемента культуры. При этом на конкретном материале вновь подчеркивается тот факт, что многие элементы народной, в частности обрядовой, культуры существуют лишь в своих локальных проявлениях. Поэтому ошибкой, к сожалению довольно распространенной, является трактовка в качестве “общенародных” таких обычаев и обрядовых действий, которые зафиксированы в конкретной местности. Автор ставит задачу проведения широких полевых исследований по единой программе с целью составления свода общественных обрядов и праздников всех народов Поволжья и Приуралья.

В статье Т.А. Титовой и В.Е. Козлова “Межэтническая толерантность и психологическая напряженность в современном татарстанском обществе” исследуется проблема соотношения социальной стратификации и социально-экономического неравенства, с одной стороны, и уровня толерантности – с другой. При этом толерантность рассматривается на социально-психологическом и социальном уровнях. В статье ставятся задачи выявления наиболее актуальных идентичностей в среде русских и татар Татарстана и изучения зависимости уровня этнической толерантности от демографических факторов и социальной мобильности. Авторы приходят к выводу, что ситуация, сложившаяся в сфере межэтнических отношений, воспринимается в массовом сознании татарстанцев как достаточно стабильная. При этом более высокая степень фрустрированности русских в настоящий момент не оказывает заметного влияния на уровень их этнической толерантности, а социальная мобильность и русских, и татар обусловлена скорее их социально-атрибутивными характеристиками, нежели этническими.

В статье Р.И. Якупова “Новые этносы и проблемы их идентификации: опыт исторической реконструкции и осмысления” основное внимание уделено тептярям – своеобразной группе населения Приуралья. Рассматриваются вопросы, связанные с возникновением тептярей, и процесс приобретения этой первоначально сословной категорией черт этнической группы. Дается описание особенностей их материальной культуры и самосознания. В отличие от ряда других авторов, считающих, что тептяри к настоящему времени влились в состав татар и частично башкир, автор на основании проведенного в некоторых селах центральной и восточной Башкирии опроса приходит к выводу, что существует небольшая группа, которая сохраняет тептярскую идентичность, отличая себя от башкир и татар, а так-

же группы, которые одновременно считают себя тептярями и башкирами либо тептярями и татарами. Автор ставит проблему идентификации этнических общностей, сформировавшихся на протяжении последних нескольких столетий, к которым он в данном регионе, кроме тептярей, относит также нагайбаков и бесермян.

В статье М.Дж. Киекбаева “Тенденции становления и развития этнического сознания городских башкир в современных условиях” рассмотрены факторы, влияющие на характер этнического самосознания, причем особенное внимание уделяется зависимости этого характера от того, в каком поколении тот или иной башкир является горожанином – переехал ли он в город сам, его родители или предки более ранних поколений. Показано, как трансформируется этническое самосознание от поколения к поколению. Автор, используя классификацию типов этнического сознания, разработанную Г.У. Солдатовой, С.В. Рыжовой и другими психологами, выявляет распространенность различных типов в среде городских башкир.

В статье Г.Н. Чагина “Субкультурные ареалы русских Пермского Прикамья в XIX–XX веках” предпринимается краткий экскурс в историю расселения русских на территории нынешней Пермской области и их взаимодействия с другими народами края – коми-пермяками, манси, марийцами, удмуртами, татарами. Уделяется особое внимание заимствованиям в характере построек, одежде, приемах ведения хозяйства. Рассматриваются сложившиеся у русского населения края типы поселений, усадеб, жилища, хозяйственных построек, комплексы народного костюма. Описываются семейная (свадебная, родильная, похоронная) обрядность русских Пермского Прикамья.

В центре внимания статьи Л.С. Токсубаевой “Русская народная художественная традиция в Казанском Поволжье” – процесс развития русского народного изобразительного искусства в этом крае, а также проблема его взаимодействия с искусством других народов Среднего Поволжья. Автор приходит к выводу, что если вышивка и браное ткачество в Казанском Поволжье являлись местными вариантами этих видов традиционного русского народного творчества, то такой вид резьбы по дереву, как плоская пропильная резьба в оформлении сельского жилища, сложилась и развивалась непосредственно в данном регионе, однако его мотивы, образы и сюжеты уходят своими корнями в круг традиционных образов русской вышивки и браного ткачества.

К сожалению, ряд тем из жизни народов Урало-Поволжья, интерес к которым резко повысился за последнее время, не на-

шел отражения на страницах этого выпуска. Среди них вопросы татарско-башкирского взаимодействия, этнической идентификации кряшен, места и взаимоотношения традиционных и новых для Поволжья и Приуралья религий, динамики этнического состава и ситуации в сфере межнациональных отношений, связанных со значительной миграцией в данный регион переселенцев с Северного Кавказа и из стран ближнего зарубежья, и некоторые другие проблемы, нуждающиеся в более глубоких исследованиях. Мы надеемся, что эти темы получат освещение в дальнейших публикациях.

**МОДЕРНИЗАЦИЯ В УДМУРТСКОЙ ДЕРЕВНЕ:
ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ
(1880–1920-е годы)**

Как известно, наиболее распространенные представления о модернизации как о процессе трансформации традиционного образа жизни и мысли, переходе от аграрного производства к промышленному, преодолении деспотизма и отсталости в пользу общества, организованного на принципах разума и рационализма, складываются под влиянием работ М. Вебера¹. Классики марксизма также внесли свой вклад в выявление сущностных характеристик общества западного капитализма, которое по мере вызревания в его недрах индустрии вовлекает в буржуазные отношения страны остального, прежде всего восточного, мира². Между тем специфика протекания модернизационных явлений в этнокультурном аспекте нередко упускалась исследователями, преимущественно по причине их веры в универсальность либеральных ценностей и благо “вестернизации”. Лишь обнаружившаяся в последнее время несостоятельность прямолинейного копирования предлагаемых моделей, взрыв этничности и обращение к национальному культурному наследию вызвали необходимость нового осмысления теории и практики модернизации, прежде всего на локальном уровне.

Наверное, не случайно, в последнее десятилетие наблюдается подъем региональных историко-культурных исследований тех обществ, где модернизация проходила в ускоренной “догоняющей форме”, часто иницилируясь со стороны более динамичных соседей. Так, например, большинство народов России оказались в своеобразном “третьем эшелоне” модернизации, получая инновационные импульсы с Запада посредством общения с носителями русской культуры³. В сложившихся условиях самобытные этнокультурные системы должны были в сравнительно короткий срок воспринять новые качества жизни и расширить степень своей информированности об окружающем пространстве. В связи с вышеизложенным весьма перспективным в плане научного поиска видится начальный этап “осовременивания” таких обществ, разворачивающийся в последней четверти XIX в. и продолжающийся вплоть до эпохи коллективизации, т.е. до рубежа 20–30-х годов XX в.

Чтобы лучше, конкретнее, может быть в чем-то ярче, проиллюстрировать заявленную проблематику, попробуем использовать возможности микро-исторического подхода к анализу этнографического материала, собранного экспедициями Удмуртского госуниверситета, а также непосредственно увиденного и услышанного автором от земляков – можгинцев. Но прежде хотелось бы сказать о некото-

рых теоретических и методологических разработках, повлиявших на это исследование.

В недавно опубликованной монографии И.К. Калинина “Восточно-финские народы в процессе модернизации” представлена оригинальная социально-философская концепция “трехэтапной модернизации” коми, мордвы, марийцев и удмуртов, берущей начало в пореформенное время и продолжающейся в постсоветский период. Следуя веберовской научной традиции, значительное внимание в работе уделяется изменению общественного сознания внутри изучаемых обществ во взаимосвязи с явлениями внешней социальной среды⁴. Однако, что касается периодизации и хронологии, не совсем справедливым кажется выделение в качестве ключевой даты 1917 г., оставшегося, по большому счету, мало замеченным крестьянскими мирами России в череде других тяжелых лет. Новый виток социальных, культурных и технологических инноваций они ощутили на себе, скорее всего, никак не ранее периода коллективизации; об этом отчасти свидетельствуют исследования динамических процессов в экономике.

В частности, Н.Д. Кондратьев в книге “Проблемы экономической динамики” писал, что в цикле “длинной экономической волны” с периодом 48–55 лет происходят спады, сопровождающиеся длительной депрессией в аграрной сфере. Во время экономических депрессий начинается поиск путей удешевления производственных затрат, повышается спрос на новаторские идеи и изобретения. Кумуляция разрозненных инноваций становится одной из предпосылок разрушения старой системы и параллельного формирования фундамента нового порядка. Кроме того, в результате изучения волновых процессов была установлена следующая закономерность – мощные всплески инноваций приходятся на 1880-е и 1930-е годы, являвшиеся периодами экономических спадов⁵. Не секрет, что реальные изменения в жизненном укладе удмуртской деревни происходят в означенный промежуток времени, когда на местном уровне открылись новые каналы коммуникаций, способные транслировать инновационные идеи.

Коммуникативный подход к исследованию этнокультурной динамики представлен в монографии А.Г. Красильникова “Духовная культура этноса: от устной к письменной традиции (на материалах восточно-финских народов)”. Опираясь на методологию, разработанную “канадской школой коммуникаций”, автор показывает движение мировоззренческих установок в восточно-финской сельской общине, где в последней четверти XIX в. знание человеком грамоты оценивалось как весьма полезное благоприобретение, ведущее к большей свободе и независимости личности⁶. Близкая точка зрения на модернизацию изложена в работах по диффузии инноваций американских исследователей Э.М. Роджерса и Ф.Ф. Шумахера, отмечавших, что исполняющая посреднические функции цепь коммуни-

каций состоит из четырех основных элементов: источника – посылка – канала – получателя. Важнейшим из посредников является канал, обеспечивающий доставку инновационной информации от источника получателю-реципиенту⁷. Успех модернизации, таким образом, во многом зависит от развитости коммуникационной цепи, от ее способности обеспечить хранение и передачу информации, а также адаптацию тех или иных новшеств.

Не менее значимой представляется роль “получателя” инновации и его отношение к воздействию внешних сил. Понимание того, что традиционная ценностная шкала не выдерживает напора новых импульсов, может быть охарактеризовано таким понятием, как “культурный шок”. Американцы А. Фарнхейм и С. Бочнер определяют “культурный шок” в качестве шока от нового, когда опыт, привносимый новой культурой, кажется неприятным или шокирующим, потому что к нему не готовы и потому что он часто ведет к негативной оценке собственной культуры⁸. Как пишет в книге “Межэтнические отношения в Удмуртии. Опыт историко-психологического анализа” Г.К. Шкляев: “С изменением внешней среды этнос был вынужден перестраивать свою структуру, привлекать внеэтнические средства для поддержания, воспроизводства и развития этнокультурной информационной сети и передачи через эту сеть комплекса этнокультурной информации”⁹. В этих обстоятельствах этнос приобретает склонность к замыканию и выстраиванию защитных барьеров, препятствующих проникновению “опасных новшеств”. Иной стороной “культурного шока” становится то, что для ряда индивидов неожиданное расстройство жизненной парадигмы является стимулом для активной работы, прежде всего, над собой, воспитания лидерских качеств, чувства ответственности и предприимчивости. Вместе с тем сохраняющаяся еще длительное время общность крестьянского мира создает необходимый уровень социальной поддержки, позволяющей основной массе легче пережить обнаружившийся дискомфорт.

Предваряя изложение материалов по истории удмуртского сельского общества, хочется сказать, что интересующий нас 50-летний период его жизни не просто был началом модернизационного пути, но и стал временем еще не всеми осознанного расставания с прошлым, когда соотношение традиций и новаций не достигло критического перевеса в пользу последних, озадачив этнос, но не поставив его на грань выживания.

Село Можга, ставшее эмпирическим объектом настоящего исследования, располагается на юго-западе современной территории Удмуртской Республики в пределах одноименного административного района и на удалении примерно 100 км от столичного города. Село имеет богатую, насыщенную событиями историю и в то же время вполне ординарную судьбу, характерную для поселений данного типа.

Археологические материалы южной части Камско-Вятского междуречья, в частности бассейна р. Валы, указывают на то, что древние пермяне осваивали эти земли начиная с эпохи раннего средневековья¹⁰. Активные миграционные процессы, следовавшие в крае в X–XIV вв. были, очевидно, связаны с усилившейся конкуренцией между родовыми коллективами, стремившимися овладеть лучшими из свободных территорий. Как свидетельствуют фольклорные источники, преимущество оказывается на стороне удмуртов рода Можга¹¹. Легенда гласит, что первопоселенцы пришли на новое место по инициативе и под руководством своего родоначальника Мардана-атая (отца Мардана) с берегов р. Кильмези, что позволяет предположить их принадлежность к древнеудмуртскому племенному объединению Калмез. Правда, по мнению ряда исследователей, происхождение микроэтнонима *Можга* может быть связано с племенным названием манси – “мось” + формант “га”, поскольку в отмеченный период было не исключено проникновение отдельных групп угорского происхождения в пермскую этническую среду¹².

Время Мардана-атая отразилось в народном сознании как эпоха некоего “золотого века”, когда местные удмурты имели авторитетного вождя, наделенного не только большой физической силой, но и сверхъестественными способностями.

Известный русский путешественник и этнограф Г.Н. Потанин, побывавший летом 1881 г. в с. Можга, записал следующее предание: “Прежде здесь жил некто Мардан, у него было три сына Можга, Кинягил и Сиби. Впоследствии племя их разрослось, всем стало тесно, тогда Мардан объявил, что он со своим младшим сыном Можгой остается на том же месте, а два другие брата должны выселиться. Таким образом, возникли три деревни: Можга, Кинягил и Сибы”¹³. Затем между сыном и отцом возникли споры и якобы в сердцах старый Мардан назвал Можгу бусурманом, отчего появилось второе название поселения – Бусурман Можга, встречающееся на картах и в документах XVIII–XIX вв. Однако более вероятным представляется возникновение данного топонима под влиянием татар, осуществлявших надзор за землями южной Удмуртии в годы существования Казанского ханства.

Согласно полевым записям, сделанным в Можге зимой 1892 г. финским лингвистом Ю. Вихманном, после смерти Мардана образовалось 11 деревень, основанных его потомками. Каждые три года жители этих деревень собирались на общее моление в память о Мардане и его жене как о своих прародителях¹⁴. Обряды языческих жертвоприношений в поле и в лесу, под большой елью на р. Кинег можгинские удмурты регулярно проводили еще в 1920-е годы, вплоть до активизации антирелигиозной кампании. Говоря о можгинских древностях, уместно упомянуть, что работая среди закамских удмуртов, живущих на территории современных Башкортостана и Перм-

ской области, финский этнограф У. (Хольмберг-)Харва побывал в 1911 г. в местной д. Можге, где старожилы сообщили ему, что их предки пришли сюда из прежней родовой деревни, находящейся в Елабужском уезде, т.е. из с. Можга¹⁵. Всего же исследователями насчитывается около 45 поселений воршудно-родовой группы Можга в Камско-Вятском междуречье¹⁶. Широко распространившийся “род Мардана” длительное время сохранял сознание единства происхождения, скрепленное религиозными обязательствами по отношению к предкам.

Из письменных источников удалось узнать, что первое упоминание о Можге (Бусурман Можге) содержится в ландратской книге Арской дороги Казанского уезда от 1716–1717 гг.¹⁷ В ведомости о населенных пунктах Елабужской округи Вятского наместничества за 1782 г. под № 152 значится по Герасимовой сотне с. Богородское, оно же Бусурман Можги, в котором по материалам II ревизии проживали 252 мужчины и 263 женщины новокрещенных вотяков (удмуртов)¹⁸. Согласно “Экономическим примечаниям” к планам Генерального межевания по Елабужскому уезду в селе на рубеже XVIII–XIX вв. имелось 49 дворов, 763 жителя, церковь и казенный питейный дом. Крестьяне занимались хлебопашеством и пчеловодством¹⁹. В списке населенных мест Елабужского уезда Вятской губернии на июнь 1836 г. в казенном с. Бусурман Можги отмечено 58 дворов и 410 жителей обоего пола²⁰. Зафиксированное статистикой значительное сокращение населения Можги по сравнению с предыдущими показателями при относительном росте числа дворов – самостоятельных хозяйств может быть связано с началом процесса дробления больших семей, хотя общая тенденция того времени, особенно у северных удмуртов, была направлена на сокращение числа малых семей²¹. Вместе с тем существенные изменения социальной и этнической структуры можгинского сельского общества происходят в пореформенный период, когда в лесные районы Елабужского уезда двинулся поток русских крестьян-переселенцев, в основном из западных уездов Вятской губернии.

Если прежде русское население в с. Можга было представлено сравнительно немногочисленным слоем священнослужителей и членов их семей, то к концу 60-х годов XIX в. русские в селе составляли уже около 40%²². Значительный приток русских переселенцев именно в Можгу обусловлен тем, что здесь располагался волостной центр и квартиры представителей власти, к которым можно было апеллировать в случае возникновения конфликтных ситуаций с коренным населением. Кроме того, село являлось центром православного прихода.

Для полноты картины следует охарактеризовать исторический ландшафт, в котором сложилось с. Можга. Поселение возникло в местности, отличающейся живописным сочетанием лесных массивов и открытых пространств с перепадом залитых солнцем высот и

сырых низин, с бьющими из-под земли ключами. Само село словно спускается по широкой ложине, изобилующей ручьями и оврагами, к р. Ныша. Удмуртским поселениям вообще присущ приречный тип освоения жилого пространства, причем предпочтение отдавалось небольшим речкам, на которых было удобно устраивать мельничные запруды²³. В конце XIX в. можгинскому сельскому обществу принадлежали две мельницы на р. Ныше, одна из них, “ахметшинская мельница” (по фамилии последнего мельника), работала еще в начале 1960-х годов. Приближенная к ландшафтным условиям застройка с. Можга велась вплоть до принятия правительственных мер и земских мероприятий, имевших целью внедрение в провинциальных поселениях правильной уличной планировки. Но, по моему мнению, наряду с административным воздействием, отправным пунктом новой поселенческой культуры села стал православный храм, незримыми нитями притягивавший к себе домохозяйства. В непосредственной близости от церкви находились дома причта, государственных служащих, торговцев и общественные постройки. Свободное пространство, отделяющее жилые дома от церковной ограды, использовалось для проведения сельского и волостного сходов, а в воскресные дни для торга.

Дома можгинцами строились деревянные, чаще всего трехкамерной конструкции, состоящие из отапливаемой русской печью жилой избы, холодных сеней и клети. На удмуртских подворьях повсеместно ставили “кеносы” – двухэтажные сараи с галереей и летними жилыми комнатами наверху. На рубеже XIX–XX вв. у состоятельных поселян начали появляться дома-пятистенки, а у некоторых внушительные особняки с каменным нижним этажом, деревянным верхом, парадным крыльцом и раздвижными ставнями на окнах.

Немногие постройки уцелели после разрушительного пожара, случившегося в мае 1924 г., когда выгорело $\frac{3}{4}$ Можги и по сути дела началась новая эпоха в истории села. Своеобразными памятниками архитектуры “допожарной” Можги остались церковь и двухэтажный цельнокаменный дом, принадлежавший купцу-гильдейщику Ш. Зайнетдинову. Тем не менее Можга быстро отстраивалась, поскольку леса имелось достаточно и у некоторых хозяев дворы были огорожены заборами из строевых бревен. Домов с печами по-прежнему в селе в рассматриваемый период не отмечалось, лишь бани, использовавшиеся сразу несколькими родственными семьями, снабжались печами-каменками. Бани и риги с овинами строились отдельно от жилья по причине их пожароопасности. Остатки этих старых фамильных бань можно было найти в Можге поблизости от ручьев даже в 1970-е годы. Актуальный вопрос о цене жилья варьировался в зависимости от качества, величины и срока постройки. Обычный крестьянский дом, что называется в три окна, можно было купить за 150–250 руб., тогда как дома елабужского купца В.А. Гонина, священника А.Д. Зорина и псаломщика М.Д. Можгинского оценива-

лись в 600–800 руб.²⁴ Одним словом, сельская архитектура напрямую соотносилась с имущественным состоянием, наличием художественного вкуса и социальным положением владельца.

Яркими красками, даже в будничные дни, представляла прохожему можгинская улица, на которой можно было встретить степенно идущих священников, деловитых ремесленников, чья одежда могла сказать знающему человеку, из каких мест они прибыли в село. Здесь же проходили погруженные в повседневные заботы крестьяне-удмурты в пестрядиных рубахах, войлочных шляпах и с неизменной трубкой-чулим, татарские купцы в ичигах и расшитых тюбетейках, а также люди в строгих чиновных мундирах с золотыми пуговицами.

В годы первой мировой войны в Можге и окрестных деревнях появились пленные австрийцы и венгры, чья униформа стала предвестником нового военизированного стиля одежды, ставшего особенно популярным в годы гражданской войны и колхозного строительства. Но уже в конце XIX в. по воскресеньям и праздникам национальная специфика в одежде селян уступала место моде. Современники писали об одежде удмуртов соседнего с Елабужским Сарапульского уезда: “В праздничные дни молодые люди, особенно грамотные, носят белые сукманные пиджаки и чапаны с борами, обшитые черной тесьмой, с бархатным или плисовым воротником; рубашка чуть не у каждого бывает ситцевая, красная; на голове непременно суконный картуз”²⁵. Распространению городского костюма в сельской местности способствовали ярмарки и сельские лавки, торговавшие фабричными тканями и готовым платьем.

Специфика взаимоотношений в этнически неоднородных общинах, какой, без сомнения, была Можга, на удмуртском материале рассматривалась в работах Г.А. Никитиной. В них автору удалось выявить, по-видимому, главное из противоречий, возникающее в социальных общностях такого рода: “Будучи выходцами из общин, в которых социальное расслоение приняло более глубокий и острый характер, русские привнесли в удмуртский бускель индивидуалистические устремления, тогда как в среде удмуртских крестьян продолжала сохраняться приверженность общинным традициям, и частнособственнические интересы у них проявлялись менее отчетливо”²⁶. Столкнувшись с новой для себя ситуацией, совет домохозяев-удмуртов “кенеш” должен был искать способы разрешения то и дело возникающих спорных вопросов. Первый из возможных путей снижения влияния новоселов на внутренний распорядок общинных дел состоял в закреплении за собой ключевых средств производства. Первоначально удмуртские крестьяне из Можги не позволяли русским переселенцам пользоваться ближними сенокосными угодьями, считая их своей “крепостной” землей²⁷. Но постепенно лучшие земли под различными предлогами закрепляли за собой наиболее “капиталистые” семьи из обеих этнических групп, чьи главы имели вес на

сельском сходе. Так, даже пытаясь установить барьеры сопротивления внешнему воздействию, удмуртская община втягивалась в новую систему отношений.

Что касается выбора жизненного пути для новоселов, то для них основная проблема состояла в расхождении между сравнительно высокой самооценкой по отношению к “инородцам” и собственной экономической нестабильностью, по крайней мере на первых порах. По этой причине переселенцы старались селиться поблизости друг от друга, образуя так называемые “русские концы”, а также развивать подсобные промыслы, не требующие большого числа рабочих рук и обширных земельных наделов.

В последней четверти XIX в. в Можге сложилось шесть улиц, причем три из них: Удмуртская, Кинягильская и Вишурская – были населены преимущественно удмуртами, тогда как Подгорная, улицы Коноплева и Созонова являлись русскими²⁸. Сегрегация выражалась еще и в том, что удмурты, не согласные жить с переселенцами в одной общине, перебирались в соседние удмуртские деревни – Вишур, Кватчи и Сибы; в свою очередь русские, которых не устраивали порядки в можгинском сельском обществе, переписывались в другие, либо основывали свои чисто русские поселения, такие как починки Александровский и Гущинский, и д. Черный Лог, появившиеся неподалеку от Можги в пореформенный период.

Внутриобщинные отношения также отличались драматичностью. В конце 1880-х годов в Можгинском сельском обществе сложилась группа так называемых “каштанов”, из числа русских переселенцев. Опираясь на семьи, как тогда говорили, “зевластых” мужиков, ее лидер Петр Созонов пробился в сельские старосты. От него теперь зависело, примут ли нового поселенца в общество, кому отдадут в аренду мельницу и базар. Всякий, кто нуждался в благоприятном для него решении схода, должен был прежде договориться с Созоновым и поставить его “каштанам” несколько ведер водки. Если кто-либо осмеливался выступить против произвола старосты, его избивали или мстили другим образом. Например, в отместку не поддававшимся давлению крестьянам отводили земли как можно хуже, чересполосно и подальше от села. Старожилы вспоминали, что после нарезки полей староста, ссылаясь на усталость, требовал, чтобы его несли домой на руках и готовили к обеду курицу. И только когда “каштаны” избивали группу удмуртов, возвращавшихся домой с базара, терпение жителей лопнуло – был составлен приговор сельского общества о выселении П. Созонова из Можги²⁹. Старосту отдали под суд, и шайка незадачливого царька распалась, но внутреннее напряжение осталось.

Выход из кризиса был найден с поистине народной рассудительностью, имеющей определенный релятивистский оттенок: земельные переделы было решено проводить не чаще чем через 12 лет, обязательные общинные работы, такие как вывоз навоза на поля и

сенокос, теперь осуществлялись добровольно организуемыми артелями-улицами, или “десятками”. Следовательно, каждый домохозяин теперь кооперировался с тем, с кем хотел, обычно русские с русскими, удмурты с удмуртами, но те и другие преимущественно по родственному признаку.

Со временем люди “притирались” друг к другу, общие заботы и надежды сглаживали этнические стереотипы восприятия соседей. Особенно это было заметно во втором поколении новоселов, которые, родившись в селе либо приехав в раннем возрасте, быстро приспособлялись к новой среде: многие усваивали от сверстников удмуртский язык, да и весь комплекс удмуртской культуры уже не являлся для них неким “ящиком Пандоры”. Совместные сельские праздники, рекрутчина, встречающиеся кое-где смешанные браки и билингвизм позволяют предположить, что ко времени коллективизации, вновь расколовшей сельское общество, можгинцы подошли как более или менее сплоченный коллектив, находящийся в едином социальном поле.

Третий этнический компонент в Можге составляли татары. Их насчитывалось немного, и в основном они были представлены мобильным торговым сословием. Татары-скупщики, старьевщики и лошадаики являлись постоянными участниками сельского торгова, имея здесь квартиры для постоя и доверенных лиц среди местных приятелей. По этому поводу есть любопытное наблюдение, сделанное в свое время первым этнографом-удмуртом Г.Е. Верещагиным: «Вотьяк татарина и татарин вотьяка называют друг друга “уром” (друг), и за глаза... Если сойдутся вотьяк с татаринoм, беседа у них всегда бывает дружеская»³⁰. Одной из значительных личностей в Можге был купец Шарафей Зайнетдинов, начинавший с мелкой разносной торговли, в основном иголками и другим мелким инвентарем, но затем развернувший широкую торгово-закупочную и ростовщическую деятельность в селе, где у него имелась постоянная лавка, как и на располагающемся неподалеку Сюгинском стекольном заводе. Примечательно, что сам купец был неграмотным и все денежные расчеты держал в уме.

Ключевой пункт жизнедеятельности крестьянина, вне всякого сомнения, – производство продуктов питания, что предопределяет сущность всей сельской экономики. Принято считать, что под воздействием капиталистических отношений, которые складываются ранее в модернизирующих городах, происходит изменение производственной активности крестьян, переориентирующих свое хозяйство с самообеспечивающей на рыночную модель. Но такая постановка дела возможна лишь при развитом и устоявшемся капитализме как общественно-экономической системе. В нашем случае можгинское сельское общество лишь делало первые шаги в этом направлении, поэтому мотивацию хозяйственной деятельности крестьянина в данный период лучше всего передал А.В. Чаянов, отметивший,

что, скорее всего, это не мотивация предпринимателя, а мотивация человека, работающего на сдельщине, позволяющей ему самому опделить время и напряжение труда³¹. Кроме того, успешность трудовой деятельности на селе напрямую зависит от обеспеченности хозяйства основным средством производства – землей и организующим моментом любого производственного процесса – рабочими руками, что было особенно важно в условиях слабо технологически обеспеченного труда.

Наиболее болезненный для крестьянства земельный вопрос стоял в Можге менее остро, чем в других сельских обществах края. В среднем на двор приходилось по 18 десятин и примерный земельный расклад выглядел следующим образом: на усадьбу – 1,8%; на пашню – 44,3; сенокос – 5,8; выгон – 2,4; подушного леса – 33,3; лесного надела – 9,8; неудобий – 2%³². Если обеспеченность земель и лесом в Можгинской волости являлась одной из самых лучших в уезде, то качество почв было невысоким, преобладали песчаные и супесчаные участки, кое-где залегала глина. Большая часть полей эксплуатировалась уже долгое время, отчего они требовали больше ухода и удобрений. Несмотря на выпаханность полей, средняя урожайность была неплохой. Если на рубеже 80–90-х годов XIX в. минимальная урожайность ржи по уезду составляла 36 пудов с десятины, а максимальная – 75 пудов, то можгинцы снимали по 58 пудов зерновых³³. Наиболее дальновидные крестьяне старались, по возможности, арендовать свободные не возделываемые участки, так как арендные цены были вполне приемлемы: за десятину под рожь – 3 руб. 50 коп. в год, под овес – 2–3 руб.³⁴ Несложно посчитать, что при средней рыночной цене в 20–25 коп. за пуд овса чистая прибыль крестьянина составляла 8–9 руб. с десятины арендованной земли.

Земские статистики отмечали, что средняя обеспеченность можгинских хозяйств тяглом составляла 1,8 голов, но были семьи, имевшие по 5–6 лошадей, что стало особенно актуально с развитием среди сельчан извозного промысла. Потребность в лошадях не снижалась и зимой, когда мужчины из большинства хозяйств занимались выработкой леса и перевозкой дров на продажу в ближайшие Сюгинский и Кокманский заводы. Охотно крестьяне брали подряды на перевозку готовой продукции с Сюгинского стекольного завода на его товарные склады. В начале XX в. появляются предприятия мануфактурного типа в самом селе, где, используя местные природные и трудовые ресурсы, функционировали селитряное и кирпичное заведения. Правда, мыловаренный завод, основанный местным жителем Васяниным, не выдержал конкуренции с елабужскими производителями и разорился³⁵. Более успешным ответом на вызовы рынка стало активное развитие в крае рогожно-кулевого промысла. Есть данные, что в соседней с Можгинской – Александровской волости с преобладающим удмуртским населением практически все хозяйства занимались плетением кулей на продажу, а некоторые умельцы ста-

новились дипломантами всероссийских промышленно-художественных выставок³⁶.

По воспоминаниям современников, кустарные промыслы в Можге находились на подъеме во второй половине XIX в.; уплатив один раз в год сравнительно небольшой фиксированный налог, ремесленник чувствовал себя свободно. Особенно хорошо зарабатывали шорники и красильщики, несколько меньше сапожники и кузнецы. Многие кустари, добившиеся успеха, построили в селе собственные дома с мастерскими, но были и приходящие сезонные ремесленники, такие как валенщики (пимокаты), преимущественно из Нолинского уезда. Жители соседней с Можгой д. Гушино имели двойную специализацию – зимой они ковали топоры и гнали смолу, а весной–летом высаживали на своих песчаных землях много картофеля и огурцов. Можгинские удмурты предпочитали заниматься трудоемким, но довольно прибыльным разведением и обработкой льна. Два раза в год в селе проводились ярмарки – Казанская 22 октября и Крещенская 6 января, на которые съезжались торговцы со всей округи и даже из соседних губерний. В частности, на Крещенской ярмарке скупалось до 300 кип волокна и изгреби (кипа – 10 пудов)³⁷.

Из подсобных занятий можгинцев любимым являлась рыбная ловля. Особенно много заядлых рыбаков было среди ремесленников, чей промысел носил сезонный характер. Рыбу ловили сетями, бреднями, мордами, сачками и удочками, иногда до 100 штук за вечер. Летом, в ночь с субботы на воскресенье, по всем берегам рек Ныши и Валы дымились костры, вокруг которых собирались любители рыбной ловли и дети. Река и лес становились в летнее время главными кормильцами детворы, целыми артелями выслеживавшей раков и собиравшей лесные плоды: орехи, ягоды и грибы. Хорошая обеспеченность можгинцев лесом повлияла не только на развитие лесозаготовок и деревообработки, но и сказалась на особенностях местного животноводства, поскольку скот, в основном свиней, выгоняли весной в лес, где держали в специальных загонах до осени, почти до забоя.

Основу социальной структуры сельского общества составляла, безусловно, семья, где у каждого были свои, от века установленные ролевые функции, но в периоды максимального трудового напряжения, такие как сенокос или уборочная, могли возникать и более сложные объединения. Речь идет об уже упоминавшихся артелях-“десятках”, возникающих на началах добровольного объединения членов общины.

В назначенный день на сенокосные угодья такого “десятка” выезжал табор иногда из 10–15 подвод с работниками, необходимым инвентарем и солидным запасом продовольствия. Составляющие “десяток” 3–5 семей практически в полном составе перемещались на луга, дома оставались лишь немощные старики, больные и младшие

дети. В удобном месте разбивался лагерь, ставились палатки-пологи и начиналась работа. Вставали еще до солнца, пока трава не обсохла и косили до завтрака, затем косили еще до 11–12 часов. После обеда несколько часов отдыхали, а затем работали до позднего вечера, пока было светло. Половозрастное разделение труда выражалось в том, что косили и метали сено в стога самые сильные и молодые мужчины; женщины ворошили сохнувшее сено и готовили еду; подростки работали на лошадях, закрепляя веревками собранные копны и отвозя их к стогам; в обязанности детей входило поддержание огня в костре, ловля рыбы для артельной ухи и заготовка ягод к чаю. Работая и питаясь совместно, готовый продукт делили по числу ревизских душ, на которых отводился сенокосный надел³⁸.

Организаторами производственного процесса являлись главы семейств, выступавшие от имени своих домохозяев на сельском сходе, на них ложился основной груз ответственности за имущественное благосостояние семьи. Но при всей внушительности своих полномочий власть домохозяина не носила деспотического характера. Жена хозяина, в удмуртских семьях “кузёкышно”, традиционно обладала высоким социальным статусом, опирающимся на материальную базу принесенного в дом приданого. Во многих семьях был заведен такой порядок, при котором хозяйка имела свой, отдельный от мужа, кошелек, в который поступали доходы от продажи рукоделья, излишков молока и яиц. Приобщению женщин к торговле способствовали базары, проводившиеся в Можге каждое воскресенье. Некоторые хозяйки шли еще дальше, так жена арендатора земской ямщины заключила с местной больницей договор о поставке ежедневно 25 л молока. В том случае, если молока от ее коров не хватало, она покупала недостачу у соседок³⁹. Наличие собственных средств в ряде случаев позволяло женщинам иметь собственный взгляд на определение жизненного пути детей. Известны случаи, когда именно матери выступали инициаторами продолжения образования сыновей в учебных заведениях Елабуги, Казани, Вятки или Кукарки, тогда как отцы семейств видели для них лишь земледельческое либо ремесленное будущее, в рамках освоенного пространства.

Надо сказать, что внешнее окружающее пространство для большинства можгинцев не ограничивалось масштабом села, а имело, скорее всего, довольно четкую профилировку, подразделяясь на реальный и абстрактный миры.

Реальный знакомый с детства мир вбирал в себя дом, село, его ближние и дальние окрестности, соседей и людей из округи, приходящих в церковь, в волостное правление и на моления воршуда Можга. Окраинными пограничными пунктами реального мира были два ближайших уездных города – Елабуга и Малмыж. Удаленные от села на расстояние 80–100 верст, они тем не менее составляли единый коммуникативный вектор, обеспеченный постоянным до-

рожным сообщением и регулярной “гоньбой ямщины”. Освоение реального мира, продолжавшееся всю жизнь посредством впечатлений зрительной и звуковой памяти, вселяло в человека чувство уверенности даже при поездке в города. Мало того, Можга едва не стала железнодорожной станцией, когда в 1915 г. велись работы по прокладке линии Казань – Екатеринбург. Но в силу “убедительной настойчивости” владельцев Сюгинского стекольного завода, железнодорожная ветка была проложена в непосредственной близости от их предприятия⁴⁰.

Абстрактный мир, ранее существовавший как некий полусказочный фантазм, причудливо совмещавший народные представления о государстве и “дальней стороне” с библейскими сюжетами и пантеизмом, со временем принимал все более четкие формы и образы. Рассказ школьного учителя у карты мира, прививка от оспы, воспоминания старшего брата, вернувшегося с военной службы, подтачивали традиционные барьеры адаптивности новшеств.

Прорывом во внешнее пространство звучит текст приговора можгинского волостного схода от 1897 г. с ходатайством крестьян об открытии в селе почтового отделения со сберегательной кассой, позже дополненного телеграфной конторой⁴¹. Доставку корреспонденции взялись обеспечивать ящики можгинской дистанции, открытой земством еще в 1883 г. Свежие газеты и журналы появились в домах можгинцев, причем с крестьянской сметкой они находили порой неожиданное применение, например газетами оклеивали стены в избе, а вырезками из модной “Нивы” украшали невестины сундучки.

Шок, испытанный удмуртским сельским обществом при участившихся встречах с нестандартными ситуациями, имел и положительный эффект в плане повышения ответственности за принимаемые решения, как на индивидуальном, так и на коллективном уровне. Фактором стрессогенности, определившим утрату прежней стабильности, был постоянный приток в общины русских крестьян-переселенцев, обладающих новыми навыками и умениями, со своим мировоззрением. Их инновационный потенциал нельзя недооценивать, но равенство социального положения и известная установка на конфликт снижали их роль в качестве агентов нововведений. Не случайно исследователи, работавшие в крае на рубеже XIX–XX вв. отмечали: “Очень осторожен вояк к новшествам и особенно, если они идут от русских”⁴². В этом случае возрастала роль государственно-организованных органов, на которые была возложена функция трансляции инновационных идей. Возникшие в пореформенный период земские учреждения, призванные решать вопросы хозяйственного и социального развития на местном уровне и местными же силами, стали важнейшим каналом распространения полезных новшеств.

Школа и система образования в целом во все времена являлись своеобразными агентствами по внедрению рационального знания.

Земское образование в Можге набрало обороты к 80-м годам XIX в., когда в школе смешанного типа училось уже более 100 детей⁴³. Из них удмуртов было первоначально около 15%, но в дальнейшем их процент стабильно рос и к началу следующего десятилетия учеников обеих национальностей в классах насчитывалось примерно поровну. Основными предметами в школе были: Закон Божий, русский язык, славянский язык, арифметика, чистописание, гимнастика и военный строй. Желание крестьян учить своих детей было поддержано уездными и губернскими властями, в 1899 г. Министерством народного просвещения был поставлен вопрос об учреждении в Можге 2-классного министерского училища, для чего ассигновалось 5040 руб. казенных средств⁴⁴.

Не менее ценной явилась инициатива учителей земских школ волости, обратившихся к земскому уездному собранию с запросом об учреждении при Можгинском и Поршурском училищах воскресных школ для взрослых, где они готовы работать безвозмездно⁴⁵. Просветительский проект сельских учителей был, безусловно, благороден, как и многие другие побуждения лучшей части образованного русского общества, но если бы он не опирался на интерес крестьян, то вряд ли мог быть задуман и осуществлен. Примечательно, что учителя стали в прямом смысле зачинателями кинотеатра в селе. В зимнее время по воскресеньям в школе устраивались чтения для взрослых с демонстрацией картин на экране при помощи волшебного фонаря, а в рождественские каникулы учащая молодежь, приезжавшая к родителям из Елабуги, Вятки и Казани, ставила в своей старой школе спектакли⁴⁶. Для младших школьников гимназисты и реалисты вместе с учителями организовывали праздничные елки и утренники с подарками.

Личность школьного учителя, работавшего на селе во второй половине XIX – начале XX в., достойна отдельного исследования, поскольку в ней, как в зеркале, отражается характеристика отечественной разночинной интеллигенции с ее подвижничеством и даже некоторым мессианством в служении простому народу, и в то же время дистанцированием и отношением к крестьянам как к малым детям. Среди сельских учителей было немало выходцев из духовного и даже крестьянского сословия, но встречались и особы знатного происхождения. Более четверти века в соседней с Можгой д. Большие Сибь проработала В.В. Толстая, племянница Льва Николаевича. В 1903 г. по окончании Симбирской гимназии и по совету великого дяди она отправилась учительствовать в глухую провинцию. Изучив удмуртский язык и найдя общий язык с крестьянским миром, она сумела открыть одну из лучших школ в округе⁴⁷. Самим же сельским жителям школьные учителя казались почти сверхъестественными существами, знающими так много и в то же время не понимающими, казалось бы, очевидных вещей.

Серьезным распространителем новых идей и людей стал основанный в 1899 г. в Можге Ольгинский приют трудолюбия, развалины которого немим укором взирают на современных можгинцев. Детский приют, находившийся под покровительством августейшей фамилии, принимал сирот обоего пола с 6-летнего возраста и содержал их до совершеннолетия или до передачи на попечение сельских обществ и частных лиц⁴⁸. Внутренний распорядок в приюте был максимально приближен к крестьянскому образу жизни, чтобы воспитанникам было легче адаптироваться во взрослой жизни. Если младшие дети выполняли посильные работы по дому, то старшие работали на принадлежавших приюту огороде, ферме и лугах по новейшим методикам и под присмотром опытных наставников.

Кроме того, мальчики обучались в приютских мастерских сапожному, шорному, кузнечному и столярному ремеслам, затем реализовывая полученные навыки, работая по найму и по заказам можгинцев, продавая свои изделия на сельском рынке. В помощь приюту было создано попечительство, состоящее из местных и столичных земских деятелей, благотворителей и администраторов, а крестьяне Можгинской и Александровской волостей приняли приговоры своих сходов об отчислении в пользу приюта по 5 фунтов разного хлеба с ревизской души ежегодно. Кроме того, крестьяне Можги бесплатно отвели участок земли на окраине села для постройки здания приюта и 40 десятин сельскохозяйственных угодий⁴⁹. Взрослея, большинство воспитанников Ольгинского приюта оставались в селе либо расселялись по окрестным деревням, чьи общества были не прочь принять грамотных и сноровистых в ремесле людей. Нередко юноши и девушки, вышедшие из приюта, вступали между собой в брак, и тогда попечительство оказывало молодоженам содействие в организации собственного хозяйства.

Распространением современных методов лечения, гигиены и профилактики болезней среди населения Можгинской волости ведал учрежденный в селе в начале 1880-х годов врачебный участок. Судя по отчету уездному земскому собранию заведующего приемным покоем г-на Красовского, вверенная ему больница приняла с 1 сентября 1884 по 1 сентября 1885 г. 111 стационарных пациентов, со средней затратой на 1 больного по 40 коп. в день. Любопытна статистика болезней, приводимая врачом:

Болезни	%
Хирургические	36,9
Венерические	20,7
Внутренние	14,4
Глазные	12,6
Лихорадка	8,1
Ревматизм	2,7
Прочие	2,7

По национальному составу посетителей больницы представлены следующие данные: русских – 75%; удмуртов – 24,9; татар – 0,06%⁵⁰. Преобладание русских среди больных связано, по-видимому, с большей приверженностью удмуртов домашним методам лечения и значительной сетью знахарских “медпунктов”. Но с течением времени доверие к людям в белых халатах росло, это подтверждается тем фактом, что в 1908 г. в можгинской больнице было уже не 5, а 31 койка, причем в штате состояли врач, 7 фельдшеров, 1 смотритель, 4 акушера и повивальных бабок, 1 сестра милосердия и 2 оспопрививателя⁵¹. Кроме наблюдения за состоянием здоровья жителей села и окрестных деревень, служащие земской больницы безвозмездно обслуживали воспитанников приюта, многие из которых поступали в ослабленном состоянии.

Возвращаясь к основной теме, следует отметить, что инновации варьируют и адаптируются большей частью по степени их практической надобности и престижности использования. Личный пример в этом случае наиболее действен, особенно если он исходит от людей, находящихся, что называется, “на виду”. Керосиновые лампы, анилиновые красители, готовая одежда, фотографические снимки и многие другие вещи, ставшие атрибутами нового времени, появлялись первоначально у той части населения, что принято называть сельской интеллигенцией. Данная социальная группа была неплохо представлена в Можге, где находились официальные квартиры земского начальника, судебного следователя, податного инспектора, лесничего, станового пристава, ветеринарного врача, акцизного чиновника, также необходимо учесть педагогический коллектив школы и приюта, служащих земской больницы и почтово-телеграфной конторы⁵². Серьезными инноваторами являлись и представители торгового сословия, владельцы и работники десятка постоянно действующих в с. Можга лавок, а также торговые агенты местного представительства фирмы “Зингер”.

Что касается роли личного примера в распространении новшеств, то в Можге был такой случай. В середине 90-х годов XIX в. уездный агроном И.И. Силин, агитировавший крестьян использовать усовершенствованную соху-косулю и пропагандировавший травосеяние, выступил на сельском сходе и предложил хозяевам взять бесплатно семена клевера на посадку. Среди последовавшего за тем глубокомысленного молчания и почесывания затылков вперед выскочил один бойкий мужичок и заявил: “Где это видано, где это слыхано – траву сеять. Нет, мы на это не согласны!” Семена взял только крестьянин, арендовавший земскую ямщину, остро нуждавшийся в больших запасах сена и готовый рискнуть. Он засадил небольшую полосу и в два укуса заготовил сена на порядок больше соседей. Вскоре крестьяне, своими глазами увидевшие прямую выгоду, начали не только заниматься травосеянием, но и научились вымолачивать клеверные семена на продажу. А крестьянин,

столь рьяно выступавший против клевера, стал его активным пропагандистом. После столыпинской аграрной реформы он выделился на хутор и засеивал клевером большую часть собственного поля⁵³.

Отмечая новаторский потенциал служилой интеллигенции, не следует забывать о той ее части, что ранее других пришла к удмуртским крестьянам, – о православных священнослужителях. Проводя государственную линию, они не могли не оказать стимулирующего воздействия на свою паству через вверенные им церковно-приходские школы, попечительства и семинарии. Известно, что православный приход, по определению Святейшего Синода, был образован в Можге 3 июня 1751 г., тремя годами позже была освящена деревянная церковь во имя иконы Казанской Божьей Матери. В 1789 г. в селе была построена вторая деревянная церковь в честь Св. Василия Великого, а через два года Можгинский приход был передан из Казанской в Вятскую епархию. В 1816 г. началось и в 1861 г. закончилось строительство каменного храма и в наши дни являющегося одним из самых внушительных в Удмуртии. По штату церкви с. Можга полагалось иметь трех священников, дьякона, трех псаломщиков и просвирню⁵⁴. Все они проживали в селе в собственных домах, либо в домах, построенных на церковной земле с помощью крупного елабужского купца – благотворителя Г.В. Стахеева, и вели хозяйство на причтской земле. В 1894 г. можгинские священнослужители основали попечительство, наблюдавшее за религиозно-нравственным воспитанием учащихся двух сельских церковно-приходских школ (женской одноклассной и причтской смешанной), оказывавшее денежное и продовольственное вспоможение малоимущим, сиротам и убогим, а также заботившееся о пополнении церковной библиотеки, насчитывавшей к концу XIX в. около 200 томов⁵⁵.

Многие из священников знали удмуртский язык, что было необходимо для эффективности их миссионерской деятельности, а в начале XX в. в селе появился первый священник-удмурт о. Адриан Агеев. Одним из самых уважаемых людей в селе был священник-миссионер о. Николай Тукмачев, знаток местной истории, около 60 лет прослуживший в храме и учителем Закона Божьего. Но были и другие люди. Так, в Можге ходил анекдот про одного священника, любившего собирать в приходе ругу, так что прихожане прятались и разбегались. Рассказывают, что когда он прибыл в д. Чумойтло, один богатый удмурт отказался платить за молебен, так как пел только псаломщик. Между крестьянином и священником произошел следующий диалог:

– Ты сам, батька, с Богом мало-мало калякай, а то за что тебе деньги платить?

– Чего тебе надо, с акафистом что ли молебен служить?

– Закатисто, так закатисто, только сам с Богом калякай, а то не буду деньги платить⁵⁶.

При обсуждении особенностей протекания модернизационного процесса в сельском обществе важным представляется вопрос о лидерах, чье авторитетное мнение определяло темпы и социально-экономическую направленность преобразований. В рассматриваемый период в Можге, по моему мнению, сложился своеобразный инновационный комплекс, связывавший людей, лично заинтересованных в успехе начинаний. Незримые нити пронизывали вертикально структурированное общество, последовательно проходя четыре основных этапа: “знание – убеждение – решение – восприятие”⁵⁷. Знание исходит от лидеров и приходит к лидерам, но в первом случае это яркие индивидуальности, принадлежавшие к верхним слоям общества и, как правило, наделенные властным ресурсом, тогда как лидеры, воспринимающие инновационную эстафету, чаще выступают под прикрытием коллектива и традиционных ценностей, но внутренне они уже готовы идти и вести, отражать и транслировать.

История донесла до нас сведения, пожалуй, лишь об одном лидере, если можно так выразиться, “первого типа”, яркой личности – земском начальнике II участка Елабужского уезда И.М. Пояркове. Его социальная активность стоит буквально за каждым инновационным проектом последнего десятилетия XIX в., осуществленном в Можгинской волости. Вступив в должность в 1891 г., отмеченном сильнейшим неурожаем хлеба в Вятской губернии и разорением многих хозяйств, он, бывший учитель немецкого языка Елабужского реального училища, должен был найти быстрый и эффективный способ, как помочь людям⁵⁸. Можга была богата лесом, поэтому земский начальник предложил разделить общественную и не приносящую никакого дохода рощу на несколько равных участков и ежегодно вырубать по одному. Таким образом, через десять лет на месте просеки вырастал молодой лес, а крестьянское общество ежегодно получало определенную сумму, вырученную за продажу стройматериала и дров, которую можно было использовать на поддержку ослабевших хозяйств. Отметив ссорку местных жителей в обработке дерева, он открыл при школе мастерскую по плетению из лыка, а для обучения детей пригласил в село известного умельца Н. Спиридонова, получившего за свое искусство большую серебряную медаль на Нижегородской кустарной выставке. Впоследствии И.М. Поярков помог отправить изделия мастера на Всемирную выставку в Париж, причем вещи были реализованы так успешно, что на полученные деньги Н. Спиридонов построил пятистенный дом в родной д. Большая Пудга⁵⁹.

Учительская закладка не отпускала начинающего чиновника, и он лично занимался с крестьянскими детьми, показавшими отличные результаты на выпуске из школы, протежируя их поступление в средние учебные заведения края. Еще до начала первой мировой войны двое из его учеников стали выпускниками Санкт-Петербургского электротехнического института. Зная об известной народной

слабости, И.М. Поярков организовал местное отделение общества трезвости и добился перепрофилирования одного из трех можгинских кабаков в чайную.

Самым крупным и последним проектом, осуществленным по его инициативе в Можге, стало открытие Ольгинского детского приюта. Уже находясь на работе в столице, надворный советник Поярков привлек к инвестированию приюта серьезных жертвователей из числа сановников, именитых купцов и промышленников, духовных лиц и августейших персон, среди них были императрица Александра Федоровна и о. Иоанн Кронштадтский.

В то же время можно с большой долей уверенности сказать, что крестьянская община ориентировалась на своих лидеров, до поры не выходящих за рамки коллектива, но уже осознавших неизбежность смены жизненной позиции. Наверное, поэтому сельские общества в отмеченный период все чаще выходили с собственными инициативами к вышестоящим институтам, как это было, например, с ходатайством можгинцев к уездному земскому собранию летом 1894 г., когда крестьяне просили земцев оказать им материальную помощь в виде беспроцентной ссуды на десять лет, для открытия в селе бесплатной библиотеки-читальни. Осенью того же года библиотека была открыта в наемном доме, но на очередном волостном сходе был принят приговор о выделении 500 руб. первоначальных средств на подготовку проекта и начале строительства специального здания для нее⁶⁰. Не думаю, что прижимистый домохозяин-удмурт решился бы на несение дополнительных расходов лишь под влиянием властей и сельской интеллигенции, без настоятельной рекомендации лидеров кенеша, формирующих общественное мнение и увидевших или скорее почувствовавших грядущую практическую пользу в затее с книгами. Как отмечал С.А. Арутюнов, общая закономерность состоит в том, что первоначально чуждые этнической традиции культурные заимствования проникают сначала преимущественно в обыденную жизнь верхушечных слоев общества, но затем проделывают путь “сверху вниз”, попутно обрастая связями синтетических взаимоотношений с традиционной культурой⁶¹.

Хотелось бы высказать предположение, что в нашем случае традиционная культура коренного населения испытала на себе воздействие двух инновационных потоков, представленных русскими крестьянами-переселенцами и государственно-организованными структурами. Причем, если крестьянский импульс носил в значительной мере “национальную” окраску, что не способствовало его интегративным возможностям, то проекты, инициированные властью, обладали большими адаптивными способностями. Тем не менее сначала через сопротивление, затем через усвоение ряда инновационных форм наиболее социально активные индивиды приходят к осознанию самооценности, но не самодостаточности своей культуры.

Данное обстоятельство проявляется уже в первые послеоктябрьские годы и в ходе строительства автономии, лидерами которой становятся люди, проделавшие большую внутреннюю работу, оттолкнувшись от этнического, познав интернациональное и придя к национальному. Поэтому, возвращаясь в Можгу начала 1920-х годов, мы застаем здесь первый удмуртский педагогический техникум, из учебных классов которого вышло едва ли не все первое поколение представителей национальной интеллигенции⁶². Но они никогда не смогли бы “появиться на свет” без своих крестьянских предков, ранее других преодолевших страх и предубеждение начального вхождения в современность.

Всплеск социальной активности, вызванный событиями революции 1917 г. и гражданской войны, был обусловлен изменениями административного статуса. После окончательного перехода власти к большевикам и организации автономии удмуртского народа, бывший волостной и приходской центр с. Можга стал центром вновь образованного уезда. Однако наделение села новыми властными полномочиями не привело автоматически к зарождению основ урбанистической культуры, поскольку интересы большинства можгинцев были прочно связаны с земледельческим хозяйством и прежними социальными институтами. Это не могло не беспокоить власти, заинтересованные в утверждении “пролетарских ценностей” на местах и в конце концов перенесших уездный центр в поселок Сюгинского стекольного завода, названный поначалу г. Красным, а затем все-таки г. Можга.

Попытки воздействовать на население с помощью идеологически окрашенных новшеств в те годы причудливо переплетались с прежними, хотя уже и модернизированными установками. Так, в ноябре 1920 г. по случаю образования Вотской автономной области можгинские власти решили установить на главной площади села, напротив церкви, обелиск, три стороны которого были предназначены для изображения фигур рабочего, крестьянина и красноармейца, а на четвертой стороне должен был быть помещен текст об автономии. Изображение фигур было поручено учителю рисования можгинской школы, и он справился с этой задачей успешно, но в привычной ему манере иконописного письма⁶³. Его крестьянин был настолько похож на Св. Николая, что приезжавшие на базар крестьяне из окрестных деревень, прежде всего снимали шапки и усердно молились угоднику-крестьянину.

Или другой пример – вернувшийся в родное село выпускник Санкт-Петербургского электротехнического института С.Е. Пустошинцев получил в 1919 г. предложение от УОНО организовать здесь школу 2-й ступени обучения. Основной проблемой для него стал кадровый вопрос. Многие из прежних специалистов уехали из села, кое-кто погиб на фронтах первой мировой и гражданской войн. Директор не побоялся взять на работу священника о. Никано-

ра Можгинского, преподававшего в школе пение (по свидетельству современников, в том числе и песен революционного содержания), а в остальное время исполнявшего служебные обязанности в церкви⁶⁴.

Когда в 1923 г. группу старшеклассников приняли в комсомол, одним из первых их заданий стал поход через лес в соседнюю с Можгой д. Черный Лог в целях проведения беседы с местными жителями о грядущей денежной реформе и переходе на золотые червонцы. Кроме того, комсомольцы записались в часть особого назначения (ЧОН), где им выдали оружие и поручили ночные дежурства в штабе⁶⁵. Не знаю, правда, чего было больше в этих молодежных акциях: идеологии, просветительского задора или простого поиска приключений, поскольку, судя по личным воспоминаниям первых комсомольцев, их литературными хитами были “В трущобах Индии” Луи Буссенара и “Путешествия маленького парижанина вокруг света” Луи Жакколио.

¹ Вебер М. Избранные произведения. М., 1990; Давыдов Ю.Н. Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные вопросы веберовского социологического учения. М., 1998.

² Маркс К. Будущие результаты британского владычества в Индии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 9; Марксистско-ленинская теория исторического процесса: В 3-х т. М., 1981, 1983, 1987.

³ Российская модернизация: проблемы и перспективы // Вopr. философии. 1993. № 7.

⁴ Калинин И.К. Восточно-финские народы в процессе модернизации. М., 2000.

⁵ Кондратьев Н.Д. Проблемы экономической динамики. М., 1989. С. 199–208; Волновые процессы в общественном развитии. Новосибирск, 1992. С. 150–154.

⁶ Красильников А.Г. Духовная культура этноса: от устной к письменной традиции (на материалах восточно-финских народов). Ижевск, 1999.

⁷ Rogers E.M., Shoemaker F.F. Communication of Innovation. 2-nd ed. N.Y., 1971.

⁸ Furnham A., Bochner S. Culture Shock: Psychological reactions to unfamiliar environments. L.; N.Y., 1986.

⁹ Шкляев Г.К. Межэтнические отношения в Удмуртии: Опыт историко-психологического анализа. Ижевск, 1998. С. 203.

¹⁰ Голдина Р.Д. Древняя и средневековая история удмуртского народа. Ижевск, 2000. С. 278–306.

¹¹ Ватка но Калмез: удмурт калык легендаос но преданиос. Ижевск, 1971. С. 125–128.

¹² Атаманов М.Г. Микроэтнонимы удмуртов // Микроэтнонимы удмуртов и их отражение в топонимии: Ижевск, 1980. С. 17.

¹³ Потанин Г.Н. У вотяков Елабужского уезда // ИОАИЭ. Казань, 1884. Т. 3. С. 193–194.

¹⁴ Wichmann Y. Tietoja Votjaakkien Mytologiasta // Vahaisia Kirjelmia. Helsingissa, 1892. Vol. XVII. S. 15–16.

¹⁵ Suomen kirjallisuuden seura (SKS) Arkisto-Uno Harvan matkamuistiinpanoja kirjallisuusarkistosta.

¹⁶ Атаманов М.Г. Из истории расселения воршудно-родовых групп удмуртов // Материалы по этногенезу удмуртов. Ижевск, 1982. С. 81–127.

¹⁷ РГАДА. Ф. 350. Оп. 1. Д. 147. Л. 443–448.

¹⁸ ГАКО. Ф. 583. Оп. 600. Д. 630. Л. 742–743.

¹⁹ РГАДА. Ф. 1355. Оп. 1. Д. 337. Л. 230 об.–235.

²⁰ ГАКО. Ф. 574. Оп. 1. Д. 3. Л. 318.

²¹ Гришкина М.В. Удмуртская деревня в XVIII – первой половине XIX в. // Семейный и общественный быт уд-

- муртов XVIII–XX вв. Устинов, 1985. С. 9–11.
- 22 Материалы по статистике Вятской губернии. Вятка, 1890. Т. 6. С. 30–33.
 - 23 Сельские поселения Удмуртии в XIX–XX вв. Ижевск, 1981.
 - 24 Список домов лиц не крестьянского сословия и крестьян, торгующих по купеческим свидетельствам, с обозначением ценности этих домов // Журнал Елабужского земского собрания за 1885 г. Елабуга, 1886. С. 532–533.
 - 25 *Верецагин Г.Е.* Деревня Бурангурт // Собр. соч. Ижевск, 2000. Т. 3, ч. 2. С. 86.
 - 26 *Никитина Г.А.* Сельская община – бускель в пореформенный период (1861–1900). Ижевск, 1993. С. 29.
 - 27 Материалы по статистике Вятской губернии: Елабужский уезд. Вятка, 1890. Т. 6. С. 9.
 - 28 Полевые материалы автора.
 - 29 История одной семьи: Воспоминания Пустошинцева С.Е. / РФ МКМ.
 - 30 *Верецагин Г.Е.* Указ. соч. С. 53.
 - 31 *Чаянов А.В.* Организация крестьянского хозяйства // Великий незнакомец: крестьяне и фермеры в современном мире. М., 1992. С. 130–131.
 - 32 Материалы по статистике Вятской губернии: Елабужский уезд. С. 33.
 - 33 Там же. С. 66.
 - 34 Там же. С. 21.
 - 35 Полевые материалы автора.
 - 36 *Лигенко Н.П.* Крестьянская промышленность Удмуртии в период капитализма. Ижевск, 1991. С. 120.
 - 37 Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1895 г. Вятка, 1894. С. 334.
 - 38 Полевые материалы автора.
 - 39 История одной семьи: Воспоминания Пустошинцева С.Е. // РФ МКМ.
 - 40 *Горбунов Б.П.* История г. Можга / РФ МКМ.
 - 41 Об открытии в с. Можга почтового отделения со сберегательной кассой // Журнал Елабужского уездного земского собрания за 1897 г. Елабуга, 1898. С. 650–653.
 - 42 Цит. по: *Никитина Г.А.* Указ. соч. С. 31.
 - 43 Сведения о земском училище в с. Можгинском Елабужского уезда // Вятские епархиальные ведомости. 1886. 1 авг. Отд. официальный, № 15.
 - 44 Доклад о пособии на устройство Можгинского 2-классного министерского училища // Журнал Елабужского уездного земского собрания за 1899 г. Елабуга, 1900. С. 165.
 - 45 Представление об ассигновании средств на воскресные школы в с. Можга и с. Поршуря // Журнал Елабужского уездного земского собрания за 1897 г. Елабуга, 1898. С. 178.
 - 46 История одной семьи: Воспоминания Пустошинцева С.Е.
 - 47 *Вичужанин А.Г.* Можга: городок над Сюгинкой-рекой. Ижевск, 2001. С. 393–396.
 - 48 ЦГА УР. Ф. 245. Оп. 1. Д. 51.
 - 49 Полевые материалы автора.
 - 50 Отчет о состоянии Можгинского врачебного участка с 1 сентября 1884 г. по 1 сентября 1885 г. // Журнал Елабужского уездного земского собрания за 1885 г. Елабуга, 1886. С. 273–283.
 - 51 Сведения о Можгинском врачебном участке: о числе волостей и селений, входящих во врачебный участок, о наличии амбулаторий, о составе медицинского персонала // Журнал Елабужского уездного земского собрания за 1908 г. Елабуга, 1908. С. 258–268.
 - 52 Село Можга // Вятская епархия: историко-географическое и статистическое описание. Вятка, 1912. С. 268.
 - 53 Полевые материалы автора.
 - 54 Сведения о Богородицкой церкви с. Можгинского Елабужского уезда (о священно-церковнослужителях, о числе прихожан, их национальности) // Вятские епархиальные ведомости. 1873. 1 дек. Отд. духовно-литературный, № 23. С. 770.
 - 55 Арх. отд. адм. г. Сарапула. Ф. 17. Оп. 1. Д. 24, 25.
 - 56 История одной семьи: Воспоминания Пустошинцева С.Е.
 - 57 *Rogers E.M., Shoemaker F.F.* Op. cit. P. 102.
 - 58 *Ратьков-Рожнов В.А.* Несчастный по недороду хлеба 1891 год и важный по введению в губернии института земских начальников // Памятная книжка и календарь Вятской губернии на 1894 год. Вятка, 1893.

- ⁵⁹ О плетеночной мастерской в с. Можга Елабужского уезда // Журнал Елабужского уездного земского собрания за 1897 г. Елабуга, 1898. С. 505–507.
- ⁶⁰ Сведения об открытии в с. Можга Елабужского уезда бесплатной народной библиотеки-читальни в память в Бозе почившего императора Александра III // Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1896 г. Вятка, 1895. С. 398.
- ⁶¹ Арутюнов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М., 1989. С. 197.
- ⁶² Вичужанин А.Г. Стало домом родным: Очерки. Ижевск, 1993. С. 1.
- ⁶³ Воспоминания Смирнова С.И. (1907 г.р.) / РФ МКМ.
- ⁶⁴ История одной семьи: Воспоминания Пустошинцева С.Е.
- ⁶⁵ Воспоминания Смирнова С.И. (1907 г.р.).

КОНЦЕПЦИЯ “КАРТИНЫ МИРА” У МАРИЙЦЕВ **(анализ традиционных взглядов на рождение и смерть)**

“Картина мира” – это видение мироздания, характерное для того или иного народа, это представления членов общества о самих себе и о своих действиях, своей активности в мире¹. Этнологи стремятся воссоздать “картину мира”, в которую вписываются конкретные мировоззренческие установки того или иного народа, его философские представления, этические и эстетические нормы, религиозные верования.

Через концепцию “картины мира” изучается взгляд отдельного носителя культуры на внешний мир. Это своеобразный комплекс ответов, даваемых той или иной культурой на извечные вопросы бытия: кто такой я, кто такие мы и каково мое отношение к тем или иным явлениям и вещам. Практически все духовные народные традиции несут в себе отражение видения мира этносом. А это определяет психологические особенности характера отдельных представителей народа. Однако нужно отметить, что не существует единой общенациональной “картины мира”², поскольку в одной культуре переплетаются несколько культурных традиций, т.е. существуют специфические варианты культурных признаков, характерных для той или иной этнической группы, которые со временем могут видоизменяться или даже исчезают.

При изучении интересующей нас проблемы в первую очередь, на наш взгляд, необходимо рассмотреть концепцию “картины мира” марийцев через призму традиционных взглядов на рождение и смерть. Ибо именно через эти воззрения даются ответы на извечные философские вопросы смысла рождения, бытия и смерти человека на этой земле. Эти вопросы всегда волновали человечество. И, соответственно, в культуре каждого этноса делались попытки прямо или косвенно дать объяснение человеческого бытия, выстроить логическую мировоззренческую картину.

Традиционные взгляды на рождение и смерть выявляются при исследовании родильных и погребально-поминальных обрядов. Идеологическое и функциональное значение родильных и погребально-поминальных обрядов можно определить на основе анализа материалов полевых исследований и опубликованных источников.

Воззрения марийцев на рождение и смерть человека и вытекающие отсюда социально-бытовые особенности – два противоположных, но тесно взаимосвязанных цикла семейной обрядности. Обряды и обычаи, входящие в эти циклы, являются неотъемлемой частью культуры любого этноса, они связаны со всеми сторонами

человеческой жизни, и их исполнение обязательно как для отдельного человека, так и для общества в целом. В конкретной семейной обрядности отражаются особенности жизни всего этноса, его общественный строй, этнокультурная история, мировоззрение, этнопсихологические установки и взгляды на жизнь и смерть. Как правило, эти обряды отличаются консервативностью, самобытностью, устойчиво сохраняются и издавна привлекают к себе особое внимание ученых.

Одна из интереснейших сторон духовной культуры народа – родильные обряды отражают воззрения о зарождении и таинстве появления новой жизни, религиозные и мистические представления, в них также проявляется многовековой рациональный опыт народа. Родильные обряды марийцев мало изучены. Наиболее значительной работой по этой теме является статья Т.Е. Евсевьева, опубликованная еще в 1927 г. в журнале “Марий Эл”, где наряду с обычаями, верованиями и суевериями марийцев представлены заговоры при родах, способы ухода за новорожденными, обряд имянаречения³. Полная рукопись краеведа по этой теме вошла составной частью в материалы, которые бережно хранятся в Финно-угорском обществе в Финляндии⁴. Эта работа включена в шестой том его рукописных научных трудов. Родильным обрядам горных марийцев посвящен также экспедиционный отчет сотрудницы Института этнографии АН СССР Л.Т. Соловьевой, написанный на основе полевых материалов, собранных в 1979 г. в Горномарийском районе Марийской Республики⁵. Указанные материалы положили начало комплексным полевым исследованиям на всей территории компактного проживания марийцев, что позволило изучить и обобщить значительный объем материала.

Полевые материалы автора по данной теме были собраны в различных районах Республики Марий Эл и за ее пределами в Пермской, Свердловской, Кировской областях и Башкирии в 1980–1995 гг.

В прошлом у марийцев считалось необходимым иметь много детей. Они полагали, что та семья счастлива, где есть дети. Это нашло своеобразное отражение в свадебной обрядности. Повсеместно был распространен обычай, когда молодоженам, давая наказ на семейную жизнь, говорили, чтобы они народили 9 сыновей и 7 дочерей. В прошлом у марийцев было распространено суеверие, что люди с недобрыми намерениями могут навредить молодоженам во время свадьбы, перекрыть “детородные пути” и впоследствии у них не будет детей. Вероятно, по этой причине “от сглаза” в одежду брачной пары втыкали иголки, булавки, помещали лук, чеснок, соль, завернутую в тряпочку. В первый год замужества молодуха обязательно должна была ходить в свадебном кафтане и в полном наборе серебряных украшений, что также было связано с предохранением молодой женщины и ее ребенка “от сглаза и порчи”⁶.

Положение бесплодной женщины было тяжелым, бесплодие считалось несчастьем. Такую женщину в семье обычно обвиняли в том, что она якобы еще до замужества уже имела половое сношение и зародившийся плод вытравила ядом или другими средствами. Т.Е. Евсеев отмечал, что тяжесть ее положения усугублялась и представлением о том, что она должна была найти петушиное яйцо и съест его – тогда и восстановится ее способность рожать детей⁷. В случаях бесплодия приносили жертвоприношения, ходили молиться к святым местам, проводили молебны, обращались к знахаркам, производили различные магические обряды. Знахарки лечили таких женщин специальным массажем, сопровождая его особыми заговорами от бесплодия⁸.

В случаях бесплодия, как указывает Т. Маркелов, марийки носили штаны мужа⁹.

Половая жизнь до замужества у марийцев осуждалась. В деревне большую роль играло общественное мнение, нехорошая слава могла повлиять на судьбу как девушки, так и парня. По полевым данным, в дореволюционный период у марийцев редко практиковалось прерывание беременности. Такой акт считался предосудительным. Пожилые женщины-марийки говорили, что в прошлом сколько раз беременели, столько и рожали. Большинство женщин и не имели представления об искусственных методах прерывания беременности. Однако, как отмечают респонденты, случаи искусственного прерывания беременности в прошлом все-таки встречались. К этому средству прибегали незамужние девушки и женщины, чтобы “скрыть свой позор”. Рождение внебрачных детей осуждалось, в народе о таких женщинах говорили “мерангым, ситмыжым ыштен” – родила зайца, незаконнорожденного. Таких детей луговые марийцы называли “меран” (заяц), “ситмыж” (незаконнорожденный), а восточные – “тавылган” (найденный). Естественно, что при прерывании беременности случались и летальные исходы, так как методы в большинстве случаев были антисанитарными. Отторжение плода производилось при помощи небольшого глиняного горшка, ставившегося в области живота. Такое же средство применялось и для поправки пупка (кылымдым верышке шындымаш). В наше время в послевоенный период если официально власти узнавали об искусственном прерывании беременности, то таких женщин и тех, кто производил аборт, подвергали суду и тюремному заключению. Отмечено, что количество детей, рожденных вне брака, стало увеличиваться в послевоенный период, что было связано с демографической ситуацией в стране, нехваткой мужского населения¹⁰.

Вплоть до 20–30-х годов XX столетия женщины-марийки практически не обращались к официальной медицине – акушеркам и гинекологам. Роды в прошлом – сугубо интимное домашнее женское дело. Только в 1930-е годы отдельные женщины из селений, распо-

ложенных поблизости от тех населенных пунктов, где имелись больницы, начали обращаться за помощью к акушеркам. Естественно, в прошлом при отсутствии квалифицированной медицинской помощи во время родов встречались смертельные исходы, но это были редкие случаи¹¹. Еще в XIX в. А. Фукс отмечала: “Черемиски, как и чувашки, очень крепкого сложения. Они даже после родов не ложатся ни на полчаса; родивши, ту ж минуту идут топить баню, вымоют ребенка и начинают работать, как ни в чем не бывало”¹².

Поскольку в дореволюционный период сельская община выделяла земельный надел только на мужскую душу, то было более предпочтительно рождение мальчика. В случае отсутствия детей бездетная пара брала на воспитание детей-сирот или же детей из бедных многодетных семей. Бывали случаи, когда детей брали у многодетных родственников, в частности у сестры, из семьи брата и т.п.¹³

Для того чтобы родился сын, супруги придерживались определенных поверий. С этой целью первый половой акт нужно было совершить в новолуние, супруге, встав утром, надо было стараться увидеть первым мужчину, ей рекомендовалось употреблять очень соленую пищу¹⁴.

В период беременности женщина должна была соблюдать предписанные обычаями запреты в отношении определенных предметов и действий, чтобы роды прошли благополучно, а ребенок был здоров. Беременной нельзя было грубо обращаться с животными: пинать свинью, кошку, собаку, иначе, считалось, у ребенка будет волосьяница (*сõсна шу*); нельзя было хранить что-нибудь за пазухой, например нитки – от этого у младенца будут бородавки или пигментные пятна; нельзя было перешагивать через веревку – иначе пуповина обернется вокруг шеи ребенка, запрещалось перешагивать через оглоблю, так как мог родиться ребенок-горбун, перешагивать через коромысло, так как новорожденный будет с загнутой шеей; нельзя было пить из ведра – ребенок будет болеть насморком; беременная не должна была есть куриную печень, а то губы новорожденного будут синими, красить яйца и класть их за пазуху – иначе ребенок будет с красными пятнами; запрещалось сидеть на том стуле, где постоянно сидит старик или который служит для сидения старших; беременной женщине нельзя было смотреть на покойника – ребенок мог родиться бледным и т.д.¹⁵ В том случае, если умирал близкий родственник и беременной необходимо было присутствовать на погребении, она шла на похороны, положив серебряную монету в карман¹⁶.

По древним представлениям марийцев, беременная женщина была уязвима, поэтому существовали различные амулеты, действия и нормы поведения, которые должны были защищать роженицу и ее ребенка от негативного воздействия внешней среды, где таилось много опасностей.

Т.Е. Евсеев отмечал, что мари́йцы угадывали по приметам пол новорожденного и редко в этом ошибались¹⁷. Бытовали различные приметы определения пола будущего ребенка: если живот у беременной круглый, выдающийся вперед, то ребенок мужского пола; если болела поясница, то родится мальчик; если ребенок в левой стороне живота – мальчик; если соски женщины покрываются чернотой, то следует ждать ребенка мужского пола; если увидеть во сне мужские предметы – кнут, кожу, серп, топор или вообще что-нибудь из железных предметов, то следует ждать ребенка мужского пола. Рождение девочки предвещали следующие приметы: если живот у беременной плоский и широкий, если болит живот в области пуповины, если ребенок пинается в правой стороне живота, если у беременной сильно меняется лицо – много пигментных пятен, если во сне снится женское платье, женская вышивка, головные уборы, что-нибудь из женских предметов¹⁸.

Считалось, на кого беременная посмотрит в момент первого шевеления плода в утробе матери, на того и будет похож внешне и характером будущий ребенок. Это был очень важный момент в период беременности женщины, и ему придавалось особое значение. И поэтому существовало поверье, что нужно в этот период смотреть на хорошего во всех отношениях человека, чтобы “ребенок перенял положительные качества”¹⁹.

Женщины-мари́йки работали до самых родов. Нередко информаторы отмечали, что матери их родили во время полевых работ. Считалось, что у беременной не должен быть очень большой живот, нужно много работать, двигаться, много не спать. В народе говорили: “Большой плод – трудные роды, маленький может съесть большого”, и т.д.²⁰ Срок рождения ребенка и сами роды женщины скрывали, так как думали, что чем меньше знает людей об этом, тем легче пройдут роды.

Роды обычно происходили в бане, реже в доме. По представлениям мари́йцев, в бане обитала *монча кува* – покровительница рожениц²¹. Во время родов помогали повитухи (кувай, кылымде кувай, аза бабка). Часто рожали и без повитухи. Посторонние женщины присутствовали при родах в исключительных случаях, поскольку роды – это сугубо личное дело женщины. При приближении родов приглашали повитуху. Место для родов зимой – баня или изба, летом роды могли также проходить не только в доме и в бане, но и в клетки или где-нибудь на чистом месте в углу двора. Под роженицу обычно подстилали солому. Прежде чем приступить к родовспоможению, повитуха брала пояс и ворожила – пришло ли время рожать женщине. После этого бабка давала роженице заговоренную воду. По традиционным представлениям, эта вода служила оберегом против сглаза, который может повредить роженице. Если кто-то говорил о роженице во время ее беременности плохо, то это могло повлиять на роды. И для того чтобы снять сглаз, и давали женщине эту

воду. Это особое шептание на воду называлось *йылме пурылтмо шйöрыме* (снятие язычного сглаза)²².

Заговор произносили не только на простую воду, но и на воду с золой и на сливочное масло²³.

Повитуха осматривала живот беременной и в зависимости от положения плода или клала роженицу на пол, или сажала, или ставила на колени, или же усаживала на корточки и заставляла упираться, продев кушак под мышки. Если роды были тяжелые, или, как в прошлом марийцы говорили, сухие, то роженице давали свежее масло, чтобы роды облегчились²⁴. В случае трудных родов присутствовал муж роженицы. При тяжелых родах у крещеных марийцев перед иконами ставилась свечка, чтобы мать рождения (шочын ава) сжалась и сделала роды легкими²⁵. Применялись и рациональные методы родовспоможения – массаж, который нередко сопровождался и магическими приемами. Также в случае трудных родов в доме раскрывали все замки и двери, развязывали все узлы, роженице давали воду, в которой споласкивали ключ от замка²⁶.

Сразу же после рождения ребенка роженице под грудь завязывали кушак, чтобы послед (аза кудо, сўм, аза купчык) не поднялся вверх. Послед мыли теплой водой. Повитуха определяла по последу, здоровый ли родился ребенок. Если пуповая связка приросла к краю плаценты, то ребенок долго жить не будет, если к середине, то ребенок нормальный. Повитуха по количеству узелков на последе определяла, сколько еще родит эта женщина детей. Послед обычно помещали меж двух старых лаптей и закидывали на чердак бани или избы, иногда закапывали в таком месте, где не могли наступить ногами²⁷. Нельзя было просто бросить послед, так как это могло повлиять на здоровье ребенка и сказаться на его будущей судьбе.

Новорожденному отрезали пуповину (кылымде), отмеряя ее длину до лба младенца. Считалось, что если отрезать короче, плохо будет функционировать мочеточник ребенка. Существовала примета: если пуповина отсыхает 5–6 дней, ребенок будет жить долго, 3–4 дня – “он не жилец”²⁸. В пуповое отверстие вкладывали конопляное зерно в целях предохранения от грыжи²⁹. В многодетных семьях отсохшие пуповины всех детей хранили связанными в один пучок, чтобы дети в этой семье жили дружно, не ссорились. Иногда пуповину закладывали в щели бревен или дворовых построек. Закладывали ее и в книгу, чтобы ребенок был прилежен в учебе. Пуповину часто использовали в качестве лекарства. Так, при лечении грыжи мочили высушенную пуповину и смазывали этой жидкостью ребенка³⁰.

Судьбу новорожденного пытались определить по некоторым приметам уже в день его рождения. Если он родился в “рубашке” (околоплодная пленка) или в “колпаке”, его ожидала счастливая судьба. “Рубашка” ребенка хранилась, считалось, что она могла принести счастье. Если, например, человек шел на суд, имея при себе

свою “рубашку”, то якобы судьи не могли его осудить. Родившийся утром, был обречен на трудную жизнь, требующую многих усилий. На легкую жизнь мог рассчитывать ребенок, появившейся на свет вечером. В прошлом были и приметы, связанные с первым криком ребенка. Если ребенок крикнет несколько раз, то долго жить не будет, так как слабый; если крик продолжительный, то новорожденный крепкий, будет жить долго³¹.

Младенца в бане обычно мыла повитуха или же его бабушка. Новорожденной девочке прежде всего умывали лицо и ягодичы, чтобы была красивой и хорошо сложенной. Мальчика начинали мыть со спины, чтобы рос широкоплечим, крепким и здоровым. Во время купания говорили слова-пожелания, чтобы девочка выросла пригожей для замужества (марлан каяш йёршö лий). У восточных марийцев при мытье новорожденной говорили: “Калык марийлан йёршö лий” (“Будь достойна своего народа”). Эта фраза заключала главное предназначение будущей девушки – выйти замуж за марийца и продолжить род своего народа. Когда купали мальчика, то произносили пожелания, чтобы вырос годным для службы в армии и способным присмотреть за своими престарелыми родителями (армийыш каяш йёршö лий, шонго ача-авам ончаш йёршö лий)³². Марийцы издавна несли рекрутскую повинность (с 1705 г.) наряду с русскими в царской армии. В годы советской власти отслужить в армии считалось почетным и обязательным долгом. Среди односельчан считалось, что человек, отслуживший в армии, вызывает уважение, негативное отношение было к тем, кто не был пригоден к армейской службе. Такое представление у марийцев бытовало вплоть до конца 70-х годов XX в. Поэтому в пожеланиях новорожденному говорилось об армейской службе. Т.Е. Евсеев так описывал процесс мытья новорожденного: “Как только ребенок появляется на свет божий, тотчас обмывают холодной водой, чтобы новорожденный был здоров и крепок. После этого затопится баня, и здесь бабка моет все частицы тела ребенка от первородной грязи, после этого его купают в теплой воде. Купание производится обливанием теплой водой из деревянного ковша. Затем ребенка намажут мылом, и при помощи шерсти мыльная пена стирается с тела. Потом опять купают в чистой воде, и после этого ребенок совершенно очищается от первородной грязи и уносится из бани в избу”³³.

У луговых марийцев младенца в бане символически парили рябиновым веником, тогда ребенок будет защищен от болезней и “дурного глаза”. В воду, где мыли новорожденного, помещали серебряные украшения, или монеты, или украшения из серебра, чтобы ребенок был здоровым и богатым. Использование рябинового веничка и серебряных монет имело рациональный смысл, поскольку рябиновые ветки выделяли фитонциды, серебро – ионы металла, обеззараживающие воду от микробов, что было немаловажно для здоровья новорожденного. После бани ребенка заворачивали в отцовскую ру-

баху, чтобы его любил отец³⁴. Если мать желала, чтобы новорожденного любила бабушка, то его заворачивали в ее платок³⁵.

Когда первый раз вносили ребенка в избу, то брали перо из подушки матери и пускали по ветру, приговаривая: “Пыстелла куш-тылгын илыже” (“Пусть живет так же легко, как перо”)³⁶.

Т.Е. Евсеев отмечал, что если в семье уже были маленькие дети, то появление новорожденного объяснялось своеобразно. В доме вешалась зыбка, и при маленьких детях в нее укладывали колотушку или деревяшку для лаптей, которую закрывали одеждой. На следующий день показывали ребенка и объясняли, что этот предмет превратился в ребенка, и дети верили, что “ожила положенная вещь в зыбку”³⁷. У восточных марийцев одним из объяснений появления ребенка было сообщение, что новорожденного принесли из родника, зачерпнув его ведром³⁸.

После родов женщине давали ломоть черного хлеба. Она отдыхала незначительное время, обычно 3–10 дней. Практически ее трудовой режим не менялся. Около родившей женщины постоянно находилось ее семейство, муж. А если мужу было некогда, то с ней оставались сын или дочь. Ее одну нельзя было оставить, так как “злой дух” мог прикоснуться к ней и от этого она могла пострадать. В тех семьях, которые состояли только из жены, мужа и новорожденного, разрешившаяся женщина не расставалась с железными предметами. Она все время держала в руке какой-нибудь железный предмет, независимо от того, куда она отправлялась на усадьбе. По представлениям марийцев, если человек имеет при себе какую-нибудь железную вещь, “злые духи” не посмеют его тронуть³⁹. Одежда, в которой рожала женщина, прячется, она не должна висеть на виду. Такую одежду должна была обязательно стирать сама роженица. По представлениям мариек, если такую одежду постирает кто-нибудь, то роженица будет испытывать постоянный стыд в загробной жизни⁴⁰.

В прошлом после родов женщине старались дать щей и водки, чтобы пришло грудное молоко⁴¹. Для скорого очищения и восстановления сил и здоровья организма женщины-роженицы употребляли настои трав. Так, марийки Пермской области для этой цели использовали настой зверобоя (вүршудо).

До шести недель после родов женщина считалась нечистой: она принимала пищу за отдельным столом, не посещала церковь⁴². По другой версии, роженица считалась нечистой до крещения своего младенца. В это время она не подходила к общему столу, особенно при гостях и посторонних, ей нельзя было замешивать квашню и вообще стряпать из теста⁴³.

Зыбку (шипка, шепка) делали из липового луба, который составлял стенки. Полоса была длинная, и поэтому луб скреплялся в одном месте. Дно зыбки также делали из лыковых полосок, которые переплетались в виде решетки. Поверх дна настилали солому, пеленки. К зыбке с боков прилаживались две дуги, которые при по-

мощи веревки крепились к жерди. Для переноски ребенка использовалась почти такая же конструкция из луба (лети), как и зыбка, но легче и с веревочными длинными ручками, которые закреплялись на спине во время переноски ребенка. В летний период зыбку помещали и во дворе, подвешивая на жердях. Также в деревнях изготавливали коляски с деревянными колесами (изи орава), на которых можно было перевозить маленьких детей⁴⁴.

После родов роженицу навещали близкие родственницы, угощали ее хлебом с солью, подчеркивая свое уважение к ней как продолжательнице рода. У крещеных этот обычай назывался *узытка*, возможно, от русского обряда в честь новорожденного *зубок*. По этому случаю гости обычно приносили блины, вареную курицу, вино, а в качестве подарка новорожденному холст или другую ткань, рубашку. В доме новорожденного устраивалось празднество по поводу рождения нового члена семьи. Этот обычай сохраняется и в настоящее время⁴⁵.

В прошлом марийцы очень боялись сглаза, порчи младенцев, поэтому старались их не показывать посторонним. Для предупреждения от сглаза использовали различные обереги. В зыбку под подушку ребенка помещали ножницы, нож, кочедык, шлак из кузницы, так как считалось, что металлические предметы оберегают от “злых духов”. Девочке помещали в зыбку ножницы, мальчику – нож. Когда младенец оставался на время в избе один, в зыбку подкладывали горбушку ржаного хлеба для защиты от “нечистого духа” и чтобы ребенок не боялся. Звениговские марийцы в качестве оберега использовали высушенную медвежью лапу. От сглаза грудным детям шили красные шапочки, к рубашке пришивали яркие ленты, бусины, раковины-каури, косточку от крылышка петуха (шудыр лу), к шапочке – беличий хвост, на руку младенца надевали браслет из снизки бисера, бус или раковины⁴⁶. Раковины-каури – наиболее распространенный оберег, так как в переводе с марийского языка *кишкыпуй* – змеиные зубы; им приписывалась чудодейственная сила⁴⁷.

Считалось, что сглазить маленьких детей могут люди с “дурным глазом”. В случае болезни от сглаза (шинча вочмо) произносились различные заговоры, в большинстве своем очень длинные, но встречались и короткие заговоры.

Прочитав заговор на воду, ребенка сбрызгивали этой жидкостью. Сглазить ребенка могли, по представлениям марийцев, и “злые духи”. Поэтому считалось, что ребенка нельзя захваливать, выражать восторг и восхищение. В ответ на похвалу о ребенке мать должна была выразить резкую отповедь, например: “Йылметлан кушку кошарге!” (“Языку твоему – сухое острие!”)⁴⁸. По традиционным представлениям марийцев, младенца нельзя было взвешивать, измерять, в противном случае у ребенка прекратился бы рост и он был бы очень худым. Не разрешалось и перешагивать через малень-

ких детей, так как считалось, что в этом случае ребенок перестанет расти⁴⁹.

Новорожденному старались побыстрее дать имя, так как боялись, что ребенок, умерший без имени, не найдет свое место на том свете, т.е. душа его будет блуждать. У марийцев было принято давать первое (временное) имя сразу же после рождения. Его давала бабушка-повитуха во время первого мытья ребенка. У некрещеных марийцев при даче имени руководствовались тем днем, в который родился ребенок. Например, если родился в четверг, то давали имя *Изерге* (изарня – четверг), если в пятницу – *Кугерге* (кугарня – пятница), в субботу – *Шумат* (шуматкече – суббота). Постоянное имя давалось через 3–4 дня. Имя давалось той же бабкой повитухой. Имя ребенка выбиралось похожим на имя матери или отца, т.е. имя начиналось с той же буквы или слога, что и имена одного из родителей. Если мать звали Лыстави, то дочери могли дать имя Лыстанай, Лысти или же иное, но только начинающееся с этого же слога. В прошлом у марийцев-язычников практиковались оригинальные способы имянаречения ребенка. Имя давал карт – языческий жрец. В одном случае он высекал огонь из кремня – при каком имени загорался трут, тем именем нарекали новорожденного. Или жрец брал ребенка в тот момент, когда он плакал, и перечислял имена – при каком имени ребенок замолчит, то имя и давали младенцу. Бытовал и такой обычай – при выпечке хлеба каждому караваю давали имя – по имени лучше испекшегося каравая и нарекали ребенка⁵⁰.

Марийские языческие имена и в настоящее время частично сохранились у некрещеных марийцев старшего поколения (особенно среди восточных мари). В некоторых семьях марийской интеллигенции в 80-е годы XX в. проявлялся интерес к истинно марийским именам для своих детей. Как показывают полевые этнографические материалы, имелись определенные модные имена для детей, характерные для разных периодов. Например, в сельской местности в 1960-е годы наиболее употребляемыми именами для детей были Эрик, Эдик, Эдуард, Владислав, Земма, Земфира, Эльвира (Эля), Марина и др.⁵¹

В прошлом крещеные марийцы также старались быстрее дать имя новорожденному и с этой целью крестили в церкви через 1–2 недели после рождения, нарекая именем по христианскому именнику. Нередки были случаи, когда у детей оказывалось два имени: одним нарекали при рождении, другим – во время крещения. У луговых марийцев также бытовал обычай домашнего крещения – родители передавали ребенка крестным через стол, читая молитву. В крестные выбирали наиболее уважаемых людей. Ими не должны были быть близкие родственники. Новорожденного мальчика крестил мужчина, девочку – женщина. В прошлом не было обязательным наличие обоих крестных. После крещения в доме новорожденного собирались кумовья и проводили небольшое застолье по пово-

ду крещения. Крестные ребенка становились близкими родственниками, так как считалось, что в случае смерти родителей крестные отец и мать должны опекать сироту. Кумовьев уважали и всегда уделяли им большое внимание. Значительная роль отводилась им и в свадебной обрядности. Во время этой церемонии они руководили некоторыми свадебными обрядами, получая при этом подарки со стороны невесты⁵².

Как отмечалось выше, у марийцев имелся ряд запретов, связанных с поведением взрослых по отношению к маленьким детям, — нельзя было хвалить, взвешивать, измерять ребенка, нельзя было переступать через него, так как из-за этого ребенок якобы не смог бы ходить (лочки) до 3 лет. Однако зафиксирован интересный обычай, согласно которому в случае сглаза ребенка мать или же бабушка пропускали его между своих ног. От сглаза на детей брызгали и мочой. Это же средство применялось и при сглазе домашних животных⁵³.

При частых заболеваниях или смерти детей в семье у всех групп марийцев проводились обряды символической “продажи” ребенка. Это ритуал проводился следующим образом. В день “продажи” в доме пекли блины. Заранее договаривались с человеком, у которого много детей и они, как правило, не умирали. “Покупателем” мог стать и случайный человек, первым пришедший в этот день в дом. Ему говорили, что продают ребенка за символическую плату. “Проданного” ребенка выносили за ворота, обратно возвращали его родителям через окно. Во время “продажи” обычно меняли имя ребенка. В деревне Арлан Краснокамского района Башкирии “продажу” производили через окно, а новое имя ребенка выкрикивалось в печную трубу⁵⁴. В доме ребенка по этому поводу устраивалось угощение, обязательным блюдом являлись блины. Как видно из этнографических материалов, имя играло большую роль в жизни ребенка и влияло на его судьбу. Известно, что у марийцев прибегали к даче новорожденным детям необычных имен в том случае, если предыдущие дети умирали. Так, например, в Параньгинском районе в одном из селений в семье умирали все новорожденные; когда родился 11-й ребенок, карт посоветовал отцу дать ребенку такое имя, которого вообще нет в округе. Младенца назвали Север. И он, 11-й ребенок в семье, дожил до преклонных лет⁵⁵.

Если в семье часто умирали дети, то прибегали и к другим обрядам. У Звениговских марийцев в прошлом проводился обряд “купли детей” из семей, где имелось много здоровых детей. “Покупали” те семьи, где не было детей или они умирали в младенческом возрасте. Это обряд носил символический характер. Пришедший человек или сосед “покупал” ребенка, сажал его на колени, давал новое имя. Это означало, что “купленный” ребенок стал его сыном. При этом доводят до сведения “матери рождения” (шочын ава), что настоящий отец продал своего ребенка и поэтому необходим другой ребенок.

С момента “продажи”, ребенка зовут уже новым именем. Нередки были случаи, когда бездетные семьи брали на воспитание и усыновление сирот или детей из многодетных семей. У горных и луговых марийцев существовал своеобразный обряд “обмана духа смерти”. Мать новорожденного делала куклу (лепила из глины, рисовала на бумаге) и имитировала похороны куклы как настоящего ребенка⁵⁶. В случае, если дети умирали во время родов или сразу после рождения, то “в помощь” приглашали женщину, которая много раз благополучно рожала здоровых детей. Приглашенная женщина имитировала роды, сообщая, что она родила сына или дочку, т.е. производился “обман смерти”⁵⁷.

Женщины кормили детей грудью больше года. Прикармливали из холщового рожка, который заполняли размягченным хлебом, кашей или другой пищей.

В прошлом, чтобы ребенок научился сидеть, его сажали, подкладывая с боков опору в виде свернутой одежды. Чтобы быстрее научился ходить, под мышками укрепляли кушак и водили его при помощи этого пояса. Для этой же цели изготовляли специальную коляску с колесиками, внутри которой ребенок мог стоять и безопасно передвигаться. Деревянная коляска называлась “шўкымõ орава”. Период, когда ребенок мог стоять, но еще боялся ходить, назывался у марийцев *кепшылме время*, *кепшылме жап* – связанное время, т.е. в это время ребенок “спутан в ногах веревками”, которые необходимо разрубить или разрезать топором или ножом. Это был своеобразный обязательный обряд для младенца, магически стимулирующий самостоятельное его хождение. В прошлом для проведения подобного действия специально варили овсяную кашу; когда каша была готова, котел с кашей ставили посередине комнаты. Вокруг этой каши три раза обводили ребенка. Один из взрослых водит ребенка, другой с топориком или ножом “рубил” предполагаемую веревку со словами: “Кепшылым руем, кошташ тунем” (“Обрезаю веревку, учишься ходить”). После этого все семейство ело овсяную кашу⁵⁸. Считалось, что после этого обряда ребенок начнет быстро и хорошо ходить. Магический обряд “разрубания пут” (*кепшыл руалме*) в более поздний период, да и в настоящее время производится упрощенно – без каши. Кто-то из уважаемых членов семьи разрезал ножницами символическую веревочку, приговаривая: “Кепшылым руална, кепшылым руална, ынде кошт, ынде кошт” (“Разрубаем путы, разрубаем путы, теперь ходи, теперь ходи”). Часто этот обряд выполняется и так – мать берет ребенка за руки, а кто-нибудь из пожилых членов семьи, постукивая топориком о пол вслед за переставляющим ноги ребенком, произносит те же слова⁵⁹.

После того, как ребенок начинал ходить, ему надевали специальные штаны без ластовицы в промежности (вожын йолаш). Ногти ребенка стригли, когда ему исполнялся год. До этого их обкусывали.

вали зубами. Когда ребенку исполнялся год, ему впервые стригли волосы. Первые волосы мать ребенка обычно хранила⁶⁰.

По традиционным представлениям у марийцев считалось, что при появлении зубов у ребенка нельзя было сразу сказать *лү* (зуб), нужно сказать *катась*. Если первые зубы появлялись в “старолуние”, то говорили, что младенец счастливый, а если же это приходилось на новолуние, то не вполне счастливый. Молочные зубы никогда не выбрасывали просто так. Их прятали в кусок хлеба и отдавали собаке, говоря при этом: “Пий пү гай чоткыдо лий” (“Пусть зубы будут крепкими как у собаки”)⁶¹.

Если сравнивать марийские народные родильные обряды с аналогичными обрядами у других народов, выявляется сходство, особенно эта общность проявляется с соседними финно-уграми – удмуртами, мордвой, а также с тюркскими – татарами, чувашами, башкирами. Это объясняется как типологическим сходством обрядов, так и общностью исторических судеб народов. Универсальными для всех народов являются обереги, связанные с металлом, очистительной силой огня, воды, различные жертвоприношения, вера в существование парциальной души в последе, пуповине, плаценте, т.е. “рубашке”, волосах, ногтях ребенка. Большое значение придавалось захоронению последа как средству, обеспечивающему здоровую жизнь ребенка и плодovitость матери.

С древних времен у марийцев, как и у других народов, существовала вера в магическую связь судьбы человека с его именем, поэтому ребенка не оставляли безымянным.

В целом все традиционные марийские народные обряды и обычаи, связанные с рождением ребенка, были направлены на обеспечение здоровья и благополучия ребенка, а также способствовали тому, чтобы ребенок приобрел все самые лучшие качества и чтобы его мать имела еще много детей. В основе этих обычаев лежало стремление людей создать максимум условий для рождения здорового и красивого ребенка, поэтому многие обряды родильного цикла у марийцев, несмотря на магические элементы, имели под собой рациональную почву.

Родильные обряды были ориентированы на обеспечение безопасности роженицы и ребенка, пожелание благоприятной судьбы ребенку, совершение акта приобщения к родственникам, выражение радости, надежды, связанных с появлением нового члена семьи, воспитание трудолюбивого человека.

По традиционным представлениям, смыслом жизни женщины были дети и семья; как все живое в природе имеет плоды, так и женщина должна рожать детей. У восточных марийцев молодушка надевала окончательно женский головной убор, когда рожала первенца, т.е. с того момента, когда она доказала свою способность на продолжение человеческого рода. Однако не имели права носить женский головной убор женщины, родившие вне брака.

К рождению двойняшек у марийцев относились двояким образом: в одних районах считали, что “это наказание посылает богиня рождения” (шочын ава), в других – это явление относили к наследственности. Марийцы в прошлом считали, что двойни рождаются нежизнеспособными, слабыми, поэтому более предпочтительным было рождение одного младенца, но здорового и крепкого⁶².

Традиционное воспитание детей у марийцев было строгим, они рано приобщались к домашней работе, поскольку жизнь проходила в неустанным труде, все блага достигались только трудом, поэтому из детей стремились воспитать трудолюбивых людей. От трудолюбия, от тех знаний, которые получали дети в семье, как считали марийцы, в решающей степени зависела их будущая жизнь.

В марийской семье традиционно у детей были свои обязанности. С 6–7 лет дети нянчили своих младших братьев и сестер. С детства их приучали к посильному домашнему труду, соблюдая своеобразную специализацию мужского и женского труда. Это проявлялось даже в тех игрушках, которые делали для детей. Так, для мальчика могли сделать небольшие грабельки, лопатку. С 7–8 лет девочкам давали первые навыки по ткачеству, вышиванию. Девочки обучались прясть вначале из грубой пряжи, из тонкой кудели пряли уже опытные пряхи. С 9–10 лет мальчиков обучали плести лапти.

Немаловажное значение в жизни детей имели игры и игрушки. Игрушки были незамысловатые, из простых, естественных материалов – стеблей, трав, прутьев, листьев деревьев и кустарников, лыка, бересты, шерсти, камней, тряпок и др. Нехитрые игрушки мастерили сами дети, посложней – родители. В процессе игры дети готовились к взрослой жизни, нередко они проигрывали свадебные и похоронные сценки. Однако мало времени оставалось на игры, девочка с 13–14 лет начинала готовить приданое, так как марийской невесте для замужества необходимо было иметь большое количество холста, вышитых текстильных предметов. Поэтому девочка рано начинала вышивать. Интересен тот факт, что у марийцев девочка сразу же начинала вышивать рубаху, а не какой-то несложный предмет. На эту рубаху она могла потратить 1–2 года. Марийцы стремились к тому, чтобы девочки овладевали искусством орнаментации, так как лучшая вышивальщица и ткачиха считалась лучшей невестой в деревне. Девушка, не умеющая вышивать, могла не устроить своей личной жизни, и если она даже выходила замуж, то за вдовцов. В крестьянской семье стремились вовремя женить и выдать замуж своих детей. Но были случаи, когда девушки оставались старыми девами, мужчины – бобылями. Свадьба – это самое яркое событие в жизни любого человека, важным событием это было и для всех односельчан. В прошлом марийская свадьба – это торжественное мероприятие для всего сельского общества, на праздник приглашалась вся деревня, приходили смотреть и из соседних селений.

Однако свадьба бывает не у всех, в то время как похороны – это обязательный момент в жизни каждого человека, поэтому похоронно-поминальный цикл обрядов в прошлом занимал не менее важное место в традициях марийцев.

Марийцы традиционно с уважением и почитанием относятся к духам предков (тошто енг). У народа были разнообразные представления о культе предков, о загробной жизни. В разных территориальных этнических группах народа эти понятия варьировались. Однако погребально-поминальный культ марийцев при всем многообразии обрядов представляет собой единую систему и подчиняется определенным правилам и воззрениям.

У марийцев, как и у других народов, смерть не считалась прекращением существования, смерть – переселение в загробный мир (вес тўня). Смерть воспринималась как неизбежность, что и отразилось в устном народном творчестве. По традиционным представлениям, жизнь на земле – обман, иллюзия, истинная жизнь в потустороннем мире (тиде тўня – шояк тўня, вес тўня – чын тўня). Смерть, по представлениям народа, ассоциировалась с приходом духа, или ангела смерти (азырен). Взрослым людям дух смерти перерезал горло ножом, а маленьких детей лишал жизни, придавливая половой доской, или просто щипал. По представлениям марийцев, душа покидала тело человека в виде бабочки. Вот поэтому нельзя было трогать в доме бабочку, если она летала в день смерти в доме. Душа могла покидать тело спящего человека, поэтому нельзя было резко будить спящего человека, в противном случае душа могла бы не успеть вернуться в тело спящего⁶³. После смерти человека в доме вешали чистое полотенце и ставили чашу с водой, чтобы дух смерти “сполоснул в воде нож и вытер его”. По другим представлениям, после физической смерти человека душа (чон, ёрт, йанг) покидала тело и должна была искупаться в воде, находящейся в чаше. В первые дни после смерти душа находится в пределах родного дома. До 40-го дня душа может путешествовать и посещать те места, которые окончательно покидает после поминок 40-го дня. У марийцев существовали приметы, предвещающие смерть: если выла собака, если во сне выпадал зуб, строили дом или видели ранее умерших родственников, и др.

У пожилых людей было принято заранее готовить смертную одежду. В комплекс погребальной одежды у марийцев входили: рубаха, кафтан, пояс, передник, штаны, головной убор, обувь, дополнительная пара белья. У луговых марийцев в качестве смертной одежды хранили свадебную одежду (кавынь вургем). Считалось, что смертная одежда не должна быть новой, ее нужно было 1–2 раза надеть. Девушек, не вышедших замуж, хоронили в праздничной свадебной одежде, и в гроб помещали женский головной убор для того, чтобы она на том свете вышла “замуж”. Неженатых покойников также старались одеть нарядно, чтобы они на том свете устроили

свою семейную жизнь. У мари́йцев существовало представление о том, что за молодыми неженатыми и незамужними усопшими приезжает свадебная процессия, снаряженная в загробном мире, и увозит покойного с песнями и музыкой на свадьбу, где “ожидает жених или невеста” с другими обитателями потустороннего мира, чтобы совершить свадебный ритуал. Считалось, что этот свадебный поезд невидим живым людям и редко кто-то якобы мог услышать свадебные мелодии. Видимо, поэтому в прошлом во время похорон молодых умерших исполнялись негрустные мелодии и песни⁶⁴.

Сразу же после смерти в доме зажигалась свеча. Тело умершего обмывали на дворе, женщину – женщины, мужчину – мужчины. Обмывальщиков еще при жизни назначал покойный. Это были друзья, соседи или кто-то из родственников. Воду, которой обмывали покойного, выливали в укромное место. Следили, чтобы этой водой никто не мог воспользоваться, так как такой жидкостью можно нанести вред. Мыло, которым обмывали умершего, считалось целебным. Например, если мыть таким мылом больные руки, то, по представлениям, они впоследствии не болели. Одежда, в которой умер человек, также считалась магической: если надеть такую одежду на суд, то якобы такого человека не могли осудить⁶⁵.

После обмывания тело облачали в одежду. В традиционный комплекс входили шерстяные варежки и носки, в мужской комплект у некоторых групп мари́йцев включают зимний головной убор. Зимние формы костюма в погребальном комплексе – отголосок древнего обычая захоронения усопших в зимней одежде⁶⁶.

Вероятно, по древнейшим представлениям мари́йцев, в стране мертвых на том свете было холодно. Считалось, что усопшим в загробной жизни нужно то же, что и в реальном мире. Гроб делали из досок. Существуют сведения о бытовании в прошлом гробов-колод из цельного куска дерева. Гроб из досок – это более позднее явление. Гроб рассматривался как второй дом для усопшего, поэтому до настоящего времени сбоку прорубается отверстие – “окно для покойного”, или просто рисуется карандашом. “Окно” располагается со стороны восхода солнца. Гроб делали в домашних условиях, щепки после изготовления его не сжигались, а выбрасывались в овраги или в такие места, где не ходили люди. Дно гроба устилалось березовыми ветками, подушка также набивалась сухими березовыми листьями.

Одежда покойного имела свои особенности, например онучи заворачивались на ногу справа налево, пояс закреплялся на правой стороне, одежду нельзя было скреплять ни иголками, ни булавками. В традиционном комплексе погребального костюма мари́йцев обязательной составной частью был легкий кафтан (шовыр), который используется и в настоящее время. Информаторы подчеркивали, что “шовыр” – своеобразные “крылья”, с помощью которых усопшая возносится на небо⁶⁷. Представление о крыльях, уносящих в загроб-

ный мир, видимо, связано с тем, что душа превращается в бабочку или маленькую птичку и улетает, а также с тем, что в марийских фольклорных произведениях женщина-марийка ассоциировалась с птицей, лебедушкой.

Дно гроба покрывали войлоком и холстом, тело усопшего накрывалось холстом. Вдоль тела покойного у всех групп марийцев протягивали три шелковые или шерстяные нити красного, черного и зеленого цветов. Эти нити символизировали “шелковые качели”, на которых усопший должен был спуститься в загробный мир. У восточных марийцев эти нити ассоциируются с “шелковыми качелями”, на которых душа покойного раскачивается до 40-го дня⁶⁸. У многих народов спряденная нить вручную символизируется с нитью жизни. Возможно, нити длиной в рост умершего человека связывались с завершением жизненного цикла, окончанием жизненного пути в этом мире.

Когда умирал ребенок, то в гроб помещали нитки длиной в рост его родителей для того, чтобы ребенок на том свете вырос таким же, как его родители⁶⁹.

Среди уральских мари после похорон, перед поминками, раздавали участникам обряда нитки, которые считались своего рода оберегом, их наматывали на пуговицы одежды. Информаторы не могли с точностью объяснить назначение раздаваемых нитей. Возможно, эти нитки символизировали продолжение жизни живых.

Нитка с иголкой в прошлом втыкалась в рубашку покойного, вероятно, для предохранения от злых сил⁷⁰. В гроб с покойным помещали мешочек с гостинцами (блины, орехи) для угощения в загробном мире ранее умерших родственников, мешочек с деньгами, чтобы усопший мог расплатиться с долгами, если при жизни они у него были, и чтобы он не нуждался там в деньгах. Иногда в гроб с усопшим помещали наиболее любимые его вещи. По народным представлениям, в загробной жизни нужно все то, что и при жизни, поэтому в прошлом с умершим помещали нож, топор или кочедык для плетения лаптей, женщинам клали холст, нитки, иголку, детям – игрушки. В целях предохранения от злых духов и собак в гроб помещали веточки рябины, шиповника или же черемухи, малины.

У уральских марийцев умершей девушке в области вагины помещали кусок войлока. Это была своеобразная защита от того, чтобы дух смерти не мог лишить эту девушку девственности⁷¹.

Гроб с усопшим в доме у некрещеных марийцев ставился ближе к двери, дальше от матицы, у крещеных – ближе к красному углу, под матицей.

По поверьям, смертную одежду нужно было готовить во время старой луны, считалось, что если готовить в новолуние, то в таком случае человек долго не проживет⁷².

Покойного старались держать в доме недолго. С одной стороны, марийцы почитали умерших, с другой – боялись и стремились быст-

рей захоронить тело. Иногда при длительной болезни, когда для похорон заранее все было готово, тело усопшего хоронили в тот же день, когда он умер. С покойным приходили прощаться все жители его деревни, они приносили платок, кусок холста, полотенце и клали в гроб, это называлось “шўргё леведыш” (покрывало для лица). Иногда таких платков набиралось очень много. Считалось, что “покойный, имея такой платок, встретит в загробном мире того, кто принес это покрывало, т.е. по нему он узнает дарителя”. Таким образом, люди приносили эти покрывала в надежде, что когда придет их час оказаться в загробном мире, то они не останутся в одиночестве, а их встретят родственники, соседи, друзья⁷³.

Полагали, что если человек перед смертью долго мучается, не может умереть, то у него есть какие-то непрощенные грехи. Например, этот человек при жизни воровал или кому-то вредил.

Нельзя было ни в коем случае разбавлять молоко водой, в противном случае на том свете заставят отделять воду от молока. Считалось, что тяжело умирают колдуны и вообще злые люди⁷⁴.

По традиционным представлениям, в среду хоронить было нельзя, так как это тяжелый день. Всегда дожидались четверга. По той же причине в среду никогда не играли свадьбу, не начинали каких-то важных дел.

Если в доме имелись малые дети, то чтобы они не боялись покойного, их передавали через гроб или же сажали на стулья, где стоял гроб⁷⁵.

Гроб с телом покойного нужно было выносить очень осторожно, не задевая косяков, стен, в противном случае в доме будут еще покойники. Перед выносом в прошлом резали курицу или ей отрубали топором голову и смотрели, в какую сторону она побежит: в сторону улицы – это хорошая примета, покойников в доме не будет; если же в сторону двора – еще будут покойники в этом доме. Однако в Сернурском районе в день похорон только надрезают куриную ногу и этой кровью мажут лоб покойного. Этим совершается жертва властителю загробного мира (киямат тōра). Обычно гроб с телом покойного несли до конца деревни, чтобы усопший “простился” с родным селением, а затем ставили на телегу. Если же кладбище было рядом, тогда гроб несли по самого кладбища (шўгар).

В прошлом у марийцев кладбище обычно располагалось на высоком месте. Каждый род стремился хоронить среди своих, ранее похороненных родственников, т.е. захоронения сородичей сосредоточивались в определенных местах.

Считалось, что нужно хоронить только на своем марийском кладбище. Если представителя марийского этноса погребли на другом кладбище среди усопших другой национальности, то, по традиционным представлениям, его на том свете не приняли бы в коллектив своих сородичей. Особенно такие представления распространены среди уральских марийцев.

Кладбище обычно огораживалось, имело ворота. По этнографическим материалам известно, что в прошлом телеги, на которых везли гроб с умершим, оставляли у входа на кладбище⁷⁶. Могилу обычно копали не близкие родственники, а друзья или знакомые, или же соседи усопшего. Обычно могилу копали семь человек. Для копальщиков специально на кладбище приносили еду, водку, после завершения захоронения они должны были обязательно вымыться в бане.

Гроб с телом усопшего в прошлом опускали при помощи веревок, возжей, в настоящее время на полотенцах. Полотенце здесь же разрезается на куски и раздается копальщикам могилы. Перед опусканием тела в могилу присутствующие на похоронах бросали в могилу монеты, говоря при этом “мландым сулен нал”, т.е. выкупи для себя землю⁷⁷. Этот обычай сохраняется и в настоящее время.

У крещеных марийцев на могилу ставился крест, у язычников – деревянный шест с полотенцем. У современных некрещеных марийцев делается специальный памятник из металла или дерева с тремя наконечниками. Наконечник символизирует три начала – “киямат тора”, “киямат савус” (помощник владыки загробного мира) и самого покойного. Такие надгробия ставятся, например, у язычников в Параньгинском районе (д. Олоры)⁷⁸. Считалось, что у колдунов и злых людей могила очень быстро проваливается, а если на могиле образовывались дыры, то этот усопший был *вувер* (вувер чонан), т.е. его душа выходила и вредила живым. Чтобы предотвратить влияние такой души на живых людей, в могилу такого умершего вбивали рябиновый кол острием вниз⁷⁹.

После захоронения все присутствующие отправлялись в дом к умершему, где мыли руки, лицо и в отдельных случаях сбрызгивали платье, т.е. проводились очистительные меры.

В доме после похорон до 40-го дня зажигали свечку. В день смерти человека в доме зажигались три свечи – для “киямат тора”, “киямат савус”, для покойного. После похорон в доме моют полы, моются в бане. До 40-го дня усопшего поминают каждый день, ставят посуду “для покойного”, кладут для него небольшие кусочки пищи. Стелят для него кровать, так считалось, что душа покойного еще находится где-то поблизости, около родного его дома.

По истечении трех дней после смерти зажигают свечу “кумыт-шым чўктат” и в дом покойного приходят те, кто обмывал его. Они приносят блины, водку. В доме покойного их угощают и дарят головные, носовые платки, а также обязательно мыло⁸⁰.

У крещеных и некрещеных есть разница в захоронении самоубийц. Язычники хоронят таких усопших так же, как умерших естественной смертью. По традиционным представлениям марийцев, человек-самоубийца в потустороннем мире становится “лошадью черта” и только тогда он освобождается от этой роли, когда появляется новый претендент на это место. Такое поверье существовало

и у русских⁸¹. По другим языческим представлениям, души умерших преждевременной смертью наложением рук превращались в “злых духов” (таргылтыш), которые вредили живым людям и насылали болезни на животных⁸². По канонам христианской религии, самоубийство – величайший грех, который не прощается, поэтому и хоронили таких за пределами кладбищенской ограды. У крещеных мариЙцев к самоубийцам не приглашают “читальниц” (пожилые женщины, читающие молитвы над умершими), так как считается, что “грех плакать над такими”. В церкви отпевают только тех, кто умер своей смертью.

Известно, что среди финно-угорских народов высок процент суицидов. Особенно он вырос в последние десятилетия. 50 случаев на 100 тыс. населения приходилось в 1993 г. на Удмуртию и Республику Марий Эл⁸³. У мариЙцев-язычников не было прямого осуждения суицида, считалось, что такой уход из жизни – это личный выбор индивида. Возможно, объяснение таится в языческих религиозных воззрениях и в особом психологическом и физиологическом состоянии человека. Во всяком случае проблема суицида в наши дни связана также со сложным социально-экономическим положением. Среди самоубийц больше мужчин, чем женщин. Проблема суицида требует специального детального исследования со стороны как психологов, так и этнографов.

Как у язычников, так и у христиан тело покойного нельзя было оставлять, поэтому и ночью кто-нибудь сидел возле усопшего.

У горных мари существовали особые суеверия, связанные с покойным. Так, в окно на покойника смотреть нельзя, дорогу похоронной процессии переходить нельзя, а лучше подождать пока процессия пройдет и др.

У мариЙцев проводят поминки седьмого дня. У тех групп, где сильно влияние христианства, проводят поминки девятого дня; например, это очень характерно для медведевских мариЙцев, проживающих недалеко от Йошкар-Олы. На седьмой день после смерти приходят поминать те, кто копал могилу.

У крещеных групп мариЙцев также было принято проводить поминки на 20-й день.

Самые пышные поминки устраиваются на 40-й день. На них приходят родственники, друзья, соседи. Они приносят с собой вино или водку, хлеб или блины, обязательно жареную курицу, другие блюда, приготовленные заранее.

В прошлом у мариЙцев не было принято поминать умерших вином или водкой. По свидетельству информаторов, этот обычай распространился в послевоенное время. Однако в настоящее время алкогольными напитками поминать нельзя умерших детей. Поминают их только молоком и соком.

Для поминок 40-го дня в доме усопшего изготавливают 40 свечей, каждый из пришедших на поминки также приносит свечи. Све-

чи для таких случаев делали сами из кудели и воска, крещеные также приобретали церковные свечи. На 40-й день специально едут на лошади, машине или идут пешком на кладбище для приглашения усопшего на поминки и “сажают” его на подушку. Вместе с усопшим на поминки 40-го дня на кладбище приглашаются и другие ранее умершие родственники. Эта “процессия” направляется в дом усопшего. “Привозят усопшего” в дом и приглашают в заранее натопленную баню. Если покойный мужчина, то в баню ведет мужчина, если женщина – женщины. В бане вешают чистую одежду покойного, ставят в тазу воду и кладут рядом веник.

По традиционным обычаям, поминки 40-го дня начинают в 8–9 часов вечера. В доме накрывается стол, а для покойного и других душ умерших ставится специальная посуда. У восточных марийцев для этого предназначена специальная скамеечка, где ставится плошка или сито для поминальных кусков пищи, стакан с водкой, здесь же зажигаются принесенные свечи. После поминок поминальная пища для умерших выбрасывается.

У восточных марийцев на 40-й день обязательно режут барана, которого специально откармливали для поминок сразу же после смерти человека. Тушу барана делили на две части, левую часть варили для умерших, правую – для живых. В прошлом эти части барана варили в разных котлах, а сейчас некоторые варят в одном котле, делая заметку ниткой, чтобы не перепутать части мяса. Мясо должно обязательно быть съедено до конца поминок. Шкуру, кости, остатки от барана выбрасывают на могилу после поминок.

К числу обязательных блюд на поминках относятся блины, которые выпекаются всеми участниками и приносятся в дом покойного, рыбные блюда, различные мучные блюда (пироги, ватрушки), туара (сырки), жареная курица, мунопулашка (яичница) и др. Специально для поминок 40-го дня выпекалось 40 небольших хлебцев, на поминки 7-го дня также выпекали 7 хлебцев.

Примечательным в поминальной обрядности 40-го дня является то, что на поминках присутствует лицо, замещающее покойного. Этот человек – близкий друг (подруга) или тот, которого на эту “роль” назначал усопший еще при жизни. Для этого лица заранее готовилась одежда покойного. Этот человек вел себя так же как покойный, т.е. говорил вместо него. К нему обращались как покойному, спрашивали, как “он живет в загробном мире”. Интересно, что этот обычай до настоящего времени еще бытует в северо-восточных районах республики, главным образом у группы “шымак-мари”.

Каждый пришедший на поминки ставит свечку, отламывает кусочек блина или другого кушанья и бросает в блюдо для поминальной пищи, говоря при этом: “Кугызай (ковай), шужо, ынде тый вес тўняшке улат. Кочкышет шуко лийже, волгыдо тўняште, суапыште иле. Мыят нылле пайремышкет толынам, лўмешет шўльö кут сор-

там пую, шужо” (“Дядя (тетя), пусть дойдет, теперь ты на том свете, пусть у тебя будет изобилие в яствах и питье, живи в светлом мире во блаженстве. И я пришел на твой праздник, в честь тебя ставлю длиною в мах свечу, пусть дойдет”)⁸⁴.

Во время поминок 40-го дня пели специальные поминальные песни (колышо муро), в одних районах исполнялись песни, в других просто мелодии. На этих поминках заставляли плясать лицо, замещающее покойного, он должен был танцевать, птяться назад.

Во многих районах проживания обряд с замещающим лицом постепенно утрачивается. В настоящее время в доме восточных марийцев обычно в углу, ближе к двери, на перекладину вешают одежду покойного как верхнюю, так и белье (платья, кофты, чулки, платок и т.д.). На поминках все участвующие надевают или просто накидывают какой-нибудь предмет из одежды усопшего на себя и поют песни и пляшут. На таких поминках в настоящее время могут плясать не только по-марийски, но и по-русски, если покойный жил в городе.

У восточных марийцев в 40-й день поздно вечером “покойного укладывают спать” на кровать. Рано утром “его будят” и приглашают пить чай. Утром усопшего водят в гости, примерно в три дома к родственникам или соседям. В каждом доме поочередно вешают полотенце, взятое из дома умершего. В этих домах угощают покойного и участников поминок, а также пляшут и поют. До полудня покойного необходимо проводить на кладбище. Его провожают на лошади до кладбища с песнями. Участники проводов объезжают кладбище три раза и возвращаются домой. На этом и заканчиваются поминки 40-го дня у восточных марийцев.

У луговых марийцев поминки 40-го дня заканчиваются на следующий день, к раннему утру, к 4 часам. Участники поминок провожают замещающее лицо и души приглашенных умерших на поминки, спрашивая, доволен ли он проведением поминок. Замещающее лицо благодарит от имени усопшего и всех других приглашенных душ умерших за поминки. Обычно замещающее лицо провожают участники поминок до околицы, где он прощается от имени усопшего и уходит. После этого замещающее лицо возвращается в дом умершего огородами, где переодевается в свою одежду. На этом и кончаются поминки 40-го дня. У марийцев эти поминки начинаются на 39-й день и завершаются на 40-й день. По традиционным представлениям, в этот день душа умершего окончательно определяется на свое место в загробном мире. До 40-го дня душа путешествовала, знакомилась с теми местами, куда “уходят” души усопших. Душа в этот период подвергалась различным испытаниям: переправлялась через кипящий со смолой котел по тонкой жердочке, отбивалась от злых собак и зверей, встречалась с душами ранее умерших родственников. На 40-й день за душой приходят все души ранее умерших, они и сопровождают душу покойного в определенное ей место в загроб-

ном мире. У марийцев поминки 40-го дня считаются “праздником 40-го дня” (нылле пайрем) – праздником души, окончательно определившейся в загробном мире. У марийцев считалось, что души умерших предков могут помочь, могут и навредить. По поверьям, у умерших душ нельзя было просить непосредственной помощи в том или ином земном деле, а можно было просить только о каком-то косвенном содействии в делах. Просьба о помощи у душ умерших может повлечь несчастья, даже смерть близких и самого просителя⁸⁵.

По истечении года после смерти обязательно проводятся годовые поминки, но не настолько пышные, как на 40-й день. В годовщину смерти уже не идут на кладбище, не зовут душу покойного на поминки. В прошлом годовые поминки проходили при участии близких родственников умершего. В настоящее время в этих поминках участвует более широкий круг людей, родственники, соседи, друзья. Характерно, что годовые поминки в настоящее время проводят три года подряд, по истечении этого срока такие поминки уже не проводятся. Покойный поминается в поминальные дни. У марийцев, к примеру, усопших можно поминать каждую субботу.

По традиции в прошлом в семье умершего родственники не могли плясать, веселиться в течение года*, также не разрешалось жениться, выходить замуж до года после истечения срока смерти родственника. Однако «не надеющийся выполнить это в указанный срок проделывает следующее: бросает на пол монету и со словами “шийым тошкем”, т.е. топчу серебро, наступает на нее три раза, делая вид пляски. После этого он может плясать в любое время»⁸⁶.

В настоящее время также есть запреты, но они относятся к более короткому сроку, необходимо подождать, когда пройдет 40 дней, т.е. после проведения поминок 40-го дня можно было жениться детям или совершать какие-то другие важные личные дела.

Как показывают этнографические материалы, у марийцев души усопших почитались особо. Поминовение усопших у марийцев проводилось в великий четверг на страстной неделе великого поста. Этот обряд соответствовал русской “радуннице”. В среду вечером топили баню. Хозяин дома вначале мылся сам, а затем оставлял в бане полное корыто воды и веник, приглашая “мыться души умерших”. Среда называлась *тоишто марий кон кече*, т.е. день щелока (или золы) усопших. В этот день работали мало, женщины не пряли, так как считалось, что если возьмут в этот день веретено, то будут ужалены змеями. Великий четверг назывался “*тоишто марий сорта изарня*” – свечной четверг поминовения усопших. В этот день поминовения совершались три раза. Утром накрывали стол, около него ставили стул, куда помещали подушку, на которую садился “угоща-

* Упоминавшийся выше танец на поминках не имеет к этому отношения. В том случае особый танец (танец мертвых) исполняло лицо, замещавшее покойного.

ющий умерших”. Вокруг стола на скамейках расстилались войлоки (портыш), как это делалось по праздникам для особо уважаемых гостей. После этого хозяин, или старший в доме приглашал всех умерших по именам сесть за стол и отведать все приготовленные блюда. Утром угощение состояло из молока, творога, ухи, яичницы, сыра и других продуктов на усмотрение хозяев. В обеденное время это было все то, что готовили для семьи.

Во время “угощения умерших” семья сидела поодаль. При этом угощающий со словами “шужо” – “пусть дойдет” откладывал небольшие кусочки кушаний в особую чашку, которая потом ставилась около печи. “Угостив” таким образом души покойных, семья садилась за стол и завтракала. То же происходило и в обед. Вечером пекли блины, ставили на стол пиво, вино, готовили свечи по количеству поминаемых. Все эти самодельные свечки ставили на длинную лучину или узкую дощечку, которая втыкалась в щель в стене. Под этими свечами ставилась чашка с блинами, пивом, вином. Здесь же помещались чашка и бурак (берестяной сосуд) для откладывания частиц и сливания пива и вина. Старший в семействе зажигал первую свечу со словами “шужо”. Первая свеча зажигалась в честь владыки загробного мира (“киямат төра”), а затем зажигались свечи в честь всех ранее умерших родственников, которых еще помнили. После этой церемонии каждый по очереди подходил и поминал умерших, откладывая частицы блина и сливая несколько капель пива и вина. Зажигая свечи, хозяин дома просил, чтобы умершие содействовали живым в их делах, давали возможность (йёным ышташ) жить в достатке, и сам хозяин в свою очередь желал жить умершим в светлом мире при изобилии всех благ. Последнюю свечу хозяин дома ставил сиротам-умершим, у которых на земле не было родственников. Когда свечи догорали, “души покойных провожали”. Хозяин дома брал посуду с частицами пищи и лучину из-под свечей, а кто-нибудь другой из семьи кусок черного хлеба и ковш холодной воды и выходили на улицу, к забору у ворот. Здесь хозяин дома обращался к покойным со следующими словами: “Пайремда эртыш, ида вурсо, сай кайза. Кочкышда ток лийже. Волгыдо тўняште, суапышто илыза. Ешлан, волькыклан пуыза, илашат йёным ыштыза, киндымат шочкытыза. Кумылда уло гын, пошкудо декат пурен коштса. Ынде сайым мурен-кутырен кайыза” (“Ваш праздник прошел, не браните, идите с добром. Яства и пития пусть будут изобильно. Живите в светлом мире, в блаженстве. Семейству и скоту ниспошлите здоровье, дайте счастливую жизнь, уродите и хлеба. Если имеете намерение, то зайдите и к соседям. А теперь с песнями, беседуя, идите”)⁸⁷. После этих слов вкладывается в щель лучина, затем выливается вино и пиво, опустошается чаша с кусочками еды. После этого хозяин дома брал ковш холодной воды и кусок хлеба со словами: “Может быть, пришел кто-нибудь из сирот, не имеющий родственников, пусть тебе дойдет этот хлеб с водой”. Затем он бросает хлеб к забо-

ру и выливает воду на землю. На этом и кончается поминание усопших. Примерно в таком же порядке проводились поминки в среду перед Троицей, т.е. накануне Семика.

Существовали и другие дни общественного поминания умерших, у каждой округи это происходило в определенные дни. Так, у горных марийцев Микряковского сельсовета поминали умерших 19 августа (Яблочный Спас). В этот день односельчане идут на кладбище и поминают медом, яблоками. У уранских мари таким днем является 10 июля, этот поминальный день называется *Бодун*. В этот день на кладбище собираются все родственники, зажигают свечи на могилах и поминают всех умерших.

В прошлом в особых случаях устраивали и внеурочные поминовения. Если, например, болел оставшийся без родителей сирота или скот умершего заболел, то считали, что они чем-то “прогневили умершего”. В этом случае, сварив кашу, купив вина и приготовив пива, устраивали поминки и старались “умилостивить умершего”, просили его, чтобы он сменил гнев на милость⁸⁸. Марийцы считали, что души умерших могут влиять на жизнь живых людей.

В похоронно-поминальных обычаях проявлялось уважение, почитание своих умерших предков, с одной стороны, с другой – страх перед ними из-за возможности навлечь беды, болезни, несчастья.

В настоящее время в поминальных и похоронных обрядах еще бытует значительное число традиционных элементов: использование стиранной одежды в качестве смертной и поминальной; протягивание нитей или лент, которые символизируют своеобразные качели, на которых усопший должен спуститься в загробный мир; обряд, связанный с имитацией присутствия покойного на поминках 40-го дня; использование традиционных блюд во время поминок; пение специальных поминальных песен и т.д. Наряду с традиционными элементами появились и новые черты, возникшие 15–20 лет назад под влиянием христианства, например отпевание в церкви, чтение молитв и др.

В старину для марийцев вся природа была наполнена духами. Языческая религия марийцев – это единение с природой, поклонение силам и стихии природы. Небо, земля, вода, деревья, растения, звери, птицы, люди в восприятии марийцев тесно взаимосвязаны. По их древним представлениям, у птиц, зверей, как и у человека, есть душа. Отсутствие души вело к смерти, душа – это главная часть человека, жизненное начало. Душа могла и находиться в теле человека и существовать независимо от тела, обладать известной свободой.

Смерть никогда не являлась безразличной для человеческого сознания, древний человек, как и современный, знал, что он смертен и старался избежать смерти. Только в марийских народных сказках человек мог обмануть смерть (“Солдат и азырен”). В реальной жизни смерть заключала в себе фатализм – свою неизбежность. Марий-

цы говорили: “Илшаш ийжым илен” (“Прожил данные судьбой годы”). Так говорили про тех, кто умер или должен умереть. Пожилые люди готовились к смерти заранее. Умершие не своей смертью поразились. Марийцы верили в существование жизни в другом мире, поэтому в гроб с покойным клали необходимые предметы. По традиционным представлениям марийцев, жизнь человека зависит от predetermined судьбы, и все то, что уготовано, нужно смиренно переносить, поскольку этот мир – иллюзия, обман (шояк тўня), после страдания здесь в потустороннем мире (чын тўня) человека ждет спокойная беззаботная жизнь. В этом, возможно, отразились и христианские представления о рае (тамык) и аде (узьмак). Однако, несмотря на веру в существование загробного мира, люди боялись смерти, так как “тот свет” – это не только рай, но это еще подземный, нижний мир, где царит холод и мрак.

Народные представления об умерших были двоякими: с одной стороны, каждый умерший приобщался к предкам, его почитали, с другой – душа его еще находилась около родных и дома до 40-го дня. Считалось, что во время смерти душа в виде бабочки отделялась и отправлялась в мир мертвых, в иной мир, куда нет пути живым людям, т.е. в момент смерти душа человека отлетала от тела, разрывая тем самым связь с человеческим коллективом. Человека возвращали земле, т.е. природе. После захоронения, по представлениям марийцев, усопший получал свое жилище и не должен был возвращаться к людям. Поминки на 3-й, 7-й, 40-й день отражали стадии переселения души в потусторонний мир. В течение 40 дней душа проходила испытания, скиталась возле дома, и только после 40-го дня она окончательно отделялась от мира людей и осуществлялась ее связь с миром природы.

Приведенный материал показывает, что родильные и похоронные обряды в смысловом значении диаметрально противоположны друг другу и в то же время связаны внутренним единством, имея отношение к круговороту жизни. Этническая картина мира марийцев характеризуется тем, что рождение рассматривается как обратная проекция смерти, и, наоборот, смерть – обратная проекция рождения в ином мире.

Эстетические и этические нормы, связанные с родильными и похоронными обрядами, корнями своими исходят из традиционных религиозных верований марийцев. В настоящее время они включают множество элементов, привнесенных из христианских обрядов. Вся система обрядов и обычаев, действий и поведения, весь ритуал и связанные с ним суеверия и приметы выражают, по нашему мнению, определенный фатализм, покорность судьбе и смирение. Можно предположить, что традиционные представления о “божественном провидении” в культуре марийцев значительно укрепились с приходом христианских верований и заняли важное место в ряду особенностей этнической психологии марийцев.

- ¹ *Лурье С.В.* Историческая этнология. М., 1997. С. 87.
- ² Там же. С. 88.
- ³ *Евсеев Т.Е.* Обычай, верования и суеверия марийцев // *Марий Эл*. 1927. № 10. С. 125–154.
- ⁴ Фонды Финно-угорского общества в Финляндии (далее. – Фонды ФУО). Труды ученого Т. Евсеева. От V–VII месяца 1914 г. Т. VII. 29. Этнография “Обычай и верования, сопряженные с рождением, детством и смертью.
- ⁵ НФ МарНИИ. Оп. 1. Д. 542; *Соловьева Л.Т.* Обычай и обряды, связанные с рождением ребенка у марийцев (начало XX в.).
- ⁶ МЭЭ 1980, 1985, 1988, 1990 Горномарийский, Сернурский, Моркинский, Звениговский, Параньгинский районы Республики Марий Эл, Суксунский район Пермской области, Пижанский район Кировской области.
- ⁷ *Евсеев Т.Е.* Обычай, верования... С. 128.
- ⁸ МЭЭ 1980, 1985, 1988, 1990 Горномарийский, Сернурский, Моркинский, Звениговский, Параньгинский районы Республики Марий Эл, Суксунский район Пермской области, Пижанский район Кировской области.
- ⁹ МРНКМ. ОФ 3191/8. *Маркелов М.Т.* Одежда-мари-черемис.
- ¹⁰ МЭЭ 1985, 1988, 1990, 1995 Сернурский, Моркинский, Параньгинский, Мари-Турекский районы Республики Марий Эл.
- ¹¹ МЭЭ 1985, 1988, 1990, 1995.
- ¹² *Фукс А.* Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840. С. 191.
- ¹³ МЭЭ 1985, 1987, 1990, 1995.
- ¹⁴ Фонды ФУО... Л. 37.
- ¹⁵ МЭЭ 1990, Звениговский район.
- ¹⁶ МЭЭ 1990, Звениговский район.
- ¹⁷ Фонды ФУО... Л. 40.
- ¹⁸ МЭЭ 1985, 1987, 1988, 1990, 1995 Сернурский, Моркинский, Параньгинский, Мари-Турекский, Горномарийский районы.
- ¹⁹ МЭЭ 1987, 1990 Звениговский, Моркинский районы.
- ²⁰ МЭЭ 1985 Сернурский район.
- ²¹ МЭЭ 1985, 1987, 1990 Сернурский, Моркинский, Горномарийский, Звениговский, Мари-Турекский районы.
- ²² Фонды ФУО... Л. 51.
- ²³ МЭЭ 1985, 1987, 1990 Сернурский, Мари-Турекский, Параньгинский, Звениговский районы.
- ²⁴ Фонды ФУО... Л. 52.
- ²⁵ МЭЭ 1985 Сернурский район.
- ²⁶ МЭЭ 1985, 1987, 1988, 1990, 1995 Сернурский, Моркинский, Звениговский, Параньгинский, Мари-Турекский районы.
- ²⁷ МЭЭ 1980, 1985, 1995 Горномарийский, Сернурский, Параньгинский районы.
- ²⁸ МЭЭ 1990, 1995 Звениговский, Параньгинский районы.
- ²⁹ *Евсеев Т.Е.* Указ. соч. С. 129.
- ³⁰ МЭЭ 1980 Горномарийский район.
- ³¹ МЭЭ 1980, 1985, 1987, 1990 Горномарийский, Сернурский, Моркинский, Параньгинский, Звениговский районы.
- ³² МЭЭ 1985, 1987, 1988, 1990, 1995 Сернурский, Моркинский, Звениговский, Параньгинский районы РМЭ, Дюртюлинский район Башкирии (записано от С.П. Чесноковой).
- ³³ Фонды ФУО... Л. 61.
- ³⁴ МЭЭ 1985, 1987, 1988, 1990 Сернурский, Моркинский, Звениговский, Параньгинский районы.
- ³⁵ МЭЭ 1985 Сернурский район.
- ³⁶ Фонды ФУО... Л. 63.
- ³⁷ Там же. Л. 66.
- ³⁸ МЭЭ 1988 Мишкинский район Башкирии.
- ³⁹ МЭЭ 1985, 1987, 1988, 1990 Сернурский, Моркинский, Звениговский, Параньгинский районы.
- ⁴⁰ Фонды ФУО... Л. 60.
- ⁴¹ Там же. Л. 57, 60.
- ⁴² МЭЭ 1980, 1985, 1987, 1988 Горномарийский, Сернурский, Моркинский, Звениговский районы.
- ⁴³ Фонды ФУО... Л. 65.
- ⁴⁴ МЭЭ 1985, 1987, 1988, 1990 Сернурский, Моркинский, Звениговский, Горномарийский, Параньгинский районы.
- ⁴⁵ МЭЭ 1985, 1987, 1988, 1990 Сернурский, Моркинский, Звениговский, Параньгинский, Горномарийский районы.

- 46 МЭЭ 1985, 1987, 1988, 1990, 1995 Сернурский, Моркинский, Звениговский, Горномарийский, Параньгинский районы.
- 47 МЭЭ 1985, 1987, 1988, 1990, 1995 Сернурский, Моркинский, Звениговский, Параньгинский, Горномарийский районы.
- 48 МЭЭ 1985 Сернурский район.
- 49 МЭЭ 1985, 1987, 1988, 1990, 1995 Сернурский, Моркинский, Звениговский, Горномарийский, Параньгинский районы.
- 50 Яковлев Г. Религиозные верования черемис. Казань, 1987. С. 50; Фукс А. Указ. соч. С. 252.
- 51 МЭЭ 1985, 1987, 1988, 1990 Сернурский, Моркинский, Звениговский, Горномарийский, Параньгинский районы.
- 52 МЭЭ 1985, 1995 Сернурский, Параньгинский районы.
- 53 МЭЭ 1995 Параньгинский район.
- 54 МЭЭ 1989 Краснокамский район Башкирии.
- 55 МЭЭ 1995 Параньгинский район.
- 56 МЭЭ 1985, 1988 Сернурский, Горномарийский районы.
- 57 МЭЭ 1990 Звениговский район.
- 58 МЭЭ 1985, 1995 Сернурский, Параньгинский районы.
- 59 МЭЭ 1995 Параньгинский район.
- 60 МЭЭ 1980, 1985 Горномарийский, Сернурский районы.
- 61 МЭЭ 1985, 1995 Сернурский, Параньгинский районы.
- 62 МЭЭ 1995 Параньгинский район.
- 63 Смирнов И.Н. Черемисы. Казань, 1887. С.129.
- 64 МЭЭ 1985, 1995 Сернурский, Параньгинский районы.
- 65 МЭЭ 1995 Параньгинский район.
- 66 Архипов Г.А. Марийский край в памятниках археологии. Йошкар-Ола, 1976. С. 124.
- 67 МЭЭ 1988 Моркинский район, Яранский район Кировской области.
- 68 МЭЭ 1989, 1990, 1996 Мари-Турекский, Параньгинский районы, Мишкинский район Башкирии.
- 69 МЭЭ 1986 Сернурский район.
- 70 МЭЭ 1986, 1990 Сернурский, Параньгинский районы.
- 71 МЭЭ 1987 Сукнурский район Пермской области.
- 72 МЭЭ 1995 Параньгинский район.
- 73 МЭЭ 1985, 1995 Сернурский, Параньгинский районы.
- 74 МЭЭ 1995 Параньгинский район.
- 75 МЭЭ 1989 Мишкинский район Башкирии.
- 76 МЭЭ 1990, 1995 Звениговский, Параньгинский районы.
- 77 МЭЭ 1990 Параньгинский район.
- 78 МЭЭ 1995 Параньгинский район.
- 79 МЭЭ 1988, 1990, 1995 Звениговский, Горномарийский, Параньгинский районы.
- 80 МЭЭ 1995 Параньгинский район.
- 81 Зеленин Д.К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре. М., 1994. С. 237.
- 82 Яковлев Г. Указ. соч. С. 57.
- 83 Амбрумова А.Г. О самоубийцах // Аргументы и факты. 1994. Март, № 12.
- 84 Евсеев Т.Е. Указ. соч. С. 151 (орфография автора).
- 85 МЭЭ 1985, 1995 Сернурский, Параньгинский районы.
- 86 Евсеев Т.Е. Указ. соч. С. 151.
- 87 Там же. С. 152 (орфография автора).
- 88 Там же.

ЯЗЫЧЕСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ И ОРГАНИЗАЦИИ МАРИЙЦЕВ В 1990-е ГОДЫ

Одним из наиболее интересных явлений в религиозной жизни Среднего Поволжья в последнее десятилетие XX в. стало устойчивое возрождение язычества. Прежде всего, феномен язычества имеет отношение к религиозным и культурным традициям коренного населения Республики Марий Эл – марийцам. По мнению некоторых исследователей, привлекательной в этой религии для марийцев является сохранившаяся этническая специфика, в эмоциональной форме напоминающая человеку о его принадлежности к своему народу, отличающая его от других¹.

В годы советской власти согласно законодательству о религиозных культах от 1929 г. (Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г.) запрещалось проведение каких-либо ритуалов, богослужений вне зарегистрированных культовых зданий. Постановление обязывало регистрировать все религиозные организации, получать разрешения для проведения культовых обрядов. Язычество марийцев не имело собственной своей организационной структуры. Вследствие этого данная религия в советский период оказалась под запретом.

В середине 1980-х годов в стране начались кардинальные преобразования во всех сферах жизни общества. Либерализация в идеологической области привела к переоценке духовных ценностей. Происходил рост национального самосознания, суверенизация республик. Все эти изменения положили начало процессу глубоких перемен в отношении государства, общества и религии. Упразднились ограничения на деятельность религиозных организаций, что способствовало активному включению верующих граждан и их объединений в общественную жизнь страны.

Интерес к религии в обществе усилился в связи с празднованием в СССР в 1988 г. 1000-летия Крещения Руси. В это время стали кулуарно обсуждаться и проблемы возрождения традиционных языческих верований марийцев, возобновления коллективных молений в священных рощах *kūsomō*².

По данным социологического исследования за 1985 г., 70% марийцев Марийской АССР были неверующими, 12,1% – православными, 7,9% – двоеверцами (марийское язычество и православие), 5,6% – приверженцами “чистого” язычества, остальные не смогли определить свою принадлежность к той или иной религии³.

При оценке результатов социологических исследований, проводимых в советский период, приходится учитывать, что определенное негативное влияние на их методологию и методику оказывал тот

факт, что с самого начала на социологию религии было возложено выполнение социально-идеологического заказа – научного обоснования необходимости и неизбежности преодоления религии в социологическом обществе. Тем не менее сравнительный анализ социологической информации по проблемам религии и атеизма позволяет утверждать, что квалифицированным исследователям коллективам удавалось получать достаточно полные и достоверные данные о состоянии и тенденциях изменения религиозности.

Перемены, произошедшие в отношении Русской православной церкви после торжественного юбилея тысячелетия крещения, давали повод ставить вопрос и о предоставлении законных прав и возможностей почитателям древнемарийских верований. Впервые на странице одной из республиканских газет об этом открыто заявила жительница деревни Олоры Параньгинского района. В полемике по поводу реставрации православного храма в Моркинском районе она заметила, что марийские священные рощи являются историческими памятниками и требуют такого же внимания, как и другие памятники старины⁴. Она призвала марийскую общественность выбрать одну рощу в качестве главной национальной святыни и проводить там моления. Журналист Василий Федоров в статье “Марий верам кō арала?” (“Кто защитит марийскую веру?”) обратил внимание читателей на закрытые факты преследования сотрудниками НКВД марийских руководителей моления в 1930-е годы и отметил, что марийский народ не имел возможности реализовать свои конституционные права⁵. Автор доказывал, что все религии имеют равные права и предлагал обратить внимание на положение верующих *чимари* (некрещеных мари). Он предлагал очистить сохранившиеся священные рощи от мусора, оградить их и передать в собственность религиозных общин. С этой целью он призвал объединить верующих в отдельные организации и зарегистрировать их.

На данную работу откликнулись и простые верующие, и те, кто сохранял традиции и мог практиковать языческие обряды⁶.

Заметную роль в пробуждении интереса к традиционным верованиям марийцев сыграло национальное движение, возникшее на волне “перестройки” и изначально направленное на демократизацию общества. Как пишут некоторые исследователи, возрождение языческих верований в Марий Эл начиналось “встречным методом”: с одной стороны, практически в каждой деревне имелись *карты* (жрецы), которые традиционно пользовались авторитетом и сохранили языческую преемственность от поколения к поколению; с другой – наблюдалось встречное движение со стороны представителей марийской интеллигенции, стремившейся обрести в язычестве силу, способную защитить нацию от русификации⁷. Такие организации, как Союз марийской молодежи “У вий” (“Новая сила”), общественное объединение “Марий ушем” (“Марийский союз”), общественно-политическая организация “Кугезе мланде” (“Земля предков”), ста-

ли опираться на “языческую” идеологию. Объединение “Марий ушем” выступило с программой защиты прав марийских язычников, начало создавать тексты языческих молитв⁸. В ходе обсуждения документов учредительного съезда данного объединения, состоявшегося в апреле 1990 г., были высказаны некоторые предложения и замечания к основным положениям Платформы движения. В частности, в раздел, касающийся проблем возрождения и развития национальной культуры, предлагалось включить отдельный абзац, посвященный марийской религии. Участники съезда высказались за снятие всякого рода запретов в отношении религиозных языческих обрядов, призвали строго соблюдать неприкосновенность молитвенных роц⁹.

1 октября 1990 года Верховный Совет СССР принял закон “О свободе совести и религиозных организациях”. В нем было зафиксировано равноправие граждан независимо от их отношения к религии, организации верующих признаны юридическими лицами¹⁰. По существу это был первый законодательный акт в новейшей истории страны, гарантирующий реальную свободу совести. 25 октября уже Верховный Совет РСФСР принял еще более либеральный закон “О свободе вероисповеданий”, который в дальнейшем в течение семи лет регулировал государственно-церковные, межконфессиональные отношения, вопросы свободы совести и вероисповеданий в современном российском обществе¹¹. Марийцы получили официальное разрешение на проведение коллективных жертвоприношений в священных роцах.

В ноябре 1990 г. был создан общественный “Совет по марийской вере” при республиканском краеведческом музее. Вошедшие в совет ученые МарНИИ, артисты, литераторы, журналисты, депутаты местного парламента, активисты движения “Марий ушем” попытались оценить сложившуюся ситуацию в стране, понять причины духовного обнищания людей, уяснить роль марийской религии в укреплении общенационального единства, согласия и миролюбия в обществе¹².

В это время часть членов “Марий ушем” выразила свое несогласие с умеренной позицией Правления объединения и объявила о своем выходе из организации с целью создания новой праворадикальной общественно-политической организации – марийской национальной партии “Кугезе мланде”.

На учредительном собрании организации 12 января 1991 г. был избран Совет старейшин из трех человек в составе народного писателя А.М. Юзыкайна (председатель Совета), В.И. Вершинина, В.И. Любимова. ОПО “Кугезе мланде” на первом же собрании приняло решение активно помогать марийским картам возрождать “марийскую” религию¹³. Была создана Комиссия по возрождению свободной от христианских наслоений древнемарийской веры. Активисты “Кугезе мланде” считали, что только “чистая” марийская вера сохранила в первозданном виде древнемарийскую идеологию, и

ратовали за то, чтобы православные марийцы отказались от “чужой, навязанной народу в условиях самодержавного строя” религии¹⁴.

В это же время в число обязательных комиссий при правлении “Марий ушем” также была включена Комиссия по возрождению древнемарийской веры.

2 марта 1991 г. в Йошкар-Оле по инициативе “Кугезе мланде” было организовано собрание марийских руководителей моления. Участники собрания приняли решение образовать оргкомитет по подготовке учредительного собрания объединения марийских жрецов (“Марий кумалше ушем”)¹⁵. Председатель оргкомитета Н. Осинин в своем обращении “Вера исчезнет – исчезнет народ” отмечал: “Наша вера издревле была в равном с мировыми религиями положении, таковой она должна стать и в наши дни”¹⁶.

Возникшему движению благоприятствовало принятие Верховным Советом Марийской ССР 29 апреля 1991 г. закона “Об охране и рациональном использовании природной среды”, в котором имела отдельная статья, оберегающая так называемые религиозно-культурные зоны, т.е. участки земли, традиционно используемые верующими язычниками для удовлетворения своих религиозных потребностей¹⁷. На территории культовых зон запрещалась “хозяйственная, рекреационная или иная деятельность, противоречащая характеру объекта”. Постановлением Совета Министров Марийской ССР от 6 июня 1991 г. “О неотложных мерах по сохранению национального, культурного и природного наследия народов, проживающих на территории Марийской ССР” были созданы рабочие группы по инвентаризации и учету культурного и природного наследия. В ходе работы этих групп по районам и городам республики, кроме всего прочего, было выявлено 328 священных рощ¹⁸. Священные рощи не были выявлены лишь в Козьмодемьянске, Горномарийском и Юринском районах, где преимущественно проживают русские и горные марийцы. Наибольшее число священных рощ было зафиксировано в Новоторъяльском и Сернурском районах.

6 июня 1991 г. состоялась учредительная конференция религиозного центра *Марий Юмо йўла рўдер*. На конференции был утвержден Устав Марийского религиозного центра (МРЦ) “Ошмарий-Чимарий” (буквально, “белый мариец – чистый мариец”, истинно, непогрешимо соблюдающий веру предков). Руководителем религиозного центра был избран Народный писатель Республики Марий Эл Александр Юзыкайн¹⁹. Основными целями и задачами создаваемого объединения он считал сохранение древнемарийской веры, развитие в обществе духовного начала, воспитание молодого поколения, укрепление взаимосвязи человека с природой, гармонизацию общественных отношений, привитие чувства терпимости, взаимоуважения в обществе, формирование братской дружбы между народами²⁰.

Объединение “Ошмарий-Чимарий” приобретало статус высшего административного и всемарийского духовно-религиозного языческого центра. (Устав был зарегистрирован в Министерстве юстиции РФ в конце сентября 1991 г.)

В Уставе центра отмечалось, что объединение действует в соответствии со Всеобщей декларацией прав человека и законом “О свободе вероисповеданий” РФ, а также на основе многовековых религиозных традиций коренного народа мари.

В качестве целей и задач религиозного центра были определены:

- сохранение и возрождение традиционной языческой религии *чимари* (непогрешимой веры святых предков);
- объединение верующих чимарийцев;
- поддержание и возрождение древнемарийских обрядов, обычаев, национальных религиозных праздников;
- распространение религиозного учения и пропаганда паломничества к священным местам;
- подготовка служителей культа (*онаен*);
- участие в организации молений;
- пропаганда идейных основ чимарийской веры и т.д.²¹

Составители устава настойчиво твердили о своей принадлежности к чистой языческой религии “чимари”. Они таким образом ставили перед собой задачу постепенного перехода от синкретизированных языческо-православных культов к исконно марийским религиозным традициям. Наиболее организованная часть активистов вновь создаваемого центра (в основном, члены ОПО “Кугезе мланде”) не раз ставила вопрос о том, что организацию стоит называть только *чимарийской*²². Она отстаивала первенство верующих чимари. Так, Александр Юзыкайн прямо заявлял: “Двоеверие – грех”²³. С этим не соглашалась большая часть руководителей моления приверженцев направления *марла вера* (марийская вера). Будучи крещеными, они не представляли себе, как можно отказаться от сформировавшихся традиций²⁴. Вступая в полемику с лидерами направления *чимари*, сторонники *марла вера* заявляли, что “если во время молений будем разделять приверженцев марийской, русской, кугу-сортинской (см. ниже. – *Ред.*) веры, то никогда не удастся нам, марийцам, духовно объединиться”²⁵. Эта часть верующих предлагала назвать религиозный центр словом *Ошмарий* (белый, преданный заветам предков, мариец)²⁶.

В результате долгих споров и переголосований был принят компромиссный вариант названия нового центра, включающий оба названия. Отныне он стал называться “Ошмарий-Чимарий”.

Новый центр наряду с религиозными задачами собирался активно содействовать повышению духовной культуры и самоопределению верующих, способствовать защите природной среды, а также священных рощ, родников, мест захоронений, древних могильников и памятных мест.

Основными формами деятельности центра “Ошмарий-Чимарий” определялись проведение молитвенных собраний, массовых молений, благотворительных, культурно-просветительских мероприятий, создание миссий и другая деятельность. Как считали участники учредительной конференции, именно такая деятельность должна была поддержать активное функционирование древнемарийской языческой религии²⁷.

В уставе зафиксирована организационная структура марийского язычества. Первичным звеном является деревенская община, объединяющая на добровольных началах всех верующих одной или нескольких деревень, исполняющих обряды в *кўсото*. Руководит общиной *карт (онаен)*. Он назначается “Шнуй Канаш” с учетом мнения рядовых верующих. *Онаен* ответствен перед “Шнуй Канаш” (Святейшим советом) за состояние территории богослужения своей общины.

Высшим руководящим органом религиозного центра объявлялся съезд руководителей моления “Онаен погын” (“Мирской собор чимари”). На съезде помимо обсуждения основных вопросов, касающихся деятельности центра, предлагалось периодически проводить отчеты и выборы “Шнуй Канаш” и его духовного главы, верховного руководителя центра “Шнуй он” или “Онавуя” (Главу центра), а также его заместителей *алмашивуев*.

В уставе нет четкого определения относительно того, как и по какому принципу будут отбираться претенденты на должность Главы религиозного центра, лишь в общих словах очерчены его полномочия. Ничего не говорится и о том, как будут определяться преемники на эти должности. Много неясностей было и с комплектованием состава Святейшего совета. “Кто мог быть избран в этот Совет и каким образом определялась святость вошедших в его состав членов?” (слово *инуй* на марийском языке означает *святый*). Из-за этих и других неопределенностей в уставе в дальнейшем возникло немало споров и разногласий.

Помимо Марий Эл в состав религиозного центра вошла также Нижегородская областная языческая община²⁸.

Вслед за регистрацией “Ошмарий-Чимарий” на окраине Йошкар-Олы «правительство выделило участок земли в 13 гектаров для строительства главного капища республики, где должны проходить мировые моления. Также планировалось построить просветительский центр, в который войдут культовые постройки для зимних молений, национальный этнографический музей, гостиница. Руководство “Ошмарий-Чимарий” просило республиканские власти выделить деньги на строительство капища и в дальнейшем поставить его на баланс Министерства культуры»²⁹.

Спустя две недели после регистрации центр “Ошмарий-Чимарий” 11 октября 1991 г. организовал первое в 1990-е годы так называемое “всемарийское” моление марийских язычников *тўня кумал-*

тыш. Оно прошло в священной роще около деревни Олоры Параньгинского района Республики Марий Эл. На молении присутствовали более 2000 человек.

В процессе возрождения марийского язычества в конце XX в. северо-восточный регион Марий Эл (Сернурский, Параньгинский, Новоторъяльский, Мари-Турекский, Куженерский районы) с самого начала занял доминирующее положение. Здесь в сознании значительной части марийского населения традиционные верования сохранялись достаточно прочно. Данный регион с прошлых веков является своего рода религиозным центром приверженцев марийского язычества.

По инициативе общественного движения “Марий ушем” и религиозного центра “Ошмарий-Чимарий” с 1991 г. возобновились массовые ежегодные паломничества к древнейшей святыне Чумбылат на территории Советского района Кировской области на границе с Сернурским районом Марий Эл. Крупнейшие моления на горе Чумбылат состоялись в 1993, 1996 и 1999 гг. С конца 1990-х годов аналогичные моления начали проводиться на могилах Акпатыра, Болтуша (Малмыжский район Кировской области). Чумбылат, Акпатыр, Болтуш – легендарные марийские князья, по преданию в разные периоды истории возглавлявшие национально-освободительное движение марийцев. В народной традиции они возведены в ранг святых шнуй, низших божеств, что можно относить к культу предков. Считается, что души умерших предков могут повлиять на жизнь людей. Как отмечают некоторые исследователи, культ предков является вторым стержнем марийской языческой религии (после почитания природы)³⁰. С 2001 г. возобновились моления на могиле Тур-Турек Суртана (Мари-Турекский район РМЭ). Данные паломничества можно относить к традиции *ўлыл вера* (низшая вера) – культовое почитание наряду с небесными богами низших божеств. Почитание только небесных богов – *кўшыл вера*.

В сопредельных с Марий Эл районах Кировской области в местах компактного проживания марийцев языческая религия начала укреплять свои позиции среди населения. В феврале 1993 г. администрация Кировской области и правительство Республики Марий Эл подписали договор о сотрудничестве, в котором говорилось и о древнемарийской святыне Чумбылат. В конце июля 1993 г. в Советском, Санчурском, Кикнурском, Пижанском районах Кировской области марийцы провели массовые моления. При поддержке Марийского культурного центра Пижанского района в июле же 1993 г. прошла конференция “Языческие традиции и марийская культура” (д. Вюльэнер).

Процесс возрождения марийского язычества в Кировской области натолкнулся на открытую нетерпимость со стороны русского православного духовенства. Для примера приведем слова вятского протоиерея о. Алексея Сухих: “В последнее время во многих рай-

онах области создаются центры малых народов, но почему-то возрождение духовных традиций марийцев и удмуртов начинается с язычества. Что это – заблуждение, незнание, или под благим видом возрождается поклонение дьяволу – этому вечному воину и противнику истины, света, жизни?...”³¹ Далее: “Но враг хитер. Он притаился, ждал, когда наступит его время, когда он во всей своей мерзопакостной красе предстанет перед людьми. И время настало! В 1991 г. в Йошкар-Оле создается Всемарийский языческий религиозный центр, в котором ученые работают над систематизацией и восстановлением языческих обрядов, праздников, издают языческие молитвословы и даже пытаются разработать языческую догматику, т.е. грех идолопоклонства хотят узаконить, сделать нормой жизни...”³²

Некоторое время “Ошмарий-Чимарий” оставался единственной в Российской Федерации официально зарегистрированной языческой религиозной организацией, претендующей на равноправие с другими конфессиональными структурами и религиозными общинами. В 1992 г. “языческое лобби” (по выражению С. Филатова и А. Щипкова) в правительстве республики предложило во время инаугурации новоизбранного президента Марий Эл В.М. Зотина параллельно с православными ритуалами провести и языческие³³. Так в театральной ложе рядом с Епископом Казанским и Марийским Анастасием оказался Глава Марийского религиозного центра Александр Юзыкайн. В этом же году Юзыкайн принимал участие во встрече глав религиозных конфессий России в Верховном Совете Российской Федерации в Москве³⁴.

Российская общественность воспринимала это явление как культурно-историческую сенсацию, не лишённую, впрочем, некоторого эпатажа и слегка шокирующую своей вызывающей экзотичностью³⁵.

Из традиционных религиозных групп марийцев особо следует выделить направление “*Кугу сорта*” (“Большая свеча”) – религиозную секту, возникшую в середине XIX в. среди марийцев Яранского уезда Вятской губернии (северо-запад Марий Эл и современный Яранский район Кировской области). Основатели секты отказались от жертвоприношений домашних птиц и животных, ввели единобожие Кугу Юмо, выступали против насилия, войн, некоторых фабричных изделий и т.д. Иначе говоря, это была своеобразная реакция части марийцев на проникновение доминирующей культуры, которая разрушала патриархальные традиционные устои. Массовые сектантские моления прекратились к началу 1940-х годов. По мнению некоторых исследователей, это означало и окончание “реальной кугусортинской истории”³⁶.

Однако в начале 1990-х годов фольклорист Лидия Тойдыбекова провела полевые исследования во всех бывших центрах кугусортинского движения. Она отмечает, что в годы советской власти моления сектанты проводили скрытно³⁷. Семейные моления кугусортин-

цев практиковались в Оршанском (Упша, Большая и Малая Рутка), Советском (Кўчык-Энер), Новоторъяльском (Старый Торъял, Ядык-Беляк, Токтар-Сола) районах (Полевая экспедиция – 1993)³⁸. Для примера Л. Тойдыбекова дает краткую характеристику кугусортинской группы из села Старый Торъял, состоящей из пяти семей (руководитель А.П. Якимов, 1907 г.р.). Как оказалось, сектанты уже не проводят отдельных родовых молений, ограничиваются только семейными; молодое поколение не знает религиозных ритуалов, но все же присутствует на молениях.

Члены секты “Кугу сорта” (в том числе и из Яранского района Кировской области) принимали участие в учредительной конференции религиозного центра “Ошмарий-Чимарий”³⁹. Таким образом, они признавали статус высшего административного и всемарийского духовно-религиозного языческого центра. Кугусортинцы принимали участие во “всемарийских” молениях конца XX в.⁴⁰ Как пишет Тойдыбекова, МРЦ в начале 1990-х годов оказывал действенную помощь в восстановлении традиций прошлого группы “Кугу сорта”⁴¹.

По инициативе местных властей в 1993 г. в Республике Марий Эл создается собственная епархия в составе Русской православной церкви. Приезжавший в республику по случаю хиротонии епископа Йошкар-Олинского и Марийского Патриарх Московский и всея Руси Алексей II в беседе с местными журналистами отметил, что “вновь образованная епархия... не будет насаждать православие в противовес марийской традиционной вере – чимари”⁴². Одновременно правительство продолжало активно поддерживать марийское язычество.

После образования епархии в погоне за сенсацией в республику прибыли некоторые публицисты, которые впоследствии неадекватно комментировали увиденное. Так, журналисты Филатов и Щипков возрождение традиционной языческой веры марийцев связывали с процессом создания сепаратистски настроенного межнационального союза поволжских народов: «...Марий Эл, коренной народ которого уже сегодня является по преимуществу языческим, становится единственным в Европе национально-государственным образованием, в котором язычество молниеносно получит статус государственной религии. В этой ситуации Марий Эл, который уже сегодня является центром притяжения для язычников из других автономных республик России – Мордовии, Чувашии, Удмуртии, – станет определенным духовным ядром, вокруг которого могут собраться разные по этническому происхождению, но единые в языческой вере поволжские народы. Единая вера плюс стечение ряда политических обстоятельств могут привести к созданию сепаратистски настроенного межнационального союза или объединения поволжских народов, более монолитного, чем Ассоциация горских народов Кавказа. Вера предков будет использована в качестве объединяющей идеологиче-

ской базы. В этом случае “языческий фактор” заговорит в полный голос и заставит говорить о себе остальную Россию»⁴³.

Естественно, такие публикации в центральной прессе не остались незамеченными в республике. Последовала ответная реакция со стороны некоторых марийских национальных организаций (Союз марийской молодежи “У вий”, общественно-политическая организация “Кугезе мланде” и др.)⁴⁴.

В сложившейся ситуации в октябре 1994 г. была создана Комиссия по вопросам религиозных объединений при правительстве Республики Марий Эл.

В начале 1994 г. отделом социологии МарНИИ было проведено репрезентативное социологическое исследование “Религиозное сознание населения Республики Марий Эл”. По данным этого исследования, 43,6% марийцев республики были неверующими, 27,4% – православными, 20,7% – двоеверцами, 7,9% – приверженцами “чистого” язычества, 0,4% – другой веры⁴⁵.

18 марта 1994 г. состоялось собрание членов Святейшего совета Марийского религиозного центра “Ошмарий-Чимарий”, на котором был избран новый Глава объединения Алексей Изергович Якимов⁴⁶. На собрании было принято решение считать его *Шнуй оном*. Получив статус святого (Шнуй он) А.И. Якимов попытался максимально расширить его значение. Себя он стал называть не только благовоспитанным (*рагыман*) духовным руководителем, но и человеком, способным общаться с *Юмо* и ангелами⁴⁷. Алексей Якимов начал активно участвовать в общественной жизни республики: выступал в сельских коллективах, на сессиях Государственного собрания РМЭ, международных конференциях, различных национальных праздниках, в периодической печати⁴⁸.

Ко времени вступления в должность Якимов успел получить дополнительное образование, пообщавшись некоторое время в Москве с активистами религиозного объединения “АУМ-Синрикё”. В Йошкар-Оле он показывал свои тетради с выписками из учебных пособий этой японской секты⁴⁹. Уже после избрания его главой Алексей Якимов опубликовал в республиканской периодике положительный отзыв о Секо Асахаре: «Секо Асахара – новая божественная фигура в японском буддизме... Эта религия связывает внутренний мир человека с внешним – Вселенной. Я не специалист, но уже глубоко понимаю структуру “нового дыхания” японского буддизма. Японский буддизм полностью отвечает духовным потребностям человека. Религия не агрессивна – что главное»⁵⁰.

Очевидно, под влиянием сектантов А. Якимов мог искренне поверить в свою богоизбранность, ощутить важность происходящих перемен в сознании марийцев и принять решение более активно подключиться к пропаганде религиозного учения в крае⁵¹. Своим духовным наставником и руководителем он считал личного бога-покровителя – Великого Бога, обитающего над головой Вуйѳмбал Кугу

Юмо; определение “Шнуй он” он начал трактовать как “Святой вождь”, или “Духовный Глава Чимарийской религии”⁵². Иногда он себя называл “Юмын Тўн тан” – Главный предстоятель перед Богом⁵³. Для утверждения своего особого положения он отрастил бороду, сшил специально украшенный марийскими вышивками белый кафтан, специальный головной убор, приготовил нашейное украшение в виде многолучевого солнца.

Такие нововведения, особенно расширенное толкование своего сана, не всегда воспринимались другими руководителями молений должным образом. Чаще всего их смущало то, что Якимов никогда самостоятельно не проводил семейные жертвоприношения, порядок проведения коллективного моления знал слабо, молитвы читал плохо, все пытался делать по-своему, не советуясь с другими членами Святейшего совета⁵⁴.

Весной 1995 г. часть творческой интеллигенции решила организовать отдельное языческое религиозно-культурологическое объединение “*Сорта*” (“Свеча”). Члены данной организации свою задачу видели в возрождении традиций, пропаганде ценностей языческой культуры, способствуя таким образом возрождению духовности, национальной самобытной культуры, языка народа, его самосознания и в конечном счете сохранению нации⁵⁵. Руководителем объединения был избран ведущий языковед профессор Ю.В. Андуганов. Как отмечают некоторые исследователи, объединение “Сорта” было “призвано стать той интеллектуальной основой, которой не хватало в основном малообразованному марийскому жречеству”⁵⁶.

Осенью 1995 г. состоялось второе за 90-е годы XX в. “всемарийское” моление *тўня кумалтыиш* в знаменитой роще Кўкшывал кўсото (Купран-Сола Сернурского района). Данное культовое место еще с XIX в. известно как “черемисский Иерусалим”⁵⁷. Инициатором жертвоприношения наряду с религиозным центром “Ошмарий-Чимарий” выступило объединение “Марий ушем”, организовавшее после моления научно-практическую конференцию “О роли языческих обрядов в повышении национального самосознания”⁵⁸. На молении присутствовали около 2000 человек. Помимо марийских жрецов из Марий Эл, Кировской области, Башкирии, Удмуртии и Свердловской области в жертвоприношении участвовал и чувашский *эльмен* (руководитель моления третьего ранга)⁵⁹.

Третье “всемарийское” моление язычников прошло в 1996 г. около деревни Токтар-Сола Новоторъяльского района, четвертое – в 1997 г. около деревни Янгранур Советского района.

События 1997 года, связанные с принятием Государственной думой Российской Федерации закона “О свободе совести и религиозных объединениях”, признавшего особую роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры⁶⁰, наглядно продемонстрировали поляризацию сил в обществе по вопросу реализации принципа свободы совести. Алексей Якимов высту-

пил от имени МРЦ “Ошмарий-Чимарий” с заявлением о своем несогласии с данным законопроектом⁶¹.

В 1997 г. Миссионерским отделом Московского патриархата Русской православной церкви был выпущен справочник “Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера”, в котором содержатся некоторые сведения и о МРЦ “Ошмарий-Чимарий”. В представленном материале внимание читателей акцентируется на встрече руководителя организации А. Якимова с Секо Асахарой: «Показательно, что во времена “победоносного шествия” “АУМ-Синрикё” по России Алексей Якимов ездил на встречу с Секо Асахарой, где они быстро нашли нечто общее в их религиозных движениях»⁶². Таким образом, религиозная организация, представляющая интересы верующих конфессии, имеющей более глубокие корни в Среднем Поволжье, чем ислам и православие, оказалась в одном ряду с “нетрадиционными деструктивными” религиями.

22 апреля 1997 года состоялся Второй Мирской собор Чимари. Руководителем МРЦ в присутствии около 100 человек был избран новый Глава Степан Андреевич Милютин (деревня Янгранур Советского района)⁶³. Милютин представлял религиозное направление *марла вера*, т.е. двоеверцев. А.И. Якимов не согласился с результатами перевыборов и начал доказывать, что они прошли нечестно. К тому же он полагал, что срок его полномочий завершался только в 1999 г.⁶⁴

Не получив поддержки со стороны остальных служителей культа, Якимов начал периодически жаловаться в разные инстанции (в прокуратуру, Президенту РМЭ, ФСБ и т.д.), критиковать руководителей моления за их недобропорядочность⁶⁵. Тем не менее марийские *карты* отказывались его признавать. Оказавшись в духовной изоляции, новоявленный “святой” не собирался сдаваться и пытался по-прежнему выступать в качестве духовного лидера.

В результате такого противостояния Марийский религиозный центр потерял свое влияние на верующих, многие моления проводились лишь при номинальном участии религиозного центра “Ошмарий-Чимарий”. С.А. Милютин в силу своего преклонного возраста не мог вести активную работу по пропаганде “марийской” религии, организации и проведению жертвоприношений в районах.

Менялось отношение властей к Марийскому религиозному центру. Так, в одном из номеров вестника отдела по делам молодежи администрации Йошкар-Олы объединение “Ошмарий-Чимарий” было включено в список деструктивных религиозных организаций, действующих на территории Республики Марий Эл⁶⁶. Но правительство РМЭ к традиционным языческим молениям марийцев по-прежнему относилось с должным вниманием. На больших молениях присутствовали президент республики и другие члены правительства⁶⁷.

В 1998 г. прошли сразу три “всемарийских” моления:

– Купран-Сола Сернурского района – юбилейное, в честь 170-летия со дня проведения здесь аналогичного моления 3 декабря 1828 года;

– Шорунжа Моркинского района, 12 июля – моление, на котором присутствовал Президент республики Кислицын В.А.;

– Нур-Сола Куженерского района.

После смерти Александра Юзыкайна (умер в 1996 г.) по инициативе его сына Вячеслава Михайлова-Юзыкайна создается Фонд финно-угорской культуры Народного писателя Республики Марий Эл Александра Юзыкайна. В своей Декларации (из книги С.М. Червонной) фонд заявляет, что его “миссия – (это) обеспечение устойчивого духовного развития финно-угорского мира”, конкретизирует эту задачу как воспитание народа “в духе дохристианской культуры”⁶⁸. В 1999 г. при участии Вячеслава Михайлова-Юзыкайна и вдовы Александра Юзыкайна в Йошкар-Оле создается муниципальное учреждение культуры Музей литературного наследия и древнемарийской религии имени Народного писателя РМЭ Александра Юзыкайна. Свою задачу данные организации видели в сохранении творческого наследия народного писателя, первого главы МРЦ “Ошмарий-Чимарий” Александра Юзыкайна. В 2000 г. при содействии фонда и музея было выпущено интегральное учебно-методическое пособие для детей “История культуры марийского народа” по мотивам одного из произведений А. Юзыкайна⁶⁹. В 2001 г. администрация Йошкар-Олы приняла решение ликвидировать данный музей, по поводу чего его директор Вячеслав Юзыкайн обратился к республиканской, российской и мировой общественности с открытым письмом⁷⁰.

По данным социологического исследования “Марий калык: кузе илет, мом шонет?”, проведенного отделом социологии МарНИИ в 1999 г., в Марий Эл 50,7% марийцев относили себя к православию, 23,3% – двоеверцы, 17,6 – к “чистому” язычеству, 3,4% – к другой вере⁷¹.

Иначе говоря, в конце 1990-х годов увеличивается численность как православных, так и язычников, но число православных растет заметно быстрее. Если в первой половине 1990-х годов язычников среди марийцев было больше, чем православных, то в конце этого десятилетия стало меньше почти на 10%. В пользу этого говорят и результаты очередного социологического исследования, проведенного отделом социологии МарНИИ в 2001 г. Согласно этому опросу в начале 2000-х годов двоеверцы среди марийцев республики составляют 25,6%, чимари – 13,5%, всего – 39,1%, а православные – 52,5%.

Следует отметить, что несмотря на критику как со стороны местной епархии РПЦ, так и “чимарийской” части “Ошмарий-Чимарий”⁷² процент приверженцев *марла вера* (двоеверцев) остается от-

носителем стабильным (примерно четверть марийцев). Современный религиозный синкретизм марийцев является отнюдь не каким-то “переходным состоянием”, а живым, реально функционирующим феноменом, питаемым целым рядом факторов.

Большой процент “чистых” язычников остается среди марийцев Республики Башкортостан (наиболее многочисленная марийская диаспора). По данным опроса 1999 г., 72,4% марийцев Республики Башкортостан были “чистыми” язычниками, 13,8% – двоеверцами, 4,6% – другой веры, 3,7% – православными⁷³.

26 ноября 1999 г. состоялось общее мирское собрание религиозного центра “Ошмарий-Чимарий”, на котором был обсужден новый проект Устава МРЦ, избран новый руководитель – Александр Иванович Таныгин (деревня Танак-Сола Новоторъяльского района)⁷⁴. Он обладает организаторским талантом, хорошо знает религиозные традиции, постоянно участвует в жертвоприношениях в качестве ведущего руководителя моления⁷⁵. Однако и эта кандидатура не удовлетворила А.И. Якимова. Он обвинил Таныгина в двоеверии, в том, что он в прошлом был членом КПСС, а сейчас состоит в общественной организации “Марий ушем”⁷⁶. Между тем сам Якимов в ходе предвыборной кампании 1999 г. в Государственную думу Российской Федерации публично через местное телевидение агитировал за одного из кандидатов в депутаты⁷⁷. Причем свое решение он мотивировал лишь личной симпатией к кандидату, не скрывая при этом, что за выступление он получил приличную сумму. В это же время Якимов сотрудничал с республиканской общественной организацией “Россияне”. Данная организация находилась в состоянии конфликта с ОПО “Кугезе мланде”. Как “защитник” марийской языческой религии Якимов через печатный орган объединения “Россияне” критиковал организацию, которая по сути дела была инициатором создания Марийского религиозного центра⁷⁸.

В 1999 г. среди верующих язычников была распространена Декларация Всемирного съезда этнических религий, состоявшегося в июне 1998 г. в Вильнюсе (Литва), и “Призыв к приверженцам этнических религий уральских народов” от имени эстонской организации сторонников этнической религии Эстонии “Maavalla Koda”. Суть в данных обращениях сводилась к предложению всем этническим (языческим) религиозным группам мира к сотрудничеству между собой в целях самосохранения⁷⁹. Позже, в июле 2001 г. в Вильянди (Эстония) было создано международное Уральское сообщество древних религий. От имени религиозного центра “Ошмарий-Чимарий” в организации данного сообщества участвовал Алексей Юзыйкайн, от имени объединения “Сорта” – Юрий Калиев⁸⁰.

Организаторы сообщества в качестве главных задач определили “защиту религиозно-культурных прав уральских народов, которые уже потеряли часть своей культуры, языка, традиций; внедрение в сознание новых поколений убежденности, что только умение жить

в гармонии с природой, окружающим миром поможет им стать счастливыми; сохранение национальных духовных основ семьи, воспитание уважительного отношения к матери, к памяти предков; помощь людям, потерявшим веру в жизнь; сотрудничество и развитие исключительно добрых взаимоотношений во благо будущего человечества”⁸¹.

В феврале 2000 г. А.И. Якимов собирает тайное собрание из десяти человек и объявляет о необходимости перевыборов руководителя МРЦ⁸². Получив согласие своего окружения, он письменно извещил руководство правительства республики, а также организовал публикацию статьи о своем новом назначении⁸³.

В ответ на это 11 апреля Таныгин проводит свое собрание руководителей молений в составе 33 человек в поселке Новый Торъял⁸⁴. Собравшиеся (единогласно, кроме А.И. Якимова) подтвердили полномочия А.И. Таныгина, осудили Алексея Изерговича за недостойное поведение и предложили ему отказаться от своих амбиций⁸⁵. Однако слова внушений не подействовали, и Якимов упорно пытается доказать свое право на верховенство.

Как считает исследователь Никандр Попов, споры и разногласия среди членов Святейшего совета, по-видимому, чаще всего возникали из-за отсутствия единой цели, незнания каждым членом Совета своих основных обязанностей, из-за того, что члены Совета недостаточно четко представляли, чем должен заниматься центр⁸⁶. Далее он отмечает, что все члены Совета не имели какой-либо профессиональной подготовки для миссионерской деятельности, слабо знали народные традиции и не имели достаточно четкого представления о том, как можно возродить древнюю языческую веру.

После принятия Закона Российской Федерации 1997 г. “О свободе совести и религиозных объединениях” в стране отчетливо проявляется тенденция этатизации РПЦ. Власти открыто поддерживают данную церковь. Через СМИ идет массовая пропаганда православной религии. Не последнюю роль в усилении православного христианства сыграли многочисленные мероприятия, проводимые в честь 2000-летия христианства. На фоне всего этого Марийский религиозный центр, в котором на протяжении всей его истории конкурируют представители двух направлений марийского язычества, значительно теряет свое влияние среди верующих. Большая часть марийцев, к середине 1990-х годов еще не определившихся в выборе религии, к концу десятилетия отдает предпочтение христианской религии (преимущественно, православию). Тем не менее к началу 2000-х годов местные общины “Ошмарий-Чимарий” появились в ряде районов соседней Кировской (Большой Кияк Малмыжского района, Тюм-Тюм Уржумского района и др.), в Свердловской области (Кугу Тавра Красноуфимского района) и в других местах⁸⁷.

Не получив поддержки от рядовых верующих, Алексей Якимов активно включился в общероссийское движение язычников. Так местная печать сообщала, что летом 2000 г. он присутствовал на молебнии в честь бога Купала на берегу реки Иртыш, организованного языческой русской общиной Омска⁸⁸.

Религиозно-культурологическое объединение “Сорта” так и не вышло за рамки “клубной” организации. Представители объединения ограничивались проведением собраний своих членов, где обсуждались актуальные проблемы марийского язычества.

ОПО “Кугезе мланде”, открыто опиравшаяся на языческую религию, уделяла большое внимание пропаганде идей чимари через свою газету “ЕРЫК”. Однако в 1995 г. в связи с резкой критикой правительства деятельность данной организации была приостановлена. “Кугезе мланде” возобновила свою деятельность только в конце 1990-х годов. Газета “ЕРЫК” начала выходить небольшим тиражом. За период бездействия в организации остались лишь десяток человек. В публикациях на страницах своей газеты они пропагандируют уже идеи “обновленного” язычества (неоязычества).

Межрегиональная общественная организация “Марий ушем” в течение 1990-х годов продолжала активно пропагандировать народные традиции марийского народа, в том числе и религиозные.

Союз марийской молодежи “У вий” исходя из положений своего устава на протяжении рассматриваемого периода ставил задачу “содействия возрождению традиционных духовных и культурных ценностей марийского народа”.

В конце 1990-х годов большую роль в пропаганде национальных (в частности, языческих религиозных) праздников начал играть Центр марийской культуры, созданный по инициативе организации “Марий ушем” и при поддержке Министерства культуры республики.

Таким образом, в истории марийского язычества в 1990-е годы произошел глубокий качественный сдвиг: было положено начало созданию недостающего ему элемента – религиозной организации. Образовались два языческих объединения – сугубо религиозная и религиозно-светская организации. Главной целью своей деятельности они ставили возрождение языческой религии народа как важнейшего компонента традиционной духовной культуры марийцев.

¹ Соловьев В.С. Многонациональность – наше богатство. Йошкар-Ола, 1991. С. 118.

² Попов Н.С. История религиозного движения марийцев в контексте возрождения язычества в конце XX в. // Этнологические проблемы в поликультурном обществе. Материалы всероссийской школы-семинара “На-

циональные отношения и современная государственность”. Йошкар-Ола, 28–29 июня 2000 г. Йошкар-Ола, 2000. Вып. 1. С. 118.

³ Образ жизни населения Марийской АССР (по материалам сравнительных социологических исследований 1973 и 1985 гг.). Йошкар-Ола, 1989. С. 218.

- 4 Олор марий вате. Ик кумырымат ом пыште // Марий коммуна. 1989, 26 апр.
- 5 Федоров В. Марий верам ко арала? // Ончыко. 1990. № 3. С. 74–75.
- 6 Кузнецова О. Алым пуышо тулвий // Марий коммуна. 1990. 27 марта; Терехов С. Иле йомарлын калыкем // Там же. 3 апр., и др.
- 7 Козлов В.П. Религиозные объединения республик Среднего Поволжья (первая половина 1990-х годов). Дис. ... канд. ист. наук. Казань, 1999. С. 93.
- 8 Марий кумалтыш мут / Сост. Н.С. Попов. Йошкар-Ола, 1991. 256 с.
- 9 Попов Н.С. История... С. 120.
- 10 Закон СССР “О свободе совести и религиозных организациях” // Правда. 1990. 9 окт.
- 11 Закон РСФСР “О свободе вероисповеданий” // Ведомости съезда народных депутатов РСФСР и Верховного Совета РСФСР. 1990. № 21. С. 284–292.
- 12 Попов Н.С. История... С. 121–122.
- 13 Там же. С. 122–123.
- 14 Там же. С. 123.
- 15 Там же. С. 123–124.
- 16 Осинин Н. “Вера пыта – калык пыта” // Марий коммуна. 1991, 12 марта.
- 17 Закон МССР “Об охране и рациональном использовании окружающей природной среды”. Йошкар-Ола, 1991. 49 с.
- 18 Памятники истории, культуры и природы Республики Марий Эл: Каталог. 3-е изд., допол. и переработ. Йошкар-Ола, 1993. С. 5.
- 19 Андреев И. Кок Юмылан кумалаш лиш мо? // Марий коммуна. 1991, 26 июня.
- 20 Юзыкайн А. Ош Юмо – мемнан илышна // Марий Эл. 1992, 9 апр.; Эту песню пойте, когда меня не станет // Молодежный курьер. 1998, 19 ноября.
- 21 Устав МРЦ “Ошмарий-Чимарий” // Пробуждение финно-угорского Севера. Т. 1. Национальные движения Марий Эл / Сост. С.М. Червонная. М., 1996. С. 217.
- 22 Попов Н.С. История... С. 126–127.
- 23 Тошто йулам мондыман огыл // Марий коммуна. 1991, 27 марта.
- 24 Попов Н.С. История... С. 127.
- 25 Милютин С. “Марий кумалтыш” ком чумырышаш // Марий коммуна. 1991, 4 июня.
- 26 Попов Н.С. История... С. 127.
- 27 Там же.
- 28 Религиозные организации Российской Федерации: Справочник / Под общ. ред. М.М. Прусака; Борщев В.В.; сост. Иваненко С.И. и др. Аналитический вестник. Спец. выпуск. М., 1996. С. 231.
- 29 Щипков А.В. Во что верит Россия: Курс лекций. СПб., 1998. С. 123.
- 30 Буркова Г.А. История религий (лекции). Йошкар-Ола, 1999. С. 21.
- 31 Сухих А. Опасно шутить грехом // Выбор: Вятский еженедельник. 1993. № 33.
- 32 Там же.
- 33 Филатов С., Щипков А. Сотая епархия. Последний языческий народ Европы // Пробуждение финно-угорского Севера. Т. 1. С. 173.
- 34 Юзыкайн А.М. Ош Юмо – мемнан илышна.
- 35 Червонная С.М. Все наши боги с нами и за нас (Этническая идентичность и этническая мобилизация в современном искусстве народов России). М., 1999. С. 208–209.
- 36 Старостенков С.А. Этноконфессиональное движение “Кугу сорта” у мари: Хронология реальная и мифическая // Современное финно-угроведение: Опыт и проблемы. Л., 1990. С. 145.
- 37 Тойдыбекова Л. Марийская языческая вера и этническое самосознание. Joensuu: Joensuu yliopisto, 1997. С. 320.
- 38 Там же.
- 39 Попов Н.С. История... С. 125.
- 40 Тойдыбекова Л. Указ. соч. С. 321.
- 41 Там же.
- 42 Визит Патриарха Московского и всея Руси Алексия II в Марий Эл // Марийская правда. 1993. 27 июля.
- 43 Филатов С., Щипков А. Сотая епархия (последний языческий народ Европы) // Независимая газета. 1994. 17 марта.
- 44 Кугарня. 1994. 20 мая; ERYK. 1994. № 3, декабрь.
- 45 Шабыков В.И. Современное верование марийцев (по материалам со-

- циологических исследований) // Научно-практический семинар “Молодежь и традиционная культура финно-угорских народов”, 23–25 июня 1994 г. Йошкар-Ола, 1994. С. 24.
- 46 *Попов Н.С.* История... С. 129.
- 47 Там же.
- 48 *Якимов А.* Огни священных рощ // Марийская правда. 1994, 18 окт.
- 49 *Попов Н.С.* История... С. 129.
- 50 Шаги к истине // Молодежный курьер. 1994, 28 апр.
- 51 *Попов Н.С.* История... С. 129.
- 52 Там же.
- 53 Там же.
- 54 Там же.
- 55 *Исаков В.А.* Вопросы религиозного и национального в образовании и воспитании // Марий Эл учитель. 1997. № 4. С. 58.
- 56 *Соловьев А.М.* Становление организационных структур возрождающегося марийского язычества (с конца 80-х до середины 90-х годов XX в.) // Актуальные проблемы истории и литературы: Материалы республиканской межвузовской научной конференции. V Тарасовские чтения. Йошкар-Ола, 18–19 мая 2001 г. Йошкар-Ола, 2001. Вып. 1. С. 92.
- 57 Село Сернур в Уржумском районе // Волжско-Камское слово. 1882. № 158, 174.
- 58 Марийская религия и культура: Материалы научно-практической конференции, сентябрь 1995 г. Йошкар-Ола, 1998. 76 с.
- 59 *Попов Н.С.* На марийском языческом молении // Этнографическое обозрение. 1996. № 3. С. 140.
- 60 Федеральный закон “О свободе совести и о религиозных объединениях” // Новое законодательство России о свободе совести и о религиозных объединениях. Сб. нормативных актов. М., 1999. С. 7.
- 61 *Попов Н.С.* Национально-государственное строительство и вопросы регулирования межнациональных отношений // Национальные отношения и государственная национальная политика в Республике Марий Эл: (Материалы научно-практической конференции, 25–26 апреля 1997 г.). Йошкар-Ола, 1997. С. 43.
- 62 Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера. Справочник / Миссионерский отдел Московского Патриархата РПЦ. Информационно-аналитический вестник. 2-е изд. Белгород, 1997. С. 89.
- 63 *Попов Н.С.* История... С. 130.
- 64 Там же.
- 65 Там же.
- 66 Вестник: Отдел по делам молодежи Администрации города Йошкар-Олы / Ред. В.В. Николаев. 1998. № 4, окт.; “Ошмарий-Чимарий” мемнам ок локтыл // Марий Эл. 1999. 25 августа.
- 67 *Шаров В.* Марий Эл: Религиозная жизнь // Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов / Ред. В.А. Тишков, Е.И. Филиппова, 1998. Бюллетень № 22. Дек. С. 46; *Сотников В.* Язычество – религия будущего? // “Московский комсомолец” в Марий Эл. 1998. 16–23 июля.
- 68 Архив Фонда финно-угорской культуры Народного писателя РМЭ А. Юзыкайна в Москве. Документ “Декларация Фонда”. Л. 2,2 об. В книге: *Червоная С.М.* Указ. соч. С. 211.
- 69 *Юзыкайн В.А.* История культуры марийского народа. Интегральное учебно-методическое пособие. Йошкар-Ола, 2000. 114 с.
- 70 Данное обращение, датированное 6 мая 2001 г., прозвучало на “русской службе” ВВС.
- 71 *Шабыков В.И.* Итоги социологического исследования “Марий калык: кузе илет, мом шонет?” // Марийцы: проблемы социального и национально-культурного развития. Йошкар-Ола, 2000. С. 190.
- 72 Научно-рукописный фонд МарНИИ. Оп. 1, № 1056. Религиозное послание “Ошмарий-Чимарий”. Верительная грамота. 2000 г. Л. 1 (из послания: “...в сане своей компетенции Шнуй-отец (Якимов А.И. – Авт.) будет... вести борьбу с двоеверием”).
- 73 *Шабыков В.И.* Итоги... С. 190.

- ⁷⁴ Пехметова С. Юмын пашам карга-
шен ышташ – сулык // Марий Эл.
2000. 9 июня.
- ⁷⁵ Попов Н.С. История... С. 130.
- ⁷⁶ Пехметова С. Юмын...
- ⁷⁷ Там же.
- ⁷⁸ Якимов А.И. Народу мари в глаза не
ври // Россияне: Республиканское об-
щественно-культурологическое дви-
жение “Россияне”. 1999. № 5.
- ⁷⁹ Kudo + Kodu. 1999. № 1, июль.
- ⁸⁰ Там же. 2001. № 15(39), авг.
- ⁸¹ Там же.
- ⁸² Попов Н.С. История... С. 131; НРФ
МарНИИ. Оп. 1. № 1056. Л. 1.
- ⁸³ Там же.
- ⁸⁴ Пехметова С. Юмын...
- ⁸⁵ Там же.
- ⁸⁶ Попов Н.С. История... С. 131.
- ⁸⁷ Кугарня. 2001. 30 марта; 5 октября;
2000. 21 июля.
- ⁸⁸ Кугарня. 2000. 21 июля.

**ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ:
ИХ МЕСТО И РОЛЬ В ЖИЗНИ ЭТНОСА
(по материалам народов Урало-Поволжья)**

Система обычаев и обрядов, условно-символическим образом знаменующих значительные события в жизни людей, – одна из существенных характеристик этноса. В этнографической литературе понятие *обычай* трактуется как некое социальное правило, норма поведения, а *обряд* – как воплощение той или иной нормы в определенном действии¹. Как отмечал С.А. Токарев, “всякий обряд есть обычай, но не всякий обычай есть обряд”².

Система обычаев и обрядов формировалась на ранних ступенях развития человеческого общества, выполняя первоначально функции управления, интеграции и передачи социального опыта, трансляции культуры и социального контроля. По мере усложнения социальной организации общества система обычаев постепенно утрачивала свое монопольное положение. Однако обрядность продолжает сохранять определенное значение и в развитых обществах. Обычаи и обряды, бытующие в наши дни, выполняют эстетическую, воспитательную функции, оказывают влияние на социальное поведение, способствуют трансляции этнических форм культуры.

Кроме того, обычаи и обряды, по самооценкам информаторов, и сейчас выступают как значимый признак, связывающий их с людьми своей национальности³. Так, по материалам Мордовской статико-этнографической экспедиции 1970-х годов (руководитель В.В. Пименов), среди признаков, сближающих информаторов с представителями своей национальности, у большинства мордвы в городах на первом месте стоял национальный язык, на втором – национальные обычаи и обряды. У мордвы сельской местности они занимали третье место (после национального языка и национальной одежды).

Под влиянием социально-экономических и иных преобразований в жизни этноса меняются не только функции обычаев и обрядов, но и их форма и содержание. Эти изменения происходят относительно медленно и неравномерно, с некоторым отставанием от преобразований в обществе. Обычно быстрее изменяется содержание обряда, нежели его форма. Иногда первоначальный смысл обряда забывается, а традиционная форма наполняется новым содержанием.

В жизни народов Урало-Поволжья большое место занимали обряды, связанные с их хозяйственной деятельностью – земледелием, животноводством, пчеловодством и др. Эти обряды на протяжении XX в. претерпели существенные изменения под влиянием преобра-

зований, которые происходили в хозяйственной, религиозной, культурной жизни народов региона. Вместе с тем некоторые из этих обрядов, хотя и в трансформированном, переосмысленном виде, исполняются и в наши дни. Удмурты в сельской местности отмечают известные с давних времен праздники первой борозды (*гырыны потон*), окончания весенних полевых работ (*гырон быдтон*) и праздник первого снопа, сочетающие традиционные и новые элементы. Популярен и праздник проводов зимы⁴. Языческие моления мордвы, сохранившиеся до начала XX в., были приурочены к христианским праздникам. И до настоящего времени среди мордвы бытуют представления о дохристианских покровителях дома, двора, хозяйственных построек, несмотря на то что в мордовских селениях отмечают Пасху и другие православные праздники⁵. В последние годы интерес к традиционным праздникам и обрядам растет. Так, среди марийцев возрождаются обычаи и обряды святочных увеселений, рождественские вечера, Пасха, а также *Агавайрем*, *Семык*, *Сӹрем*⁶.

Однако более полно в наши дни сохраняются обряды, связанные с основными событиями в жизни семьи – свадебные, родильные, а также похоронные и поминальные. И сейчас существует потребность определенным образом отмечать такие события, как свадьба, рождение ребенка и др. И хотя обряды утратили монополию в передаче традиций, жизненного опыта от поколения к поколению, тем не менее они по-прежнему имеют немалое воспитательное значение, а также функции эмоционального воздействия и санкционирования в глазах общественного мнения различных семейных событий. Несмотря на то что обрядность утрачивает свою обязательность, она частично сохраняет свою роль этнического интегратора.

У народов Урало-Поволжья в результате многовекового соседства и общения, жизни в одинаковых природных и социально-экономических условиях сложилось много общих черт в хозяйстве и культуре, в том числе и в обрядности. Вместе с тем как следствие особенностей исторического и культурного развития, разной степени контактов с соседними народами у отдельных народов региона формировались и специфические черты семейной обрядности; определенный отпечаток на эти обряды наложили и религиозные различия.

Одним из наиболее важных событий в жизни семьи являлась свадьба. Она знаменовала переход жениха и невесты в новую социальную категорию, ввод в семью ее нового члена. Обряды, приуроченные к разным этапам свадьбы, должны были способствовать благополучному ходу событий, а также санкционировать их в глазах родственников и односельчан.

В конце XIX – начале XX в. в свадебной обрядности народов региона сохранялись многие традиционные черты, что объяснялось замедленными темпами экономического развития, преобладанием в нем сельского населения, стойкостью семейного уклада. Этому способствовало и то, что в силу сохранения близких семейно-родст-

венных связей свадьба была делом не только жениха и невесты, но и всего родственного коллектива.

Свадебные обряды народов региона отличались большой сложностью и разнообразием. Это определялось особенностями расселения, многообразием контактов отдельных групп этноса с иноэтническими соседями, в том числе с русским населением края. Так, существовали различия между северноудмуртской и южноудмуртской свадьбой, между свадебными обрядами различных территориальных групп мордвы и марийцев.

В ходе длительных этнокультурных контактов происходило взаимное обогащение свадебных обрядов народов региона. При этом обряды, заимствованные одним народом у другого, трансформировались в духе того народа, который их усвоил. Со временем они воспринимались как свои собственные. Степень распространения заимствованных одним народом от другого обрядов и органичность их включения в обрядность усвоившего их народа зависит от давности контактов и их интенсивности. Это можно проследить на примере взаимоотношений русской и удмуртской, с одной стороны, и русской и мордовской свадьбы – с другой. По данным археологии, контакты мордвы со славянами прослеживаются с VI–VII вв.⁷ В обрядности этих двух народов много общих черт. Меньше параллелей в русской и удмуртской свадьбе, так как контакты этих двух народов относятся к более позднему времени. Характерно, что у удмуртов в северных и центральных районах, т.е. там, где удмурты раньше (с XII–XIII вв.) и чаще вступали в контакты с русскими, больше обрядов сходных с русскими. Свадебные обряды русского населения Урало-Поволжья также вобрали в себя некоторые элементы обрядности соседей. Так, у русских Теньгушевского района Мордовии зафиксирован характерный для мордвы обряд встречи молодой после венчания в доме мужа со сковородкой с потухшими углями, которую подставляли ей под ноги. В конце XIX в. по тому, как она отшвырнет ее, определяли характер молодой. Раньше этот обряд имел, вероятно, другой смысл, который к этому времени уже был забыт. А в некоторых районах у русских отмечен специфичный для мордвы обряд угощения невесты ее родственницами кашей накануне свадьбы. У русских Удмуртии отмечены обычаи устраивать свадебное застолье поочередно в домах родственников, на второй день свадьбы заводить в дом красивого коня; в состав свадебных блюд вошли пельмени, шаньги, пироги с различной овощной начинкой.

Многие элементы свадебных обрядов, главным образом моменты сватовства, сходные у народов региона, связаны со сферой экономических взаимоотношений между семьями жениха и невесты, так как в крестьянской среде на брак смотрели как на хозяйственную сделку и при его заключении руководствовались прежде всего потребностями хозяйства. Это – обычаи не давать с первого раза согласие на брак, предварительные переговоры о сватовстве, озна-

комление с хозяйством жениха и др. Некоторые сходные моменты свадебных обрядов были направлены на охрану молодых от сглаза и порчи (закрывание лица невесты, втыкание иголок и булавок в одежду жениха и невесты, обереговый обход свадебного поезда одним из участников свадьбы и др.), обеспечение благосостояния и многодетности молодой пары (осыпание их зерном и хмелем, обычай сажать на колени молодой ребенка и т.п.). Эти обряды по большей части были распространены не только в регионе Урало-Поволжья, но и в других местах, что говорит, скорее, в пользу их стадиального сходства. Относительно других сходных обрядов можно с большей уверенностью говорить, что они были заимствованы одним народом у другого (в частности, обряд хождения подруг невесты перед девичьей баней в дом жениха за веником и мылом у мордвы).

Общим для всех народов Урало-Поволжья было активное участие в свадьбе родственников жениха и невесты. Например, у чувашей невеста в день свадьбы объезжала всех своих родственников, которые дарили ей деньги и полотенца. В мордовских селениях родственницы невесты приносили ей накануне свадьбы по горшку каши; в ряде мест она сама объезжала своих родственников, которые угощали ее. В марийских селениях гостей во время свадьбы поочередно принимали все родственники жениха. Все это – свидетельство длительного сохранения у народов региона семейно-родственных связей.

У многих народов региона был распространен обычай платы за невесту, а также возвращения молодой в дом своих родителей через некоторое время после свадьбы. Последний известен также у народов Средней Азии, Кавказа и др. У многих народов Урало-Поволжья, а также Северного Кавказа, Закавказья, Средней Азии и Казахстана молодую в семье мужа не называли по имени, а звали просто невесткой. А у мордвы, кроме того, существовал особый обряд наречения невесткой. Подобного обряда не отмечено исследователями ни у одного другого народа.

Наряду с обрядами, сходными с теми, которые бытуют у других народов региона, в свадебной обрядности каждого народа прослеживаются и специфические, характерные только для него черты. Так, в мордовской свадьбе большое место занимали причитания невесты, отличавшиеся особой поэтичностью и богатством содержания. В них просватанная девушка обращалась к хранителям дома, двора, колодца, а также к умершим предкам, прощалась с подругами. Специфичными только для мордвы были такие обряды, как наречение молодой невестки (*лемдима*), угощение невесты родственницами кашей (*кашань кандома*) и др. Удмуртская свадьба отличалась своеобразием проведения свадебных пиров в доме невесты (*сю-ан*) и в доме жениха (*ярашон, бõрысь, келись*), разделением их по времени. Только у удмуртов и русских, проживающих на территории Удмуртии, исполнялись обряды, связанные с культом коня.

К специфическим чертам марийской свадьбы можно отнести сопровождение всей свадебной церемонии игрой на музыкальных инструментах – пузыре и барабане, гармонии; особенностью горномарийской свадьбы является устройство во дворе дома невесты столов в виде буквы “П” (*шиллык*) с рябиной возле них – для “предохранения от нечистой силы”. Можно предположить, что обряды, специфичные для того иного народа, представляют более ранний пласт в их свадебной обрядности. К далекому прошлому относятся, по-видимому, и те обряды, которые связаны с дохристианскими религиозными представлениями и магическими приемами.

Изменения свадебной обрядности в начале XX в. были вызваны все большим проникновением в деревню товарно-денежных отношений, распадом больших семей, уходом молодежи на отхожие промыслы, знакомством с культурой соседних народов.

В дальнейшем трансформация свадебных обрядов ускорилась под влиянием тех преобразований, которые происходили в регионе, – развития промышленности и в связи с этим формирования городского населения, изменения социально-профессионального состава, роста уровня культуры и образования народов. Способствовали этому и изменение форм семьи, взаимоотношений ее членов. Все это ускорило процесс трансформации свадебной обрядности в течение XX в.

Тем не менее к концу XX в. свадьба народов региона в большей или меньшей степени включала в измененном виде традиционные элементы. Свадьбы стали менее продолжительными по времени, меняется форма и содержание отдельных обрядов. В свадебной обрядности народов региона появляются и новые черты, например молодые в отличие от прошлого принимают более активное участие в обрядах, им уделяется много внимания со стороны участников церемонии. В свадьбе участвуют не только родственники жениха и невесты, но и их друзья, товарищи по работе. С начала 1960-х годов в регионе получает распространение торжественная регистрация брака, которая становится составной частью свадьбы.

Таким образом, сложившаяся к концу XX в. свадебная обрядность народов Урало-Поволжья включала как трансформированные, переосмысленные традиционные обряды, так и новые, современные элементы. Однако мера сохранения традиции в свадебных обрядах неодинакова у отдельных народов региона. Об этом свидетельствуют данные проведенных в ряде республик региона массовых статистико-этнографических исследований (Удмуртия – 1968 и 1979–1980 гг.; Мордовия – 1973–1974 гг.; Чувашия – 1981–1982 гг.; Марийская Республика – 1984 г.).

В ходе массовых обследований в этих республиках информаторам задавались вопросы, выявляющие уровень знания ими традиционных свадебных обрядов, степень их бытования, а также отношение респондентов к включению в современную свадебную обряд-

ность тех или иных элементов традиционной свадьбы. Обширный и представительный материал этих исследований дает возможность провести сравнительный анализ функционирования обрядности в разных этнических средах. Материалы этих обследований дают также возможность выявить в обрядности традиционные и новые черты, общее и особенное в их развитии и факторы, влияющие на их трансформацию. Результаты исследований показали, что соотношение нового и традиционного неодинаково не только у отдельных народов региона, но и в разных социально-демографических и социально-профессиональных группах одного народа. Существенное влияние на состояние свадебной обрядности оказывает урбанизация. В городах иные, чем в селе, уровень знания традиционных свадебных обрядов, соотношение в них традиционных и новых элементов, а также отношение к ним.

Для города характерно снижение доли информаторов, хорошо знающих свадебные обряды своего народа. В городах больше, чем в сельской местности, проводится свадеб по современному гражданскому обряду и меньше – по развернутому традиционному обряду. Однако свадеб с отдельными традиционными элементами в городах почти столько же, сколько в сельской местности. Сведения о наиболее предпочтительной форме свадебного обряда в проективной ситуации свидетельствуют о наибольшей популярности у городского населения современного гражданского обряда. Довольно большое число опрошенных горожан положительно относятся к включению в современный гражданский обряд отдельных элементов традиционной свадьбы. В городе, как и в селе, непопулярны свадьбы без обрядов.

Сохранение некоторых традиционных элементов в свадебной обрядности горожан республик Урало-Поволжья в значительной мере объясняется тем, что городское население в них стало складываться только в предвоенные годы, в период развития промышленности и роста национальных кадров. Кроме того, горожане, недавние мигранты из села, сохраняют тесные связи со своими сельскими родственниками. Городские жители, недавние мигранты из села, довольно часто справляют свадьбу в родной деревне, соблюдая те или иные традиционные обряды. Сельские родственники нередко приезжают на свадьбу в город, что в определенной мере способствует сохранению отдельных традиционных элементов в свадьбе горожан, а также влиянию города на обрядность сельских жителей. Подобное явление характерно для мордвы, марийцев, удмуртов, чувашей. Вместе с тем приверженность к традиции в свадебной обрядности неодинакова у разных групп горожан. В частности, отличается степень традиционности свадебной обрядности в разных возрастных и социально-профессиональных группах; существенно варьирует знание традиционных свадебных обрядов и степень их соблюдения среди горожан с разным уровнем образования. Характерна

такая закономерность: чем выше уровень образования информатора, тем ниже уровень знания им традиционных обрядов и степень их соблюдения.

Таким образом, несмотря на значительные изменения в сфере обрядовой жизни горожан, на сокращение в ней доли традиционных элементов, традиционные формы свадебной обрядности продолжают сохранять свое значение и в условиях города. В целом же полиэтническая среда города, отрыв от широкого круга семейно-родственных связей и другие факторы ведут к снижению уровня традиционности семейных обрядов. Изменения в свадебной обрядности в городе протекают быстрее, чем в сельской местности. В селах, где сильнее сохраняются семейно-родственные связи, а население этнически более однородно и менее мобильно в миграционном отношении, свадебная обрядность отличается большей устойчивостью традиционных элементов.

Сравнение данных массовых статистико-этнографических исследований о степени знания, мере исполнения тех или иных традиционных обрядов, а также о предпочтительной форме свадьбы в разных республиках и у отдельных народов показало, что они довольно сильно варьируют. Наиболее “традиционной” оказалась Мордовия. Здесь у мордовского и русского населения, особенно сельского, традиционные формы свадебной обрядности еще довольно хорошо сохраняются как в общественной памяти, так и в быту. Вместе с тем для мордвы характерно лучшее знание и большее распространение традиционных обрядов, чем у русских. Довольно полно сохраняются традиционные свадебные обряды и в марийской среде. В большей степени утрачены традиционные элементы свадьбы в Чувашии. При этом русские жители республики знали свою народную свадьбу в среднем хуже, чем чуваша. Данные о бытовании свадебных обрядов разных типов у чувашей и русских близки между собой. Сходно у них и отношение к различным типам свадьбы. Наибольшей популярностью пользовались современный гражданский обряд и гражданский обряд с элементами традиционной свадьбы. Наименее “традиционной” в плане свадебной обрядности оказалась Удмуртия. При этом уровень знания традиционной свадьбы у русских и удмуртов был почти одинаковым, а в отношении бытования отдельных типов свадьбы между ними отмечались небольшие различия.

Однако если по распространению свадебных обрядов разных типов народы региона заметно различаются, то по направленности изменений в свадебной обрядности у них наблюдается сходство, хотя темпы его у отдельных народов и в разных республиках не одинаковы.

Судя по материалам названных выше исследований, среди русского населения Марийской Республики, Мордовии, Удмуртии, Чувашии отмечается меньшая степень традиционности свадебных

обрядов, чем у коренных жителей этих республик. Это проявляется и в уровне знания народных обрядов, и в распространенности отдельных типов свадьбы. В то же время наблюдается явная сопряженность уровней традиционности свадебной обрядности коренных жителей и русского населения той или иной республики. Вероятно, это свидетельство того, что функционирование семейных обрядов сопряжено с социально-экономическими факторами, общим развитием региона.

Разница в темпах трансформации семейных обрядов у отдельных народов региона определяется, по-видимому, целым комплексом причин: мерой сохранения у них традиционных элементов культуры к концу XIX – началу XX в., спецификой урбанизации, особенностями социально-демографических характеристик и пр. Как отмечалось выше, на состояние свадебной обрядности оказывают влияние такие факторы, как возрастная динамика, социально-профессиональная принадлежность и др. Но, как показали материалы исследований, в разных этнических средах мера воздействия различных факторов на свадебные обряды не всегда одинакова. Кроме того, мы рассматриваем воздействие различных факторов, влияющих на состояние свадебной обрядности, по отдельности. В реальной жизни это влияние проявляется в совокупности. На наш взгляд, особенность этого совокупного влияния различных факторов на свадебные обряды и определяет специфику их развития у отдельных народов.

В Удмуртии в 1979–1980, а в Мордовии в 1985 и 1991 гг. были проведены новые массовые исследования, которые зафиксировали сокращение доли людей, знающих и исполняющих традиционные свадебные обряды и не только в городах, но и в сельской местности.

Динамику соотношения традиций и новаций в свадебной обрядности на протяжении XX в. можно проследить по материалам массовых статистико-этнографических исследований на примерах свадеб в марийском и чувашском селе. Судя по этим материалам, до начала 1920-х годов в марийском селе преобладали свадьбы по развернутому традиционному обряду (к этому типу отнесено 60% всех свадеб того времени); 20% составляли свадьбы по религиозному обряду (с традиционными элементами или без них); столько же свадеб прошло без обрядов. В течение следующих десятилетий в свадебных обрядах марийских сельских жителей происходят существенные изменения: развернутый традиционный обряд с религиозным оформлением брака, преобладающий до 1920-х годов, вытесняется развернутым безрелигиозным обрядом и современным гражданским обрядом с традиционными элементами. Постепенно увеличивается доля свадеб по современному гражданскому обряду. Однако этот процесс не был простым и прямолинейным. Вехами изменений в свадебной обрядности марийского села стали 1920-е годы, когда сокращалось

число свадеб с религиозным оформлением брака, 1930-е годы, когда появляются новые свадьбы – по современному гражданскому обряду с традиционными элементами – и снижается доля свадеб без обрядов. Существенно изменился характер свадебного обряда в годы Великой Отечественной войны, когда почти половина свадеб проходила без обрядов. Но уже в первое послевоенное пятилетие число их начинает уменьшаться, а число свадеб, сопровождающихся обрядами, – медленно увеличиваться. С начала 1950-х годов все больше свадеб проходят по современному гражданскому обряду с традиционными элементами. Появляются свадьбы нового типа – по современному гражданскому обряду, доля которых медленно нарастает (с 0,7% в 1951–1955 гг. до 15,1% в 1976–1980-х годах). Меньше становится свадеб по развернутому традиционному обряду с религиозным оформлением брака (18,4% в 1951–1955 гг.; 1,7% в 1976–1980-х годах). До 1980-х годов в марийском селе были довольно широко распространены свадьбы по развернутому традиционному безрелигиозному обряду. Доля свадеб без обрядов с 1960-х годов существенно не менялась.

Взаимодействие и соотношение нового и традиционного можно проследить и по материалам массового исследования, проведенного в Чувашии. Так же, как и в марийском селе, среди чувашских сельских жителей до 1920-х годов абсолютно преобладали свадьбы по развернутому традиционному обряду с религиозным оформлением брака (к ним отнесено 89% всех свадеб того времени). Однако уже в следующем пятилетии (1921–1925) свадьбы по развернутому традиционному обряду составили лишь несколько более половины всех свадеб (55%); при этом часть из них не сопровождалась венчанием. В этот период у чувашских сельских жителей в отдельных случаях отмечены и свадьбы нового типа – по современному гражданскому обряду с традиционными элементами. В последующие годы доля таких свадеб медленно, но постоянно росла. В годы Великой Отечественной войны сократилась доля свадеб, отмеченных развернутым традиционным обрядом, а доля свадеб без обрядов увеличилась. В первое послевоенное пятилетие некоторые чувашские сельские жители стали отмечать свое бракосочетание современным гражданским обрядом; доля свадеб без обрядов в это время снизилась. В последующие десятилетия увеличивалась доля свадеб по современному гражданскому обряду с традиционными элементами (1966–1970 гг. – 55,5% всех свадеб) и по современному гражданскому обряду без таких элементов (13,6%), в то время как доля свадеб по развернутому традиционному обряду сокращалась (в 1966–1970 гг. такие свадьбы составляли 12%). Этот процесс роста доли свадеб, отмеченных современным гражданским обрядом с традиционными элементами или без них, а также сокращения доли свадеб по развернутому традиционному обряду и без обрядов продолжался и в последующие годы. Иначе говоря, с начала и до конца XX в. развернутый традиционный свадеб-

ный обряд в чувашском селе вытесняется современным гражданским обрядом с традиционными элементами.

В связи с малочисленностью чувашского городского населения в предвоенные годы рассматривать соотношение различных типов свадьбы у чувашей-горожан целесообразно лишь с первого послевоенного пятилетия (1946–1950), когда начинается увеличение численности чувашского городского населения. В целом соотношение различных типов свадьбы на протяжении последних десятилетий у чувашей-горожан и сельских жителей совпадает. Однако у горожан процесс замены развернутого традиционного обряда современным гражданским обрядом шел более интенсивно. Есть основания думать, что эта тенденция сохранится и в обозримом будущем.

Данные статистико-этнографических исследований, проведенных в Чувашской и Марийской республиках, в целом отражают основные этапы изменения свадебной обрядности не только этих двух народов, но и других народов Урало-Поволжья. Однотипность изменений в их свадебной обрядности определяется сходством преобразований в жизни этих народов в течение XX в. Характерной чертой свадебной обрядности народов региона к концу XX в. являлось сохранение известной национальной специфики и традиционных обрядов. Вместе с тем к этому времени многие традиционные обряды были переосмыслены и наполнены новым содержанием, соответствующим современному образу жизни. Возникли новые обычаи и обряды, порожденные своим временем.

Как отмечают исследователи, свадьба у народов региона и сейчас играет важную роль в формировании этнического самосознания и менталитета⁸.

Более значительные изменения на протяжении XX в. произошли в обрядах по поводу рождения ребенка. В них, как и в свадебных обрядах, можно выделить сходные для народов региона и специфические для того или иного народа черты. Общими для народов региона являются представления о “нечистоте” роженицы и новорожденного, обычаи заворачивать ребенка в старые рубахи отца, навещать молодую мать с гостинцами и др. Это также и “очищение” новорожденного и роженицы с помощью воды, “лечение” детей наговоренной водой, обычай брать в крестные родители первых встречных, если дети в семье умирали и др. Некоторые родильные обряды были общими у финно-угорских народов региона (порядок наречения имени, распространенный до упрочения позиций христианства, моление по поводу рождения ребенка и др.). Вместе с тем среди обрядов, связанных с рождением ребенка, есть и такие, которые являются специфическими для того или иного народа региона. У мордвы это обряды, связанные с верой в *ведь-аву* и *вирь-аву* (покровительниц воды и леса) как покровительниц деторождения; у марийцев – своеобразный обряд “разрубания пут”, совершаемый при первых

шагах ребенка; у удмуртов – обычай бить в печную заслонку косарем или ножом, используя их в качестве музыкального инструмента, во время праздника родин и др.

Общность ряда родильных обрядов народов региона – это результат их давних и разносторонних контактов, длительного проживания по соседству и в сходных социально-экономических и природных условиях. В то же время сходные родильные обряды могли возникнуть у разных народов самостоятельно, как проявление подобных реакций в одинаковой ситуации. Единой основой создания родильных обрядов служили радость по поводу рождения нового человека, загадочность этого явления, а также связанные с этим опасности, стремление избежать их.

В конце XIX – начале XX в. исполнялись многие христианские обряды, однако в некоторых родильных обрядах прослеживаются и следы дохристианских верований, а также синкретизм религиозных представлений. Большое влияние на сохранность традиции в родильных обрядах оказывают семейно-родственные отношения, особенно в сельской местности. Примечательно, что из традиционных родильных обрядов более стойко сохраняются именно те обряды, которые отражают родственную взаимопомощь, а также связаны с гигиеническими навыками и народной медициной. Так, широко распространен обычай навещать роженицу с гостинцами, продолжает бытование и праздник по поводу рождения ребенка, при этом для праздничного стола нередко готовят традиционные блюда. Сохраняется и традиция назначать ребенку воспитанников или нареченных родителей.

Похоронная и поминальная обрядность народов Урало-Поволжья в течение XX в. также заметно изменилась. Однако нужно отметить, что по сравнению со свадебными и родильными обрядами в похоронных и поминальных обрядах наиболее устойчиво сохраняются архаичные черты. В похоронной и поминальной обрядности народов региона было много общих черт – отношение к покойному как к чему-то нечистому, опасному и связанные с этим очистительные обряды, обычай после выноса гроба из дома давать первому встречному узелок со снедью, обычай “выкупать” место на кладбище и др. Были в этой обрядности и специфические для того или иного народа обычаи – так называемые “экстренные” поминки у марийцев, поминки, совершаемые мордвой в годовщину смерти после уборки льна или конопли и др.⁹

Длительное сохранение тех или иных традиционных похоронных и поминальных обрядов вызвано, по-видимому, рядом причин. Эти обряды более, чем другие семейные обряды, связаны с религиозными представлениями и религиозным поведением; для верований и обрядов народов региона были характерны своеобразный синкретизм, длительное сохранение культа предков. Имеет значение и тот факт, что в трагической ситуации смерти близкого чело-

века люди зачастую склонны поступать в соответствии с традицией и стремлением сохранить об умерших родственниках добрую память.

Нужно отметить, однако, что во многих случаях сохраняется только традиционная форма обряда, в то время как содержание его переосмысливается или забывается совсем.

Таким образом, на протяжении отрезка времени с конца XIX до конца XX в. в семейной обрядности народов Урало-Поволжья произошли существенные изменения. Они коснулись как формы и содержания, так и функций свадебной, родильной, а также похоронной и поминальной обрядности. Анализ изменений традиционной семейной обрядности дает основание сделать вывод о том, что вкладываемый в обряд магический смысл забывается быстрее, чем его оформление и традиционное поведение людей. Обряды как бы приспособляются к новым условиям жизни, переосмысливаются, трансформируются и в таком виде входят в современную обрядность.

Общим фактором, который способствует консервации традиционных элементов в семейных обрядах, является сохранение тесных семейно-родственных связей. Проявление этого можно видеть во всех семейных обрядах. Активное участие родственников в свадьбе, родине, а также в похоронах и поминках закрепляет традицию, передаваемую из поколения в поколение. Относительная устойчивость традиции в семейных обрядах народов Урало-Поволжья определяется и сохранением традиционных черт в структуре семьи и характере внутрисемейных отношений. Известно, что здесь до начала XX в. наряду с простыми семьями сохранялись сложные семьи с однолинейным или многолинейным родством. В таких семьях соблюдались определенный распорядок и семейные традиции, которыми регламентировались поведение и взаимоотношения ее членов. В прошлом семья как хранительница и транслятор семейных традиций выступала обычно наряду с более широким родственным коллективом. Поэтому семейные обряды не меняются полностью и непосредственно вслед за изменениями внешних условий жизни этноса; их трансформация происходит в соответствии с этими изменениями медленно и плавно.

К концу XX в., когда преобладающими становятся двухпоколенные семьи, что затрудняет межпоколенную передачу традиций, возрастает роль в этом процессе семейно-родственных связей.

Как отмечалось выше, на состояние семейных обычаев и обрядов влияют и такие факторы, как возрастная динамика, уровень образования, профессиональная принадлежность и др. Таким образом, уровень знания традиционных семейных обрядов, мера соблюдения традиции в них, а также отношение к обрядам разных типов – это результат сложного взаимодействия целого комплекса различных факторов.

- ¹ Пименов В.В. Удмурты: Опыт компонентного анализа этноса. Л., 1977. С. 112; Христолюбова Л.С. Семейные обряды удмуртов. Ижевск, 1984. С. 4–5; и др.
- ² Токарев С.А. Обычаи и обряды как объект этнографического исследования // СЭ. 1980. № 3. С. 28.
- ³ Чуваши: современные этнокультурные процессы. М. 1988. С. 131–132.
- ⁴ Христолюбова Л.С. Традиционное и новое в обрядовой жизни села // Вопросы этносоциологического изучения сельского населения. Ижевск, 1983. С. 73.
- ⁵ Корнишина Г.А. Традиционные обычаи и обряды мордвы. Саранск, 2000. С. 26, 30.
- ⁶ Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. М., 2000. С. 291.
- ⁷ Смирнов К.А. Русский элемент в культуре мордвы. Ульяновск, 1957. С. 16, 17.
- ⁸ Народы Поволжья и Приуралья. С. 273.
- ⁹ “Экстренные” устраивали в тех случаях, если вскоре после смерти кого-либо внезапно заболел человек или скотина, либо пропадала лошадь или корова, что приписывалось гневу этого покойника. Во время этих поминок к покойному обращались с просьбой простить того, кто обидел или прогневал его (Евсеев Т.Е. Смерть, сопряженная с погребением и поминанием. Архив Мар. научно-иссл. ин-та. Арх. IV-90. С. 15; Архив Русского Географического общества. Р. 53. Оп. 1. № 28; Смирнов И.Н. Мордва (Историко-этнографический очерк). Казань, 1895. С. 175–182).

НАРОДНЫЕ ТРАДИЦИИ МОРДВЫ В ОБЩЕСТВЕННОМ И СЕМЕЙНОМ БЫТУ

В настоящее время с необычайной силой пробуждаются интерес к истокам, стремление найти опору в незыблемых нравственных ценностях, воплощенных в народных традициях. Вполне закономерно желание понять и осознать, на каких принципах основывались взаимоотношения в семье, обществе, какие нормы и правила обеспечивали их устойчивость.

В общей системе ценностей приоритетное место занимал институт семейно-родственных отношений. Мокша и эрзя всегда чтили и ценили добрые связи родства и свойства. По традиции, во всех обрядах, связанных с существенными моментами жизни семьи, принимал участие широкий круг родственников. Это определяло преемственность и относительную устойчивость традиционных форм. Наиболее зримо и значимо семейно-родственные связи и родственная взаимопомощь проявляются в семейной обрядности. Специфичным для мордвы был обряд угощения невесты кашей родственницами в ее собственном доме накануне свадьбы. По обычаю, каждая принесенная каша отмечалась зарубкой – сколько родственников, – столько каш, столько зарубок. Во время свадьбы подружки невесты, расхваливая ее род, указывали на число зарубок. С культом предков и представлениями об участии умерших родственников в делах оставшихся в живых связаны погребально-поминальные обряды. Обязательным считалось приношение даров для поминального стола. Участие в данной церемонии считалось нормой.

До середины XX в. функционировала традиционная терминология родства, отражающая взаимное отношение членов семьи, место в семейной иерархии, статус каждого, степень родственных связей. Поистине надо было долго жить в мордовской среде, чтобы привыкнуть к бесчисленному количеству разных наименований, которые давались друг другу. При обращении строго соблюдались обычаи приличия, так как замена одного обращения другим, менее почетным влекла за собой часто большие семейные неудовольствия. Это объяснялось тем, что у мордвы вплоть до начала XX в. бытовали большие семьи, число членов которых доходило до нескольких десятков человек. Система терминов родства как раз и соответствовала состоянию и внутрисемейным отношениям в такой семье, где царил культ старшинства.

Ребенка с малолетства учили разбираться в сложной иерархии родственных отношений, осознавать свое место в ней. Огромная заслуга в этом старшего поколения. Оно выступало как живое вопло-

щение прошлого и образец будущего, являясь также главным хранителем социального опыта, знатоком по самым разным вопросам. В мордовском быту сочетание “ребенок и бабушка (дедушка)” были нормой. Что и говорить, дети в основном вырастали на руках старшего поколения. Оно и воспитывало, и учило, и наставляло, и лечило, сеяло добро. От бабушек и дедушек воспринимался первый опыт нравственности. Они были хранителями семейных преданий и легенд. В сознании многих поколений самое доброе, светлое в жизни связывается со старшим поколением. Поэтому, наверное, не было нелюбимых бабушек и дедушек. Народная мудрость утверждала: “Для внука дедушка – ум, для бабушки внук – дело”¹. Совершенно естественным было требование уважительного и почтительного отношения к старшим. По воззрениям, им свыше предназначено приношение жертвы за благосостояние семьи, дома, хозяйства, они считались заступниками перед богом и передатчиками его воли. Молодое поколение обязано было не только почитать всех живущих в доме старых людей, но и заботиться о них. В мордовском быту широко распространен обычай брать к себе престарелых одиноких людей, состоящих в очень дальних родственных связях. Не было случая, чтобы мордвин не нашел своевременной поддержки и содержания у своих родственников или односельчан. Бытовало поверье, что благополучие семьи в определенной степени зависит от наличия в ней старшего поколения.

Одно из требований предусматривало с честью, согласно обычаям, похоронить и поминать всех сородичей. Считалось, что в случае нарушения этой заповеди духи умерших будут мстить, карать виновных. По этому поводу в народном быту сохранилось немало преданий. Следует отметить, что уважение к старшим – отличительная черта в культуре многих народов.

Важнейшее место в народных традициях занимало уважительное и почтительное отношение к родителям. Это положение являлось базовым в структуре нравственных ценностей, на его основе выстраивалась вся пирамида моральных норм. Не страх перед физической силой, а страх огорчить родителей – такой взгляд определял характер взаимоотношений. “Мордва, – отмечает В.Н. Майнов, – воспитывает своих детей так, чтобы они прежде всего любили своих родителей”². Отец – глава, мать – его правая рука. Во взглядах на жизнь они едины, их слово, их воля – закон, против которого согласно народному пониманию не может идти никто. Вместе они обеспечивали экономическое и морально-психологическое благополучие семьи. Сами бытовые ежедневные традиции целенаправленно утверждали семейную иерархию отношений между старшими и младшими, обязанности и долг каждого от мала до велика. Существовал ряд ритуалов, в которых проявлялось почтительное отношение к родителям, старикам. Например, даже за обеденным столом первым ложку в большую миску опускал дед, затем отец, потом взрослые и

уж после них – дети. Мясо в ней всегда оставляли напоследок и только по знаку старшего могли его ловить. Этот ритуал, повторяемый изо дня в день, лучше всяких наставлений утверждал и порядок в семье, и уважение к старшим. Многие благопожелания, адресованные ребенку, содержали просьбу быть опорой для отца и матери, почитать их, оказывать им помощь в старости, так как “Родителей кормить – старый долг платить”³.

С малых лет внушали детям, что почтение к отцу и матери является богоугодным делом. В народной культуре нередко роль родителей сравнивается с богом: “Отец (мать) сказал(а) – бог сказал”, “Сделать угодное отцу-матери, все равно, что богу”⁴. Неуважение и непочтение родителей считалось самым безнравственным поступком и сурово осуждалось. Согласно традиционному мировоззрению, таких людей недолюбливают сами боги, и потому их ждет неминуемая кара. Поэтому, отмечает В.Н. Майнов, “не было случая, чтобы дети отказались давать содержание своим престарелым родителям, на такого человека такой факт навлек бы всеобщее презрение”⁵. Воспитание глубокого осознания сыновнего долга являлось и залогом обеспеченной старости.

Положение самих детей определялось наличием родителей: “Ребенок в почете, если у него есть родители”, “Ребенок без родителей, что перышко на ветру”. Под защитой отца и матери дети чувствовали себя в безопасности. “Отец и бородой защитит”, “Птица по одному червяку носит, да своих детенышей кормит”⁶.

Мордва высоко ценила глубокое уважение к женщине-матери. Это чувство имеет древнюю традицию и коренится в религиозных воззрениях мокши и эрзи. В мордовской мифологии главная роль отводится женским божествам. Они покровительствовали домашнему очагу и хозяйству, олицетворяли различные силы природы. Во многих случаях жреческие функции выполняла женщина. Ее роль ярко раскрывается в устно-поэтическом творчестве. Очень образно и значимо она отражена в пословицах: “Без матки рой не держится”, “Материнское сердце лучше солнца греет”, “Какова мать, такова и дочь”, “Хорошая жена, что пчелиная матка”, “Где плохая хозяйка, там и дом пустой”, “Кто на какой женится, тот по ней и изменится”⁷.

В традиционном быту мордовская женщина пользовалась большими правами и имела достаточно высокий статус. В домашней жизни муж и жена являлись равноправными радателями о своем семейном благополучии: “Четверо граблей в одну кучу гребут”, – утверждает народная мудрость⁸. Хозяин без согласия хозяйки ничего не предпринимал. Хотя женщина не участвовала в домашнем совете при решении хозяйственных вопросов, но пользовалась нравственным влиянием на мужа. Это положение убедительно выразилось в пословицах: “Муж говорит, а жена думает”, “Не веришь отцу – спроси мать”⁹. Огромным почетом пользовалась женщина, которая

дожила до правнуков, при смерти такой женщины в знак особого уважения звонили в колокол. В традиционном быту самым оскорбительным считалось ругательство, затрагивающее честь и достоинство матери, что характеризует значимость “матриархального символизма”. Большое значение придавалось материнскому благословению, верили, что оно приносит счастье, удачу: “С материнским благословением и в воде не потонешь, и в огне не сгоришь”, “Материнское слово – святое слово”¹⁰. “Мордва, – отмечал В.Н. Майнов, – никогда не начнет какое-либо дело без согласия или благословения старших, мотивируя это тем, что как далеко уйдет дом без крыши, так и человек без воли отца-матери”¹¹.

Воспитание почтительного отношения к старшим сочеталось с формированием чувства уважения к своим односельчанам, другим народам. В народной культуре взаимоотношения с обществом определялись принципом: “Человека не бойся, бойся его оскорбить, огорчить”¹². Мордва очень легко сближалась со всяким, в ком видела некоторое участие к себе. Иногда достаточно было двух-трех слов, сказанных ласковым, душевным тоном, чтобы окончательно расположить в свою пользу первого встречного мордвина.

Особо тесные, уважительные отношения складывались с соседями – *шабер, шабра*. При покупке дома мордва руководствовалась правилом: “Ищи не хорошее место, а ищи хорошего соседа”¹³. Взгляды народа на соседство, на права и обязанности шабров ярко проявляются в пословицах: “К шабрам – как к себе”, “Если не даст шабер – никто не даст”¹⁴. В ряде случаев соседство ставилось выше родственных связей: “Хороший сосед – первая родня”, “Как любишь родных, так люби и соседей”, “Без братьев можно жить, а без соседа никогда”¹⁵.

В повседневном быту к шабру обращались за всякой помощью: можно было спросить лошадь, соху, хлеб, одолжить посуду. Дети у соседа чувствовали себя как дома. Не редкость, когда ребенок ночевал у шабров, и родители были уверены, что он накормлен, напоен. Соседи – первые помощники во время проведения семейных обрядов.

Длительное проживание рядом с русскими, татарами, чувашами неизбежно вело к хозяйственному сотрудничеству, культурным контактам, а в ряде случаев – и к национально-смешанным бракам. Так, в с. Живайкино Симбирской губернии издавна вместе жили русские, мордва, чуваш. Как сообщал Ф. Бутузов: “Праздники бывают у них в одно время и гуляют вместе... Мордва берут невест у русских, а русские у мордвов. Дети и молодежь обеих сторон собираются на общие игры”¹⁶. Например, в ряде мордовских сел Атюрьевского и Темниковского районов татары снаряжали лошадей для масленичных катаний. О совместных мордовско-чувашских праздниках сообщали нам информаторы Шанталинского, Клявлинского районов Самарской области.

Умение жить в ладу с соседями – одно из условий крестьянской жизни. Без взаимной поддержки трудно было выстоять и противостоять, выжить. Ярким примером взаимопомощи является обычай *лезксов* (помочей). “Среди людей горе наполовину легче бывает”, – утверждает народная мысль.

В народных традициях высоко ценились честность и правдивость. В многочисленных пословицах эти качества выступают как обязательные требования к человеку: “Деньги делают много, а правда все”, “Победишь не силой, а правдой”, “Правдой жить будешь – все добудешь”, “Сильнее всего правда”. Честность и правдивость – вот качества, которыми можно заслужить уважение народа: “Кто за правду горой, тот непобедимый герой”¹⁷.

За трудолюбие и честность мордву ценили окрестные крестьяне, которые при подрядах и покупках руководствовались своеобразным правилом: с пригородными русскими крестьянами и мещанами дела не иметь; татар обязывать “строгими условиями на законных основаниях”, а мордвину – верить на слово. У мордвы не было выражения “честное слово”: по ее мнению, всякое обещание должно быть безусловно исполнено. Исстари повелось, что слово – дело священное, его и топором не вырубешь. При заключении договора стороны связывали у себя два волоса из головы и сплетали вместе, при этом произносилась клятва: “Бог нас связал – пусть он нас и развяжет. На договоре крепок – беде не быть”¹⁸.

Устойчивые традиции имеет обычай гостеприимства. Еще в XIII в. посол французского короля Людовика IX к монголам Гийом Рубрук сообщал: “Если к ним (*мордве*. – *Авт.*) придет купец, то тому, у кого он впервые пристанет, надлежит заботиться о нем все время, пока тот пожелает пробыть в их среде”¹⁹. О хлебосольстве, добром отношении к гостям писали ряд исследователей: “Мордва, – отмечает П.И. Мельников, – по характеру весьма кротки, добродушны и радушны”²⁰. В народном быту существует немало примет, связанных с попыткой предсказать приход гостя: “Ложка со стола упадет или кошка умывается – к гостям”, “В какую сторону собака лает – с той стороны и гость придет”²¹, “Нож упадет со стола – в гости придет мужчина”. Видеть во сне курицу – случайная гостя; много кур – гости; белку – гостя, если на столе оказывается лишняя ложка – в дом придет гость.

Хождение в гости – широко распространенное явление и в достаточной степени регламентированное. Оно включает обрядовые формы приглашения, встречи, угощения, чествования. По традиции, на большие семейные торжества, на многие праздники приходят по приглашению. В народе говорили: “Праздник придет – гостей приведет”, “Какой праздник без гостей”²². В народном быту наличие приглашенных гостей в значительной степени определяло характер торжества, праздника, зрительскую аудиторию. Осуждалось, если хозяин пренебрегал некоторыми родственниками, соседями.

Однако принято было приходить и незванным. Исходя из этого, прослеживается определенная связь между типом гостя и его приемом. Очень убедительно она отражена в пословицах: “Какой гость, такое ему и место”, “Какое гостю почтение, такое и угощение”, “Хороший гость – хозяину почет”, “Для званого гостя – место и честь, а незваному – негде сесть”, “Хорошему гостю мясо, плохому – косточки”, “Незванный гость придет – без проводов уйдет”, “У незваного гостя и песня поется не в лад”²³.

В традиционной культуре мордвы сложился своеобразный кодекс, регламентирующий права и обязанности хозяина и гостя. По обычаю, приглашать должен сам хозяин. Родственников, живущих в отдаленной местности, оповещали через знакомых или же ездили туда сами, нередко это поручалось подросткам.

Прием гостя – дело весьма хлопотное и ответственное. Убрать помещение, чисто и нарядно одеться хозяевам и всем домочадцам, приготовить как можно больше кушаний и выпивки, накрыть стол – обязательные условия принятия “почетного”, “жданного” гостя – *учф инжи (конак)* – по-мокшански, *пек учонь инже* – по-эрзянски. Если о приезде знали заранее, то предпочитали встретить его в пути. Существует выражение, обозначающее эту традицию, – *инжиень учемс, модемс инжиень учема*. Обычно это поручалось детям, которые сопровождали гостя в дом.

Хозяин встречал его на улице, выражал радость по поводу приезда, обменивался приветствиями и старался как можно лучше принять его, отводил ему почетное место за столом: “Посади гостя за стол – от души подавай все на стол”, “Последнее принеси, но гостя угости”²⁴. О радушном и щедром хозяине в народе говорили: “Он каждого гостя и поит, и кормит, и на руках носит”²⁵.

Обычно гость приезжал с дарами, гостинцами для детей, нередко и с игрушками.

Для встречи с “большим гостем” приглашались родственники, соседи, которые в свою очередь приглашали к себе в дом. Согласно этикету гость сам должен был соблюдать правила приличия: “Пришел в гости – будь гостем”, “В своем доме – как хочешь, а в гостях – как скажут”, “Положение гостя почетное, он и слово должен сказать лестное”²⁶. Ряд наставлений касался сроков гостевания: “Гость в первый день – солнце, на второй – луна, а на третий – снег”, “Частым гостем станешь – скоро упреки услышишь”²⁷. Положение гостя обязывало сделать ответное приглашение и выполнить свое обещание: “Любишь в гости ходить – люби и к себе гостей приводить”, “Ко мне придешь – ешь и пьешь, а к тебе придешь – тебя и дома не найдешь”²⁸.

Свои правила предусматривались для проводов гостей: “Званный гость провода ожидает”, “Гостей приглашают с умилением, а провожают с уважением”, “Встречай хорошо своих гостей, а задерживать не смей”, “Встречай хорошо проходящего, не задерживай уxo-

дящего”²⁹. По обычаю, хозяин должен запрячь сам лошадь гостя, вынести его поклажу, проводить до конца села. Нередко эти обязанности возлагались на мальчика-подростка.

Необходимо отметить, что в рамках обычной, повседневной жизни критерии *почетности* гостя могли меняться. В системе ценностей большое значение придавалось наличию личных качеств, достоинств гостя. Играл роль возрастной статус. В гостеприимстве высоко ценили возможность общения и получения информации. Поэтому гости, которые несли такую информацию, считались “почетными”. В народной культуре гостеприимство выступало и как форма проведения досуга. В этом смысле статус гостя был довольно высоким, и вследствие этого почти всякий заезжий в село путник мог рассчитывать на угощение, ночлег. В дни церковных и народных праздников на свадьбу в мордовские селения часто приезжали русские, татары, чуваша из окрестных сел.

Рядовыми, или простыми, гостями считались родственники, знакомые, проживающие в том же селении, приходившие лишь для беседы или с просьбой. Принимали их очень просто, предлагали обычное угощение. Хотя надо отметить, что у мордвы бытует обычай припасать определенные продукты для неожиданных гостей.

Обычаи гостеприимства играли огромную положительную роль в нравственном воспитании. Они учили щедрости, приветливости, умению жить в ладу с родственниками и соседями. “Щедрая рука никогда не оскудеет (не обеднеет)”, – утверждает в пословице³⁰. Гостеприимство – это не только акт мимолетной вежливости, но и высокое моральное качество, показатель внутренней культуры. В традиционном мировоззрении оно рассматривается как важнейшее условие интернациональной связи между народами, источник симпатии и взаимного понимания и поддержки.

В народных воззрениях важными качествами человека считались бережливость и запасливость. По этому поводу народная мудрость наставляет: “Что приобретено, то и добыто”, “Легко пройти путь свой, когда есть хлеб с собой”, “Запасенное добро своей цены не потеряет”, “Кто запас не бережет, тот в долгах живет”³¹. Дети были свидетелями того, как из поколения в поколение передавались украшения, прекрасно вышитые рубахи, головные уборы. Они воплощают древнюю культуру народа, его традиционные представления о красоте. Умирая, бабушка дарила свои украшения, вышитые неповторимые предметы одежды старшим внукам. И это считалось самым большим подарком.

С ранних лет приучали детей беречь то, что добыто трудом и потом, беречь природные ресурсы, не убивать без нужды животных. Ребенок видел, как взрослые собирали каждую крошку хлеба со стола, как убирали поле, чтобы не осталось ни одного колоска, как осторожно собирали грибы, чтобы на этом же месте выросли но-

вые. Все это не оставалось без внимания и входило в сознание детей с малолетства.

Большим пороком в народе считалось воровство. Судя по собранным материалам, именно за кражи существовали самые жестокие публичные наказания. Наиболее распространенным способом было проведение злоумышленника по улице села с привязанной на шею ворованной вещью. Неисправимых воров изгоняли из села, а в ряде случаев избивали до смерти. У бугурусланской мордвы нами зафиксировано наказание под названием “живой мост”: злоумышленника привязывали к мостику, на него клали доски, и все жители должны были пройти по этому “живому мосту”.

Строгие меры применялись и по отношению к детям, очень редко дело заканчивалось только внушением. По сообщениям информаторов, отец мог нещадно стегать провинившегося вожжами, чтобы впредь неповадно было, отбивая желание повторить содеянное. “Сначала возьмешь, потом украдешь и скоро вором станешь”, – предупреждает народная мудрость³². Отказ детей водиться с нечестным человеком заставлял призадуматься, прежде чем проявить повышенный интерес к чужому добру. Народные пословицы внушали: “Чужое добро украдешь – палку получишь”, “Украденное добро – не добро”, “Кражей утробу не насытишь”³³.

Эти пороки осуждаются в сказках, лирических песнях, театрализованных представлениях. Сюжеты карнавальных представлений сочинялись незадолго перед выступлением. Несмотря на краткость, они были остры и далеко не безобидны для тех, кто в них изображался. Участники маскарада появлялись перед ними неожиданно, с визгом, шумом. Сначала называлось несколько имен, о которых будет идти речь в представлении, а затем начиналось разыгрывание импровизированных миниатюр, служивших своеобразным способом обнародования неблагоприятных дел и качеств отдельных людей. Стыд и позор, порицание и осмеяние – все это само по себе служило наказанием и осуждением.

Свод нравственных норм очень прост, но в них огромный многовековой опыт. В процессе формирования этих качеств народ предусматривал различные способы воздействия на личность. Одним из основных условий считалось воспитание нравственности с ранних лет. Наклонности и качества, приобретенные с детства, по большей части остаются у человека на всю жизнь. Наряду с тем, что детям старались привить хорошее и разумное, важным считалось и то, чтобы оберегать их от всякого дурного, плохих примеров и действий. Народная мудрость учила, что ребенок должен отвечать за свои поступки. И не надо ждать, пока он вырастет и поймет. Необходимо с малолетства останавливать его, вразумлять, чтобы плохое поведение не перешло в привычку. Велика роль в этом процессе родителей, их личного поведения и наклонностей. Прослеживается прямая связь между тем, как взрослые сами соблюдают нормы и правила

человеческого общежития и тем, каково нравственное состояние детей. Уроки жизни, которые преподносит семья, обладают огромной воспитательной силой, потому что эти уроки дают самые близкие и дорогие ребенку люди. К.Д. Ушинский писал, что “влияние нравственное составляет главную задачу воспитания, гораздо более важную, чем развитие ума вообще”³⁴. В народной культуре формирование морального облика человека считалось долгом семьи перед обществом и важнейшим условием обеспечения себе достойной старости. Эти мысли красной нитью проходят через всю мировоззренческую систему мордвы. Народные изречения утверждают: “Детей хорошими вырастишь – род свой прославишь”, “Выучишь сына – будет сыном, избалуешь – наплачешься”³⁵; “С хорошими детьми семья (дом) – счастливая семья (дом)”³⁶.

Одним из верных и действенных способов соблюдения норм нравственности являлось воспитание детей в страхе божьем и вере в небесную кару и возмездие. С малолетства сообщались понятия о том, что грешно, за что налагается наказание, что такое зло. Это чувство становилось тем стержнем души, которое сдерживало от всякого порочного и бесчестного поступка. Воспитать детей добрым наставлением, учить страху божью, вежливости и всякому порядку – вот основные заповеди, следовать которым призывала народная мудрость. Богобоязнь была важным средством сдерживания, сохранения порядка, дисциплины как в семье, так и в обществе. Именно потеря веры, на наш взгляд, привела к бездуховности, к потере многих принципов нравственности.

В выработке жизненных позиций, ценностных ориентаций большую роль играла община. В отношении социального поведения отдельная крестьянская личность фактически игнорировалась, поглощалась, сливалась с сельской общиной. Несоблюдение норм обычного права не давало никаких альтернатив, ставило человека вне общества. Община имела исключительное право и возможность контролировать каждого. Строжайший контроль, цензура нравов оказывались лучшими регуляторами поведения.

Необходимым средством приобщения молодого поколения к системе моральных норм являются народные обычаи, обряды, традиции. Участвуя в обряде, каждый человек втягивался в особый, необычайно психологически насыщенный мир и становился неотъемлемой частью всего коллектива. С помощью обряда регулировалось поведение всех членов общины, формировалось моральное единство.

Одним из наиболее стереотипных способов выражения традиционных предписаний является обычай. Он детально регламентирует поведение каждого индивида с момента рождения до его смерти. Как средство контроля обычаи содержат ориентиры, как надо вести себя с родителями, родственниками, со сверстниками, знакомыми и чужими, как играть, с кем играть, где играть и т.п. Общинные тра-

диции, обычаи влияли на личность больше, чем официальная власть. Они воспринимались как единственно правильный способ поведения. И еще очень важная деталь: дети в своем поведении всегда были ориентированы на заветы предков, которые считались эталоном для оценки их действия.

Чтобы предупредить появление у молодого поколения плохих, нежелательных черт характера народная культура прибегала к поучительным примерам из жизни, метким изречениям, пословицам, поговоркам: “Кто людей хулит, тот сам хуже всех”, “Не хвали себя, пусть люди похвалят”, “Не насмехайся над другими, и над тобой смеяться не будут”, “Сам поклонись – и тебе поклонятся”, “Мягкая веревка крепче вяжет”, “Хороший человек славу оставит, плохой и имя потеряет”, “Грязь можно смыть, а позор не смоешь”³⁷. Так, о неспособном, ленивом человеке говорили: “Из бани в баню жар носит”, “Ситом (мешком) воду таскает”³⁸. Эти изречения действовали сильнее, чем любые нотации. Детей наставляли наблюдать за поведением окружающих с тем, чтобы поучиться у них уму-разуму, или, наоборот, избегать делать то, что не соответствует нравственным нормам. Поучительны в этом отношении народные приговорки: “Почему человеку даны два уха и один язык? – Чтобы больше слушал и меньше говорил”, “Для чего человеку глаза? – Чтобы видел, хорошее запоминал, плохое не повторял”. Сам тон народных поучений удивителен: временами суровый, предостерегающий, порой звучит угроза, но чаще доброжелательный, добродушный, иронично-лукавый. Не случайно устно-поэтическое творчество справедливо называют энциклопедией жизни, в ней все стремления народа, его мысли, память.

Многие народные традиции продолжают бытовать в народной среде и играть существенную роль в сохранении национального самосознания.

¹ Мордовские пословицы, присловицы и поговорки. Саранск, 1986. С. 43.

² Майнов В.Н. Очерк юридического быта мордвы. СПб., 1885. С. 129.

³ Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Саранск, 1967. Т. 4, кн. 1. С. 77.

⁴ Майнов В.Н. Указ. соч. С. 134–135.

⁵ Там же. С. 135.

⁶ Мордовские пословицы... С. 41, 44, 42.

⁷ Там же. С. 44, 43, 40, 39, 38.

⁸ Майнов В.Н. Указ. соч. С. 125.

⁹ Там же. С. 129.

¹⁰ Устно-поэтическое творчество... С. 75, 77.

¹¹ Майнов В.Н. Указ. соч. С. 136.

¹² Там же. С. 129.

¹³ Мордовские пословицы... С. 34.

¹⁴ Майнов В.Н. Указ. соч. С. 9.

¹⁵ Мордовские пословицы... С. 34, 35.

¹⁶ Бутузов Ф. Из быта мордвы с Живайкина Жадовской волости Карсунского у. Симб. губ. // ИОАИЭ. Казань, 1893. Т. XI, вып. 5. С. 487–488.

¹⁷ Устно-поэтическое творчество... С. 270, 271, 274.

¹⁸ Пургасов Д.В. Жизнь дореволюционной мордвы. М., 1995. С. 274, 42.

¹⁹ Мокшин Н.Ф. Мордва глазами зарубежных и российских путешественников. Саранск, 1993. С. 14.

- ²⁰ Мельников П.И. Очерки мордвы. Саранск, 1981. С. 237.
- ²¹ Устно-поэтическое творчество... С. 327.
- ²² Мордовские пословицы... С. 128.
- ²³ Там же. С. 126, 127, 128.
- ²⁴ Там же. С. 125.
- ²⁵ Там же. С. 126.
- ²⁶ Там же. С. 127, 128.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ Там же. С. 125, 127.
- ³⁰ Там же. С. 147.
- ³¹ Там же. С. 149, 150.
- ³² Там же. С. 110.
- ³³ Там же. С. 109, 110.
- ³⁴ Ушинский К.Д. Избр. педагогич. произв. М., 1968. С. 307.
- ³⁵ Устно-поэтическое творчество... С. 78, 80.
- ³⁶ Мордовские пословицы... С. 46.
- ³⁷ Там же. С. 210, 211, 213.
- ³⁸ Там же. С. 263, 268.

ФОРМИРОВАНИЕ ЧУВАШСКОЙ ДИАСПОРЫ*

По данным переписи населения 1989 г., из народов СССР, имевших свои союзные и автономные республики, в число наиболее дисперсно расселенных вошли татары (73,5% от всей численности народа живет за пределами Республики Татарстан), мордва (72,8%), марийцы (51,7%) и чувашаи (50,8%).

Современные чувашаи, насчитывая в общей сложности 1 млн 842 тыс. 326 человек (1989 г.), занимали в Союзе ССР 16-е, а в Российской Федерации – 4-е (после русских, украинцев и татар) места. Общая численность чувашей выросла с 218 тыс. в 1719 г. до 844 тыс. в 1897 г., с 1117 тыс. в 1926 г. до 1842 тыс. в 1989 г.¹ В Российской Федерации проживают 1774 тыс. чувашей.

Одной из исторических особенностей расселения чувашей является его дисперсный характер.

Чувашская диаспора – явление масштабное: в 55 субъектах Российской Федерации насчитывается от 1000 и более чувашей, причем в половине из них они проживают относительно компактными группами. Следовательно, речь идет о почти миллионной этнической популяции, состоящей из десятков больших и маленьких локально-территориальных групп, расселившихся на огромных пространствах страны и практически никак не связанных друг с другом.

Как известно, в досоветский период истории не существовало отдельной административно-территориальной единицы под названием “Чувашия”. Чувашаи не находились в рамках единого административного и культурного пространства, ареалы их относительно компактного расселения были разделены границами нескольких губерний. Согласно данным переписи 1897 г., в Российской империи насчитывалось 844 тыс. чувашей, 59,4% которых проживало в Казанской, 19 – в Симбирской, 11 – в Самарской, 7 – в Уфимской и 1,7% – в Саратовской губерниях². При этом доля чувашей, расселенных вне пределов территории современной Чувашской Республики, увеличивалась постоянно (например, с 11% в 1719 г. до 35,7% в 1897 г.).

В целом еще в XVIII–XIX вв. сложились основные зоны обитания чувашей в Поволжье и Приуралье, а к концу XIX – началу XX в. также и в Зауралье и Западной Сибири.

По причине сильной дисперсности расселения чувашей процесс формирования чувашской автономии проходил сложно и в два эта-

* Под термином *чувашская диаспора* в данном случае условно подразумевается та часть этноса, которая проживает дисперсно или в виде относительно компактных групп за пределами Чувашской Республики, т.е. в других регионах России и зарубежных странах.

па. В 1920 г. на территории нескольких смежных уездов Казанской и Симбирской губерний создается автономная область с территорией 11,6 тыс. кв. км. В 1925 г. она была преобразована в автономную республику с увеличением ее площади путем присоединения Алатырского уезда Симбирской губернии, т.е. территории с русским и частично мордовским населением. И хотя и в первом, и во втором случаях абсолютное большинство населения автономии составили чуваша же (соответственно 85 и 74%), тем не менее 40% всех чувашей страны оказались вне территории Чувашской Республики и составили так называемую “диаспору”³.

Переписью 1989 г. чувашское население было учтено в 63 регионах России и во всех 15 республиках СССР⁴. При этом 50,8% всех чувашей страны жили в городах (см. Приложение).

В Чувашской Республике проживают 906,9 тыс. чувашей, т.е. 49,2% от всей их численности. Вне пределов ее территории наиболее крупные и компактные в плане расселения массивы чувашского населения находятся в Поволжье (75% всего их числа) и на Урале (10%), немалая часть их живет в Западной Сибири (5,3%). Большие и компактные по географии расселения группы чувашей находятся в Татарстане (134,2 тыс.), Башкортостане (118,5 тыс.), Самарской (118 тыс.) и Ульяновской (116,5 тыс.) областях. Так же достаточно компактно расселены, но сравнительно немногочисленны чуваша в Тюменской (31,2 тыс.), Кемеровской (24,4 тыс.), Оренбургской (21,4 тыс.), Саратовской (20,6 тыс.), Свердловской (16,3 тыс.), Пензенской (7,1 тыс.) областях, Красноярском крае (26,9 тыс.). В других регионах чуваша проживают в основном дисперсно и не образуют, как в первом и втором случаях, локально-территориальные группы⁵.

За пределами Российской Федерации чувашское население проживает в основном в Казахстане (22,3 тыс.), на Украине (20,3 тыс.), в Узбекистане (10,1 тыс.), Белоруссии (3,2 тыс.), Таджикистане (2,5 тыс.) и Туркменистане (2,3 тыс.).

Сравнительно широкое, а в некоторые исторические периоды достаточно массовое расселение чувашей в различных регионах Среднего Поволжья и Приуралья нельзя объяснить только следствием обычной вольной крестьянской миграции или целенаправленной переселенческой политики властей. Формирование компактных диаспорных групп чувашей уходит в глубь истории. Явление это связано в немалой степени с особенностями их этнической и социальной истории.

Прежде всего следует исходить из того факта, что еще в дозолотоордынскую эпоху основные массы болгарских и суварских племен – древних предков чувашей – обитали на весьма обширной территории современных Самарской, Ульяновской и части Пензенской областей, закамских и юго-западных районов Татарстана и юго-восточных районов Чувашии.

После разгрома Волжской Болгарии монголами (1236) ее население на протяжении XIII – начала XV в. находилось в условиях постоянного военно-политического и культурного давления монгольских орд, кыпчако-татар, испытывало разорительные разбойничьи набеги кочевых орд с юга. «Вся территория уничтоженной Болгарской земли, расположенная южнее Камы в левобережье Волги, а в правобережье – южнее линии современных населенных пунктов Красновидово (на Волге) – Средний Биябаш–Чутеево–Комсомольское (Кошелеи), на Суре – южнее Барышской слободы, превратилось в “дикое поле”, кочевья мангитов, с середины XVI в. известных как ногайцы»⁶.

В этот период происходит перемещение больших групп болгарского (в основном языческого) населения из пострадавших от монгольского разорения Закамья и южных районов правобережья Волги на север – в Нижнее Предкамье, Приказанье и Заказанье, на северо-восток – среднюю Вятку и р. Чепец в Северной Удмуртии, на восток – в бассейн р. Белой и районы юго-западного Приуралья, на северо-запад – в междуречье Нижней Свияги и Нижней Суры на правобережье Волги.

В указанное время миграция населения на территорию современной центральной и северной Чувашии была весьма значительной, хотя в дозолотоордынскую эпоху она являлась лишь периферийной зоной обитания болгарских племен. Сюда переселялись в тот период болгаро-чувашии беженцы с территорий современных Пензенской и Ульяновской областей, юго-западных районов современного Татарстана, с Закамья, юго-восточной части Чувашии, а также с левобережья Волги – из района болгарских городов Жукотина, Керменчука, Болгара, с территории современной Самарской области. Как видим, к середине XVI в., т.е. ко времени присоединения Чувашского края к Русскому государству, одна группа болгаро-чувашии расселилась в Приказанье и Заказанье, а другая – в центральных и северных районах современной Чувашии⁷. Обосновавшиеся весьма компактно в междуречье Волги, Суры и Свияги болгаро-чувашии стали со временем ядром формирующегося этноса, а сама данная территория – “материнской” родиной для всего чувашского народа.

Часть приказанско-заказанских болгаро-чувашии, обитавших здесь согласно источникам почти в 200 селениях, в XV–XVII вв., приняв ислам, отатарились⁸. Таким образом вошли в состав поволжских татар и жители многочисленных болгаро-чувашии селений низовий р. Свияги. Другая часть (язычники) мигрировала большими группами на территорию Чувашского края: в XV в. – в северные и центральные его районы, а со второй половины XVI в. – в юго-восточные и южные районы, осваивая “дикое поле”.

Третья группа приказанско-заказанских чувашии возвратилась в XVI–XVII вв. в Закамье (т.е. на родину предков) и расселилась здесь в нескольких десятках селений, существующих в большинстве

и поныне как чувашские. В.Д. Дмитриевым опубликовано на этот счет характерное предание, записанное в 1936 г. от уроженца деревни Старые Савруши Аксубаевского района Татарстана (Закамье): “Наша деревня... основана в старину чувашами, переселившимися из Заказанья...”⁹ И, вправду, в Писцовой книге Казанского уезда (1602–1603) в Заказанье, на Зюрейской дороге, значится чувашское селение *Савруш*.

После присоединения регионов Поволжья и Приуралья царское правительство приняло ряд мер по ограждению территории страны от набегов отрядов ордынских, ногайских, калмыцких князьков. С этой целью на юго-восточной пограничной территории правобережья Волги сооружались укрепленные линии – засечные черты, была организована сторожевая служба. В третьей четверти XVI в. построена Кубнинская засечная черта, в 1648–1654 гг. – Симбирская укрепленная линия (Симбирск–Саранск–Тамбов), в конце 70-х – начале 80-х годов – укрепленная линия Тетюши–Алатырь–Темников. После того как были сооружены на юге Чувашии Карлинская укрепленная черта, на востоке – Тетюшская, на западе – Алатырская засеки, южные районы правобережья Волги стали безопасными для оседлого земледелия.

Фактором, благоприятствовавшим переселению приказанско-казанских болгаро-чувашей и чувашей правобережья Волги на территории Закамья и далее в Южное Приуралье, начиная со второй половины XVI в. и в течение XVII – первой половины XVIII в., становится интенсивное строительство укрепленных линий также и на левобережье Волги. Так, в 1651–1656 гг. прежняя линия крепостей здесь была усилена строительством новых укреплений по р. Черемшан, которые в совокупности образовали так называемую “Закамскую черту” (по линии Самара–Елабуга), сыгравшую огромную роль в колонизации этого региона.

Во второй половине XVII в. была построена Пензенско-Сызранская укрепленная линия, в первой половине XVIII в. – Вторая закамская линия, продолженная Оренбургской линией. На строительство Второй линии в 1730-е годы было отправлено несколько тысяч чувашских крестьян, которые в массе своей там и осели. На самых дальних южных рубежах чувашской диаспоры, например в Саратовской губернии, ряд чувашских селений, такие как Кулатка, Яблонка, Еремкино, Лебежайка и др., возникают еще на рубеже XVII–XVIII вв.¹⁰

Как уже отмечено, в освоении “дикого поля” на юге Чувашии и соседних смежных территорий приняли участие чувашаи-переселенцы не только из центральной и северной Чувашии, но также и из Казанского уезда. При этом в документах XVII в. и переписных книгах XVIII в. чувашские селения правобережья Волги, основанные переселенцами из Приказанья, продолжали числиться в Казанском же уезде.

Чуваши переселялись в “дикое поле” на разных условиях¹¹. Одна часть их заселяла новые земли, имея на руках официальную грамоту властей, обязывающую их нести ясачные повинности и платить оброк. Другая часть переселялась в качестве служилого населения с условием несения военной службы. Третью группу чувашских переселенцев составляли беглые крестьяне.

Следует согласиться с тем, что ядро заводских и приуральских чувашей составили мигранты из Заказанья и Приказанья, образовавшие в XIV–XVI вв. компактную зону сосредоточения чувашского населения на левобережье Волги¹². Некоторые переселенцы, обосновавшиеся вначале в Закамье, а в XVII в. также и в северных и в северо-восточных районах Самарского края, через несколько десятилетий передвигались дальше на восток и юг, в Башкирию и Оренбуржье. В бывшем “диком поле” чувашские крестьяне получали земельные участки на условиях ясака и оброка, а в Башкирии и Оренбуржье покупали и арендовали земли у башкир¹³.

В целом процесс миграции чувашей за пределы своего края в досоветскую эпоху можно подразделить на ряд этапов. Первоначально (в XVII – первой половине XVIII в.) переселения чувашей, как и других народов региона, в основном осуществлялись в рамках государственной политики колонизации Приуралья, Сибири, южных и юго-восточных районов Поволжья. Для второй половины XVIII–XIX в. характерна уже вольная крестьянская колонизация. В числе ведущих причин переселений и побегов чувашей в XVII–XVIII вв., особенно в 20–60-е годы XVIII в., были главным образом нежелание их отказываться от своей древней дохристианской религии, а с середины XVIII в. – малоземелье и усиление феодального гнета. В начале XX в. миграционная активность получила острый импульс в связи со столыпинской аграрной реформой.

Ясачные чуваше по примеру русских крестьян пытались освободиться от феодальной эксплуатации на родине путем бегства с родных мест. В XVII в. бегство и переселение чувашей в Закамье, Приуралье, Самарский и Саратовский края приняло значительные размеры, так что правительству приходилось даже предпринимать поимку беглых с помощью специальных отрядов¹⁴.

Как известно, чуваше приняли активное участие в Крестьянской войне 1670–1671 гг. под предводительством С. Разина. На территории Чувашии действовали отряды восставших “инородцев” в 3–4 тыс., а то и до 15 тыс. человек¹⁵. После подавления восстания множество чувашских крестьян подались “в бега”, в том числе и за пределы Чувашии. Так, в Ядринском уезде в 1678 г. было 2379 дворов, к 1683 г. их число сократилось до 1904, к 1699 г. – до 1880, к 1701 г. – до 1478, т.е. за 20 лет число дворов уменьшилось более чем на треть¹⁶.

В конце XVII – начале XVIII в. бегство чувашей в Закамье, южные районы Среднего Поволжья и Башкирию приобретает массо-

вый характер. В 1712–1713 гг. в Свияжском, Чебоксарском и Цивильском уездах было зафиксировано 4762 опустевших двора чувашских крестьян, что составляло 33% всех дворов¹⁷. С 1710 по 1714 г. только в Казанской губернии убыло 35 215 дворов¹⁸. Крестьяне бежали в далекие края несмотря на то, что и на новых местах приходилось им тоже нелегко.

В ходе проведения первой переписи (ревизии) населения в 1719–1723 гг. в целях полного учета населения и наложения на него податей были предприняты меры по возвращению беглых крестьян на старые места. Так было возвращено на родину большое число беглых чувашей из Уфимского, Симбирского, Казанского и других уездов. Давность нахождения в бегстве многих возвращенных достигала 50 лет¹⁹. Примечательно, что, к примеру, многие возвращенные в Ядринский уезд крестьяне являлись уроженцами уже не Ядринского уезда, а Уфимского или Симбирского уездов, куда когда-то бежали из Ядринского уезда их родители.

В конце первой четверти XVIII в. в расположенных вне современной Чувашии частях Симбирского, Казанского, Свияжского уездов проживало более 20 тыс. чувашей мужского пола, а в 60-е годы их численность превышала 30 тыс. Примерно такое же число чувашей проживало в Уфимском, Оренбургском, Ставропольском, Самарском, Саратовском, Пензенском уездах²⁰.

Немало чувашей в XVII–XVIII вв. оказывались за пределами территории Чувашского края из-за необходимости выполнения различного рода повинностей: трудовой, извозной, дорожно-мостовой и др.²¹ Так, в конце XVII – начале XVIII в. чувашских крестьян забирали на строительство укреплений и судов на юге России (в Азове, Воронеже, Таганроге), на строительные работы в Петербурге, на острове Котлин, на Олонецкой верфи и др. В середине XVIII в. чувашских крестьян систематически наряжали на транспортировку судов по Волге и Каме. В годы русско-турецкой войны 1768–1773 гг. многие чуваша работали на возведении и ремонте крепостей в Азове, Таганроге, Черкесске и т.д. В середине XVIII в. 4–5 тыс. служилых чувашей были привлечены к заготовке корабельного леса и вывозке его к пристаням в Казанской, Нижегородской и Воронежской губерниях.

Начиная с 1705 г. немало чувашей покидали родину, причем практически на всю жизнь, попадая в рекруты, так как еще с XVI в. их стали привлекать к военной службе²². Служилые несли постоянную военную службу, а ясачные чуваша давали ополченцев во время войн. Солдат-чувашей можно было встретить на полях сражений, в гарнизонах Петербурга, Москвы, Архангельска, Риги и в других местах. Даже при отставке солдат редко попадал домой: его гнали на солдатское поселение. Только ранение давало ветерану право возвратиться на родину²³.

Некоторые чуваша оседали на новых местах за пределами Чувашии, участвуя в бурлачестве на Волге²⁴. Так, из 1763 бурлаков, наня-

тых в 1752 г. в Чебоксарах для перевозки купеческих товаров, 24,5% составляли чувашские крестьяне.

К середине XVIII в. широкое распространение получил отход чувашских крестьян на уральские металлургические заводы²⁵. С 1752 г. согласно царскому указу уральские промышленники начали набирать работников среди крестьян путем вербовки. В 50–70-е годы XVIII в. из Чувашии вербовали крестьян на заводы Демидовых, Шуваловых, Мосоловых, Твердышева, Чернышева, Мясникова, Лугакина, Фон-Сиверса, Глазова, Маленкова и др. Многие из завербовавшихся чувашей, будучи в долгах перед заводчиками, навечно оставались при заводах. Заводчики переводили завербовавшихся вместе с семьями на свои земли²⁶.

Известны случаи отхода чувашских крестьян на рыболовные и соляные промыслы в районе Астрахани и других местах.

На Урал чувашаи попадали в XVIII в. не столько по вербовке на заводы и рудники, сколько в ходе вольной миграции крестьян на башкирские земли. Как уже отмечалось, сюда переселялись чувашаи как из Чувашского края, так и с Закамья, из Самарского, Оренбургского регионов. В Приуралье “чувашские крестьяне убегали и от преследований за участие в крестьянской войне под предводительством С.Т. Разина, и от неимоверного разорения в первой четверти XVIII в., когда степень эксплуатации ясачных людей Чувашии увеличилась в 2–3 раза, и от принудительного крещения в середине XVIII в., и от наказаний за участие в Пугачевском восстании”²⁷.

Согласно данным историков на первом этапе, в XVII – начале XVIII в., переселенцами осваивались главным образом северные и северо-западные районы Башкирии. Юго-западная часть заселялась слабо по причине частых набегов кочевников с юга. В связи с этим правительство во второй трети XVIII в. развернуло в Зауралье сооружение системы крепостей – Оренбургской оборонительной линии, под защитой которой дальнейшее освоение территории Южного Урала заметно усиливается. В целях закрепления населения на неосвоенных землях власти перестали ловить и возвращать беглых на родину. Их, а также “сходцев” прикрепляли на новых местах путем зачисления в “регулярные и нерегулярные службы” на Оренбургской линии²⁸.

Нужно заметить, что в Башкирию и другие отдаленные районы мигрировали более или менее состоятельные крестьяне, имевшие средства для передвижения на большое расстояние. Особенно быстро росла численность чувашей в Башкирии в XIX в.: если в 1870 г. в Уфимской губернии их насчитывалось 31,9 тыс. человек, то в 1897 г. – уже 60,3 тыс.²⁹

Как известно, до 1761 г. миграция крестьян из Чувашии и других мест вообще осуществлялась в неофициальном порядке, а потому такие переселенцы (“самовольные сходцы”) продолжали числиться и платить налоги по прежнему месту жительства³⁰. Но с 1761 г. пра-

вительство начало записывать переселенцев Оренбургской губернии по новому месту жительства, что резко усилило переселенческий поток. Указами 1736, 1739 и 1743 гг. впервые была разрешена покупка и аренда башкирских земель также и самовольным переселенцам, преимущественно из крестьян. Благодаря этому интенсивно начинает осваиваться чувашами также и Оренбургский край. В период 1745–1784 гг. в Южное Приуралье всего переселилось 155 тыс. крестьян, из них русских – 77,6 тыс. (46,2%), татар – 27,8 тыс., чувашей – 22 тыс., мордвы – 22,6 тыс., марийцев – 2,6 тыс., удмуртов – 0,4 тыс.³¹

В 1766 г. специальной проверкой было выявлено, что только за 1761–1766 гг. из Казанской губернии переселилось в Оренбургскую (куда входила в то время территория и современной Башкирии) примерно 9700 чувашей, в том числе 4849 душ мужского пола³².

Таблица 1

Направления миграции чувашей из Казанской губернии за 1761–1766 гг.*

Выходы из уездов	Число переселенцев (душ мужского пола) в провинции:				
	Оренбургскую	Уфимскую	Ставропольскую	Бугульминский уезд	И т о г о
Казанского	69	230	249	257	805
Пензенского	–	–	51	83	134
Свияжского	173	447	55	287	962
Симбирского	400	270	531	900	2101
Цивильского	145	127	13	207	492
Чебоксарского	51	211	–	93	355
В с е г о	838	1285	899	1827	4849

* Дмитриев В.Д. История Чувашии XVIII века. Чебоксары, 1957. С. 158.

В Приуралье переселенцы обосновывались “на взятой у башкирцев из оброку земле”, на землях владельцев медеплавильных и железоделательных заводов, которые принимали переселенцев с условием работы на своих заводах, и на землях, купленных у прежних переселенцев. Аренда земельных угодий получила наименование *припуска*, а арендаторы назывались *припущенниками*³³.

Одним из важнейших факторов переселения чувашских крестьян с территории Чувашского края в восточном и юго-восточном направлениях явилось то, что к середине XVIII в. в селениях государственных крестьян Чувашии стало сказываться малоземелье. Как отмечает В.Д. Дмитриев, малоземелье “было следствием, во-первых, сокращения общей площади общинного землевладения государственных крестьян в результате захвата и аренды крестьянских земель помещиками, чиновниками и купцами, перехода земель в руки казны, отвода земельных участков сельскому духовенству, во-

вторых, концентрации земли в руках деревенских богатеев, в-третьих, роста численности населения. Малоземелье было одной из причин массового переселения крестьян из Чувашии в Уфимский, Оренбургский, Бугульминский, Исецкий и Ставропольский уезды Оренбургской губернии в 40–70-е годы³⁴.

В относительно малонаселенных районах Южного Приуралья часть чувашей-переселенцев вошла также в состав уральского казачества³⁵. Казаки-чуваши жили как в Оренбургской, так и Уфимской губерниях. Наиболее многочисленными были группы чувашей, причисленные к казачьему войску после 1830 г. Быт и положение их отличала такая особенность – родители не имели права на своих сыновей, они числились за казачьим управлением.

Переселения чувашей за пределы правобережья Волги вызывались не только социально-экономическими причинами. В этом смысле исключительна роль такого фактора, как насильственное обращение чувашей в христианство. Христианизация народов Поволжья начата была еще в XVI в., однако до середины XVIII в. в новую веру удалось обратить лишь представителей местной феодальной знати³⁶. В 1720–1722 гг. царское правительство издало указы о наградах и льготах новокрещеным, об освобождении их от рекрутской повинности на три года. В 1740 г. начинается деятельность Новокрещенская контора. Христианизация народностей региона с тех пор велась ускоренными темпами. Чуваши воспринимали христианизацию как особо тяжкую повинность. Применение насильственных методов обращения в новую веру наряду с растущим феодальным гнетом побуждало чувашских крестьян массами переселяться на новые земли, главным образом в Приуралье и на Урал.

К концу XIX в. значительным фактором перемещений чувашей за пределы своего края, в том числе и в западном направлении, становится отходничество. Интересно проследить динамику роста выдачи паспортов отходникам из селений Цивильского, Чебоксарского, Ядринского, Козьмодемьянского уездов Казанской губернии. Так, в 1858 г. было выдано паспортов 9,4 тыс., в 1897 г. – 22,4 тыс., а в 1913 г. – уже 37 тыс.³⁷ Отходники пополняли ряды пролетариата в Казани, Нижнем Новгороде, на Урале, в Донецком бассейне и других местах. Отходники не всегда возвращались на родину, оставались на новых местах.

С конца XVIII – начала XIX в. немало чувашских крестьян занимались извозом – они возили товары в Москву, Нижний Новгород, Казань и другие места. Возможно, некоторая часть их со временем оседала в новых краях, хотя на этот счет нет точных данных.

Миграция из Чувашского края в другие регионы приобретает интенсивный характер с вводом в эксплуатацию в 1894 г. Казанской железной дороги. А с введением в строй Самаро-Оренбургской и Самаро-Златоустовской железных дорог в последней четверти

XIX в. усиливается переселенческий поток из чувашских селений Симбирской и Самарской губерний. Чувашские мигранты и отходники получили возможность добираться до весьма отдаленных территорий.

Что касается Сибири, то за точку отсчета участия чувашей в заселении Сибири исследователи принимают XVII в. – именно с этого времени все чаще встречаются упоминания о приездах торговцев-чувашей в Зауралье³⁸. Однако гораздо раньше, – еще в конце XVI в., после поездки хана Кучума в Казань, – в Сибирь с ним пришли служилые чувашаи.

Во второй половине XIX – начале XX в. наблюдается достаточно активное продвижение наиболее нуждающихся в земле чувашей в Сибирь (по рекам Тоболу, Иртышу, Енисею и даже Амуру), а также на Сахалин. В Тобольской и Томской губерниях уже в 1897 г. насчитывалось соответственно 640 и 2807 чувашей. В соответствии с царским указом от 9 ноября 1906 г. в ходе реализации столыпинских реформ было начато массовое переселение крестьян из Европейской части империи в Сибирь. Переселенцам из Казанской губернии предоставлялись наделы в Тобольской, Томской, Иркутской и Енисейской губерниях³⁹.

Начиная с 1907 г. тысячи чувашей переселялись на новые земли в Западную Сибирь. В 1916 г. в Тобольской и Томской губерниях проживало уже по 12 тыс. чувашей⁴⁰.

В начале XX в. малоземельные и разорившиеся чувашаи в массовом порядке выезжают в поисках лучшей доли в промышленные районы России, в том числе на далекие Ленские прииски, нефтепромыслы Баку, шахты Донбасса. По имеющимся данным, в 1910–1913 гг. ежегодно в чувашских уездах Казанской губернии получали паспорта до 40 тыс. отходников, причем в целом по Чувашии число их колебалось от 50 до 56 тыс. человек⁴¹. Миграция чувашей с территории Чувашии в восточные и юго-восточные регионы получала сильные импульсы и в неурожайные “голодные” годы. Только во второй половине XIX в. Чувашия пережила несколько неурожайных лет (1867, 1877, 1880, 1883, 1891–1892, 1897–1898).

В этногеографию чувашей существенные коррективы внесла первая мировая война. Десятки тысяч молодых чувашей оказались разбросанными на огромной территории военных действий. Не все они вернулись в родные края, некоторые из оставшихся в живых остались жить в центральных, западных и юго-западных районах России. А демобилизованные чувашские солдаты зачастую оседали в ближайших городах. По данным на 1917 г., из селений Чувашии в годы войны было мобилизовано в армию более 90 тыс. человек, т.е. 42,8% трудоспособных мужчин⁴². Многие чувашские крестьяне были отправлены на выполнение военных заказов на фабрики и заводы разных городов России. В целом в начале 1917 г. на отхожих работах находились 17 тыс. человек⁴³.

По данным переписи 1897 г., в России насчитывалось 843 755 чувашей⁴⁴. Большинство их – 837 872 человек, или 99,3%, проживали в европейской части России: Казанская губерния – 502 042 человек (59,9%), Симбирская – 159 766 (19,1%), Самарская – 91 839 (11,0%), Уфимская – 60 616 (7,2%), Саратовская – 14 403 (1,7%), Оренбургская – 5064 (0,6%), Томская губерния – 2777 человек (0,3%)⁴⁵.

В общей сложности в Казанской, Симбирской и Самарской губерниях в середине XIX в. проживало 94% всех чувашей, к концу XIX в. – 89,3%.

В остальных губерниях европейской части и в других регионах России число чувашей было невелико, но на Средней Волге чуваша исторически являлись одним из крупных народов.

Чуваши современных Татарстана и Башкортостана, Самарской, Ульяновской, Саратовской и Оренбургский областей, а также частично южноуральских регионов страны в основной своей массе являются потомками переселенцев XVI–XIX вв., относившихся по языку и культуре в основном к этнографической группе “низовых” (*анатри*). Конкретные зоны их компактного расселения составляют территории юго-западных и южных районов Татарстана, северных, восточных и центральных районов Ульяновской области, северных и северо-восточных регионов Самарской области, образующие в целом единый ареал. В Южном Приуралье чуваша расселены главным образом в западных, центральных и юго-западных районах Башкортостана, северных и северо-западных районах Оренбургской области.

Миграции раннего времени носили групповой, общинно-родовой характер. На “новые земли” выезжали, как правило, несколькими семьями, целыми родами. Соответственно и на новом месте они селились относительно компактно, кланами. Причем переселенцы более позднего времени стремились селиться по соседству с ранее прибывшими единоплеменниками.

Практически повсеместно чувашские поселения традиционно располагались среди татарских, башкирских, русских, мордовских и марийских деревень. Немало селений с чувашским населением изначально являлись или со временем становились национально-смешанными (по данным на 1912 г., их доля достигала 23%)⁴⁶. И это несмотря на то, что социальные условия жизни и официальная политика властей способствовали больше возникновению розни между народами, чем укреплению дружбы и согласия. Например, в период христианизации чувашей действовал специальный указ, запрещавший им выдавать дочерей за татар и жениться на татарках. Проводилось судебное преследование перекрестных браков между чувашами и татарами, между мордвой и татарами⁴⁷.

Основными типами чувашских поселений в Среднем Поволжье и Южном Приуралье являются села и деревни, называемые *ял*. Воз-

никали они, как правило, в глухих лесных массивах, чаще в глубоких оврагах, образованных мелкими речушками, или в долинах рек⁴⁸. Согласно многочисленным легендам почти все чувашские поселения были основаны предками, спасавшимися от преследований царской администрации.

До распространения во второй половине XIX в. уличной планировки селения чувашских переселенцев состояли из околотков (скоплений дворов, удаленных друг от друга на значительное расстояние) с усложненной планировкой и кучно расположенными усадьбами. Вместе с тем чуваша, оказавшись в разных регионах страны и среди различных народов, должны были считаться как с местными этнокультурными традициями, так и с условиями новой местности, климатом и рельефом⁴⁹.

События и исторические факты, связанные с крестьянскими переселениями, глубоко запечатлелись в чувашском фольклоре. Показателен в этом смысле особый фольклорный жанр “песен переселенцев на новые земли”. В них получили отражение как надежды переселенцев на лучшую жизнь в благодатных и вольных краях, так и суровая действительность, которая встречала мигрантов на новом месте⁵⁰.

Накануне революционных событий, приведших к крушению Российской империи и создавших в последующем условия для образования национальных автономий, 1 млн чувашей жили в 15 губерниях, 4 областях, 55 уездах, 262 волостях. Всего же, по данным на 1912 г., чувашских селений насчитывалось 2129, из них чисто чувашских – 1632, чувашско-русских – 385, чувашско-татарских – 55, смешанных, с несколькими национальностями, – 57⁵¹.

С образованием в 1920 г. Чувашской автономной области, затем – в 1925 г. – преобразованием ее в республику, официально определены административные границы. В 1926 г. из 1 млн 117 тыс. чувашей в Чувашской АССР проживали 667,7 тыс., а за ее пределами – 449,3 тыс., т.е. 40,2% всех чувашей⁵².

Значительные территориальные перемещения чувашского населения, наблюдавшиеся в первые послереволюционные годы, в большей мере были обусловлены наступившим в связи с засухой в 1921 г. катастрофическим голодом в Поволжье. В этот период сотни и тысячи детей, оставшихся без родителей, были направлены на лечение и постоянное жительство в Москву и Подмосковье. Чувашские крестьяне массами переселялись в Приуралье, Зауралье и Сибирь. Положение в голодные 20-е годы усугублялось продолжавшейся гражданской войной. Тысячи чувашей-красноармейцев, а также чувашских солдат в составе белогвардейских формирований в результате боевых действий оказались вдали от родных мест в разных частях страны. Впоследствии часть их там и осела, а некоторые оказались и за границей, но судьба последних неизвестна.

В начале 1920-х годов основной поток миграции чувашского населения ориентируется на Сибирь. Согласно предписанию ВЦИК от 28 июня 1921 г. большинство переселенцев из Чувашии должно было “водворяться” в Енисейскую губернию, однако помимо этого им предоставлялись участки в Новониколаевской (ныне Новосибирской) и Омской губерниях, а также в Зауралье, на территории Уральской (современной Тюменской) области⁵³. При этом множество людей переселялось вне плана, самостоятельно. В конкретных цифрах это выглядит так: в Алтайскую губернию переселилось 1064 человека, в Томскую – 3216, в Енисейскую – 2238, в Семипалатинскую – 1774 человека и т.д. Всего только в 1921 г. Чувашию покинули около 18 тыс. человек⁵⁴.

Следует отметить, что и во второй половине 1920-х годов переселение из Чувашии планировалось в основном именно в районы Западной и Восточной Сибири.

Миграция чувашского населения в 1926–1939 гг. происходила в связи со сдвигами в размещении производительных сил, освоением новых районов и развитием экономики. С началом широкого промышленного строительства и коллективизации сельского хозяйства в самой Чувашии масштабы переселения чувашей за пределы республики значительно сократились. Изменился и характер миграции. Если до конца 1920-х годов переселение в основном происходило в сельскохозяйственные районы, то в годы первых пятилеток довольно интенсивно идет миграция в города для работы в промышленности⁵⁵.

В целом в 1930-е годы чувашаи переселялись в основном в Азиатскую часть СССР, что было связано прежде всего с индустриализацией и освоением природных ресурсов Зауралья, Восточной и Западной Сибири, Дальнего Востока.

Более организованный характер приобретает выезд чувашского населения за пределы республики с 1939 г., когда на местах были созданы Отделы переселения и оргнабора. Около 23 тыс. человек покинули Чувашию только в 1939–1940 гг. Даже в годы Отечественной войны этот процесс не прекращался: всего в военное время переселилось из республики около 14 тыс. чувашей⁵⁶.

В процессе послевоенного восстановления и развития экономики, особенно с началом массового освоения целинных земель в восточных и юго-восточных регионах страны усиливается миграция чувашей на восток России, в Казахстан. По подсчетам П.А. Сидорова, если в 1946–1950 гг. из Чувашии переселились в целом немного – 8,6 тыс. человек, то в 1951–1958 гг. – уже почти 30 тыс. человек, т.е. в среднем по 3–4 тыс. в год⁵⁷.

Следует иметь в виду, что немалая часть чувашей попала в Сибирь не по своей воле, а в ходе раскулачивания крестьянства и массовых репрессий в 30-е – начале 50-х годов. Сегодня уже не представляется возможным установить точные цифры на этот

счет, но, судя по косвенным данным, число таких чувашей было значительным. Всего только в 1930–1931 гг. в республике было раскулачено 3680 хозяйств, более 16 тыс. человек подверглись высылке⁵⁸.

Весьма активно мигрировали в различные регионы страны также жители чувашских селений Ульяновской и Куйбышевской областей, Татарстана, Башкортостана. Существенным стимулом при плановых переселениях становилось то, что большую часть затрат принимало на себя государство, оплачивая расходы на переезд и предоставляя новоселам работу, землю, жилье, различные виды льгот.

Немало людей выехали из республики после окончания институтов и техникумов, уехали в другие места помимо переселенческих органов. Так складывается общая цифра в 80–100 тыс. человек, переселившихся из Чувашии в течение 1939–1959 гг.⁵⁹

В процессы переселения в районы новостроек и освоения целинных земель вовлекались, как правило, молодые люди. В значительной массе они оседали в городах. Из статистических данных видно, что если в Урало-Поволжье – регионе наиболее ранней чувашской колонизации – среди чувашей преобладает сельское население, то в других регионах страны процент чувашей-горожан выше доли сельских жителей.

Новый цикл миграций чувашского населения приходится на конец 1960-х–1970-е годы. Связаны они в основном с началом строительства крупного автомобильного завода в Тольятти (Куйбышевская область), несколько позже – возведением в Набережных Челнах (Татария) автозавода “Камаз”. Из чувашских селений Татарии, Куйбышевской и Ульяновской областей, западных районов Башкирии, а также из самой Чувашии на места новостроек потянулись массы молодежи.

В 1970-е – начале 1980-х годов значительный поток чувашей-мигрантов направляется в Западную Сибирь в связи с освоением газонефте содержащих районов Тюменской области. В Тюмени, Нефтеюганске, Сургуте, Уренгое и других городах и поселках нефтяников возросла численность чувашей, в основном выходцев из Башкирии и Татарии.

Характерной особенностью динамики численности чувашей в России в 1970–90-е годы является тот факт, что в этот период чувашаши широко расселялись в новых, ранее не “традиционных” для них регионах. В указанное время в Поволжье и на Урале численность чувашей не увеличивалась, но она заметно возросла в Центральной России (на 122%), в северо-западных регионах России (на 75%), на Дальнем Востоке (на 46%) и в Западной Сибири (на 25%)⁶⁰.

Наблюдения показывают, что процессы урбанизации, недостаточное внимание властных структур в регионах России к проблемам

Таблица 2

Динамика численности чувашского населения в Поволжье и Приуралье в советскую эпоху (тыс. человек)*

Территория	1926 г.	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.	% ко всему чувашскому населению СССР
В с е г о чувашей, из них:	1 117,0	1 469,8	1 694,4	1 751,4	1 842,3	100,0
Чувашия	667,7	770,4	856,2	887,7	906,9	49,2
Татарстан	127,3	143,6	153,5	147,1	134,2	7,3
Башкортостан	84,9	110,0	126,6	122,3	118,5	6,4
Самарская область	106,9	101,6	113,8	115,8	117,9	6,4
Ульяновская обл.	45,5	59,7	78,1	92,4	116,5	6,3
Оренбургская обл.	0,3	21,3	24,6	22,9	21,5	1,2
Саратовская обл.	17,2	8,9	15,4	17,5	20,6	1,2

* *Иванов В.П.* Чувашская диаспора: (Этногеографический справочник). Чебоксары, 1999. С. 50.

локально-территориальных групп чувашского населения привели к усилению там ассимиляционных процессов, к утрате этнических признаков и отходу от родного языка⁶¹. В этой связи обращают на себя внимание ряд особенностей и реалий диаспоры. В то время как в Чувашии доля лиц, считающих родным чувашский язык, составляет 85%, в 23 регионах России из 55, где чуваша были учтены переписью 1989 г., этот показатель не превышает и 50%. Относительно высокие показатели отмечаются лишь в Поволжье – Татарстане (87,9%), Пензенской области (85,8%), Чувашии (85%), Ульяновской (78,2%) и Самарской (72,5%) областях⁶².

В 12 регионах России (главным образом в Башкортостане, Татарстане, Самарской и Ульяновской областях) функционируют более 300 школ, работающих по так называемому плану национальной школы, где чувашский язык изучают как предмет. И все же общий уровень образования в селах диаспоры в целом сравнительно ниже, чем у чувашей, живущих в селах Чувашской Республики. Между тем показатели уровня образования городских чувашей других регионов России несильно отличаются от аналогичных показателей чувашей – горожан Чувашии, но в целом все равно остаются относительно невысокими, хотя в некоторых отдельных случаях (например, в Москве, Санкт-Петербурге) и превосходят последние.

Активную часть чувашских диаспорных групп России объединяют 55 (2003 г.) региональных национально-культурных центров (обществ), ассоциаций, национально-культурных автономий. В четырех регионах Российской Федерации издаются республиканские и

областные чувашские газеты: “Урал сасси” (“Голос Урала”) в Башкортостане, “Сувар” в Татарстане, “Канаш” (“Совет”) в Ульяновске, “Самар ен” (“Самарский край”) в Самаре, журнал “Шурампус” (“Заря”) в Казани. Кроме того, в ряде административных районов указанных территорий выпускаются чувашские дубляжи местных газет. Вместе с тем совершенно недоступными остаются для диаспоры передачи Чувашского телевидения. Неудовлетворительно принимаются за пределами республики и передачи Чувашского радио, вещающего на средних волнах. Для активистов национально-культурных центров различных регионов России актуальным представляется решение трех групп проблем:

- 1) доставка из Чувашии этнозначимого информационного материала (книг, газет, журналов, видео- и аудиозаписей, организация на местах теле- и радиопередач);

- 2) материальная и моральная поддержка национального школьного образования, прежде всего в изучении родного языка;

- 3) создание и развитие на местах национальных самодеятельных и профессиональных творческих коллективов и групп⁶³.

Имеется много оснований полагать, что компактные диаспорные группы осознают себя органической частью единого этноса, проявляют в той или иной форме стремление участвовать в культурной и в общественно-политической жизни “материнской” республики.

В досоветский период экстерриториальные группы чувашей обозначались, как правило, по названиям соответствующих губерний – *казанские* (или *закамские*), *уфимские*, *самарские*, *саратовские*, *симбирские*, *оренбургские* и т.д. С образованием автономной республики появилось новое понятие – “коренные чувашаи”, а в просторечии – *чебоксарские чувашаи*. В силу исторических и политических обстоятельств чувашское население республики, получившее в рамках национально-государственной автономии в отличие от расселенных за ее пределами другой половины соплеменников более благоприятные условия и возможности для создания соответствующей национально-окрашенной политической и социально-культурной инфраструктуры, имеет в глазах диаспорных групп народа статус ядра нации, так сказать “элитной” ее части. В сознании как жителей республики, так и представителей диаспоры достаточно прочно укоренилось представление о Чувашской Республике не просто как об основной исторической этнической территории, но и как о земле, где зародился чувашский этнос и где находятся истоки всех чувашских родов. Ясно, что подобные представления в научном плане далеко не корректны, но они живучи и объективно служат фактором национальной консолидации чувашского населения различных регионов страны, упрочивают духовно-культурные связи диаспорных групп этноса с “метрополией” – Чувашией.

**Чувашская диаспора
(по переписи 1989 г.)***

Регион	Численность чува- шей (человек)	Доля горожан среди чувашей (%)
Союз ССР	1 842 346	50,8
Российская Федерация	1 773 645	49,8
1. Поволжье:	1 339 331	46,2
Чувашская Республика	906 922	46,5
Кировская область	2 724	62,0
Марийская Республика	8 993	70,0
Мордовская Республика	1 278	76,0
Волгоградская область	10 846	40,2
Самарская область	117 914	40,6
Пензенская область	7 075	23,6
Саратовская область	20 613	42,2
Ульяновская область	116 539	52,6
Республика Татарстан	134 221	43,1
Нижегородская область	12 206	48,8
2. Урал:	185 447	51,5
Курганская область	2 592	53,1
Оренбургская область	21 454	42,0
Пермская область	10 765	63,0
Свердловская область	16 295	79,0
Челябинская область	12 259	83,3
Республика Башкортостан	118 509	44,0
Удмуртская Республика	3 173	68,8
3. Западная Сибирь:	93 921	67,0
Алтайский край	4 718	58,2
Кемеровская область	24 372	70,0
Новосибирская область	6 085	54,8
Омская область	5 683	51,7
Томская область	7 827	34,1
Тюменская область	31 236	67,5
Ханты-Мансийский округ	14 000	93,5
Ямало-Ненецкий округ	3 657	80,8
4. Восточная Сибирь:	47 678	58,2
Красноярский край	26 865	55,0
Хакасская автономная область	3 433	45,7
Иркутская область	11 417	62,0
Читинская область	2 306	60,7
5. Дальний Восток:	21 418	76,4
Приморский край	5 129	79,4
Хабаровский край	4 409	73,9
Амурская область	2 238	52,5
Камчатская область	2 322	86,6

Регион	Численность чувашей (человек)	Доля горожан среди чувашей (%)
Магаданская область	1 728	72,0
Сахалинская область	2 452	73,2
Республика Саха (Якутия)	3 140	89,2
6. Северо-Запад европейской России:	35 800	83,3
Архангельская область	2 939	80,5
Вологодская область	1 159	68,8
Мурманская область	3 865	91,6
Республика Карелия	1 763	67,3
Республика Коми	11 253	85,7
г. Санкт-Петербург	8 994	100,0
Ленинградская область	3 156	57,7
Калининградская область	2 671	55,4
7. Центральная и южная Россия:	53 771	73,8
Владимирская область	3 052	64,5
Ивановская область	2 465	68,1
Костромская область	1 771	50,7
г. Москва	18 358	100,0
Московская область	13 383	65,6
Рязанская область	1 419	51,0
Смоленская область	1 194	72,6
Тверская область	4 206	40,1
Тульская область	1 317	65,3
Ярославская область	1 320	79,8
Воронежская область	1 875	31,7
Ростовская область	4 011	63,2

* Национальный состав населения РСФСР. М., 1990. С. 102–153.

¹ См.: Этническая история и культура чувашей Поволжья и Приуралья. Чебоксары, 1993. С. 56–62.

² Краткая чувашская энциклопедия. Чебоксары, 2001. С. 146.

³ См.: *Иванов В.П.* Этническая карта Чувашии. Чебоксары, 1997. С. 64–74.

⁴ Национальный состав населения РСФСР (по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г.). М., 1990.

⁵ См. подробнее: *Иванов В.П.* Чувашская диаспора: (Этногеографический справочник). Чебоксары, 1999.

⁶ *Димитриев В.Д.* Опустошение Болгарской земли в конце XIV – начале XV века // Хыпар-дайджест. 1997. № 1.

⁷ См.: Этническая история и культура чувашей Поволжья и Приуралья. Чебоксары, 1993. С. 32–38.

⁸ Писцовая книга Казанского уезда 1602–1603 гг. Казань, 1978. С. 39–204.

⁹ *Димитриев В.Д.* Чувашские исторические предания. Чебоксары, 1993. С. 204.

¹⁰ Там же. С. 75.

¹¹ История Чувашской АССР. 2-е изд. Чебоксары, 1983. Т. 1. С. 73, 82.

¹² См.: *Петров И.Г.* Этапы формирования этнической группы приуральских чувашей // Чуваши Приуралья. Чебоксары, 1988. С. 20.

¹³ *Димитриев В.Д.* Чувашские исторические предания. С. 100.

- ¹⁴ История Чувашской АССР. Т. 1. С. 95.
- ¹⁵ См.: Краткая чувашская энциклопедия. Чебоксары, 2001. С. 230.
- ¹⁶ Кузнецов И.Д. Очерки по истории и историографии Чувашии. Чебоксары, 1960. С. 40–41.
- ¹⁷ См.: Димитриев В.Д. Чувашские исторические предания. С. 74.
- ¹⁸ См.: Никольский Н.В. Конспект по истории народностей Поволжья. Казань, 1919. С. 52.
- ¹⁹ Кузнецов И.Д. Указ. соч. С. 42.
- ²⁰ Димитриев В.Д. История Чувашии XVIII века. Чебоксары, 1957. С. 46.
- ²¹ История Чувашской АССР. Т. 1. С. 109–111.
- ²² Там же. С. 153.
- ²³ Никольский Н.В. Указ. соч. С. 57.
- ²⁴ Димитриев В.Д. История Чувашии XVIII века. С. 214.
- ²⁵ Там же. С. 215.
- ²⁶ Там же. С. 218.
- ²⁷ Димитриев В.Д. Чувашские исторические предания. С. 100.
- ²⁸ См.: Петров И.Г. Указ. соч. С. 22.
- ²⁹ Фиельструп Ф.П. Этнический состав Приуралья. Л., 1926. С. 13.
- ³⁰ Димитриев В.Д. История Чувашии XVIII века. С. 158.
- ³¹ Брук С.И., Кабузан В.М. Миграция населения в России в XVIII – начале XIX в. // История СССР. 1984. № 4. С. 47.
- ³² Димитриев В.Д. Чувашские исторические предания. С. 74.
- ³³ Рахматуллин У.Х. Население Башкирии в XVII–XVIII вв. М., 1988. С. 136.
- ³⁴ Димитриев В.Д. История Чувашии XVIII века. С. 157.
- ³⁵ Никольский Н.В. Краткий конспект по этнографии чуваш. Казань, 1919. С. 34.
- ³⁶ История Чувашской АССР. С. 112.
- ³⁷ Григорьев Т.Г. Промышленность и транспорт Чувашии в период империализма // История и культура Чувашской АССР. Чебоксары, 1971. Вып. 1. С. 128.
- ³⁸ См.: Коровушкин Д.Г. Современные этнические процессы среди чувашей Западной Сибири: Канд. дис. М., 1991. С. 22.
- ³⁹ Там же; Никольский Н.В. Краткий курс этнографии чуваш. Чебоксары, 1928. С. 20.
- ⁴⁰ Никольский Н.В. Краткий курс... С. 41–43.
- ⁴¹ История Чувашской АССР. С. 234.
- ⁴² Там же. С. 237–238.
- ⁴³ Там же.
- ⁴⁴ Общий свод по Империи результатов разработки данных первой всеобщей переписи населения, произведенной 28 января 1897 года. СПб., 1905. Т. II. С. 12.
- ⁴⁵ Там же. С. 30, 48.
- ⁴⁶ Никольский Н.В. Краткий курс... С. 21.
- ⁴⁷ Димитриев В.Д. История Чувашии XVIII века. С. 351.
- ⁴⁸ Иванов Л.А. Современный быт и культура сельского чувашского населения. Чебоксары, 1973. С. 19.
- ⁴⁹ Народы Поволжья и Приуралья. М., 1985. С. 184.
- ⁵⁰ См.: Чувашское устное народное творчество (на чуваш. яз.). Чебоксары, 1978. Т. III. Песни. С. 78–89.
- ⁵¹ См.: Наиболее важные статистические сведения об инородцах Восточной России и Западной Сибири, подверженных влиянию ислама. Казань, 1912. С. LXV.
- ⁵² Иванов В.П. Этническая карта Чувашии. С. 75.
- ⁵³ Коровушкин Д.Г. Указ. соч. С. 28.
- ⁵⁴ Сидоров П.А. Население Чувашии за сорок лет социалистической автономии. Чебоксары, 1960. С. 38.
- ⁵⁵ Там же. С. 41.
- ⁵⁶ Там же. С. 42.
- ⁵⁷ Там же. С. 43.
- ⁵⁸ См.: Краткая чувашская энциклопедия. С. 216.
- ⁵⁹ Сидоров П.А. Указ. соч. С. 43.
- ⁶⁰ Иванов В.П. Чувашская диаспора. С. 31.
- ⁶¹ Иванов В.П. Проблемы национально-культурного развития чувашской диаспоры: история и современность // Проблемы национального в развитии чувашского народа. Чебоксары, 2000.
- ⁶² Национальный состав населения РСФСР. С. 154–737.
- ⁶³ Иванов В.П. Этнополитическая ситуация в Чувашии: проблемы, тенденции и перспективы // Этнопанорама. 2001. № 2. С. 35.

Е.А. Ягафова

ФОРМИРОВАНИЕ ЭТНОТЕРРИТОРИАЛЬНЫХ ГРУПП ЧУВАШЕЙ В XVII–XIX ВЕКАХ

(историко-культурный аспект)*

*Давайте уйдем, родные, на новые земли,
Туда, где без вод работают мельницы,
Туда, где без лошадей пахут землю,
Туда, где без посева урожай собирают¹.*

(Чувашская народная песня)

Изучение формирования локальных (этнотерриториальных) групп в Волго-Уральском регионе представляет актуальную проблему не только региональной, но и всей отечественной исторической и этнологической науки. Волго-Уральская историко-этнографическая область формировалась на протяжении тысячелетий как полиэтнический регион, в пределах которого взаимодействовали народы различного происхождения, языковой и конфессиональной принадлежности, хозяйственно-культурной специализации. Урало-Поволжье относится к числу регионов России, демонстрирующих опыт мирного сосуществования и активного межкультурного взаимодействия, вызывая оправданный интерес к данному феномену со стороны не только ученых, но и политиков. Объяснение современного состояния этносов лежит в их прошлом, в тех исторических пластах, когда формировалась современная картина расселения народов и закладывались основы их межэтнического общения.

Характерной чертой Волго-Уральского региона, как неоднократно подчеркивали ученые (В.В. Пименов, Р.Г. Кузеев, К.И. Козлова и др.²), является дисперсность расселения этносов в его пределах и вызванная этим фактом дробность их этнографической структуры. Однако Урало-Поволжье оставалось до недавнего времени объектом анализа преимущественно на макроуровне, т.е. на уровне этносов. В то же время очевидно, что именно в масштабе этнографических групп более отчетливо, чем в масштабе этноса, видны культурные результаты межэтнического взаимодействия. В разнообразных и многосторонних этнокультурных пересечениях и заключается целостность Волго-Уральской историко-этнографической области как некоей этнокультурной системы. Одновременно изучение механизма этнокультурных контактов на уровне этнографических групп данного региона может способствовать выявлению некоторых общих явлений в теории этнических процессов, например ха-

* Работа выполнена при финансовом содействии РГНФ (грант № 02-01-00024а).

рактера и степени трансформации отдельных составляющих этнической культуры: языка, религии, традиционного костюма, играющих определяющую роль при формировании и функционировании этнического самосознания этносов и его подразделений.

Чуваши относятся к этносам со сложной этнической и этнокультурной структурой, не раскрытой в полной мере до настоящего времени. В силу ряда обстоятельств они оказались расселенными на территории ряда областей и республик региона. Из всех народов Российской Федерации чувашы относятся к первой “четверке” менее всего компактно расселенных народов. По данным переписи 1989 г., более половины всех чувашей проживают за пределами Чувашской Республики. Наиболее крупные массивы (около 120 тыс. в каждом регионе) расселены в Башкортостане, Татарстане, Ульяновской и Самарской областях. Это доказывает необходимость изучения истории и культуры чувашского народа не в общем, а с учетом дисперсности расселения и наличия специфических особенностей в культуре локальных групп. Хронологические рамки исследования определяются временем расселения чувашей в Урало-Поволжье (XVII–XIX вв.) и формирования локальных вариантов этнической культуры (до конца XX в.).

Историко-сравнительное изучение отдельных подразделений (этнографических и территориальных групп) как составных частей чувашского этноса – не менее актуальная задача в этнографии чувашей. Насущным вопросом характеристики таких групп является применение комплексного подхода, совмещающего анализ исторических, этнографических и лингвистических данных и позволяющего выявить историко-этнографические связи чувашей диаспоры с генетическими этнографическими группами, а также с окружающим иноэтничным населением новых мест расселения. Первый подобный опыт уже успешно применен автором по отношению к локальной группе самарских чувашей, в которой были выявлены закономерности ее формирования³.

В настоящее время в этнологической науке не решена проблема определения статуса таких групп. Р.Г. Кузеевым, В.Я. Бабенко и Н.Н. Моисеевой⁴ предложена классификация этнографических групп, основанная на территориально-географическом подходе, позволяющем выделять территориальные группы или, по определению Р.Г. Кузеева, “территориальные (смешанные внутриэтнические) группы” в составе этнографических групп. Р.Г. Кузеев совершенно справедливо указывает на решающую роль территории в формировании культурно-языковых особенностей этих групп. В определении верно отражен и процесс складывания последних, учтены исторические обстоятельства их появления – результат смешения различных культурных, этнографических традиций. В литературе последних лет термин *этнотерриториальная группа* (ЭТГ) получает все большую поддержку⁵.

По мнению В.П. Иванова, этнотерриториальные группы чувашей в силу особенностей их формирования (внутриэтническое смешение, инонациональное влияние и т.д.) уже не укладываются в рамки определения “классических” этнографических групп и подгрупп. Описывая особенности их этнической культуры, можно говорить о преобладании той или иной этнокультурной традиции, но никак не об адекватном соответствии. Поэтому, видимо, следует пересмотреть тезис о включении территориальных групп чувашей в состав этнографической группы низовых чувашей. Скорее мы должны признать их в качестве самостоятельных таксономических единиц этноса.

При классификации этнотерриториальных групп чувашей необходимо учитывать ряд факторов: географический, лингвистический и этнокультурный. В связи с этим дальнейший материал будет изложен по географическим зонам (Приволжье, Закамье, Заволжье, Приуралье), а с учетом культурно-языковых особенностей будут выделены ареалы с преобладающим этнографическим компонентом (низовым, средненизовым, верховым) и обозначены конкретные этнотерриториальные группы чувашей.

Изучение этнотерриториальных групп в чувашской этнографии имеет свою более чем вековую предысторию, не считая наиболее ранних описаний середины XVIII в. П.С. Палласа и И.И. Лепехина⁶. В первой половине XX в. к исследованию их культуры обращались известные ученые – И.Н. Смирнов, С.И. Руденко, Г.И. Комиссаров, Н.В. Никольский, Т.М. Акимова и др.⁷ Во второй половине XX в. сотрудниками Чувашского НИИ ЯЛИЭ было организовано несколько комплексных и тематических экспедиций по местам проживания чувашей Урало-Поволжья (1961, 1962, 1984, 1987, 1993–1998 гг.). Результатом обобщения собранного материала стал ряд статей и монографий, характеризующих локальные группы чувашского населения⁸. Тем не менее по причине недостаточной изученности исторических и этнографических материалов этнотерриториальные группы не рассматривались в качестве самостоятельного объекта исследования со всеми вытекающими задачами и вопросами – дифференциации, выборов критерия разделения, периодизации формирования, культурно-языковой характеристики и т.д.

Конкретные способы выделения различных групп чувашей “диаспоры”, содержащиеся в работах Р.Г. Кузеева, М.Г. Кондратьева, В.П. Иванова и других авторов не всегда обоснованны и требуют значительных уточнений, корректировки в характеристике и сравнении культуры каждой конкретной локальной группы с другими региональными подразделениями чувашского этноса. Так, территориальные группы чувашей, живущих за пределами Чувашии, Р.Г. Кузеев включил в состав низовой этнографической группы и выделил среди них следующие: закамскую, прикамскую, приуральскую и заволжскую⁹. Как показали результаты дальнейшего исследе-

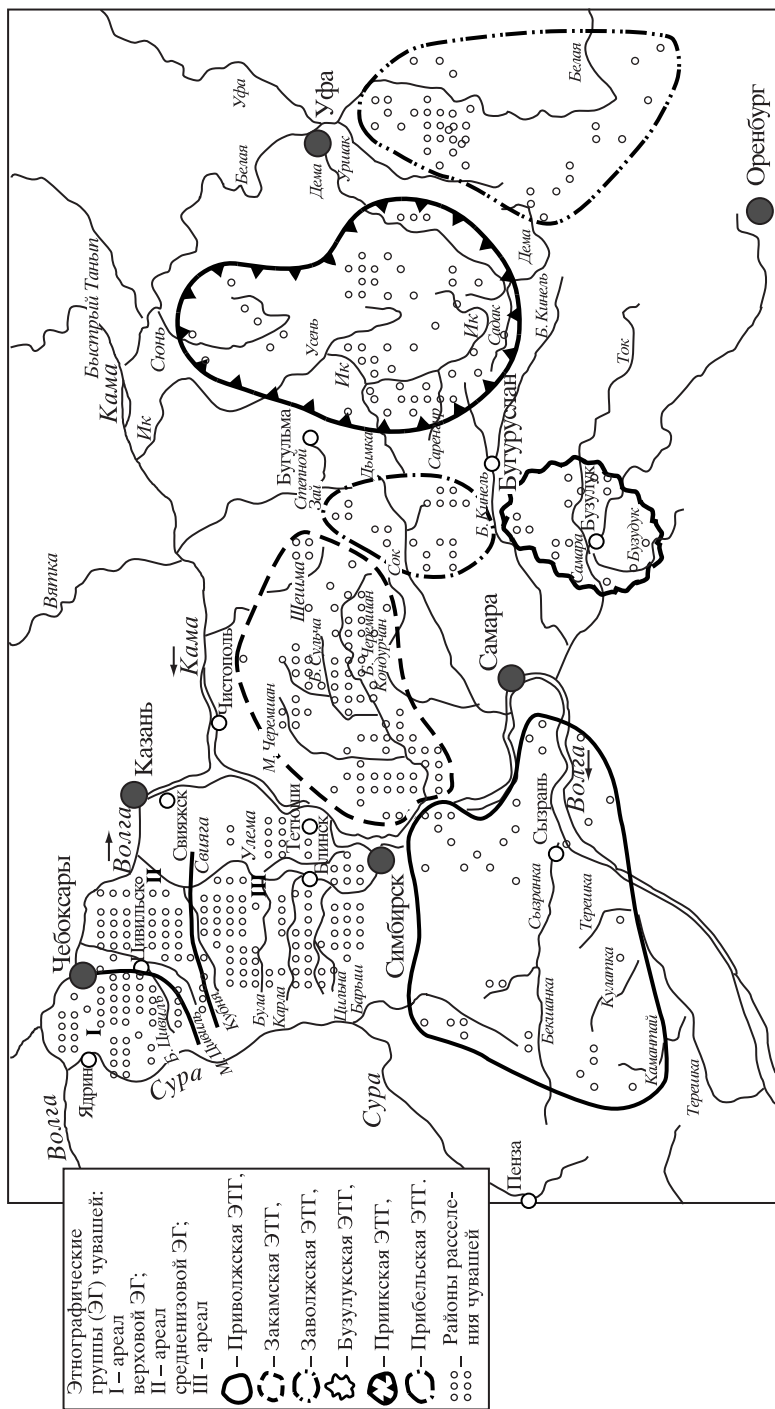
дования, в заволжскую группу автор объединил совершенно различные группы чувашей левобережных районов Ульяновской, Самарской и Саратовской областей. Предложенное Р.Г. Кузеевым деление не учитывает чувашей правобережных районов Ульяновской, Самарской, Саратовской и Пензенской областей (более 100 тыс. человек, по переписи 1989 г.), в то время как 10 тыс. чувашей, проживающих в Пермской области, выделены в особую группу.

Несколько отличающуюся схему предложил краевед Л.И. Иванов, выделив в регионе уже не четыре, а семь этнотерриториальных групп чувашей: присвияжскую, приволжскую, приуральскую, самарскую, закамскую, белебеевско-бугурусланскую, прикамскую (пермскую)¹⁰. Позитивным фактом этой схемы стало выделение приволжской (без дифференциации) и белебеевско-бугурусланской групп. Под самарской, вероятно, подразумевается заволжская группа. Тем не менее и эту схему вряд ли можно считать окончательной, поскольку она не учитывает весь комплекс факторов, влиявших на формирование этнокультурного облика групп, таких как история, особенности языка, материальной и обрядовой культуры. В то же время по-прежнему сказывается невнимание к внутренним подразделениям групп. Все это стало следствием их механического деления, в основе которого вопреки призывам некоторых ученых лежал преимущественно географический, а не культурный принцип¹¹.

Своеобразная культурная дифференциация предложена музыковедами – разделение ареала чувашей Урало-Поволжья на “левобережную” и “правобережные” зоны в соответствии с характером и историей их формирования и выделение в связи с этим трех музыкальных “субдиалектов” в составе низового музыкального “диалекта”: южночувашского, закамского и средневолжского¹². Последние охватывают слишком большие ареалы, в пределах которых наблюдается значительное разнообразие культурных традиций.

Данное исследование является попыткой обобщения накопленного историко-культурного материала, в первую очередь исторического, характеризующего территориальные группы чувашей Урало-Поволжья с целью выработать новую концепцию этнографической структуры чувашского этноса и определить специфику каждого таксономического уровня с учетом факторов социально-экономического, историко-культурного плана.

К началу XVII в. в целом завершается формирование основных этнографических групп чувашей: верховых *вирьял*, средненизовых *анат-енчи* и низовых *анатри* с внутренними подразделениями (подгруппами) в каждой из них. В состав анатри, а именно южной (степной) подгруппы, включают чувашей правобережной части Татарстана и Ульяновской области, в том числе присвияжскую по схеме Л.И. Иванова. Поэтому она не будет рассматриваться отдельно. Формирование этой подгруппы началось в последней четверти XVI в. и продолжалось на протяжении XVII в. при участии преиму-



Этнотерриториальные группы (ЭТГ) чувашей в Урало-Поволжье (XVIII–XIX вв.)

щественно выходцев из центральных районов Чувашии и из Приказанья и Заказанья¹³, т.е. чувашей средненизовой и низовой этнографических групп. Население западных и юго-западных районов, т.е. чуваш-вирьялы, занятые освоением присурских лесов, почти не переселялись в “дикое поле”. Эти факты обусловили характер оформлявшейся подгруппы – смешанный, но с преобладанием низовых черт.

Культура низовых чувашей генетически связана с традициями как средненизовых, так и собственно низовых чувашей, что определяет изначальную гетерогенность ее природы¹⁴. Это обстоятельство внесло затем неповторимое разнообразие в культуру территориальных групп, сформировавшихся при участии выходцев из низовых чувашей Правобережья. К тому же ко времени активных миграций (конец XVII – первая половина XVIII в.) низовая группа находилась в процессе формирования культурно-языкового облика, завершившемся к началу XIX в.¹⁵ Поэтому переселенцы были носителями еще достаточно аморфной низово-средненизовой традиции, оформившейся уже на новом месте под влиянием ряда культурных, природных и социальных факторов. Выходцы из нее, активно участвовавшие в освоении Заволжья и Приуралья, будут идентифицироваться как носители низовой традиции.

При дифференциации этнографических групп и определении их ареалов возникают трудности как с выбором основного критерия для их выделения (язык, костюм, музыкальный диалект, обрядность, история), так и при корреляции нескольких признаков. Расхождения точек зрения исследователей (П.И. Орлов, Г.И. Комиссаров, Н.И. Гаген-Торн, Л.И. Иванов) вызваны также тем, что формирование этнографических групп не привело к их существенному обособлению: сохраняется этнокультурная преемственность выходцев из анат-енчи и вирьял, расселившихся в среде анатри, с одной стороны, и непрерывность между вирьял и анат-енчи, анат-енчи и анатри – с другой¹⁶.

В настоящее время достаточно разработано только разделение по группам и подгруппам на основе языка, женской одежды, в то же время отсутствует более или менее четкое представление об обрядовых комплексах, характерных для той или иной этнографической группы чувашей. Изучение последнего вопроса должно стать темой отдельного исследования. Между тем известно, что одними из наиболее устойчивых этнодифференцирующих признаков являются язык и традиционный костюм, в меньшей степени – обрядовые комплексы. Именно эти параметры будут использоваться в работе при представлении групп.

На протяжении трех столетий, XVII–XIX, происходило расселение чувашей в Приволжье, Закамье, Заволжье и Приуралье. Наиболее интенсивным этот процесс был в XVIII в., когда заселялись ос-

новые зоны обитания чувашей в Урало-Поволжье, формировались ареалы этнотерриториальных групп. В XIX в. темп и масштабы миграций заметно снизились. В литературе делались попытки выделить этапы миграционного процесса как в отдельных регионах (Заволжье, Приуралье)¹⁷, так и в масштабах всего Урало-Поволжья. В.П. Иванов выделил всего два этапа и связывает первый из них (XVII – первая половина XVIII в.) с реализацией стратегии государственной политики России по колонизации восточных земель, а второй этап (вторая половина XVIII–XIX в.) с преобладанием вольной крестьянской колонизации¹⁸. Это разделение не отражает, на мой взгляд, реального хода событий. Во-первых, на протяжении всех трех столетий колонизационная политика осуществлялась поступательно и планомерно, но с применением различных методов и стратегий: от строительства крепостей, преследования беглых крестьян до свободной раздачи земель и санкционированного переселения на них населения. Во-вторых, вольная крестьянская колонизация, в которой участвовали чувашские крестьяне, присутствовала постоянно в ходе переселенческого движения, но ее формы и масштабы изменялись соответственно стратегии государственной политики. Исходя из критериев формы, масштабов и источника миграции и географии, можно выделить следующие этапы расселения чувашей в Урало-Поволжье.

I этап (XVII – первые десятилетия XVIII в.) – освоение Симбирско-Саратовско-Пензенского Правобережья, проникновение в Закамье и Приуралье;

II этап (30–60-е годы XVIII в.) – массовая миграция чувашей за Волгу, освоение Закамья, Заволжья, северо-восточной и центральной частей Приуралья; начало переселения из вторичных центров (Приволжья, Закамья);

III этап (70-е годы XVIII в. – первые десятилетия XIX в.) – ослабленная миграция в Заволжье, южное и западное Приуралье;

IV этап (до середины XIX в.) – единичная миграция в Заволжье и Приуралье.

На протяжении последних этапов наблюдалось активное расселение чувашей внутри каждого из регионов, интенсивное освоение обжитых земельных пространств за счет отпочкования от материнских селений деревень и поселков. Впрочем этот процесс продолжался и в первой половине XX столетия.

Причины миграции чувашей были достаточно освещены в исторической литературе. Обобщая их, Р.Г. Кузеев вычленяет две наиболее важные: социальную напряженность, вызванную земельной теснотой, и демографическое давление в зонах активной миграции, приводившее к выталкиванию нерусского населения на поиски “новых мест”¹⁹. Следует добавить к ним религиозный фактор – насильственную христианизацию чувашей, бежавших от крещения за Волгу и в Приуралье²⁰.

Принципиальное значение для характеристики этнотерриториальных групп имеют исторические данные о времени заселения той или иной территории, а также о местах выхода чувашских мигрантов. Наглядное представление о размерах миграционных волн и их источниках в 60-е годы XVIII в. дает таблица, представленная в работе В.Д. Димитриева²¹, которую считаю необходимым привести.

Выходцы из уездов	Переселились (учет населения в душах мужского пола) в провинции:				
	Оренбург-скую	Уфимскую	Ставрополь-скую	Бугульмин-скую	Итого
Казанского	69	230	249	257	805
Пензенского	—	—	51	83	134
Свияжского	173	447	55	287	962
Симбирско-го	400	270	531	900	2 101
Цивильского	145	127	13	207	492
Чебоксар-ского	51	211	—	93	355
Всего	838	1 285	899	1 827	4 849

Статистика свидетельствует о преобладании среди мигрантов выходцев из ареала проживания низовых чувашей (Казанский, Симбирский, часть Свияжского уезда), наибольшая доля которых была представлена в Ставропольской провинции (по приблизительным подсчетам, до 90%). Средненизовые чуваша (выходцы из Чебоксарского, Цивильского и западной части Свияжского уездов) составляли наибольший процент (40%) в Приуралье — Оренбургской и Уфимской провинциях. В таблице, к сожалению, не учтены сведения о переселенцах из Курмышского и Ядринского уездов, доля которых в этот период была невелика, но тем не менее повлияла на формирование этнокультурной ситуации в регионах. Более подробно об участии выходцев из различных этнографических групп в формировании каждой из этнотерриториальных групп будет сказано ниже.

Приволжская зона*

Освоение Симбирско-Саратовского Правобережья было сопряжено с ходом государственной колонизации Поволжья, а именно — строительством засечных черт и укрепленных линий. После Кубнинской засечной черты, построенной в третьей четверти XVI в. и способствовавшей освоению “дикого поля” в южных районах Чувашии, были построены еще несколько рядов укреплений: в 1570-е годы — Темниково-Тетюшская линия, в 1648–1654 гг. — Симбирская укреп-

* Ограничена на севере железнодорожной линией Инза—Ульяновск.

ленная линия, проходившая через Корсунь, в 1690-е годы – Пензенско-Сызранская. Линии прикрывали земледельческое население от набегов кочевников, что вызвало активный поток переселенцев на новые земли. С другой стороны, для обслуживания укреплений на прилегающие земли переселялось служилое население, в том числе и чуваш²². Именно в Приволжье, на территории Вального и в большей степени Завального Стана Симбирского уезда, была сконцентрирована основная масса служилых чувашей. Только на Симбирскую и Карсунскую линию было переведено, по данным В.Д. Дмитриева, более 2000 служилых чувашей. Вторая волна служилых чувашей направилась в 70-е годы XVII в. на Пензенско-Сызранскую линию²³.

Сведения о времени появления селений, а также местах исхода крайне скудны. Вероятно, большая часть из них возникла во второй половине и особенно в 70-е годы XVII в.²⁴ Ко времени проведения I ревизии (1719–1723) в Приволжье насчитывалось 37 деревень, в 27 из которых проживали служилые, а в остальных – ясачные чуваш²⁵. В последующие десятилетия число селений росло за счет отпочкования выселков, но к существенному изменению картины расселения чувашей в регионе это не привело. В Правобережной зоне обозначились четыре куста чувашских поселений, связанных внутри каждого куста исторически, генетически и культурно: 1) барышский, включающий селения по рекам Барыш и Туарма; 2) сенгилевский – по р. Уса и ее притокам Теренгульке, Кокке, а также в прилегающей к Волге зоне; 3) неверкинско-кулаткинский по левым притокам р. Терешка – Калмантаю, Кулатке, Елань-Кададе²⁶, 4) самаролукский – на полуострове Самарская Лука. Они являются подразделениями приволжской этнотерриториальной группы и имеют как общие, так и отличительные моменты в истории, культуре и языке.

Первые три подгруппы, как уже отмечалось выше, были связаны исторической судьбой служилого сословия, на долю которого в XVIII в. выпали жестокие испытания: приписка к выполнению корабельных работ, переселения, лишение социальных привилегий, двойной, а в некоторых случаях тройной фискальный гнет и т.д.²⁷ Эти причины побудили служилых чувашей к массовому бегству в Заволжье. Другая часть переселялась в Заволжье, а затем и в Приуралье с разрешения властей. В 50-е годы XVIII в. Приволжье становится одним из основных источников миграции чувашей на восток. Наиболее активно выходцы из этого региона приняли участие в заселении Заволжья, составляя в ряде селений абсолютное большинство, и западных районов Башкирии.

В отличие от большинства переселенцев чуваш^и, осевшие на Самарской Луке, принадлежали к категории ясачных крестьян. Они перешли на жительство сюда в 40–60-е годы XVII в. из различных уездов, но численно преобладали среди них мигранты из Свяжско-

го и Цивильского уездов²⁸. Это предопределило в целом *средненизовую* основу этнической культуры и языка самаролукских чувашей, в которой прослеживаются также следы верховой традиции²⁹.

О местах выхода обитателей трех других кустов селений известно немного³⁰. Вероятно, неверкинские чувашаи, обитающие ныне в Неверкинском районе Пензенской области, являются потомками верховых чувашей (выло-волжской подгруппы³¹), поднявшихся по Суре, а их соседи – жители д. Шняево и Белая Гора (ныне – юго-восточный угол Ульяновской области) – переселились с севера Симбирского уезда, р. Малая Цильна³². Известно о миграции в с. Казанла чувашей из Чебоксарского, Курмышского и Симбирского уездов. Вероятно, на Карсунскую линию (барышская группа) переселились вместе с мурзами чувашаи из Курмышского уезда. В ревизских сказках II ревизии (1748 г.) встречаются ссылки на единичные переселения из Курмышского, Чебоксарского уездов, а также внутри региона³³.

Косвенные свидетельства о местах выхода мигрантов, а именно о культурно-языковых традициях правобережных чувашей содержатся в исследованиях лингвистов и этнографов. В говоре сенгилевских чувашей, базирующемся на низовом диалекте, обнаруживаются признаки средненизового (козловско-урмарского говора) и даже верхового (красно-четайского говора) диалектов³⁴. Еще больше признаков верхового диалекта: оканье, геминация и определенное чередование согласных, некоторые термины родства (*акка* и другие) – свидетельствуют о значимом участии в формировании этой подгруппы верховых чувашей. О чувашах неверкинско-кулаткинского куста³⁵ диалектолог Л.П. Сергеев писал, что “их предки являлись выходцами из разных мест чувашской языковой общности тех времен (XVII–XVIII вв. – *Авт.*): небольшая часть из них относилась к окающим, т.е. вирьялам, а другая часть – к укающим, низовым”³⁶. В формировании подгруппы, по мнению автора, принимали участие также средненизовые чувашаи. Таким образом, говоры всех подгрупп чувашей Правобережья носят смешанный характер.

Л.П. Сергеев выделил при изучении языковых особенностей чувашей Урало-Поволжья “переселенческие говоры”, сформировавшиеся в процессе колонизации новых земель и смешения разных стихий материнских говоров чувашского языка, а также под воздействием контактирующих родственных и неродственных языков. Он обозначил четыре типа говоров: 1) говоры с монодиалектной основой (типа НД – низового диалекта); 2) говоры с бидиалектной основой типа НД, но с некоторыми особенностями ВД (верхового диалекта); 3) говоры типа ВД и 4) говоры типа ВД, но с некоторыми особенностями НД³⁷.

Говоры приволжских чувашей относятся к разным типам: говор барышской и неверкинско-кулаткинской подгрупп к 3-му и 4-му типам (верховые признаки преобладают в говоре жителей д. Алинки-

но и Живайкино), говор сенгилеевской и самаролукской подгрупп – ко 2-му типу. Отсутствие полной информации о говорах правобережных чувашей не позволяет провести более подробную дифференциацию.

Сведения по традиционной культуре несколько корректируют вышеизложенную классификацию. По особенностям женского костюма подгруппы правобережных чувашей тяготеют к средненизовой традиции (формы и способы ношения головных уборов, комплексы украшений, крой и декор рубах и т.д.). Музыкальный фольклор был выделен исследователями в особую, средневолжскую, зону низовой традиции. Однако дальнейшие исследования показали смешанный характер песенно-музыкальных и обрядовых элементов культуры. К примеру, в свадебных напевах чувашей Самарской Луки “синтезированы ритмо-интонационные элементы, характерные для мелодий средненизовых и низовых чувашей”, а представленная здесь традиция сольного пения характерна для верховых чувашей³⁸.

Таким образом, по указанным причинам в ареал низовой традиции в правобережной зоне может быть частично включена только сенгилеевская подгруппа. Остальные входят в ареалы смешанного верхово-средненизового происхождения с некоторым влиянием низовой традиции. В целом вся приволжская ЭТГ может быть охарактеризована как группа с преобладанием в ней элементов средненизовой традиции.

Закамская зона

Закамье, являвшееся частью “дикого поля”, становится объектом миграции с середины XVI в.³⁹ Заселение региона было обусловлено рядом социально-экономических факторов, основной из которых – проблема землевладения.

В начале XVII в. ясачные земли составили фонд, который шел на раздачу служилым людям “по прибору”, новокрещенам, русским помещикам, вотчинникам и монастырям. Раздача местными властями казенных земель “из оброка” и “из ясака” явилась, по мнению У.Х. Рахматуллина, главной причиной движения крестьянского населения в Закамье, начавшегося во второй половине XVII в.⁴⁰ Заинтересованное в росте податного населения государство поощряло уход “нетяглых” земледельцев на незанятые пространства.

Массовая миграция чувашей в Закамье началась во второй половине XVII в., что было обусловлено также строительством в 1652–1654 гг. Закамской линии, проложенной от Волги (южнее Симбирска) до устья р. Белой. Однако единичные поселения существовали здесь еще в первой половине XVII в. Например, в 1626 г. чуваша владели землями в верховьях р. Чаллы, к началу XVII в. относится основание д. Савруш на одноименной реке. В западном Закамье во владении чувашей находились земли по Малому Черемшану⁴¹.

Большинство селений возникло в конце XVII – начале XVIII в. В западном Закамье по I ревизии (1723 г.) зафиксировано 14 чувашских деревень с населением более 3000 человек. По переписи 1716 г., в бассейне Большого Черемшана и его притоков Большой и Малой Сульчи насчитывалось более 40 чувашских деревень, в которых обитало более 3200 человек⁴². Около десятка селений существовало к тому времени в бассейне р. Шешма⁴³.

Большинство селений располагались севернее р. Большой Черемшан, служившей своеобразной границей между обживаемым земледельческим районом и кочевьями башкир и ногайцев. Угроза нападений со стороны последних препятствовала активному заселению региона. Дальнейшее продвижение крестьянского населения было обусловлено строительством в 1732–1736 гг. Новой Закамской линии, закрывшей уже освоенные районы в среднем и нижнем течении Большого Черемшана и Кондурчи. Временное прекращение миграционного потока (примерно на 20 лет, до начала 1730-х годов), с одной стороны, и внутренняя консолидация населения Закамья – с другой, способствовали формированию этнотерриториальной группы закамских чувашей. Ареал этой группы, как показывают этнографические данные, охватывает территорию, освоенную чувашами в Закамье до начала 30-х годов XVIII в., и его восточная граница в основном совпадает с Новой Закамской линией.

Информация о первой волне миграции в регион не отражает сведений о местах первоначального обитания чувашей, и соответственно об их принадлежности к той или иной этнографической группе. По мнению большинства историков, Закамье осваивалось чувашами с территории Приказанья и Заказанья – мест сосредоточения одной из значительных группировок чувашей на начало XVII в.⁴⁴ Об этом же свидетельствуют местные предания, рассказывающие о переселении “из-под Казани”⁴⁵. Однако в скудных архивных источниках, а также и в некоторых преданиях имеются указания на то, что основателями и обитателями ряда селений были чуваша из ареала верховых чувашей – Козмодемьянского, Чебоксарского уездов⁴⁶. Переселение из правобережных уездов началось именно в XVII в.

На формирование этнокультурного облика местного чувашского населения оказали влияние миграции 1730–1740-х годов, в которых участвовали выходцы из разных уездов Поволжья, из разных этнографических групп. Показателен пример заселения бассейна Большого Черемшана – южной границы ареала. Верховые чуваша из Ядринского и Курмышского уездов (16% от общего числа мигрантов в регион) расселились преимущественно в среднем и нижнем течении реки по соседству с выходцами из других групп: северо-западной и аниш-цивильской подгрупп средненизовых чувашей (около 5%) и различных подгрупп низовых чувашей из Свияжского и Симбирского уездов (19%). Низовые чуваша были представлены здесь выходцами из западной (бассейн р. Булы, Карлы и Кубни) и



Рис. 1. Костюм чувашки Закамской этнотерриториальной группы (с. Беловка, Аксубаевский р-н Республики Татарстан)

а – вид спереди; *б* – вид сзади

восточной (бассейн р. Свияги) частей ареала. Мигранты из юго-восточной подгруппы (бассейн р. Цильны) направились в верховья Большого Черемшана и расселились совместно с мигрантами из Приволжской ЭТГ, барышского, елаурского и кулаткинского кустов (более 32%). Значительную часть переселенцев составили выходцы из смежных районов Закамья (около 17%), а на внутрорегиональную миграцию приходится более 9%⁴⁷. Преобладание низовых и средненизовых чувашей определило основные признаки Закамской ЭТГ (рис. 1 а, б). Тем не менее анализ языка и традиционной культуры свидетельствует о заметном влиянии иных этнографических традиций, в первую очередь, верховой⁴⁸.

Во второй половине XVIII в. миграции в этот регион были минимальными и не смогли внести каких-либо изменений в сложившуюся этнокультурную среду. Более того, Закамье становится источником миграции в Заволжье и Приуралье, активно осваивавшиеся начиная с 50-х годов XVIII в.

Вопрос о внутренней дифференциации группы остается неизученным, хотя определенные сведения по языку, обрядности, музыкальному фольклору указывают на возможность выделения в ней нескольких подгрупп, локализованных в среднем, нижнем и верхнем течении Большого Черемшана, бассейне Малого Черемшана.

Заволжская зона

Заволжье охватывает земли в бассейне Сока, Большого Кинеля и Самары. Единичные случаи проникновения чувашей в регион известны в XVII в., но массовое заселение началось только с 50-х годов XVIII в., а пик миграции приходится на десятилетие – 1755–1765.

В сокско-кинельском междуречье в указанный период возникло 10 новых чувашских деревень с населением более 3,5 тыс. человек. Особенностью миграционной волны было значительное преобладание выходцев из Казанского уезда (почти 42% мигрантов), а именно из Закамья. Из Симбирского уезда, в основном из барышского куста, переселилось более 18% мигрантов. Выходцы из средненизовой группы (в основном из Свияжского, Чебоксарского и Цивильского уездов) составили около 20%. На долю вирьял из Курмышского и Ядринского уездов приходилось около 4% мигрантов. Остальная часть чувашей переселилась из Свияжского (низовая группа) и Пензенского уездов (неверкинко-кулаткинская подгруппа Приволжской ЭТГ)⁴⁹. Таким образом, основную массу мигрантов в Заволжье дали вторичные центры колонизации – Закамье и Приволжье, заселенные в свою очередь выходцами из разных этнографических групп. В целом выходцы из низовых чувашей составили здесь менее половины (примерно 45%), а подавляющая часть переселенцев происходила из средненизовой группы и культурно близкой ей Приволжской ЭТГ. Это обусловило гетерогенную низово-средненизовую основу Заволжской ЭТГ чувашей.

Другим примечательным явлением в переселенческом движении в Заволжье стало преобладание миграций из вторичных центров, т.е. из смежных с колонизируемой территорией областей, в то время как перемещения из первичных центров были незначительны.

Границы расселения Заволжской ЭТГ ограничены с юга р. Большой Кинель, на востоке примыкают к ареалу Приикской ЭТГ, на севере – к закамскому ареалу, но упираются в переходную верхнечеремшанскую зону (верховья Большого Черемшана), связанную частично по истории формирования и некоторым элементам традиционной культуры с обеими этнотерриториальными группами.

По культурно-языковым данным в пределах заволжской ЭТГ выделяются два куста (подгруппы): присокская и кинельская. В характеристике первой преобладают черты смешанной средненизово-верховой традиции, во второй – признаки низовой с вкраплениями черт верховой и средненизовой традиций⁵⁰.

В 60–70-е годы XVIII в. осваивались земли южнее р. Большой и Малый Кинель, в среднем течении р. Самары и ее притоков – р. Бузулук, Ток, Боровка, составлявшие часть бывшего Бузулукского уезда Оренбургской (с 1851 г. – Самарской) губернии⁵¹. Здесь возникло около 20 чувашских деревень.



Рис. 2. Костюм чувашки Бузулукской этнотерриториальной группы (с. Верхнеигнашкино, Грачевский р-н Оренбургской области)

Большинство переселенцев были выходцами из Курмышского и Ядринского уездов, т.е. из мест проживания верховых чувашей, что обусловило своеобразие языка и традиционной культуры местных чувашей, позволяющее выделять бузулукских чувашей в особую этнотерриториальную группу – Бузулукскую ЭТГ. По классификации Л.П. Сергеева, местный говор относится к окающим говорам типа ВД. Более тщательное изучение говора показало его бли-

зость к краснотетайскому и ядринскому говорам верхового диалекта⁵². По материалам свадебной и календарной обрядности и женского костюма (рис. 2) бузулукские чувашки также могут быть включены в верховой ареал, но с определенными элементами средненизовой и низовой традиции⁵³.

Северная граница группы проходит по р. Большой Кинель, т.е. в непосредственной близости к завожской ЭТГ, с трех сторон ареал ограничен территорией расселения. Бузулукские чувашки – самая южная группа в приуральском ареале. Расселение чувашей и других этнических групп в регионе происходило под прикрытием Оренбургской линии, в крепостях которой также было представлено небольшое число чувашей, влившихся затем в состав Оренбургского казачества⁵⁴.

Приуральская зона

Заселение чувашами Приуралья происходило одновременно с освоением Закамья и Заволжья. В XVII в. в разных районах Приуралья встречались единичные оброчные владения чувашей. В освоении Башкирии И.Г. Петров выделяет три этапа заселения: 1) с середины XVII по 30–40-е годы XVIII в.; 2) до начала XIX в.; 3) XIX – начало XX в.⁵⁵ Переселение чувашей в регион наблюдалось еще в XVI в. По мнению Д.М. Исакова, чувашки впервые появились в Башкирии не позже 1630–1655 гг.⁵⁶ Однако интенсивное заселение края начинается со второй половины XVII в.

Первый этап миграции в регион связан с правительственной колонизацией, сопровождавшейся, как и в Заволжье, строительством крепостей (Уфа, Бирск, Мензелинск), переселением военнотруженикого населения. Переселение чувашей не было столь жестко привязано к ходу этой колонизации, как в Приволжье или Закамье, а определялось особенностями земельно-хозяйственных отношений в крае, а именно системой припуска. Население селилось на землях башкир-вотчинников на договорной основе (припуск), а также без оформления договора, т.е. арендовало их⁵⁷. Переселение чувашей и других народов в Башкирию было столь массовым, что вызывало недовольство башкир, обращавшихся к русскому правительству с просьбой оградить их вотчины от самовольных захватов “пришлыми людьми”⁵⁸.

Миграционный поток направлялся в этот период в Прикамье, т.е. в северные и северо-западные районы Башкирии. О его масштабах свидетельствуют данные, приводимые В.Д. Димитриевым по трем центральным уездам Чувашии – Свияжскому, Чебоксарскому, Цивильскому. Треть всех договоров здесь была отмечена в 1712–1713 гг. “свидетельствами пустоты”⁵⁹. Царское правительство пыталось воспрепятствовать бегству крестьян. В 20-е годы XVIII в. было организовано несколько карательных экспедиций в край, в результате которых из Башкирии было возвращено более 20 тыс. беглых чувашей⁶⁰.

Активному освоению края препятствовал, кроме преследования “сходцев”, запрет на покупку башкирских земель. Но, по указу 1736 г., чувашам наряду с мещераками и татарами разрешалось селиться деревнями на землях, отобранных у башкир после бунта 1736 г. При этом жители освобождались от всех платежей⁶¹. Льготы и наличие свободных земельных пространств создали дополнительный стимул для миграций.

По I ревизии (1723 г.) известны немногочисленные селения по различным дорогам Уфимского уезда: Осинской дороге – 9 (приблизительно 400 человек⁶²), Казанской – 1 (112 человек), Ногайской – 2 (92 человека). Особенно много селений “горных ясачных чувашей” располагалось по Сибирской дороге – 20 с населением в 640 человек, последующая судьба которых неизвестна⁶³. Малочисленность и малодворность (самая большая деревня насчитывала 21 двор) поселений свидетельствуют об относительно недавнем их основании. Многие из переписанных деревень уже не существовали, по крайней мере как чувашские, к моменту проведения III ревизии (1762–1766 гг.). Чуваша составляли меньшинство в округе, заселенной преимущественно черемисами, ясачными татарами и вотяками. Поэтому о начале формирования современной картины расселения можно говорить лишь касательно середины XVIII в.

В течение первого этапа (по И.Г. Петрову) возникают единичные чувашские селения в западных районах Башкирии (современ-

ные Ермекеевский, Белебеевский, Бижбулякский районы Башкирии): Кош-Елга, Базлык и др.⁶⁴

В начале 1760-х годов проходит активная миграция в западные и центральные районы Башкирии. Возникло в общей сложности по разным уездам более 20 селений: по Ногайской дороге – 10 (846 человек), Осинской – 2 (180 человек), Казанской – 9 (1303 человека)⁶⁵. К этому же времени народные предания относят возникновение еще 15 деревень, не зафиксированных в ревизских сказках⁶⁶.

Сведения о местах выхода чувашских переселенцев позволяют дать их культурно-языковую характеристику. Прослеживается четкое разделение на два района расселения: 1) центральная часть Бугульмино-Белебеевской возвышенности, верховья Демы, Ика, Усены и 2) центральная Башкирия, бассейн среднего течения р. Белой. Эти районы соответствуют ареалам восточной части белебеевско-бугурусланской и северо-восточной части приуральской групп по схеме Л.А. Иванова.

В формировании первой, Приикской ЭТГ активное участие принимали выходцы из средненизовых чувашей (часть Свияжского, Цивильского, Чебоксарского уездов), особенно чуваша урмарско-козловской подгруппы анат-енчи – всего 42,1%. Низовые чуваша составили всего 25,9%, а верховые – 11,7%, из контактной зоны вирьял и анат-енчи – 5,8%. Переселившиеся из Правобережья, в основном из неверкинско-кулаткинского куста деревень, чуваша составили примерно 15%. По своей характеристике они приближаются к верхово-средненизовому типу. Таким образом, белебеевская часть группы на начальном этапе (60-е годы XVIII в.) формировались при преобладающем участии средненизовых чувашей, что отразилось на языке и элементах традиционной культуры.

На общем низовом фоне языка обнаруживаются явные признаки переходных говоров в фонетике, терминологии родства и т.д.⁶⁷ Распространенный здесь тип *хушпу* в форме цилиндра на кожаном каркасе близок к головным уборам средненизовых чувашей (Рис. 3 а, б), а вот девичья шапочка *тухъя* имеет аналоги на обширной территории расселения низовых чувашей⁶⁸. Традиционный костюм местных чувашей хранит в себе, по словам исследователя Г.Н. Иванова-Оркова, “следы поэтапных разновременных напластований как низовой, так и средненизовой культуры”⁶⁹. Свадебный обряд целиком соответствует средненизовому типу⁷⁰. В последние десятилетия XVIII – начале XIX в. осваивались земли в верховьях Большого Кинеля и его притока р. Мочегай, притоков Ика (р. Сумеля) и Демы (р. Сарайгир). Здесь возникло 15 чувашских селений⁷¹.

Наибольший миграционный поток направлялся с севера, из соседнего Белебеевского уезда. По приблизительным подсчетам⁷², общее число переселенцев составило более 750 человек. Значительное число из них являлись выходцами из Цивильского (около 600 че-

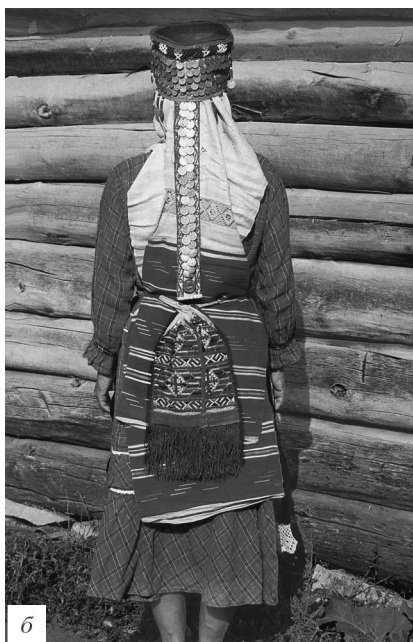


Рис. 3. Костюм чувашки Приикской этнотерриториальной группы (д. Семеново-Макарово, Ермакеевский р-н Республики Башкортостан)

а – вид спереди; б – вид сзади

ловек), Ядринского уездов (примерно 270 человек), Чистопольского (примерно 160 человек) и из соседних Бузулукского (почти 400 человек), Бугурусланского и Бугульминского уездов (более 100 человек). Незначительны были переселения из Мензелинского, Курмышского и Самарского уездов – более 50 человек. Миграция шла не только с запада и севера, но и с востока, с территории Стерлитамакского уезда – более 350 человек.

Для этнографической характеристики особую важность имеют данные о местах прежнего проживания выходцев из Чувашии. Мигранты из Цивильского уезда обитали ранее в бассейне р. Ута, Малый Цивиль и Аниш, т.е. в ареале средненизовых и примыкающей к ним подгруппе низовых чувашей. Выходцы из Ядринского и Курмышского уездов (бассейн р. Сормы, Валы, Суры) являлись верховыми чувашами. Этнокультурный облик мигрантов из соседних уездов к моменту их переселения в указанные селения не был однородным. Так, к примеру, бузулукские чуваша были в свою очередь выходцами из южной подгруппы верховых чувашей. Из Белебеевского уезда переселились носители преобладающей средненизовой традиции. Таким образом, в данном кусте деревень создавались условия для смешения разных этнографических традиций. Однако при чис-

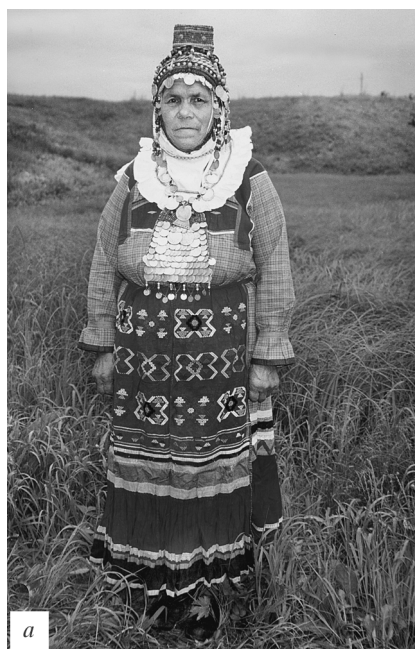


Рис. 4. Костюм чувашки Прибельской этнотерриториальной группы (д. Ильтерьяково, Кармаскалинский р-н Республики Башкортостан)

а – вид спереди; б – вид сзади

ленном преобладании выходцев из средненизовых чувашей, традиция этой группы одержала вверх.

Прибельская группа складывалась почти из тех же компонентов, что и предыдущая, но в иных пропорциях. Около 40% мигрантов являлись выходцами из средненизовых чувашей, значительно меньше – из низовых. Около 5% переселилось из контактной зоны вирьял и анат-енчи, доля вирьял была совсем ничтожна – около 2%. Относительно большой поток мигрантов наблюдался из Закамья (более 20%), Приволжья (свыше 7%), Заволжья (почти 9%). Таким образом, Прибельская ЭТГ формировалась на стыке двух традиций – средненизовой и низовой, при небольшом влиянии верховой. Прослеживается связь с закамскими и заволжскими чувашами. Низово-средненизовая основа наглядно видна в женских головных уборах *хушну*, представленных в двух типах – в виде усеченного конуса (средненизового тип) и полусферы с отверстием (низовой тип) (Рис. 4 а, б) – в пределах одного селения⁷³. В свадебной обрядности низовой тип свадьбы содержит элементы верхово-средненизовой свадьбы⁷⁴.

Предложенное выше разделение приуральских чувашей частично подтверждается материалами по музыкальному фольклору. Приикская и прибельская группы соответствуют, по данным М.Г. Конд-

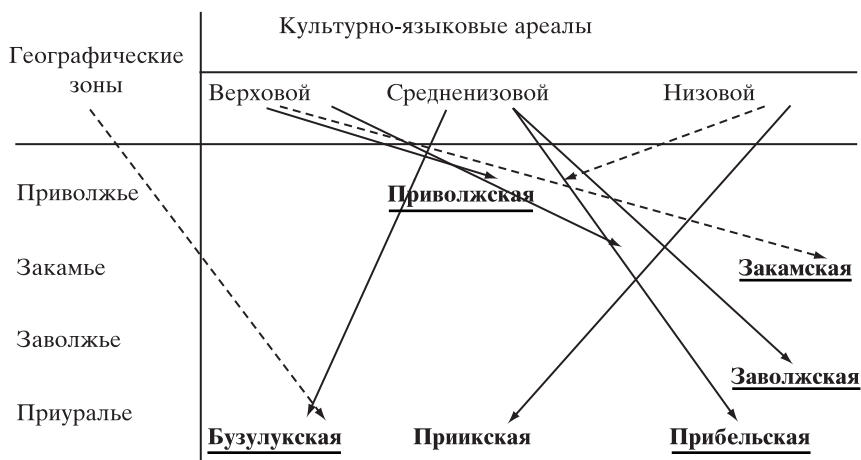
ратьева, двум выделенным музыкально-фольклорным зонам – центральной и восточной⁷⁵. В целом языковеды и музыковеды относят чувашей Приуралья к ареалу низовых чувашей⁷⁶. Возможно, дальнейшее изучение их языка и культуры позволит скорректировать эти выводы.

Несколько селений в Башкирии были основаны в середине XIX в. выходцами из верховой группы чувашей. Вирьяльские традиции сохраняются в говоре и этнической культуре чувашей до настоящего времени⁷⁷.

Вышеизложенный материал можно отобразить в виде схемы (см. Схему 1). Этнотерриториальные группы размещены в соответствии с культурно-языковыми ареалами преобладающей традиции. Влияние иных традиций указано соответствующими знаками – стрелками.

Схема 1

Этнотерриториальные группы чувашей в Урало-Поволжье



Условные обозначения: — значительное влияние традиции;
 --- незначительное влияние традиции.

Таким образом, существовавшая до сих пор в чувашеведении точка зрения о принадлежности чувашской диаспоры к низовой этнографической группе представляется несостоятельной. Этнотерриториальные группы чувашей в силу особенностей формирования не укладываются в рамки классического понятия *этнографическая группа*. Более приемлемым критерием для дифференциации может быть понятие *культурно-языковой ареал*, подразумевающий территорию расселения групп с доминирующей этнографической традицией – верховой, средненизовой, низовой.

В рамки низового ареала укладываются только три из шести этнотерриториальных групп – закамская, заволжская, прибельская.

При этом культура каждой из них испытала влияние средненизовой традиции, а закамская – еще и верховой. Две группы можно отнести к средненизовому ареалу: приволжскую, испытавшую влияние верховой и частично низовой традиций, приикскую с признаками низовой и частично верховой традиции. К верховому ареалу относится бузулукская группа, существенной чертой культуры которой является средненизовая традиция. Острова верхового ареала представлены в Приволжье и Приуралье.

Разумеется, предложенная дифференциация этнотерриториальных групп чувашей не исчерпывает вариантов более дробного членения – выделения подгрупп и т.д., что возможно при более тщательном изучении этнической культуры каждой из групп. На сегодня разработана только структура заволжской группы⁷.

Исследование не претендует на завершенность темы, а, скорее наоборот, обозначает проблемы и направления для дальнейших изысканий. Важнейшей из них должно стать изучение степени и характера трансформации традиционной культуры этнотерриториальных групп чувашей в течение XVIII–XX вв., приведшей к выработке в ней специфических элементов. Исследование имеет перспективу выхода на проблему этногенеза чувашей: локальные элементы в культуре периферийных групп чувашей могут быть соотнесены с ранними этапами истории народа и рассматриваться в качестве диалектных/субэтнических компонентов в культуре чувашского этноса.

¹ Чăваш халăх сăмахлăхĕ (Чувашское устное народное творчество). III том. Шупашкар, 1975. № 78.

² Пименов В.В. Удмурты: опыт компонентного анализа этноса. Л., 1977; *Он же*. Урало-Поволжская историко-этнографическая область // Проблемы типологии в этнографии. М., 1979; Кузеев Р.Г. Народы Среднего Поволжья и Южного Урала. М., 1992; Козлова К.И. Этнография народов Поволжья. М., 1964.

³ Ягафова Е.А. Самарские чувашы (историко-этнографические очерки). Конец XVII – начало XX в. Самара, 1998. 365 с.

⁴ Кузеев Р.Г., Бабенко В.Я., Моисеева Н.Н. Этнографические и этнические группы в новое и новейшее время // Этнические процессы в Башкирии в новое и новейшее время. Уфа, 1987. С. 12–35.

⁵ Иванов В.П. Чувашский этнос. Чебоксары, 1998. С. 113.

⁶ Паллас П.С. Путешествия по разным провинциям Российской империи. СПб., 1773. Ч. 1; Лепехин И.И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства в 1768 и 1769 году. СПб., 1771. Ч. 1.

⁷ РЭМ. Колл. 92, 176, 1205; Комиссаров Г.И. Чуваш Казанского Заволжья. Казань, 1911; Никольский Н.В. Краткий конспект по этнографии чуваш // ИОАИЭ. 1911. Т. XXVI, вып. 6. С. 511–624; Акимова Т.М. Женские головные уборы саратовских чувашей // Труды Нижне-Волжского краевого музея. Саратов, 1929. Вып. 1. С. 45–56 с илл.; *Она же*. Эволюция женского костюма у саратовских чуваш // Труды Нижне-Волжского научного общества краеведения (этнос. секция). Саратов, 1928. С. 25–39. Вып. 35, ч. 5.

⁸ Иванов Л.А. Поселения и жилища чувашского населения Прикамского Заволжья и Южного Урала // Вопр.

- истории Чувашии. УЗ ЧНИИ. Чебоксары, 1961. Вып. 29. С. 184–211; *Он же*. Современный быт и культура чувашского сельского населения. Чебоксары, 1973. 124 с.; *Матвеев Г.Б.* О некоторых особенностях традиционного жилища чувашского населения Татарской АССР, Ульяновской и Куйбышевской областей // Культура и быт низовых чувашей. Чебоксары, 1986. С. 32–47; *Горшков А.С.* Комплексная экспедиция института в чувашские селения Татарской АССР, Ульяновской и Куйбышевской областей в 1984 году // Там же. С. 3–14; *Иванов В.П.* Этнические процессы среди локально-территориальных групп чувашей // Там же. С. 15–31; *Трофимов А.А.* Народное и самобытное декоративно-прикладное искусство // Там же. С. 48–73; *Петров Л.П.* Личные имена закамских чувашей-язычников // Там же. С. 74–87; *Егоров Н.И.* Женские личные имена низовых чувашей-язычников // Там же. С. 88–104; Чуваши Приуралья. Чебоксары, 1989; *Осипов А.А.* Мелодикоритмические типы свадебных песен низовых чувашей // Чувашское искусство: история и художественное наследие. Чебоксары, 1988. С. 40–63; *Осипов А.А.* К вопросу о диалектологии чувашской народной песни // Вопр. истории и теории чувашского искусства: Сб. статей ЧНИИ. Чебоксары, 1982. С. 112–125; *Орков Г.Н.* Материалы к изучению традиционного костюма саратовских чувашей // Чувашское искусство. Чебоксары, 1997. Вып. II. С. 90–112; *Он же*. О народном костюме чувашей Башкортостана (по материалам экспедиции 1994 г.) // Чувашское искусство. Чебоксары, 1997. Вып. III. С. 148–168; *Он же*. О традиционном костюме чувашей Самарской Луки // Там же. С. 169–200; *Осипов А.А.* Свадебные песни чувашей Самарской Луки // Чувашское искусство. Чебоксары, 2001. Вып. IV. С. 42–53; *Ягафова Е.А.* Самарские чувашки (историко-этнографические очерки). Конец XVII – начало XX в. Самара, 1998.
- ⁹ *Кузеев Р.Г.* Народы Среднего Поволжья и Южного Урала. С. 252.
- ¹⁰ *Иванов Л.И.* Этнотерриториальные группы чувашей Волго-Уралья: Рукопись // Архив отдела этнологии и археологии Чувашского государственного института гуманитарных наук; *Иванов В.П.* Чувашский этнос. С. 114.
- ¹¹ *Кузеев Р.Г.* Народы Среднего Поволжья... С. 252; *Иванов В.П.* Чувашский этнос. С. 113.
- ¹² *Кондратьев М.Г.* Песни низовых чувашей. Чебоксары, 1982. Кн. 1. Предисловие; *Он же*. Типологическая структура чувашской музыкально-фольклорной системы // Традиционная музыка народов Поволжья и Приуралья: вопросы теории и истории. Казань, 1989. С. 31–38.
- ¹³ *Димитриев В.Д.* К вопросу о заселении юго-восточной и южной частей Чувашии // УЗ ЧНИИ. 1956. Вып. 14. С. 173–218; *Он же*. Чувашские исторические предания. Чебоксары, 1993. Гл. V.
- ¹⁴ По данным Л.И. Иванова, в формировании степной подгруппы анатри участвовали выходцы из Заказанья, средненизовых и аниш-крюмской подгруппы низовых чувашей. Последняя, по признанию автора, вполне может быть отнесена к средненизовой группе. Подгруппа подлесных анатри сложилась вследствие миграции из последних двух групп, а также из выло-волжской группы верховых чувашей. Вследствие этого данная подгруппа имеет отличительные признаки, сближающие ее с верховой группой (см.: *Иванов Л.И.* Формирование этнографических групп и подгрупп чувашей (на территории Чувашии). Чебоксары, 1992. С. 91–92).
- ¹⁵ *Иванов В.П.* Современные национально-культурные процессы: особенности, проблемы, перспективы // Чуваши Приуралья. С. 30.
- ¹⁶ *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Казань, 1928. Вып. 1. С. 217–226; *Комиссаров Г.И.* Чуваши Казанского Заволжья. С. 333; *Гаген-Торн Н.И.* Женская одежда народов Поволжья: (Материалы к этногенезу). Чебоксары, 1960. С. 30, 70; *Иванов Л.И.* Формирование... С. 89; Эт-

- ническая история и культура чувашей. Чебоксары, 1993. С. 49.
- 17 Ягафова Е.А. Самарские чуваш; Петров И.Г. Этапы формирования этнической группы приуральских чувашей // Чувашы Приуралья. С. 19–25.
 - 18 Иванов В.П. Чувашская диаспора: (Этнографический справочник). Чебоксары, 1999. С. 26.
 - 19 Кузеев Р.Н. Народы Среднего Поволжья... С. 127.
 - 20 Ягафова Е.А. Самарские чуваш. С. 46–47, 71–72.
 - 21 Димитриев В.Д. Чувашские исторические предания. С. 207.
 - 22 Кузеев Р.Г. Народы Среднего Поволжья... С. 126.
 - 23 Димитриев В.Д. Чувашские исторические предания. С. 230.
 - 24 Акимова Т.М. Старое и новое (Духовная культура [чувашей] с Казанля Вольского уезда [Саратовской губ.]) // Труды Нижне-Волжского областного научного общества краеведения. Саратов, 1926. Вып. 34, ч. 4. Этнографический сборник. С. 24.
 - 25 РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Ч. II. Д. 2515, 3094, 3112, 3114, 3144; Ф. 248. Д. 1159.
 - 26 Селения этого куста расположены на стыке современных Ульяновской, Пензенской, Саратовской областей.
 - 27 Ягафова Е.А. Самарские чуваш. С. 73–75.
 - 28 Переселенцы на Самарскую Луку, записанные в 1679 г., были выходцами из Цивильского (д. Высли, Алпирсы, Сербю, Киръял, Уби, Ахперды, Пайгидеево), Свияжского (д. Явлейки, Карата, Андреевка, Темяшево, Кармалы), Симбирского (д. Пурина), Чебоксарского (Кайсарово), Курмышского (д. Теняк).
 - 29 Орков Г.Н. О традиционном костюме чувашей Самарской Луки. С. 169–200; Осипов А.А. Свадебные песни чувашей Самарской Луки. С. 42–53; Долгова А.П. Об особенностях говора чувашей Самарской Луки. [Рукопись].
 - 30 К началу XVIII в. миграции в регион почти прекратились и в ревизских сказках не фиксировались факты перехода, как по другим уездам.
 - 31 В молениях местные чувашы обращались к духу реки Выла (см.: Материалы Фомина И.Д. НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 216).
 - 32 Димитриев В.Д. Чувашские исторические предания. С. 231.
 - 33 Акимова Т.М. Старое и новое. С. 24; Алишев С.Х. Исторические судьбы народов Среднего Поволжья. XVI – начало XIX вв. М., 1990. С. 185; РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Ч. II. Д. 3124.
 - 34 Алексеев А.А. Особенности сентилевского говора чувашского языка // Материалы по чувашской диалектологии. Чебоксары, 1971. Вып. IV. С. 5–28.
 - 35 В литературе существует и другое обозначение этой группы: “саратовские” и “пензенские” (см.: Сергеев Л.П. Из наблюдений над говором саратовских и пензенских чувашей // Материалы по чувашской диалектологии. Чебоксары, 1969. Вып. III. С. 59–112).
 - 36 Сергеев Л.П. Из наблюдений над говором саратовских и пензенских чувашей // Материалы по чувашской диалектологии. Вып. III. Чебоксары, 1969. С. 97.
 - 37 Сергеев Л.П. О лингвистическом ландшафте территорий поздней колонизации (по материалам “Диалектологического атласа чувашского языка”) // Вестник Чувашской национальной академии. 1993. № 1. С. 69–75.
 - 38 Орков Г.Н. Материалы по изучению... С. 90–112; Кондратьев М.Г. Песни низовых чувашей. Чебоксары, 1982. Кн. 1. Предисловие; Осипов А.А. Свадебные песни чувашей Самарской Луки. С. 42–53.
 - 39 Димитриев В.Д. Чувашские исторические предания. С. 203.
 - 40 Галлямов Р.Ф. Социально-этнический состав нерусской деревни западного Предкамья в начале XVII в. по писцовой книге Казанского уезда 1602–1603 гг. // Национальный вопрос в Татарии дооктябрьского периода. Казань, 1990. С. 49; Рахматуллин У.Х. Население Башкирии в XVII–XVIII вв.: вопросы формирования

- ния небашкирского населения. М., 1988. С. 98.
- 41 *Рахматуллин У.Х.* Население Башкирии... С. 102; *Ермолаев И.П.* Казанский край во второй половине XVI–XVII вв. (хронологический перечень документов). Казань, 1980. № 263, 547, 754, 968, 1375, 1454.
 - 42 Подсчеты произведены автором по данным РГАДА (Ф. 350. Оп. 2, ч. I. Д. 1128. Л. 344–452; Оп. 1. Д. 153, 157, 158).
 - 43 РГАДА. Ф. 350. Оп. 2, ч. I. Д. 1142. Л. 108–856 об.; Д. 1143. Л. 14–208.
 - 44 *Иванов В.П.* Чувашский этнос. С. 83.
 - 45 *Димитриев В.Д.* Чувашские исторические предания. С. 208–215.
 - 46 Там же.
 - 47 Подсчеты произведены автором на основе материалов II и III ревизий: РГАДА. Ф. 350. Оп. 2, ч. II. Д. 2454, 3351, 3352, 3353.
 - 48 *Цаплина Р.И.* Особенности говоров чуваш, проживающих на территории Татарской АССР и Куйбышевской области (по материалам экспедиции 1961 г.) // Материалы по чувашской диалектологии. Чебоксары, 1963. Вып. II. С. 17; *Петров Л.П.* Вокализм закамских говоров низового диалекта чувашского языка (по материалам комплексной научной экспедиции 1984 года) // Вопросы фонетики, грамматики и лексикологии чувашского языка. Чебоксары, 1988. С. 65–78.
 - 49 Указанные уезды были в свое время заселены преимущественно низовыми чувашами, хотя выходцы из Свияжского уезда частично были представлены средненизовыми чувашами урмарско-козловской группы.
 - 50 *Ягафова Е.А.* Самарские чуваш. Гл. 4–6.
 - 51 Эта территория входит в Борский и Похвистневский районы Самарской области, в Грачевский, Сорочинский, Бузулукский, Курманаевский районы Оренбургской области.
 - 52 *Сергеев Л.П.* Из наблюдений над ибрийкинским говором чувашского языка // Материалы по чувашской диалектологии. Чебоксары, 1963. Вып. II. С. 162–179.
 - 53 *Ягафова Е.А.* Самарские чуваш; *Она же.* Свадьба бузулукских чувашей // Самарская область: Этнос и культура. 2001. № 2. С. 3–10; Полевые материалы автора. 2000 г. (Грачевский и Сорочинский районы Оренбургской области).
 - 54 РГАДА. Ф. 248. Оп. 13. Д. 144. Л. 485 об. – 486.
 - 55 *Петров И.Г.* Этапы формирования этнической группы приуральских чувашей // Чувашы Приуралья. С. 19–25.
 - 56 *Исхаков Д.М.* Тептяри: Опыт этно-статистического изучения // СЭ. 1979. № 4. С. 39.
 - 57 Материалы по истории Башкирской АССР. М.; Л., 1949. Т. 3; *Демидова Н.Ф.* Социально-экономические отношения в Башкирии в первой четверти XVIII в. // 400-летие присоединения Башкирии к Русскому государству: Материалы научной сессии, посвященной 400-летию присоединения Башкирии к Русскому государству. Уфа, 1958. С. 45; *Моисеева Н.Н.* Очерк исторической географии и демографии башкир в середине XVI – начале XVIII в. // Исследования по исторической этнографии Башкирии. Уфа, 1984. С. 113.
 - 58 *Усманов А.Н.* Присоединение Башкирии к Русскому государству. Уфа, 1960. С. 161.
 - 59 *Димитриев В.Д.* История Чувашии XVIII в. Чебоксары, 1959. С. 362.
 - 60 *Фирсов Н.А.* Инородческое население прежнего Казанского ханства новой России до 1762 года и колонизация закамских земель в это время. Казань, 1869. С. 548; *Димитриев В.Д.* История Чувашии XVIII в. С. 362.
 - 61 ГАОО. Ф. 4. Оп. 1. Д. 1.
 - 62 Ученное по ревизии население мужского пола пересчитано автором на общую численность из расчета: 1 душа мужского пола равна 2 душам обоего пола.
 - 63 РГАДА. Ф. 350. Оп. 2, ч. II. Д. 3790.
 - 64 *Архипов И.А.* Краеведение: из истории старинного чувашского села Кош-Елга // Чувашы Приуралья. С. 124–125; *Димитриев В.Д.* Чувашские исторические предания. С. 227.

- ⁶⁵ РГАДА. Ф. 350. Оп. 2, ч. II. Д. 3795.
- ⁶⁶ Семенов А.Ф. Бижбуляк: прошлое и настоящее. Бижбуляк, 1998.
- ⁶⁷ Максимов В.В. Некоторые особенности говора села Кош-Елга Белебеевского района Башкирской АССР // Материалы по чувашской диалектологии. Чебоксары, 1969. Вып. III. С. 173–188; Петров Н.П. Морфологические особенности чувашских говоров Башкирской АССР // Там же. С. 119–172; Андреев И.А. О характеристике лексики говора башкирских чувашей // Материалы по чувашской диалектологии. Чебоксары, 1963. Вып. II. С. 49–100.
- ⁶⁸ Полевые материалы автора. 2000 г. (Бижбулякский и Белебеевский районы Республики Башкортостан); Орков Г.Н. О народном костюме. С. 158–159.
- ⁶⁹ Орков Г.Н. О народном костюме. С. 162.
- ⁷⁰ Полевые материалы автора. 2000 г. (Бижбулякский и Белебеевский районы Республики Башкортостан).
- ⁷¹ ГАОО. Ф. 98. Оп. 2. Д. 10. Л. 1–349; Д. 12. Л. 55–686; Д. 20. Л. 13–919; Д. 21. Л. 172–174 об.
- ⁷² Подсчет произведен исходя из соотношения мужского и женского населения как 1:1.
- ⁷³ Матвеев Г.Б. Национальная одежда и пища: черты общего и особенного // Чувашы Приуралья. С. 65.
- ⁷⁴ Полевые материалы автора, 2000 (Аургазинский район Республики Башкортостан).
- ⁷⁵ Кондратьев М.Г. Музыкальная культура: традиции и инновации // Чувашы Приуралья. С. 95.
- ⁷⁶ Сергеев Л.П. О лингвистическом ландшафте. С. 70; Кондратьев М.Г. Музыкальная культура. С. 109.
- ⁷⁷ Иванов В.П. Современные национально-культурные процессы. С. 30.
- ⁷⁸ Ягафова Е.А. Самарские чувашы.

ЧУВАШИ СИМБИРСКО-САРАТОВСКОГО ПРЕДВОЛЖЬЯ*

Известно, что среди населяющих современную Российскую Федерацию этносов чуваши – один из крупнейших. По данным статистики, он занимает четвертое (среди так называемых титульных народов – третье) место. Несмотря на достаточно компактное расселение – главным образом в пределах восточной половины Европейской части России – он имеет несколько субэтнических образований. В чувашеведческой литературе ныне принято различать две их основные разновидности: этнографические и этнотерриториальные группы. Основное ядро этноса складывается из трех этнографических групп (вирьял, анат-енчи, анатри) и размещается на “метропольной” территории, иногда именуемой также “чувашским краем”. В XIX столетии она делилась между Казанской и Симбирской губерниями, а затем, в значительно суженном виде, была “вписана” в границы современной Чувашской Республики. Периферийные части этноса, или его диаспора, состоят из нескольких крупных этнотерриториальных групп, размещающихся на пространствах, примыкающих к метрополии с востока, юго-востока и юга. В количественном выражении диаспора – это более 935 тыс. человек или более половины (50,8%) чувашей (1989 г.). Она образовалась в результате как добровольных, так и вынужденных переселений чувашей, проживавших в пределах Российского государства.

Монографическое изучение этнотерриториальных групп (ЭТГ) – новое направление в чувашеведении. Его несколько запоздалое становление отчасти связано с политической историей СССР 30-х годов, когда изучение диаспоры могло повлечь обвинение в националистических тенденциях. К тому же само чувашеведение как наука проходит стадию своего становления и заменяет предшествовавшее ему описательно-эмпирическое краеведение лишь в первой половине XX столетия. До этого времени эта отрасль народоведения существовала в виде многочисленных описаний путешествий и очерков быта и тех или иных частных сторон культуры. Первые серьезные обобщения принес только XX в. – начиная с книги “Болгары и чуваши” Н.И.Ашмарина (1902) и историко-этнографических трудов Н.В. Никольского¹. В начале прошлого века еще были возможны такие открытия общезнаменитого масштаба, как первое описание целой этнографической группы средненизовых чувашей (Гурий Комиссаров, “Чуваши Казанского Заволжья”, 1911 г.)².

* Исследование выполнено по проекту РГНФ 00-01-00097а “Чуваши Симбирского и Саратовского Предволжья”.

Начало целенаправленному и многостороннему исследованию культуры периферийных частей чувашского народа, рассеянных на обширных пространствах за пределами его “метрополии”, было положено в 60-е годы XX столетия, когда Научно-исследовательским институтом языка, литературы, истории и экономики при Совете министров Чувашской АССР (ныне Чувашский государственный институт гуманитарных наук – ЧГИГН) стали предприниматься комплексные экспедиции за пределы своей республики с участием специалистов различных научных профилей. Собранные материалы использовались при разработке ряда отдельных направлений и конкретных тем. В частности, определенные сдвиги произошли в диалектологических исследованиях чувашского языка, опубликованные материалы составили четыре сборника “Материалов по чувашской диалектологии”, вышел “Диалектологический словарь чувашского языка” Л.П. Сергеева (1968)³. В 70-е годы возникло понятие также и о музыкально-фольклорных диалектах и субдиалектах, выявились закономерности некоторых местных различий, в частности и в культуре Симбирско-Саратовской группы⁴. Однако поскольку исследование этнической периферии чувашей тогда еще находилось на стадии накопления первичных полевых материалов, результаты экспедиций 60–70-х годов не удавалось обобщить на уровне монографических исследований.

Новая ситуация возникла через четверть века, считая от первых экспедиций, когда в связи с политическими преобразованиями в стране (тогда СССР) обнажились многочисленные проблемы развития национальных культур и межэтнических отношений. Еще накануне перестройки в ЧГИГН было задумано провести новые комплексные экспедиции за пределы республики. Они осуществились в 1984 и 1987 гг. Непосредственным результатом последней стал коллективный труд “Чуваши Приуралья: Культурно-бытовые процессы” (1989)⁵. По жанру он представлял собой сборник статей, объединенных общим предметом и потому имеющий признаки коллективной монографии. Возглавил работу авторского коллектива этнолог В.П. Иванов, который, собственно, и ввел в обиход чувашеведения сам термин *диаспора* (в брошюре “Формирование чувашской диаспоры”, 1988)⁶, заменив им бытовавшие многословные конструкции типа “чуваши, живущие за пределами республики”. В следующем десятилетии в этом же направлении выполнила свое исследование “Самарские чувашы (историко-этнографические очерки). Конец XVIII – начало XX в.” (1998) на материалах Самарского левобережья этнограф Е.А. Ягафова⁷.

В настоящее время обобщенный взгляд на территориально-географическую структуру чувашского этноса разрабатывается в трудах В.П. Иванова. Опираясь на исследования предшественников, он приходит к выводу, что периферия чувашского этноса в Поволжско-Приуральском регионе складывается из семи этнотерриториальных

групп. В их числе: присвияжская, приволжская, самарская, закамская, белебеевско-бугурусланская, приуральская, прикамская (пермская)⁸.

Предметом нашего исследования, выполненного по гранту РГНФ, стали история, языковые и культурные особенности (в тех сферах духовной и материальной жизни и быта, которые авторам, представляющим различные народоведческие дисциплины, удалось охватить) одной из диаспорных этнотерриториальных групп чувашского народа, обозначаемой В.П. Ивановым как приволжская. С позиций как чувашской метрополии, так и административного центра всей России это территория перед Волгой, важнейшими губернскими городами которой в период ее освоения в XVI – начале XVIII в. являлись города Симбирск (ныне Ульяновск) и Саратов. Более адекватное определение изучаемой территории – Симбирско-Саратовское Предволжье.

Здесь чуваша образуют своеобразную этнотерриториальную группу, состоящую в основном из сельского крестьянского населения. Городские жители по обстоятельствам своего появления на данной территории не столь едины. В период ускорившейся урбанизации конца XX столетия они относительно быстро утрачивают традиционную культуру и перестают быть носителями признаков (этнофорами) местной этнотерриториальной группы. Таковы, например, чуваша городов Ульяновска (41 116 человек в 1989 г.) и Саратова (2648 человек в 1989 г.).

В результате нескольких поэтапных изменений административно-территориального деления в последние десятилетия к этой группе относятся чуваша, постоянно проживающие в междуречье Суры и Волги в селах четырех областей, в том числе южной половины Ульяновской области (Сенгилеевский, Барышский, Теренгульский, Николаевский, Старокулаткинский, Павловский районы), северной части Саратовской области (Вольский, Базарно-Карабулакский районы), западной части Самарской области (Сызранский, Шигонский, Ставропольский районы), восточной части Пензенской области (Неверкинский район). Чувашское население на территории всех этих четырех областей распределено неравномерно. В направлениях миграционных потоков этнических меньшинств, видимо, существовали закономерности, и одной из них была естественная тенденция обосновываться в зоне непосредственной близости с соплеменниками. Так, в обширном пространстве Саратовской губернии украинцы выбирали юг, немцы – берега Волги, чуваша – север. Не ликвидируя чересполосности, это способствовало общению и формированию элементов этнотерриториального самосознания.

В целом же чуваша занимают в Саратовской области шестое место по численности (0,6% всего населения) после русских, украинцев, казахов, татар и мордвы. В 1989 г. в области проживало 20,6 тыс. чувашей, включая чувашей Заволжья, куда они пересели-

лись в годы освоения целины (1950-е годы) и позднее. В традиционных районах расселения чувашей (северная часть Правобережья) проживает около 6 тыс. человек. В этом отношении данные по Ульяновской области более весомы, но менее выразительны: большое число чувашей – 116,5 тыс. человек, или 8,3% населения – объясняется тем, что на севере в нее входит и часть бывшей чувашской метрополии, оставшейся за границами нынешней республики. На изучаемой же нами южной половине Ульяновской, а также в соседних районах Пензенской области ныне проживают приблизительно 30–35 тыс. сельских жителей чувашской национальности.

Вопросы истории и культуры Симбирско-Саратовского Предволжья получили отражение в разнообразных источниках. Документы и личные наблюдения служили материалом для обобщений в трудах историков и этнографов начиная с XVIII в. Весьма ценны статистические документы и материалы переписей 1858–1859, 1880–1890, 1897 и 1910–1911 гг., документы государственных областных архивов.

Проблематика региона, вписываемого главным образом в рамки губернских границ, обозначается в исследованиях местных гуманитариев по мере роста и возвышения Симбирска и Саратова в качестве административных, культурных, экономических центров. Здесь формировались архивы, музеи, научные общества, работали серьезные ученые и краеведы, развивалась печать. В XX столетии в исторической науке появилось новое направление – темой специальных исследований становятся исторические судьбы каждого из народов Поволжья. В связи же с рассматриваемой территорией наряду с общенародоведческой проблематикой и внутри нее возникает и собственно чувашеведческая. С XVIII по XX в., ко времени начала изучения чувашей Симбирско-Саратовского Предволжья об этой этнотерриториальной группе уже накоплено достаточно много различного рода сведений. Особенно значителен вклад сотрудников этнографического отдела Саратовского Общества археологии, истории и этнографии, возникшего в 1919 г., почти одновременно с организованным в 1920 г. Этнографическим музеем Саратовского края (ныне Саратовский областной музей краеведения), которые под руководством профессора Саратовского университета Б.М. Соколова осуществляли систематическое обследование всех национальностей края, изучали их материальную и духовную культуру⁹. Собранный в экспедициях материал лег в основу книг и статей профессора Саратовского университета Т.М. Акимовой, освещающих ряд аспектов традиционной материальной и духовной культуры местных чувашей¹⁰.

Изучение же непосредственно этнотерриториальных групп в качестве относительно целостных структурных образований, составных частей чувашского народа, как уже сказано, началось только в последние годы.

На подготовительном этапе нашей работы, помимо изучения информации, накопленной в архивах и трудах предшественников, в августе 2000 г. была проведена специальная комплексная экспедиция. Она побывала в четырех районах Ульяновской и двух районах Саратовской областей. Экспедиция работала в селениях Елаур, Вырастайкино, Алешкино Сенгилеевского района, Байдулино, Сосновка Теренгульского района, Чувашская Решетка, Алинкино, Живайкино, Кармалейка Барышского района, Чувашский Сайман, Эзекеево Николаевского района Ульяновской области, в с. Калмантай Вольского района, Казанла, Шняево, Белая Гора Базарно-Карабулакского района Саратовской области. В экспедиции приняли участие этнологи Г.Б. Матвеев, П.П. Фокин, языковед А.П. Долгова, искусствовед Г.Н. Иванов, музыканты-фольклористы Л.В. Петухова, З.А. Козлова.

К истории чувашского населения Симбирско-Саратовского Предволжья XVI–XVIII столетий

Предки нынешнего постоянно живущего здесь сплошными массивами оседло-земледельческого населения – не только чувашей, также русских, украинцев, немцев, татар, мордвы и представителей некоторых других народов – начали осваивать ее в последние три-четыре столетия. В прошлом эти территории были частью золотоордынских и казанских, а до того волжско-болгарских¹¹, земель. Есть точка зрения, что ко времени падения Казанского ханства они представляли собой “пространство без оседлого населения и поселений, где проводили летовки ногайские и другие кочевые орды, а с 30-х годов XVII в. – и калмыки, переселившиеся из Ойратии (Джунгарии)...”¹².

С точки же зрения политических и хозяйственных структур номадов, это была, видимо, вполне освоенная территория. Кроме собственно кочевых племен, здесь имелось разноплеменное население, в том числе и русское. Например, В.В. Похлебкин приводит факт, что по мирному договору Казани и Москвы 1551 г. (т.е. еще до падения ханской власти) в течение недели по всему ханству было освобождено 60 тыс. русских пленников, что установлено по спискам на хлебное довольствие¹³. Они и составляли часть местного оседлого населения; территориальная локализация его, к сожалению, не изучена. О судьбе этого населения сообщает и В.Д. Димитриев, цитирующий писцовую книгу Свияжского уезда за 1565–1567 гг.: «Многие русские, пребывавшие у казанских ханов и феодалов в рабстве, после ликвидации ханства не стали возвращаться в центральные районы России... Русские крестьяне из бывших полоняников жили “и с татарою, и с чувашею” вместе и пахали свои пашни “не в разделе с татарскими и чувашскими пашнями, смесь по полюсам”»¹⁴.

И после завоевания “обитатели этого края, формально подчинившись России, долго не хотели отказаться от обладания привольными берегами реки, где они свободно ловили рыбу, пасли скот и вели торговлю”¹⁵. Вместе с тем присущая кочевничеству устройству нестабильность территориальных границ и административных взаимоотношений усиливалась вмешательством казаков и “ушкунников”, проникавших сюда как с запада (с Дона), так и с севера. Меру этого вмешательства историки считают значительной. «Надобно сказать, что “воровские казаки” производили здесь грабежи едва ли не чаще, чем все кочевники вместе. Еще с XIV века по Волге ходили так называвшиеся “ушкунники”, ватаги удальцов, грабившие все и всех, проникавшие даже в самую столицу Большой Орды», – сообщает А.И. Артемьев¹⁶. Приволжская вольница особенно усилилась в юго-восточных степях в середине XVI столетия, “сюда бежали все недовольные Москвой, пережившей жестокие времена Грозного. Голытьба жгла суда и грабила все московские поселения мирных обитателей на пустынных окраинах и берегах Волги”¹⁷.

Распространявшаяся через Россию на восток и юг новая цивилизация, опиравшаяся на иные принципы организации хозяйства (оседло-земледельческого) и административно-государственного устройства, в документах XVI–XVII вв. характеризовала эти (вкуче с соседствующими на юге и востоке, отчасти на юго-западе) земли как “свободные”, используя для них понятие “дикое поле”. Появление постоянных поселений знаменовало наступление нового времени (используем этот термин по отношению к изучаемой территории в конкретном узком значении) в истории этих земель. В рамках этого нового времени, собственно, и начинается история изучаемой нами этнотерриториальной группы чувашского народа.

Период распространения российской цивилизации в Поволжье В.П.Семеновым-Тян-Шанским характеризуется как пример “самой блестящей и прочной из русских колонизаций”, нашедшей здесь “весьма благоприятные условия для своего развития”. Здесь, на пространстве между двумя центрами раннего происхождения, “подобными двум фокусам в эллипсисе... Болгарского на севере... Хазарского на юге”, позднее обратившихся в “два новых центра на старых местах – Казанского и Астраханского”¹⁸, возникают новые цивилизационные точки притяжения и формирования этнокультурных процессов. Они развиваются под защитой сторожевой и станичной службы, учрежденной боярским приговором в 1571 г. против степных кочевников и “лихих людей”. По данным В.И. Лебедева, после этого “на южной и юго-восточной окраинах государства были... поставлены 67 сторож”¹⁹. Кроме этого, создаются засечные черты и линии станичников²⁰. Среди основанных тогда же укрепленных городков – Саратов и Самара (оба заложены около 1586 г.). Симбирск возникает полувеком позже – в 1648 г. Ныне это крупные города Поволжья.

После падения Казанского (1552), а затем и Астраханского (1556) ханств в Поволжье начались новые этнические процессы. Как свидетельствуют исторические данные, с самого начала освоения этого края его заселяли русские, мордва, чуваш и татары, а также небольшие группы марийцев, поляков, украинцев. Но первые десятилетия – до конца XVI в. – еще не стали временем значительного притока населения. Возможно, и московское правительство, занятое на западных границах Ливонскими войнами (1558–1583), не могло тогда уделить достаточно средств и внимания Поволжью. Общие хронологические границы “оседания” полиэтнического крестьянства в Симбирско-Саратовском Предволжье обозначает С. Харизоменов: “Заселение края служилыми инородцами началось не позже первой половины XVII века, усилилось в 80-х годах XVII века с проведением Сызранско-Пензенской сторожевой линии и окончилось в начале XVIII века”²¹. Темпы колонизации были неравномерны на разных участках. Освоение южной части Поволжья и постройка здесь городов шли “гораздо медленнее, чем на севере нашей области”²². Непосредственно для чувашей первые несколько десятилетий в составе России были временем вторичного заселения бывших собственных же территорий на юго-востоке метрополии (что подробно исследовано В.Д. Димитриевым²³). Параллельно заселялось Посурье, правый и левый берега Волги великорусским крестьянским населением, преимущественно с верхней Волги и ее притоков. Наступившее в начале следующего столетия “смутное время”, пишет Сырнев, вновь надолго остановило всюду успехи русской колонизации²⁴.

Тем не менее она продвигалась. Государство организовывало освоение “дикого поля” в разных формах: во-первых, в целях обеспечения безопасности от набегов кочевников земля предоставлялась так называемым служилым людям, т.е. лично свободным (незакрепощенным) крестьянам и казакам, способным охранять территорию, ведя одновременно крестьянское хозяйство. В Поволжье среди служилых преобладали чуваш, татары и мордва (поскольку они не были закрепощены). Основывались укрепленные городки и оборонительные линии с укреплениями. Они и становились первоначальными опорными точками формирования как городского, так и сельского населения. Во-вторых, земля давалась помещикам, которые переводили сюда своих крепостных и дворовых людей из губерний Центральной России. Отводились земли также монастырям, имевшим своих крепостных. Так формировалось главным образом сельское население. Определенную часть поселенцев составляли беглые крестьяне, среди которых также встречались чуваш.

Историческое и экономическое значение вновь приобретенных Россией в середине XVI столетия территорий прекрасно характеризуется у географа И.Н. Сырнева, добавляющего в свои оценки долю пафоса: "...вся Средняя и Нижняя Волга, знаменитая река, на берегах которой лежат развалины старинных городов: Итиля – столицы хазарской, Болгара – столицы камско-волжских болгар, Сарая – столицы Золотой Орды, и напоминают о древних народах, когда-то живших здесь и исчезнувших из истории, – Волга, громадная водная артерия, великий транспортный путь, ключ всей восточной торговли, Волга с ее разноплеменным тюркско-финским населением и несметными природными богатствами: лесами, черноземными тучными нивами, необозримыми лугами, богатейшими в мире рыбными ловлями – все, все стало русским достоянием"²⁵.

Естественно, что лесостепь Приволжской возвышенности была привлекательной для поселенцев. С географически-ландшафтной точки зрения уже относительно ближний Сенгилеевский водораздельный район имеет поверхность с высокими холмистыми водоразделами рек (Кока), с плодородной черноземно-суглинистой почвой по склонам к долинам рек, с каменистой и песчаной почвой по водоразделам. Местами поверхность сопровождается меловыми холмами. Как отмечалось в литературе, Сенгилеевский уезд стоял на границе между ржаными и пшеничными землями, леса занимали треть его территории²⁶. Возвышенность Южно-Симбирского водораздела представляет собой высокое, прорезанное глубокими речными долинами плоскогорье. В начале XX в. склоны и крутые берега речных долин были покрыты густым сосновым бором, либо смесью сосны с дубом, либо одним только дубовым лесом. Реками этого водораздела являются Сызранка, Бекшанка, Канадей, Барыш и др.

В силу рельефа местности, имевшего естественные препятствия для конницы степняков, "горная" сторона Волги оставалась еще долгое время относительно безопаснее для заселения по сравнению со степным Левобережьем.

Но до последней четверти XVI столетия, т.е. пока не были построены Кубнинская (около 1552–1575) и Алатырско-Тетюшская (1570–1580) засечные черты, новые населенные пункты далее правого берега Суры (основание Сурского/Промзина, ныне на севере Ульяновской области, относится как раз к 1552 г.), еще не возникали. Строились сторожевые пункты, где несли службу станичники – "служилые люди". Сюда же на строительство мобилизовывались и крестьяне. Так, в 1556 г. опорный пункт был устроен на Сосновом Острове, напротив будущего уездного города Саратовской губернии Хвалынска. Последняя же четверть столетия становится временем основания ряда новых сторожевых городков, и среди них – Саратов

и Самара, будущие губернские центры. Под их защитой сюда проникают, например, еще не поселенцы, но крестьяне, промышляющие бортничеством. Так, на месте, где ныне стоит город Сызрань, уже в это время отмечены “мордовские бортные ухажья... а вблизи от них пролегала довольно бойкая дорога на Урал”²⁷.

Устройство укреплений на Правобережье оставалось актуальным и в XVII, и в XVIII столетиях. Кочевники, нападая большими массами, прорывали засеки в районе Алатыря в 1612 и 1614 гг., в 1627 г. – под Темниковым. Во второй половине XVII в. в Поволжье развернулись кровавые события разинской казачьей вольницы: в 1669–1670 гг. Царицын, Саратов и Самара быстро сдавались ей и лишь Симбирск оказал сопротивление. Известны и массовые вторжения крымских татар и кубанцев (ногайцев) в предместья Саратова, Пензы, Симбирска. В частности, в 1717 г. ими были взяты в плен более 10 тыс. человек и отогнано скота более 150 тыс. единиц. О том, что переселенцам – чувашам, татарам, мордве – совместно приходилось выдерживать набеги калмыков, организовывать вооруженную борьбу, имеются сведения в преданиях, к примеру, с Новая Лебежайка (ныне Старокулаткинского района Ульяновской области)²⁸. Что касается нижеволжской части территории, то, например, жители Саратова и Царицына «еще при Петре Великом... “ничего сеять в полях и степях не смели”, за опасением внезапных набегов кочевников», – цитирует свои источники И.Н. Сырнев²⁹. Окончательное “умиротворение” края, таким образом, наступило не ранее второй четверти XVIII в. Россия переходила к колонизации еще более южных территорий (вплоть до Средней Азии), и процесс первоначального заселения Симбирско-Саратовского Приволжья в это время, в основном, завершился.

* * *

Несмотря на беспокойную обстановку, все это время территория постепенно осваивалась все дальше и дальше. Развивались построенные и появлялись новые укрепленные пункты. По данным саратовских исследователей, «в Саратове к 1631 г. стоял уже гарнизон с 1000 человек и “люди черносошные” – мордва, татары, чуваш и другие»³⁰.

С 1632 г. на территории Самарской Луки действовали соляные варницы купца Н.А. Свешникова. Среди его работников, по данным В.Д. Димитриева, имелись и беглые чуваш, один из них из деревни Мочарово Ядринского уезда³¹. Несколько позднее появились прикрывающие эту территорию укрепленные линии: Симбирско-Карсунская (1648–1654 гг.; продолжением ее стала линия, строившаяся в 1652–1656 гг. на Левобережье) и Пензенско-Сызранская (1670–1680-е годы)³². Именно здесь появляется большое количество служилых людей. Конкретные цифры сообщает В.Д. Димитриев. В 1663 г. в Симбирске и по Симбирской черте, пишет он, “насчиты-

валось 3353 человека, в городе Карсуне и по Карсунской черте – 2091 человек”. Из этого выводится, что сюда было переведено более 2000 служилых чувашей³³.

Выходцы из чувашской метрополии встречались и в числе перепоселенцев городов. Так, по данным 1647 г., среди посадских людей Самары встречаются прозвища “Чебоксаренин”, “Казанец”³⁴. Этническая или сословная принадлежность их не указана. Сходные сведения связаны с основанием города Сызрани, порученным симбирскому воеводе князю Козловскому. «Для населения нового города в 1684 г. были взяты из Казани и Тетюш 236 солдат (с семьями), к которым должны были присоединиться 239 человек из Чебоксар; всем им было выдано на дворовое строение по 4 руб. на человека... и все они определены были “на вечное житье в новопостроенный город Сызрань”»³⁵.

Несколько фактов самого конца столетия, касающихся пребывания в крае чувашей, подобраны М.В. Арнольдовым. В его публикации “Грамота о наделении Сенгилеевских казаков землями станичных татар и чувашей” говорится: “Лета 7187 [1679 г.] августа 12 дня... Стольник и воевода князь Петр Иванович Хованский с товарищи дали выпись Симбирского уезда Сенгилеевской слободы казакам Емельке Спиридонову с товарищи 50-ти человекам на отводную пашенную землю и на сенные покосы... порозшею чувашскую пашенную остаточную землю”³⁶. Из этого ясно, что ранее владевшие землей (неизвестно с какого времени) чувашские крестьяне уже несколько лет как прекратили обрабатывать ее. В его же “Выписках из межевых книг 1699 г.” упоминается Вырыстайка Сабаев, о котором, возможно, говорится в документах об основании села Елаур: “Межа ... писана по общему сыску... которые урочища указали ему [стольнику Михаилу Пушкину] ... да деревни Елаур служилый чувашенин Вырыстайка Сабаев...”³⁷

Наконец, о начале следующего столетия находим материалы у А.А. Гераклитова: “О чувашах есть документ начала XVIII века – это тяжёбое дело о землях города Петровска. Одна из тяжущихся сторон обвиняла воеводу Корта, что он ради своих прибытков разрешил чувашам поселиться на земле, отведенной петровским солдатам. В начале XVIII века упоминаются семь чувашских деревень Узинского стана. Пензенцы же дают начало таким селам, как Базарный Карабулак, Адоевщина, Казанла”³⁸.

* * *

В числе прибывавших в Симбирско-Саратовское Предволжье переселенцев были представители разных народов России. Мордва, татары и чуваша появились в северной части Саратовского правобережья одновременно с русскими помещиками, отмечает историк А.А. Гераклитов³⁹. Этническая структура населения тех или иных мест в те времена обычно не фиксировалась. Но она не оставалась

неизменной, о чем говорит факт, что многие урочища и русские села, по данным Ф.Ф. Чекалина, носят мордовские, татарские или даже чувашские названия⁴⁰. А.А. Гераклитов перечисляет чувашские деревни, существовавшие в XVIII столетии: Шняево, Чибирлей, Неверкино, Кунчерово, Исикиевка, Чувашская Кулатка, Старая Яблонка⁴¹. Ныне, похоже, некоторые из них не существуют, в частности Кунчерово и Исикиевка, либо они превратились в мордовские, как, к примеру, Чибирлей.

Перейдя в разряд пахотных крестьян, часть солдат нечувашей, возможно, очувашивалась, о чем говорят предания, фамилии и другие косвенные сведения. В частности, это видно на примере с. Кока – Кокка́ (нынешнее название с. Сосновка). До чувашей в округе с. Кока появились калмыки, откочевавшие затем в Оренбургскую губернию. Согласно преданию из чувашей первыми здесь поселились семьи Вазяковых и Борисовых, которые осели у речки Черей на опушке леса у горы, названной затем Чувашской горой. Рядом поселились марийцы, впоследствии ассимилированные чувашами (в родословной ряда семей, по данным информаторов, отразилось их марийское происхождение). Несколько татарских семей будто также очувашились. Немного позднее отдельным концом на речке Кока поселилась мордва, образовав селение, названное Нижней Кокой. Мордву-эрзю, проживающую в Сосновке, чувашаи называют май́аш (мокша).

Иногда менялся и социальный статус населения. Данные о закреплении чувашских беглых крестьян, оседавших на соляных варницах Самарской Луки, приводит В.Д. Димитриев, называя их судьбу “необычной”: «В 1660 году Надеинское Усолье было передано Савво-Сторожевскому монастырю. В 1673/74 году в дер. Теплый Стан имелось 12 дворов чувашских крестьян – крепостных монастыря. В 1690 году монастырю принадлежало одно село, три слободы, две слободки и три чувашские деревни: Старый Теплый Стан, Новый Теплый Стан “подле Брусянского ключа” и Новый Теплый Стан “на Нагайском броду подле Усы реки” с 30 дворами, в которых числилось 79 человек мужского пола. В дальнейшем число чувашских селений монастыря увеличивалось за счет новых групп беглых крестьян»⁴².

Первые собственно чувашские поселения на изучаемой нами территории возникают в 1670–1690-е годы. Так, по сведениям М.В. Арнольдова, “из южных селений Буинского уезда Асановой, Алгашей и Ильмового Куста в конце XVII столетия чувашаи переселились в Сызранский уезд на речки Сызрань и Бекшанку и основали селения: Кочкарлей, Сайманы и Ахмейлей...”⁴³ Это подкрепляют и архивные документы, выявленные В.Д. Димитриевым. По его данным в 70–80-е годы XVII в. служилые чувашаи основывают деревни Смолькино (ныне село Сызранского района Самарской области), Шняево (ныне входит в Базарно-Карабулакский район Саратовской

области), Каменный Ключ (Чăваш Шăмалăкĕ в современном Павловском районе Ульяновской области), Илим-Гора и Бикмурзино (ныне в Неверкинском районе Пензенской области)⁴⁴. Десятки чувашских поселений основывали, иногда совместно с другими национальностями, переселенцы на территории южнее Симбирска. В частности, это ныне существующие Елаур, Вырастайкино, Алешкино, Байдулино, Алинкино, Живайкино, Кармалейка, Кочкарлей, Чувашский Сайман, Калмантай, Казанла, Белая Гора, а также упомянутые Шняево, Илим-Гора, Бикмурзино.

В.Д. Дмитриев обращает внимание и на появление в это же время и иной категории переселенцев, основывавших села. «Вместе со служилыми чувашами в эти районы переезжали и ясачные чуваша. 2 сентября 1685 года восемь служилых и четыре ясачных чуваша деревень Ильмовый куст, Асаново и Новые Алгаши Симбирского уезда обратились к властям с челобитной: “приискали они в Симбирском уезде за валом вверх по реке Сызране по обе стороны речки Бекшанки... землю, которая в поместье, в ясак и в оброк никому не отдана, лежит порозжая”. Чуваша просили дать им эту землю с условием военной службы и платежа ясака ясачными. Симбирский подъячий В.Попов отмерил каждому чувашу по 30 десятин пашни со всеми угодьями. На речке Бекшанке, в Барышском и Николаевском районах Ульяновской области ныне расположено несколько чувашских селений»⁴⁵.

Чувашские переселенцы осваивали новые земли на условиях несения военной службы, платежа ясака. Являясь пахотными солдатами, выполняли трудовые и лашманные повинности. Их мобилизовывали и на строительство новой столицы государства – Санкт-Петербурга, на корабельные работы в Нижнем Новгороде.

Как писал историк Г.И. Перетяткович, правительству были «на руку челобитные отдельных лиц – преимущественно инородческих, отправлявших уже станичную службу в Симбирском уезде, когда они, найдя южнее свободные и для них удобные земли, отделялись от своих товарищей и обращались к правительству с просьбою отвести им эти земли, обязываясь с своей стороны с новой земли “станичную службу с своею братьею служить по-прежнему”. Такие товарищества составлялись из одной или нескольких деревень, числом в 5, 10 и 25 человек»⁴⁶, иногда целые деревни станичников переходили южнее, откуда так же, как и раньше, несли сторожевую станичную службу целой общиной. Так, “станичные татары и чуваша д. Сенгилеевки, говоря в своей челобитной, что им на старых местах жить стало немочно, просят отвести порозжую землю дикое поле южнее, обязываясь с этой земли нести станичную службу по-прежнему”⁴⁷. Из этого видно, что дальнейшее освоение чувашами южных земель иногда уже не было связано с метрополией – переселялись из местных сел.

Факторы формирования Симбирско-Саратовской этнотерриториальной группы чувашей в XVIII–XIX веках

Временем, когда в Симбирско-Саратовском Предволжье из разрозненных переселенческих групп и отдельных переселенцев складывалось субэтническое образование чувашского народа, т.е. нечто относительно устойчивое и имеющее, кроме единого географического расположения и природной среды, признаки общности в культуре, стали XVIII и XIX вв.

В течение XVIII столетия осваиваются остававшиеся свободными земли, основываются населенные пункты. По данным А.А. Герасимова, из 43 основанных в 1725–1746 гг. селений Кузнецкого, Петровского и северной части Саратовского уезда 2 были чувашскими, 6 – мордовскими, 7 – татарскими, 3 – монастырскими и 26 – помещичьими. Из 15 вновь появившихся селений Хвалынского уезда одно являлось чувашским⁴⁸. В 1750 г. возникает чувашское село Каменный Яр (позднее к ним присоединяются татары и русские) южнее Царицына на правом берегу Волги⁴⁹ – самый южный из известных нам основанных чувашами населенных пунктов Поволжья. Само Предволжье становится вторичным центром миграции, из которого выделяются чувашские переселенцы. Еще в первой половине XVIII в. в северные уезды будущей Саратовской губернии “переселились из Пензенской и Казанской губернии часть мордвы и чувашей”⁵⁰. Одновременно продолжалась и вольная колонизация.

Ко второй половине XVIII столетия на территории Симбирско-Саратовского Предволжья происходит относительная стабилизация, что связано с прекращением опасности набегов кочевников и “лихих людей”. Последним значительным по масштабам событием, нарушившим здесь мирную жизнь, стала крестьянская война под предводительством Емельяна Пугачева в 1773–1775 гг. Последние крупные этнические “вливания” в местное население происходят в середине и последней трети века. Это, во-первых, украинцы, чье “водворение” на Саратовских землях было наиболее интенсивным в период разработки копей озера Эльтон, и именно “в качестве возчиков Елтонской соли”, указывает Артемьев⁵¹. Во-вторых, манифестами Екатерины II от 4 и 14 декабря 1762 г. и 22 июля 1763 г. сюда были приглашены на поселение как бежавшие в прежнее время из России раскольники, так и выходцы из Германии. Основной контингент немецких колонистов прибывает на постоянное местожительство в Саратовскую губернию начиная с 1765 г. По данным 1859 г., число малороссиян составляло 113 тыс., или 7%, немцев – 118 тыс., или около 7,5% населения губернии⁵². Но географически как украинское, так и немецкое население размещалось значительно южнее, почти не контактируя с чувашами. Более существенным по последствиям было интенсивное перемещение в регион русских помещичьих крестьян в последней четверти XVIII в.

В процессе образования этнотерриториальной группы чувашей Симбирско-Саратовского Предволжья действовали несколько факторов. Первый – внутриэтническое общение. Вряд ли оно было главным для консолидации всей группы. Контакты с единоплеменниками ограничивались небольшим ареалом максимум в несколько десятков верст, т.е. селениями, где совершались межсельские обряды и совместно проводились праздники, откуда брали невест, где жили родственники.

Развитию тенденции к культурной самоизоляции чувашского населения способствовал такой фактор (второй), как полное отсутствие (в метрополии – измельчание и исчезновение к XVIII в.) этнической феодальной знати и представительства в администрации. Известно, что в Поволжье представители нерусских народов уже с XVI столетия не допускались к работе в уездных учреждениях, а волостными сотниками чувашские князья назначались только до середины XVII в.⁵³

В административно-управленческой сфере находим еще один – третий – фактор, в определенной мере влиявший на укрепление и развитие местных хозяйственных и иных связей. Если вначале Предволжье полностью входило в территорию Казанской губернии (а до того управлялось Приказом Казанского дворца), то с 1780 (образование наместничеств), затем 1796–1797 гг. (образование губерний) оно обособилось. В самом конце века мы видим уже Симбирскую и Саратовскую губернии, в границах которых собственно и формируется изучаемая этнотерриториальная группа чувашей. В 1850 г. от Симбирской и Саратовской губерний была отделена заволжская часть, и выделилось собственно Предволжье. С этого времени нити связей здешних земель с метрополитной чувашской территорией окончательно рвутся. Внутренняя же структура развивается и укрепляется. В 1780 г. возникли и важные уездные центры – города Хвалынский (свое начало берет в 1556 г. в качестве русского сторожевого пункта), Петровск (в 1698 г. был основан как крепость), Вольск (бывшая слобода Малыковка). В конце XIX – начале XX в. этнотерриториальная группа чувашей Симбирско-Саратовского Предволжья была расселена в границах трех уездов Симбирской (Сенгилеевский, Карсунский, Сызранский) и четырех уездов Саратовской (Хвалынский, Вольский, Петровский, Кузнецкий) губерний.

Еще один – четвертый по нашему счету – фактор, контактное взаимодействие с инациональным окружением, имел, видимо, очень большое значение. Русские, мордовские, татарские и иные близкие и дальние соседи образовывали полиэтническую среду, в которой чувашам приходилось поддерживать свое существование как этносу. Это способствовало, с одной стороны, консервации некоторых традиционных форм быта и культуры, а с другой – аккумуля-

турации, ассимиляции инонациональных форм внутри своей культуры. При сохранении ее основ возникал комплекс-“конгломерат”, специфичный для данной территории. Несмотря на отсутствие исходной цельности, приходило и осознание особенности по сравнению с чувашами метрополии, т.е. самосознание, характеризующее население как этнотерриториальную группу.

Существенным было, видимо, и следующее (пятое). К концу XVIII столетия чувашское население изучаемого края в подавляющем большинстве принадлежало к разряду государственных и удельных крестьян. Вокруг земель, где они селились, преобладали помещичьи и монастырские землевладения. Возникла необходимость самозащиты сельских общин от посягательств хозяев этих владений. Реальность этой опасности подтверждается тем фактом, что именно в Симбирско-Саратовском Предволжье зафиксированы случаи закрепощения чувашских крестьян. “В 1768 году земли в Симбирском и Сызранском уездах, принадлежавшие до секуляризации монастырских имений ... нескольким монастырям, – пишет В.Д. Димитриев, – были переданы Екатериной II пятерым братьям графам Орловым... И бывшие земли Савво-Сторожевского монастыря (см. выше, с. 159) оказались у Орловых. В графские владения входили чувашские деревни Березовый Солонец, Севрюкаево, Кармалы, Тойдахтино, Яблоновка, Чураково, Шелехметь... Многие из перечисленных чувашских деревень на Самарской Луке владельцы заселили русскими крестьянами, а чувашей перевели на левый берег Волги – в степь”⁵⁴. В этом же ключе интерпретирует выявленные ею более ранние факты переселения и исследователь самарской этнотерриториальной группы Е.А. Ягафова. Она указывает, что притязания крепостников вкупе с насильственной христианизацией побудили часть чувашских жителей переселиться с Правобережья в Заволжье (в 1746–1747 гг.)⁵⁵. Действие данного фактора основывалось на различиях в социальном статусе служилых и ясачных, потом – государственных и удельных крестьян, а с другой стороны, крепостных крестьян. Различия не могли не ограничивать контакты с русским населением. Есть данные, что после отмены крепостного права в 1861 г. межэтнические взаимодействия в Предволжье становятся более интенсивными.

Симбирско-Саратовская этнотерриториальная группа чувашей в конце XIX–XX веке

Совершенно иного рода факторы консолидации как этнотерриториальных групп, так и всего этноса в целом заявляют о себе в конце XIX в. с возникновением системы народного просвещения, в рамках которой началась, помимо собственно школьной, и культурно-просветительская работа. В XX столетии просвещение и культурная деятельность в изучаемом регионе, как и во всей стране, обрели ста-

тус организационно самостоятельных общественных институтов и стали играть все более возрастающую роль в современных этнокультурных процессах, потеснив (но не заменив) традиционные формы культуры. Способствуя интеграции чувашского населения в общецивилизационные процессы России, они же стимулировали пробуждение и национального, и этнотерриториального самосознания. Причем именно у чувашей этот процесс был хорошо выраженным. Так, А. Каппелер на основе анализа большого фактического и статистического материала конца XIX – начала XX в. заключает, что среди чувашей национальное движение “развивалось быстрее и успешнее, чем у других народов...”⁵⁶

Для поддержания общенационального самосознания чувашских локальных групп, расселенных рассеянно и чересполосно подобно Симбирско-Саратовской, распространение грамотности, книг (в основном переводная литература) и на этой основе – ведение службы в православных церквях на родном языке, создание национальной периодической печати (газета “Хыпар”, основанная в 1906 г. Н.В. Никольским), участие учителей в съездах (1917 г. в Симбирске, 1918 г. в Казани) имело решающее значение.

На протяжении полувека центром народного просвещения и наиболее значительным очагом национально-культурной работы являлась чувашская учительская школа, основанная в 1868 г. И.Я. Яковлевым. Она находилась в Симбирске, т.е. у границ территории Симбирско-Саратовского Предволжья. Такое расположение позволяло ей простираť свое влияние и на метрополию на севере от нее, и на Правобережное Предволжье на юге, и на Закамское и Самарское левобережье на востоке. Так, по открытии школы в Казанле между ее учителем А.Я. Богдановым и И.Я. Яковлевым установилась связь. В письме Н.И. Ильминскому от 16 апреля 1889 г. инспектор Яковлев сообщал: “Посылаю Вам три письма, полученные от саратовских чуваш, с которыми, как известно Вам, у меня начались некоторые сношения. Мальчиков, как они просят, я хочу принять в школу осенью, а весною я думаю и сам поехать в Казанлу”⁵⁷.

Выработка И.Я. Яковлевым и его соратниками новой письменности и норм литературного языка, издание первых книг и учебников, подготовка учительских кадров в Симбирской чувашской учительской школе, создание сети национальных школ, обучение на родном языке по системе Н.И. Ильминского, воспитание деятелей национальной интеллигенции в последней четверти XIX – начале XX в. сделали чувашей одним из быстро развивавшихся в отношении образования и культуры нерусских народов России. Просветитель чувашского народа исходил из принципа важности общенародного просвещения, включая христианское просвещение. Яковлев дальновидно уделял особое внимание женскому образованию, необходимость которого обосновывал тем, что “женская стойкость к

традициям (приверженность к старым обычаям и ценностям) со временем может быть тормозом среди чувашей христианского воспитания”.

Одной из первых в Симбирском Предволжье открылась в 1868 г. чувашская школа в селе Алинкино. Однако она просуществовала только пять лет и вновь открылась лишь в 1897 г. Еще раньше, в 1860 г., появилась школа в мордовско-чувашском селе Живайкино. Первые школы были земскими. Согласно установкам системы Н.И. Ильминского в 1880–1890-е годы в Поволжье развивается христианское просвещение. В чувашских селениях региона строятся церкви и одновременно школьные здания. Активную роль играло просветительско-миссионерское движение. Однако, внедряя в массовое сознание православие, просветители-миссионеры, в том числе чувашки по происхождению, разрушали народную культуру, особенно те ее элементы, которые были связаны с традиционными верованиями. Из местных школ на имя работавшего в Казани чувашского ученого, педагога и миссионера сектора Переводческой комиссии Православного миссионерского общества Н.В. Никольского поступали письма с просьбой выслать учебники, русско-чувашский словарь, книги и календари на чувашском языке, чувашскую газету. В чувашских приходах в конце XIX – начале XX в. церкви и церковно-приходские школы имели около 80% селений, богослужение на данном этапе стало совершаться на чувашском языке. В большом чувашском селе Казанла церковно-приходская школа была открыта в 1888 г. (тогда же – и церковь), в Шняеве – церковь и миссионерская школа были построены в 1894 г., в том же году появилась церковно-приходская школа в Кармалейке. Средства на строительство церкви и школы в своем селе часто поступали от богатых жителей – зажиточных крестьян и торговцев. Открывались также женские школы, например в с. Казанла таковая появилась в 1895 г. (в первые послереволюционные годы она не работала – отчасти из-за нежелания родителей). Священнослужители и учителя были также из числа выпускников Симбирской чувашской учительской школы. Среди мужчин неграмотных, за исключением старшего поколения, было немного. Из сказанного, в частности, видно, что утверждение исследователей 20-х годов, будто в Саратовской губернии в дореволюционное время (до 1917 г.) национальных школ почти совершенно не существовало, национальный язык отсутствовал в школе, не соответствовало действительности.

В советское время, особенно в 1920-е годы, народному образованию, в том числе профессиональной квалификации учительства, уделялось повышенное внимание. На базе Симбирской чувашской школы в 1920 г. открылся Чувашский практический институт народного образования. После прекращения деятельности И.Я. Яковлева в Симбирске (1922) его знаменитая учительская школа постепенно превратилась в заурядное среднее специальное учебное заведение,

которое закрылось в 1956 г. С образованием Чувашской автономной области в 1920 г. (с 1925 г. – Республики) центр национального образования чувашей начинает перемещаться в Чебоксары, где первые вузы возникают в 1930 г.

Властями принимались определенные меры по расширению преподавания родных языков в школах национальных меньшинств, обеспечению их национальной литературой. Например, в 1920-е годы Елаурская школа укомплектовывалась по национальному признаку, там обучались дети из всех чувашских селений Сенгилеевского и Теренгульского районов. Укрепилась ее материальная база, школе было передано двухэтажное здание бывшего Крестьянского банка, воздвигнутое здесь в 1905 г. Позитивную роль сыграли в деле преодоления культурной изоляции культурно-просветительские учреждения – народные дома, избы-читальни, красные уголки, где ставились пьесы, читались доклады и лекции, выписывались газеты и журналы, в том числе московский чувашский журнал “Ёсьленсен сасси”. Практически во всех школах преподавался чувашский язык, приобреталась учебная и другая национальная литература.

К середине 1930-х годов власти перестали уделять систематическое внимание этнокультурным проблемам нерусских народов России. Более того, с 1937 г. (год после принятия “Сталинской конституции”) стало ликвидироваться многое из ранее достигнутого. В 1937 г. в школах чувашских селений нынешней Саратовской области прекратилось преподавание чувашского языка. С тех пор он так и не восстановлен в учебных планах. В обследованных селениях Ульяновской области родной язык из школьной программы был исключен в 1943 г. Историк-краевед Н.Д. Мартынова высказала распространенную здесь оценку этому факту: “В национальных районах и сельсоветах Поволжья Сталин приказал учить только по-русски”. Хотя прошло уже более полувека, местные чуваша хорошо помнят учителей чувашского языка, среди которых были не только выпускники Ульяновского педучилища, но и Чувашского пединститута. В 1990-е годы в Ульяновской области началось восстановление уроков чувашского языка в школе, в том числе в Елаурской, Алешкинской и других. Чаще всего занятия ведутся только на уровне факультативов (в Казанлинской, Шняевской и других школах), которые легко закрываются, просуществовав один год (Байдулино), либо судьба родного языка в школе отдается на откуп собраний родителей, на которых одерживают верх сиюминутные интересы и прагматичность, ведущие к забвению ценностей традиционной народной культуры. Судьбой и поддержанием подобных факультативов и уроков сейчас никто не занимается, кое-где препятствия чинит школьное начальство. Тем не менее ныне имеются необходимые условия для восстановления уроков родного языка, в том числе для подготовки кадров: в Ульяновском педагогическом университете функционирует отделение чувашского языка и литературы, откры-

то Ульяновское представительство ЧГУ им. И.Н. Ульянова в Музее-квартире И.Я. Яковлева, чувашское отделение создано в Сенгилеевском педучилище. В Ульяновской, Саратовской, Самарской областях действуют программы реализации Концепции национальной политики, национально-культурные автономии.

* * *

Существенную роль в духовной жизни и, в частности, в процессе этнической интеграции играет народное художественное творчество. Фольклорные формы народного творчества, как показывают материалы экспедиций, несмотря на определенные потери и трансформации, сохраняются. До второй половины XX столетия их бытование почти не фиксировалось и не было предметом внимания специалистов.

Фольклорное движение – перенесение бытовых художественных явлений родной местности (праздники обрядового календаря, народный хоровод, свадебный обряд, музыкальный фольклор) на сцену – оживилось в 1950-е годы (с. Алинкино), расширилось в 1970-е (с. Чувашский Сайман, Елаур и др.), ныне активно функционирует, хотя еще не везде организовано. В фольклорном движении участвуют также дети (Живайкино, Чувашский Сайман). Фольклорная группа с. Алинкино является наиболее известной, ею уже полвека бессменно руководит выпускница Ульяновского чувашского педучилища 1943 г. Елена Павловна Беспалова. Вклад в консолидацию рассеянных групп чувашей, рост их этнического самосознания алинкинский коллектив и прежде всего сама Беспалова внесли немалый. Чувашскую песенную культуру эта группа пропагандировала во многих районах Ульяновской области, как Правобережья, так и Левобережья.

В с. Алинкино в 1990 г. состоялся первый чувашский акатуй на Ульяновском Правобережье с участием нечувашских фольклорных коллективов. По традиции элементами акатуя были конные скачки, чувашские национальные виды спорта, выставка предметов чувашского народного прикладного искусства, участники угощались национальными блюдами. Прибыли делегации из чувашских сел области и Чувашской Республики.

Вместо ранее активно бытовавших единообразных общесоветских форм самодеятельного искусства (народный хор, драмкружки) развиваются новые формы, приближающиеся к местным и национальным реалиям (день села, улицы, установление памятных столбов – новых символов этнической консолидации, праздники чувашской культуры). Ушло такое творческое направление как усвоение исполнительских достижений профессиональной музыки хорами и самодеятельными оркестрами, профессиональной драмы – драматическими кружками и “вторичное” исполнение народных песен хорами. Успешно действовал чувашский хор и ставились чувашские спе-

ткакли в с. Елаур, где директором СДК работал заслуженный работник культуры РСФСР А.В. Малышев, большую методическую помощь в постановке спектаклей оказывал заслуженный артист Чувашской АССР уроженец с. Елаур А.К. Ургалкин.

Актуальны смотры-фестивали чувашских народных песен как зональные, так и областные. В частности, 9 апреля 2000 г. в с. Елаур состоялся зональный смотр, в котором принимали участие 7 чувашских коллективов Сенгилеевского и Теренгульского районов. На областном фестивале “Чăваш шăпчăкĕ” в Ульяновске выступают победители смотров (вокальная группа Елаурского СДК, коллектив художественной самодеятельности Чувашского Саймана и других чувашских сел области). В Саратовской области в смотрах участвуют ансамбль “Пилеш” Калмантаевского СДК, коллективы сел Шняево и Казанла (1997). Проводится региональный фестиваль национальных культур “Поволжская глубинка” в Павловске (2000).

В современных условиях праздники чувашской национальной культуры занимают достойное место в общественном быту, если они поддерживаются районной и областной администрацией. Так, 6 октября 1999 г. в с. Калмантай по инициативе администрации района и сельского округа состоялся праздник национальной культуры, где приняли участие представители всех национальных общин Вольского района, в том числе армянской, немецкой, чеченской, азербайджанской, пензенские чуваша из с. Илим-Гора. На празднике побывало более 1 тыс. человек. Все продумали до мелочей: афиши, транспаранты, приглашения, выпелы – сплошь на чувашском и русском языках, чего раньше в этом чувашском селе Саратовской области никогда ранее не наблюдалось. Калмантаевский ансамбль “Пилеш” показал чувашскую свадьбу, демонстрировались чувашские национальные игры, предметы декоративно-прикладного искусства, чувашские национальные блюда. В Калмантае действует чувашская национальная община (ее руководителем является глава администрации округа О.В. Губанова). Своей задачей она считает изучение истории села и его национальных традиций, сохранение материального и духовного достояния общины. На базе Дома культуры действует чувашский национально-культурный центр “Родина” (руководитель В.И. Андюков). В.И. Андюковым составлена летопись села с 1917 г.

Музейное строительство как общая тенденция, развернувшаяся на фоне возрастания интереса к истории и культуре родного народа, развития этнического сознания, охватило почти все села обследованной этнотерриториальной группы. Создание музеев и этнографических уголков приурочивалось к юбилею села (Елаур, Живайкино, Шняево), шло в русле реализации программы национально-культурного возрождения (Алешкино, Сосновка, Байдулино, Калмантай). Музей с. Елаур стал лауреатом областного смотра военно-патриотических музеев и комнат боевой славы (зав. музеем Н.Н. Ар-

темкина гордится не только музеем, но и знанием чувашского языка, она русская, вышла замуж за местного учителя-чуваша), опыт Сосновского музея (руководитель историк-краевед Н.Д. Мартынова) пропагандируется в Теренгульском районе, Живайкинский музей богат историческими сведениями, присланными из РГАДА, экспонатами и этнографическими сведениями о материальной и духовной культуре эрзи и чувашей (руководитель В.С. Разумова). Этнографический уголок “Чувашская изба” создан в Алешкинской школе, уголок краеведения с предметами народного искусства в Байдулинской библиотеке. Один из первых историко-краеведческих музеев был открыт в с. Шняево известным краеведом области А.А. Идобаевым в 1967 г. Музеи имеются и в других селах. Экспозиции, посвященные чувашской культуре, развернуты в Базарно-Карабулакском (руководитель О.А. Гурина), Николаевском и других районных музеях. Музейные экспонаты достаточно показательны по своему содержанию – в них представлена как чувашская традиционная культура, связанная с общечувашскими корнями, так и результаты взаимодействия с культурами контактируемых народов – русских, эрзи, мишарей.

Элементы национальной культуры используются на школьных уроках краеведения и чувашской речи, уроках труда (резьба по дереву, вышивание), рисования и пения (разучивание песен чувашских композиторов). На уроках и факультативах (“Чувашская письменность”, “Чувашская речь”, “Краеведение”) учащиеся знакомятся с жизнью и творчеством деятелей чувашской профессиональной культуры, в школу приглашаются народные мастера. Следует отметить, что из этой этнотерриториальной группы вышли такие выдающиеся мастера сцены, как заслуженный артист ЧАССР А.К. Ургалкин (с. Елаур), артист Чувашского драмтеатра В.П. Фролов (с. Сосновка, он играл главные роли в лучших постановках театра, в частности в спектакле “Айтар”), солистка Чувашского театра оперы и балета, заслуженная артистка ЧР М.Е. Мурзакова (с. Шняево).

Деятели чувашской культуры бывают у чувашей Ульяновского и Саратовского Предволжья. В 1992 г. к саратовским чувашам ездил писатель М.Н. Юхма, по инициативе которого в с. Шняево и Белая Гора был снят киноочерк “Скрипка Ильдугана”. Частые гости здесь чебоксарские эстрадные ансамбли. Местные любители снимают на видеокассету наиболее значительные праздники, народные хороводы “Проводы весны”, исполнителей народных песен (к примеру, снят на видеокассету исполнитель Н.А. Краснов из с. Алешкино).

Менее приобщены современные чувашские жители обследованной группы к формам духовной культуры, связанным с письменной речью и средствами массовой информации на родном языке. Жители Ульяновской области смотрят телепередачи чувашской студии Ульяновского телевидения. Имеющаяся в библиотеках чувашская литература в основном старая. Новые чувашеязычные книги и жур-

налы поступают из Чебоксар и Ульяновска (в книжном издательстве “Симбирская книга” выходит научно-популярная и художественная литература для чувашей) в небольшом количестве экземпляров. Из журналов выписывается “Ялав” (Чебоксары), из газет – “Канаш” (Ульяновск).

* * *

Изучаемая этнотерриториальная группа, осознавая себя частью чувашского этноса, дифференцирует себя не столько по локальной специфике разговорного языка, культуры и быта (что также имеет место), сколько по географическому признаку. Ориентиром служит река Волга, относительно нее остальные, в том числе чувашаи Цильнинского района Ульяновской области, называются “тури чăваш” (верховыми), т.е. под это понятие подводится практически вся “метрополия”, населенная тремя этнографическими группами. Для обозначения чувашей, проживающих в Чувашской Республике, используют термин *шупашкар чăвашсем* (т.е. чебоксарские), распространенный и в других регионах расселения чувашей. Бытуют этнические образы, т.е. представления о себе, своем этносе, русских, мордвы. Самооценка, вытекающая из ощущения себя национальным меньшинством, несколько приниженная; она остается на том же уровне, хотя в течение последнего столетия чувашаи значительно изменили свой менталитет; в результате этнических и этносоциальных процессов они ныне представляются во многом иными, чем в начале XIX в. Так, не соответствуют действительности представления, что чувашаи менее других образованны, более других привязаны к родному месту, реже выезжают. До сих пор распространено мнение, что чувашаи известны как прилежные земледельцы, мордва – как ремесленники и отходники. Русского или мордвина по статусу этнической общности, вероятно, ставят выше себя, о чем свидетельствует следующий стереотип поведения: если на чувашском празднике, обряде присутствует русский или эрзя, то языком коммуникации становится русский язык. Как известно, в положении миноритарного языка чувашский язык находится и в Чувашской Республике.

Здесь чувашаи считают, что они сильно обрусели. При этом имеется в виду увеличение числа русско-чувашских браков, выбор детьми русской национальности – не только в этих семьях, но и в чувашско-мордовских, заимствование многих элементов материальной и духовной культуры: блюд русской кухни, христианских календарных праздников, русских праздников (проводы весны) и обрядов (четко прослеживается в свадебном обряде), русской песенной культуры, обучение детей в русской школе, переход молодого поколения к общению преимущественно на русском языке и т.д. В то же время в чувашских селах можно встретить очувашившихся представителей русских или мордвы. В частности, дети-сироты, получившие воспитание в чувашских семьях, прекрасно владеют чуваш-

ским языком (для них этот язык стал родным), вышли замуж за чувашей или женились на чувашках. Жительница с. Живайкино К.Г. Климова (1940 г.р.), русская по происхождению, в три года осталась сиротой, ее взяла на воспитание семья, где глава семьи был чувашом, его жена украинкой. Она замужем за чувашом, дети также, как и она, хорошо владеют чувашским (язык в семье чувашский), она понимает эрзянский, как и ее дети (дочь замужем за мордвином). Житель с. Эзекеево М.Е. Арискин, выходец из мордовского села Кодяйкино Базарно-Сызранского района после армии работал на лесоповале в Эзекеево, женился на местной девушке-чувашке, в совершенстве овладел чувашским, в его семье разговаривают на чувашском языке.

Межэтническое общение и взаимодействие являются существенным показателем этнических процессов в этом регионе. Сближение этнических общностей, которое осуществляется под влиянием русской культуры (в регионе преобладает русское население) и исторически обусловлено также общностью социально-экономического и культурного развития, происходило и происходит ныне в сфере материальной и духовной культуры, проявляется в целостном образе жизни народов. Этноэволюционные процессы, которые протекают в направлении интеграции, весьма показательны для языковой ситуации. Для обследованных сел характерны билингвизм (мажоритарным является русский язык, а миноритарным чувашский), трехязычие (русско-чувашско-мордовское и русско-чувашско-татарское) и общение преимущественно на русском языке (русско-чувашское село Кочкарлей, русско-чувашско-мордовское село Живайкино). Как уже отмечалось, молодежь и дети преимущественно разговаривают на русском языке, такая тенденция явственнее выражена в чувашских селах Ульяновского правобережья, менее – Саратовского. Процесс сокращения носителей родного языка в процентном соотношении характерен не только для чувашей. Например, в чувашско-эрзянском селе Сосновка, по данным информаторов, отказ от родного языка родителей наблюдается как среди чувашей, так и среди эрзи.

В культуре чувашей прослеживаются элементы культуры не только окружающего русского населения, но и мордвы-эрзи и татар-мишарей, с которыми чуваша живут бок о бок в течение трех столетий и более. В регионе имеется несколько чувашско-мордовских селений: Чувашская Кулатка, Старая Лебежайка, Калмантай, Мордовский Шмалак, Сосновка, Живайкино. Жители ранее владели и чувашским, и мордовским языками. Чувашами заимствован, в частности, ряд эрзянских терминов.

До 1960-х годов бытовали общие хороводы чувашской и мордовской молодежи с. Сосновка и Живайкино, Калмантай, вместе устраивали праздник проводов весны. До сих пор на проводы весны в д. Кармалейку из соседних селений собираются русские и мордов-

ские жители, поскольку у них этот обряд исчез. Репертуар праздника проводов весны составляют в основном русские песни.

«Мы с чувашами хорошо жили, народ они “гостистый”, хороший, как и мордва. Молились по-одинаковому, в одном месте на праздники собирали скотину – быка, барана, селезня – и с мордвы, и с чуваш, и старост выбирали и из мордвы. Я сам, помню, был сотником, еще носил тогда батюшке с праздника “кереметь” заднюю ляжку в подарок и вина» (записано в 1920 г. у Балкина, 97 лет, с. Чувашская Кулатка)⁵⁸.

Имели место в прошлом и конфликтные отношения, в частности, между мордвой и чувашами. С ними связано отселение части чувашских жителей из с. Живайкино и образование отдельного чувашского селения Кармалейки. Тяжба между чувашами и мордвой возникла из-за пахотных земель – чувашские крестьяне поселились на дальних участках. Об истории возникновения Кармалейки рассказывают нынешние жители.

Смешанные браки в основном распространились в советское время. Информаторы полагают, что в прошлом чуваша в браки с мордвой и татарами вступали редко. К примеру, межэтнические браки с мордвой имели место в Кулаткинском кусте Хвалынского уезда. На нынешнем этапе они выступают основным каналом ассимиляционных процессов. Однонациональные в прошлом селения превращаются в многонациональные (Байдулино, Чувашская Решетка, Чувашский Сайман и др.), с одной стороны, в связи с национально-смешанными браками, с другой – с переездом в чувашские села татар и русских (Чувашский Сайман, Шняево, Белая Гора). В с. Живайкино численность русских растет не только из-за увеличения русско-чувашских и русско-мордовских браков (дети таких браков чаще всего выбирают русскую национальность), отнесение себя к русской национальности стало обычным и для детей чувашско-эрзянских браков. Ныне тенденция такова, что доля семей национально-смешанного типа будет увеличиваться. Брачными партнерами являются также мусульмане – татары (Чувашский Сайман), азербайджанцы (с. Байдулино), таджики и, в единичных случаях, представители других конфессиональных течений. В межнациональных семьях раньше говорили в основном на чувашском языке, в настоящее время – преимущественно на русском. Таким образом, роль фактора этнической среды ослаблена.

В 1930-е годы имела массовый характер смена этнической принадлежности. Населению Поволжья в 1933 г. пришлось испытать страшный голод. Многие жители чувашских селений уехали в Чувашию, где нашли приют. Пережив неурожайный год, они вернулись на свою родину. В это же время группа жителей с. Белая Гора отправилась на юг. Бытует легенда об их пребывании в Турции⁵⁹. Однако, если принять во внимание условия эмиграции при сталинском режиме, это маловероятно. Возможно, они остановились в селении

турок-месхетинцев либо в другой мусульманской деревне. Им пришлось пережить смену религии – условием приюта было выдвинуто согласие принять ислам. Обратно в Белую Гору чувашаи вернулись мусульманами, поселились отдельной улицей (курмышом), произошла смена этнического самосознания. Ныне они считаются татарами, соблюдают мусульманские каноны, брачные связи поддерживаются в основном с татарской деревней Яковлевка Базарно-Карабулакского района. Для этнической истории чувашей подобный этнотрансформационный процесс, связанный с переходом в ислам и другую (татарскую) этническую общность, имеет многовековую историю, в XVIII–XIX вв. он коснулся десятков чувашских деревень в районах, граничащих с территорией расселения татар. Но если учитывать, что согласно данным 1859 г. в Белой Горе проживали вместе с чувашами татары, достоверность легенды вызывает некоторые сомнения. Тем не менее нельзя отрицать рост доли татар в течение XX в. (15% в 2000 г., вместо 3,6 – в 1894 г.).

В народной одежде чувашей Симбирско-Саратовского Предволжья имеются элементы мордовского и русского костюмов. По наблюдениям саратовских исследователей, еще “в начале XX в. в одежде чувашского населения происходят изменения. Начинают носить русские юбки и кофты. Для чувашей не было характерно смешение элементов русской и национальной одежды. Носили или весь комплекс национальной одежды, или комплекс с юбками и кофтами”⁶⁰. Уже в 1920-е годы чувашские женщины носили юбку (из домашних тканей), кофту (ситцевую и холщовую), платки, хотя обувь и верхнюю одежду носили традиционного образца⁶¹. Процесс вытеснения национального костюма был интенсивнее в Казанле и Калмантае, находящихся в инонациональном окружении. Там, где чувашаи жили более компактно (например, неверкинская группа Пензенской области), этот процесс находился на начальной стадии. “Наибольшая самобытность сохраняется у чувашей данного куста”, – отмечала Т.М. Акимова⁶².

Невеста наряжается в платье и украшенный бумажными цветами венок. Мордовские традиции бытовали в ритуалах праздников и обрядов, в частности рождественской недели с рождественскими домами *ларма пұрт* и играми ряженных, проводов весны, пока эти обряды не стали преследоваться в 1961–1962 гг. Ныне праздник проводов весны, который почти не встречается у чувашей Республики, распространен повсеместно. Заменив чувашский праздник уяв, он заимствован от русских – это троицкие обычаи со срубленной и украшенной березкой, бытующие у русских Поволжья и Сибири.

До начала XX в. сохранялась четко выраженная система чувашских праздников и обрядов. Бытовое общение между представителями разных народов, пока не было развито просвещение и внедрено в сознание и быт православие, сдерживалось системой традиционных ценностей, уклада жизни. До 1880–1890-х годов чувашаи Сим-

бирского и Саратовского Предволжья придерживались своих традиционных верований. Общественные жертвоприношения, например *киремет чукё, учук*, где уговором, где прямыми запретами в конце XIX – начале XX в. были прекращены, об их бытовании в прошлом старожилы знают со слов своих родителей. Богослужение на чувашском языке приобщило к православию прежде всего молодое поколение, поскольку в церковно-приходских школах основное внимание уделялось преподаванию Закона божия и церковного пения. Целью религиозно-нравственного воспитания являлось искоренение так называемого язычества среди чувашей и духовное слияние с русским народом.

Новая обрядность, соответствовавшая церковному календарю, создавалась главным образом в 1890–1910-е годы, хотя процессы сближения системы чувашских праздников и обрядов с православным календарем и обрядами имели место в течение всего XIX в. В ряде сел, где действовала церковь с середины XVIII в. (Кочкарлей, Елаур), трансформация традиционной культуры началась еще раньше. В советское время внедряются революционные праздники. Создание новой советской безрелигиозной обрядности сопровождалось борьбой против так называемого старого быта, старых традиций. Игнорирование церковной и народной обрядности наталкивалось на противостояние общественности, сезонные праздники вновь возвращались в жизнь (проводы зимы, встреча и проводы весны, праздники сельскохозяйственного цикла). В XX в. этническая культура потеряла многие старые добрые традиции, поскольку к ним со стороны государства, властей проявлялось негативное отношение. В 1990-е годы обозначились две тенденции: с одной стороны, актуализация этничности, рост этнического самосознания, с другой – вытеснение православной обрядностью как советской (отчасти), так и этнической обрядности.

Праздники и обряды относятся к той области духовной культуры, в которой заметно выявляется этническая специфика. Исследование их развития, трансформации и исчезновения является одним из аспектов изучения этнокультурных процессов. Основу календарной обрядности составляют народные и церковные праздники.

По старому административному делению конца XVII – начала XX в. (до 1928 г.) мордовские, татарские, чувашские поселения в Саратовской губернии относились к Хвалынскому, Петровскому, Вольскому, Кузнецкому уездам. Мордва проживала также в Аткарском уезде. В 1927 г. чуваша губернии составляли 17,5 тыс. человек (0,9% всего населения), в т.ч. в Неверкинской волости Кузнецкого уезда 8965 человек. Были созданы 10 чувашских национальных советов с 15 населенными пунктами. В 1930-е годы сталинский режим ликвидировал эти новые образования. В советское время в связи с образованием новых административных единиц – областей часть чувашских поселений Саратовской губернии вошла в состав Пензен-

ской (после этого закрепилось понятие о группе пензенских чувашей), Ульяновской (Старокулаткинский район) и Самарской (Сызранский район и Самарская Лука) областей.

Новая ситуация сложилась в национальной политике в 1990-е годы. Правительством Саратовской области утверждена “Концепция национальной политики Саратовской области” и принята “Программа социального и национально-культурного развития народов Саратовской области на 1998–2001 годы”. 12 июля 1999 г. в ее рамках проводилась Ассамблея народов Саратовской области, выпущены книги, альбомы и альманахи, посвященные народам региона. В городе Балаково с 1997 г. функционирует чувашская национально-культурная автономия, открыты национальный магазин и воскресная чувашская школа.

* * *

Четырехвековая история появления чувашей в Симбирско-Саратовском Предволжье, более чем трехвековая история здешних чувашских поселений дают богатый материал для изучения результатов интенсивных и достаточно длительных этнических и этнокультурных процессов. Замечание статистика середины XIX столетия, что в сравнении с представителями других народов Саратовской губернии “чувашаи вообще более упорно сохраняют свою народность”⁶³, находит подтверждение в наблюдении этнографа о “чрезвычайно архаичных чертах” их хозяйства и в XX в.⁶⁴ Вместе с тем этническая культура чувашей в Симбирско-Саратовском Предволжье, как материальная, так и духовная, под влиянием ряда рассмотренных в этой статье факторов подверглась серьезным трансформациям, приведшим к появлению местных особенностей.

¹ Ашмарин Н.И. Болгары и чувашаи // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Казань, 1902. Т. 18, вып. 1–3; Никольский Н.В. Конспект по этнографии чуваш. Казань, 1908; Он же. Этнографические заметки о чувашах Козьмодемьянского уезда Казанской губернии // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Казань, 1911. Т. 27, вып. 4; Он же. Краткий курс этнографии чуваш. Чебоксары, 1928. Вып. 1. (Материальная культура); и др.

² Комиссаров Г.И. Чувашаи Казанского Заволжья // Известия Общества археологии, истории и этнографии при

Казанском университете. Казань, 1911. Т. 27, вып. 5.

³ Сергеев Л.П. Диалектологический словарь чувашского языка. Чебоксары, 1968.

⁴ Кондратьев М.Г. К вопросу о типологии чувашской народной музыки // Чувашское искусство. Чебоксары, 1976. Вып. 70; Он же. Предисловие // Песни низовых чувашей. Чебоксары, 1981. Кн. 1. С. 5–11.

⁵ Чувашаи Приуралья: Культурно-бытовые процессы. Чебоксары, 1989.

⁶ Иванов В.П. Формирование чувашской диаспоры. Чебоксары, 1988.

⁷ Ягафова Е.А. Самарские чувашаи (историко-этнографические очерки).

- Конец XVIII – начало XX в. Самара, 1998.
- ⁸ *Иванов В.П.* Чувацкий этнос: Проблемы истории и этногеографии. Чебоксары, 1998.
 - ⁹ *Соколов Б.М.* Этнографическое изучение Саратовского края // Саратовский этнографический сборник. Саратов, 1922. Вып. 1.
 - ¹⁰ *Акимова Т.М.* Старое и новое (Духовная культура [чуваши] с. Казанла Вольского у. [Саратовской губ.]) // Труды Нижне-Волжского областного научного общества краеведения. Саратов, 1926. Вып. 34, ч. 4. Этнографический сборник. С. 23–25; *Она же.* Саратовские чуваш. Саратов, 1928; *Она же.* Эволюция женского костюма у саратовских чуваш // Труды Нижне-Волжского областного научного общества краеведения. Саратов, 1928. Вып. 35. С. 25–29. [Отдельный оттиск: *Акимова Т.М.* Эволюция женского костюма у саратовских чуваш. Саратов, 1928.]
 - ¹¹ Более древняя история этой территории (по крайней мере, южной ее части) кратко охарактеризована автором XIX столетия следующим образом: “Из племен, ныне обитающий в Саратовской губернии, ни одно не было исконным здешним обитателем; да и не известно, кто были аборигены этого края” (Списки населенных мест Российской империи. XXXVIII. Саратовская губерния (по сведениям 1859 г.). СПб., 1862 (Обработаны ст. ред. А. Артемьевым). С. XXV). В настоящее время имеются немалые археологические материалы, в той или иной степени проливающие свет на местные культурные сообщества I тысячелетия н.э.
 - ¹² *Димитриев В.Д.* Мирное присоединение Чувашии к Российскому государству. Чебоксары, 2001. С. 107.
 - ¹³ *Похлёбкин В.В.* Татары и Русь: 360 лет отношений Руси с татарскими государствами в XIII–XVI вв., 1238–1598 гг. (От битвы на р. Сить до покорения Сибири). Справочник. М., 2000. С. 124.
 - ¹⁴ *Димитриев В.Д.* Чувацкие исторические предания. Чебоксары, 1993. С. 123.
 - ¹⁵ *Сырнев И.Н.* Население [Среднего и Нижнего Поволжья]: Замечательные населенные места и местности // Россия: Полное географическое описание нашего Отечества / Под ред. В.П. Семенова [Тянь-Шанского]. СПб., 1901. Т. 6. С. 126.
 - ¹⁶ Списки населенных мест Российской империи. XXXVIII. Саратовская губерния (по сведениям 1859 г.). С. XXIX.
 - ¹⁷ *Сырнев И.Н.* Указ. соч. С. 126.
 - ¹⁸ *Семенов [Тянь-Шанский] В.П.* Предисловие // Россия. Полное географическое описание нашего Отечества. Т. 6. С. III.
 - ¹⁹ *Лебедев В.И.* Легенда или быль: По следам засечных сторожей. Саратов, 1986. С. 15.
 - ²⁰ “Линия сторож – это линия разъездов сторожей по междулесью, а засечная линия – черта, состоящая из цепочки лесных укреплений (засек) и полевых укреплений (валов, рвов, острогов), охраняемых засечными сторожками” (*Лебедев В.И.* Легенда или быль: По следам засечных сторожей. Саратов, 1986. С. 16).
 - ²¹ *Харизоменов С.* Материалы по четвертному землевладению Саратовской губернии // Саратовский сборник: Материалы для изучения Саратовской губернии. Саратов, 1882. Т. II. С. 62.
 - ²² *Сырнев И.Н.* Указ. соч. С. 126.
 - ²³ *Димитриев В.Д.* К вопросу о заселении юго-восточной и южной частей Чувашии // УЗЧНИИ. Чебоксары, 1956. Вып. XIV.
 - ²⁴ *Сырнев И.Н.* Указ. соч. С. 126.
 - ²⁵ Там же. С. 124.
 - ²⁶ Там же. С. 442–443.
 - ²⁷ Там же. С. 460, 454.
 - ²⁸ *Лебедев В.И.* Указ. соч. С. 33, 34; *Герасимов А.А.* История Саратовского края в XVI–XVIII веках. Саратов, 1923. С. 322; *Соколов Б.М.* Указ. соч. С. 14.
 - ²⁹ *Сырнев И.Н.* Указ. соч. С. 128.
 - ³⁰ *Зотова Г.А., Краснова Е.В.* Национальная одежда народов Саратовской губернии // Саратовский Вестник. Саратов, 1995. Вып. 5. С. 27.
 - ³¹ *Димитриев В.Д.* Чувацкие исторические предания. С. 232.

- 32 Утверждение историков и краеведов, будто в 1680-е годы была устроена сторожевая черта от Сызрани к Пензе (в частности, об этом писал саратовский краевед Ф.Ф. Чекалин, современными исследователями не подтверждаются. О приостановлении ее строительства имеется исторический документ (см.: *Лебедев В.И.* Легенда или быль: По следам засечных сторожей. С. 118–120).
- 33 *Димитриев В.Д.* Чувашиские исторические предания. С. 166, 230.
- 34 Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона. СПб., 1900. Т. 56 (XVIIIа). С. 174.
- 35 *Сырнев И.Н.* Указ. соч. С. 454; см. также: *Герасимов А.А.* Указ. соч. С. 290.
- 36 *Арнольд М.В.* Выписки из межвыходных книг 1699 г. Грамота о наделении Сентилеевских казаков землями станичных татар и чувашей // Материалы для истории и статистики Симбирской губернии. Симбирск, 1866. Вып. 2. С. 24–25.
- 37 Там же. С. 41.
- 38 *Герасимов А.А.* Указ. соч. С. 314–315.
- 39 Там же. С. 298.
- 40 *Чекалин Ф.Ф.* Племенной состав и история населения Кузнецкого уезда // Саратовский сборник: Материалы для изучения Саратовской губернии. Т. II.
- 41 *Герасимов А.А.* Указ. соч. С. 316.
- 42 *Димитриев В.Д.* Чувашиские исторические предания. С. 232–233.
- 43 *Арнольд М.В.* Из путевых заметок по Симбирской губернии // Материалы для истории и статистики Симбирской губернии. Симбирск, 1867. Вып. 4. С. 24.
- 44 *Димитриев В.Д.* Чувашиские исторические предания. С. 231.
- 45 Там же. С. 231–232.
- 46 *Перетяткович Г.И.* Поволжье в XVII и начале XVIII в. Одесса, 1882. С. 214–215.
- 47 Там же. С. 215.
- 48 *Герасимов А.А.* Указ. соч. С. 342.
- 49 *Сырнев И.Н.* Указ. соч. С. 528.
- 50 Списки населенных мест... С. XXX.
- 51 Там же; см. также: *Сырнев И.Н.* Указ. соч. С. 158.
- 52 Списки населенных мест... С. XXXVI–II, XL.
- 53 История Чувашской АССР. Чебоксары, 1983. Т. 1. С. 72–73.
- 54 *Димитриев В.Д.* Чувашиские исторические предания. С. 233.
- 55 *Ягафова Е.А.* Указ. соч. С. 67.
- 56 *Каппелер А.* Предпосылки и развитие национальных движений в Среднем Поволжье в сравнении с другими регионами Российской империи // Известия Национальной академии наук и искусств ЧР. 1996. Вып. 2. С. 209.
- 57 *Яковлев И.Я.* Письма. Чебоксары, 1985. С. 124–125.
- 58 *Маркелов М.Т.* Саратовская мордва // Саратовский этнографический сборник. Саратов, 1922. Вып. 1. С. 98.
- 59 Об аналогичных местных легендах, относящихся к событиям XIX в., сообщается и в кн.: *Димитриев В.Д.* Чувашиские исторические предания. Чебоксары, 1993. С. 232, 414.
- 60 Женская одежда чувашей Саратовского края. Каталог (по материалам Саратовского областного музея краеведения) / Сост. В.В. Гольяева. Саратов, 1986. С. 6.
- 61 *Акимов Т.М.* Старое и новое... С. 42.
- 62 *Акимов Т.М.* Саратовские чуваш. С. 15.
- 63 Списки населенных мест... С. XLII.
- 64 *Акимов Т.М.* Старое и новое... С. 19.

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ РАЙОНИРОВАНИЕ ТАТАР ПОВОЛЖЬЯ И УРАЛА ПО ДАННЫМ НАРОДНОГО КОСТЮМА

Этнокультурное районирование проводится на основе картографических материалов Историко-этнографического атласа татарского народа (Том “Народный костюм татар Поволжья и Урала”)¹.

Для анализа привлечены специальные научные публикации автора, связанные с поставленной проблемой, использована также соответствующая литература этнографического и общеисторического характера.

Традиционный костюм татар Поволжья и Урала, особенно женский, отчетливо отражает этнические процессы, культурные взаимодействия как внутри этнической общности, так и за ее пределами (в зонах контактного проживания с другими этносами), поскольку его основополагающие элементы – типы головных уборов, нижней и верхней одежды, обуви, украшений – носят, как правило, ярко выраженный этнический характер.

Районирование стало возможным благодаря тщательному анализу более 50 элементарных карт вышеназванного атласа, отражающих территориальное распространение наиболее важных, “этнически окрашенных” элементов женского костюма, и составлению на их основе комплексных карт (см. карты 1 и 2).

Основным хронологическим периодом для выделения территориальных комплексов одежды, как и украшений, является, на наш взгляд, середина XIX в. Комплексы народного костюма в этот период времени были наиболее стабильны. В конце XIX в. и особенно в начале XX в. эта устойчивость нарушается: отчетливо сказывается влияние европейской, в том числе и русской, культуры, а также процессы консолидации татар вокруг наиболее продвинутой в социальном и культурном отношении референтной группы этноса (казанских татар основной этнической территории). Этот же период характеризуется интенсивным освоением национальной (городской) культуры населением даже весьма удаленных этнотерриториальных групп народа, таких как тамбовские мишари, пермские или касимовские татары и т.д. Об этом ярко свидетельствует большинство подготовленных нами на конец XIX – начало XX в. карт атласа.

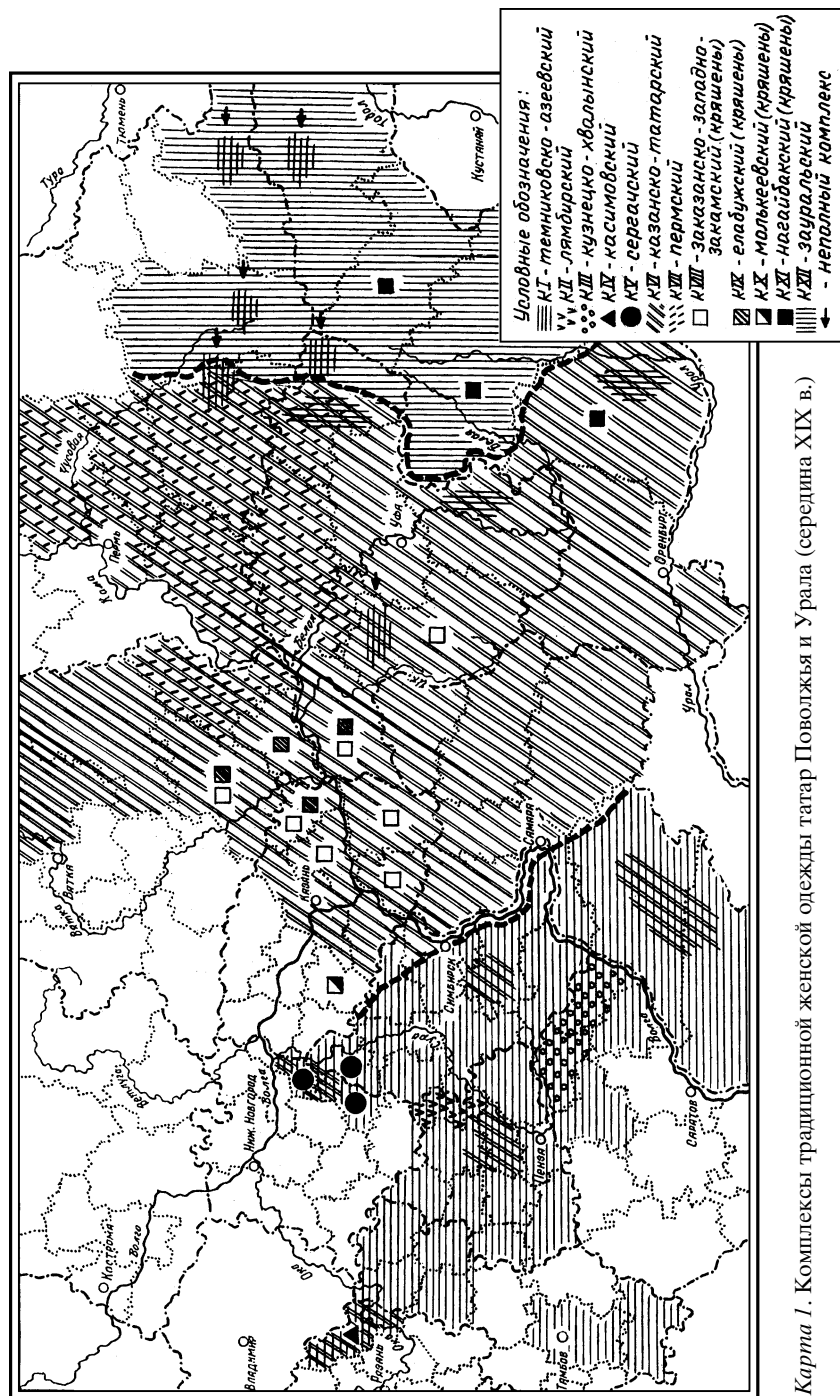
Картографические материалы позволяют утверждать, что традиционная одежда волго-уральских татар едина. Особенно единообразны (по составу и покрою) основные виды плечевой и поясной одежды, включая их нижние и верхние разновидности. Уже в середине XIX в. основу любого территориального комплекса составляла длинная, широкая, с длинными и широкими рукавами туникообраз-

ная рубаха (без шва на плечах, с ластовицами и с широкими вставными боковыми клиньями) с центральным грудным разрезом и штаны “с широким шагом”. Наплечная одежда (включая и рубаху) была исключительно с вертикальными швами. Горизонтальное членение одежды (рубахи на верхнюю и нижнюю части, верхней одежды по линии талии) представляет вторичный признак. По всему региону преобладала приталенная одежда со сплошной спинкой, двубортные полы имели запах справа налево; правая и левая полы по крою и размерам были одинаковые. Едины по всему региону и матерчатые кушаки, традиционная кожаная обувь, а также мужские головные уборы (тюбетейка, шапка с матерчатым верхом и меховой оторочкой), типа *мескен бурек*.

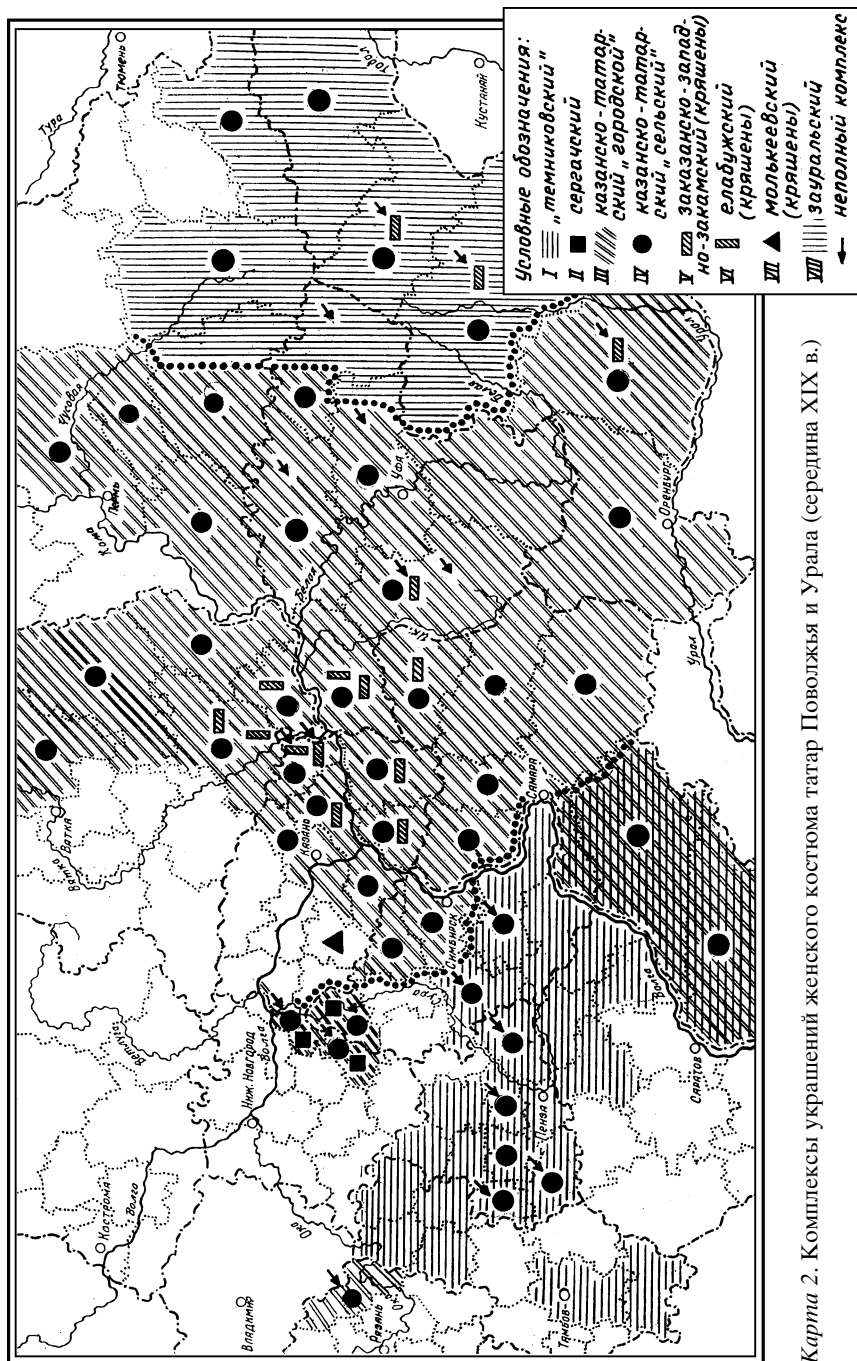
Различия отмечаются прежде всего в женских головных уборах, декоративном оформлении костюма. Они касаются в той или иной степени всех групп волго-уральских татар. Распространение отдельных типов (вариантов) традиционных женских уборов имеет довольно конкретные границы. Так, среди ранних головных уборов, дошедших до конца XIX в., значительное место занимают тастары (часть сложного комплекса женского головного убора в виде полотенца, концы которого богато украшались вышивкой, золотым шитьем или художественным тканьем), которые образуют крупный массив на западе региона и лишь небольшие островки в Приуралье. Основным рубежом распространения тастарного комплекса и других форм покрывал является р. Сура². Это рубеж, разделяющий древние районы проживания мишарей и казанских татар. Западнее Суры поселения казанских татар отсутствуют. И, наоборот, поселения мишарей, расположенные восточнее названной реки, относятся лишь к сравнительно позднему (не ранее конца XVI – начала XVII в.) периоду.

Территориальные комплексы традиционной одежды татар Волго-Уралья в значительной степени соответствуют результатам предпринятого ранее исследования диалектологов³. Так, на территории Окско-Сурского междуречья определяются и своеобразные зоны, соответствующие чокающим и цокающим мишарям.

Наиболее специфический элемент костюма чокающих мишарей составляет головной убор: волосник-чепец (нижний головной убор замужней женщины в виде мягкой шапочки из ситца, сатина, призванный собрать и скрыть волосы (ср. у русских сборник)) с узким чехлом-накосником и особый полотенцеобразный тастар. Среди них выделяются своеобразные в некоторых деталях костюма группы – темниковско-азеевская, лямбирская, кузнецко-хвалынская. Например, у лямбирских мишарей (Саранский, Инсарский уезды Пензенской и Карсунский уезд Симбирской губернии) комплекс женского головного убора, кроме волосника и полотенцеобразного тастара с двумя украшенными концами, включает монетную шапочку *каш-нау*. Здесь бытовал и своеобразный способ повязывания тастара:



Карта 1. Комплексы традиционной женской одежды татар Поволжья и Урала (середина XIX в.)



Карта 2. Комплексы украшений женского костюма татар Поволжья и Урала (середина XIX в.)

его украшенный конец особым образом укладывался на голову. Также местной спецификой отличался и комплекс костюма мишарей Саратовской губернии (Кузнецкий и Хвалынский уезды), особенно в плане декоративного оформления тастаров, женских нагрудников и волосников богатой золотошвейной гладью. Эти районы проживания чокающих мишарей выделяются и на диалектологических картах.

Особенности костюма чокающей группы мишарей заключены в ранних головных уборах. Оригинальный волосник *сылапцау* был в форме небольшого платка. В комплекс головного убора молодой женщины входил волосник *башкигец* (или башкигеч – волосник сергачских мишарей), который у чокающих мишарей не отмечается. Тастар чокающих мишарей совершенно иной, нежели у их чокающей группы: у него украшен лишь один конец. Его специфика в том, что составленный из разноцветных кусочков ткани конец тастара заметно шире основного полотнища. Значительные особенности в костюме мишарей прослеживаются и в декоративном оформлении женских рубаш: ранние экземпляры женских рубаш чокающих мишарей декорированы счетной вышивкой; а чокающих – так называемым лоскутным узором.

В соседстве с темниковско-азеевскими (чокающими) мишарями живут касимовские татары. Их традиционная одежда, особенно женский головной убор, как по составу элементов, так и по их типологическим признакам близка одежде сопредельных мишарей. Это – волосник *соловесь*, или *баш* ‘эми и полотенцеобразный тастар. Но при всей этой близости традиционная одежда касимовских татар из белого аймака (одна из этнографических групп касимовских татар) выделяется и рядом особенностей, о которых упоминает в своих исследованиях Ф.Л. Шарифуллина⁴. Так, их тастар заметно отличается характером используемой ткани, размерами и декоративным оформлением. Техника вышивки тамбур, орнамент и композиция узора (букет) сближают его с искусством украшения одежды казанских татар. Добавим, что комплекс женской одежды из белого аймака содержит в себе и ранние элементы костюма казанских татар, такие как шелковые трикотажные калфаки (этноспецифический калпакообразный, богато декорированный головной убор казанских татарок), шейно-нагрудное украшение *яка чылбыры* и др.

Распространение отдельных типов традиционной одежды на западе региона (в Окско-Сурском междуречье), как правило, имеет достаточно конкретные границы, совпадающие с территорией проживания той или иной группы мишарей. Заметим, что мишари пограничных с Казанской губернией уездов (Симбирского и Буинского уездов Симбирской губернии) постоянно испытывали экономическое и культурное воздействие казанских татар, поэтому рано потеряли те элементы традиционного костюма, которые характерны для мишарей Окско-Сурского междуречья. Здесь данные этногра-

фии часто не соответствуют материалам диалектологического районирования. То же самое следует сказать о традиционной одежде тех мишарей, которые сравнительно рано переселились в более восточные районы (дрожджановские, чистопольские, приуральские мишари). Миграции способствовали как территориальному сближению мишарей и казанских татар, так и их культурно-бытовому сближению. Поэтому женская одежда мишарей-переселенцев в конце XIX – начале XX в. практически не отличалась от одежды казанских татар этих территорий.

До середины XVI в. (до присоединения Казанского ханства к Русскому государству) наибольшей этнической плотностью и целостностью, как известно, отличались Предкамье и Предволжье. Эти районы, в том числе Заказанская часть Предкамья, и позже оставались основной этнической территорией казанских татар. После присоединения усилилась миграция казанских татар на север и восток, в результате чего более четкие этнокультурные формы приняли их ранние территориальные группы: нукратская, верхочепецкая, пермская, параньгинская, иж-бобьинская.

Как известно, к середине XVI в. казанские татары уже представляли народность, и их культура, в том числе традиционный костюм, приняла конкретные этноспецифические очертания⁵. Поэтому миграционные процессы не могли серьезно поколебать устоявшуюся систему традиционных ценностей переселенцев, хотя новые природные, социально-экономические условия, а также этническое окружение способствовали формированию у них некоторых местных особенностей костюма.

Женская одежда казанских татар традиционно включала туникообразную рубаху с длинным и широким оловом – *буй, толып*, подолом – *итэк* и волаком талии – *өске итэк*. Большой грудной разрез рубахи украшался полосками разноцветной ткани, воротник-стойка. Необходимой принадлежностью одежды являлись штаны с широким шагом, приталенная, с цельной спинкой, верхняя одежда. Неотъемлемую часть повседневной, а нередко и праздничной одежды казанских татар (мужчин и женщин) составляли передники. Головной убор молодых женщин включал прямоугольные покрывала с налобными украшениями из позумента (обычно шитая золотыми или серебряными нитями тесьма) или монет. Пожилые женщины поверх нижнего платка – *яулык* – повязывали большие треугольные покрывала – *өрпэк* – с налобником (выступающая часть волосника) – *битлек* или *маңгайча*. В качестве верхних головных уборов служили шапки и полотенцеобразные повязки или фабричные платки. Основной рабочей обувью были лапти. Их носили с суконными чулками – *тула оек*. Повседневной обувью у женщин являлись кожаные *кэвеш*, которые надевались с суконными и вязаными чулками, а праздничной и выходной – *ичиги* (кожаные сапожки-чулки без твердой подошвы) – *читек*, часто узорные. Пожилые женщины но-

сили мягкие ичиги с кожаными калошами, а в обычные дни – калоши с чулками. Традиционная основа одежды присутствует на всей территории проживания казанских татар. Местные особенности касались лишь материала, иногда его колорита, деталей покроя, терминологии. Но на ранних материалах середины XIX в. северные районы Предкамья (чепецкие татары) и Приуралья (пермские татары) противопоставляются более южным районам проживания казанских татар, в частности южной части Мамадышского уезда Казанской губернии, Мензелинскому, Бирскому уездам Уфимской губернии. Это районы бытования верхней одежды *чоба*, *жилэн*, волосника и налобника *маңгайча*. Для этой территории весьма характерно украшение женской верхней одежды и головных уборов позументом. Северная (прикамская) полоса особенностей далее тянется на восток – через Бирский уезд Уфимской в Кунгурский, Осинский уезды Пермской губернии. По ряду параметров она смыкается и с комплексом женской одежды казанских татар Заказанья. В направлении этих связей, как полагает Р.Г. Мухамедова, следует искать истоки калфачков, в том числе и в значении волосника⁶.

Комплекс женской одежды казанских татар наиболее продвинут в своем развитии: не зря же Заказанье слыло как *ак як* (белая сторона). Н.И. Воробьев границу этой части проводил от деревни Старый Ашит, далее на Арск, Богатые Сабы, Кутлу-Букаш и по р. Шумбут до р. Камы⁷. Эта территория соответствует поселениям болгарских переселенцев⁸. Об этом, как известно, свидетельствуют намогильные камни, селища и народные предания. Располагая объективными возможностями социально-культурного развития (наличие городов с развитым ремеслом, сравнительно продвинутые масштабы производства и обмена и т.д.), татары Казани и Заказанья смогли создать множество вариаций в традиционном костюме, отличающихся совершенством декоративно-художественного исполнения. Вариативность комплексам придавали разнообразные по форме и декоративному оформлению головные уборы (особенно калфачки), узорная кожаная и бархатная обувь, многообразие изысканных ювелирных украшений. Уже в середине XIX в. основным материалом для пошива одежды здесь служили покупные ткани. Лишь для пошива нижней одежды параллельно использовалась ткань собственного изготовления: для рубах – чаще синяя крашенина, для штанов – пестрядь в полоску. Женские передники шили из ткани с браными (выборными) узорами – *алмалы алъяпкыч*. Верхнюю одежду представляли трех- и пятишовные камзолы (верхняя, обычно безрукавная одежда с приталенной спинкой и прямыми полочками), бишметы (или бешметы – утепленная верхняя одежда с приталенной спинкой и длинными рукавами), казакины (верхняя выходная одежда с приталенной спинкой), сшитые из покупной фабричной ткани. Здесь больше, чем в других районах проживания казанских татар, были распространены разнообразные формы шапок, в том числе и

ука буре́к. В XVIII – первой половине XIX в. отмечается наличие **та-кыя буре́к** – остроконечной, на каркасной основе шапки, украшенной ажурными бляхами и монетами⁹.

Другой район раннего и компактного проживания казанских татар образуют Свияжский, Тетюшский, отчасти Цивильский уезды Казанской и часть Буинского уезда Симбирской губерний. По абсолютному большинству элементов традиционного костюма эти уезды на элементарных картах не дают противопоставлений другим районам проживания казанских татар, поэтому они не выделяются и на комплексной карте. Однако следует заметить, что традиционная одежда в этих уездах по ряду параметров отличается большей архаикой. В частности, здесь дольше и четче сохранялась возрастная дифференция в использовании отдельных элементов костюма. Женщина пожилого возраста не надевала ожерелья – **яка чылбыры**, а пользовалась исключительно нагрудником **изу**. Здесь в отличие от Заказанья одновременно с **изу** из позумента надевали и монетный нагрудник – **танкале изу**. **Камчат буре́к** (зимняя шапка с меховой опушкой) пожилая женщина надевала поверх нижнего платка даже летом. Параллельно с камзолом в качестве одежды женщин старшего возраста бытовала **касэбикэ**. Некоторые элементы костюма имели здесь иные количественные показатели по сравнению с районами Заказанья. Большая приверженность к старине сказалась в склонности к использованию для пошива одежды материалов домашнего производства. Так, в конце XIX в. для пошива женских рубашек одновременно с крашениной использовалась пестрядь в крупную клетку. Наряду со стеганым бишметом носили и приталенные, из домашнего сукна, чикмени (со сплошной спинкой). Особенно это относится к лесостепным районам Предволжья (часть Тетюшского, Цивильского уездов Казанской губернии и Буинского – Симбирской). Более широко бытовали здесь и суконные чулки. Заметим, что традиционная одежда татар Свияжского уезда, где татарское население рано втянулось в мелкую торговлю и в торговое посредничество, дает наиболее близкую с Казанским уездом картину. Важную роль в этом, вероятно, сыграло наличие в их традиционной культуре мощного субстрата культуры волжских булгар¹⁰.

Как известно, в среде казанских татар отдельными территориальными группами проживают кряшены, традиционная одежда которых представлена в основном теми же типами, что и ранняя (середины XIX в.) одежда казанских татар-мусульман. В женском комплексе – это та же рубашка с верхним или нижним воланом, штаны с широким шагом, трех- или пятишовный камзол, передник с грудкой, часто орнаментированный браными или выборными ткаными узорами. В некоторых районах проживания кряшен одновременно с камзолом бытовал также **жилан** с приталенной спинкой и длинными или слегка укороченными рукавами. В качестве демисезонной и зимней одежды одновременно с приталенными чикменями и шубой

бытовал *бишмэт*. Общими с казанскими татарами были и девичьи уборы – это белые или матерчатые калфаки с *ука-чачак* (*калфак-чачак*) в сочетании с накосным украшением *чэчкап*. Особенно близок к одежде казанских татар традиционный костюм кряшен Малмыжского уезда Вятской губернии. Здесь женские рубахи с *өсте итэк* шили так же, как и другие татары Казанского и Малмыжского уездов, из синей, буро-красной крашенины. Камзол молодая женщина носила, как и мусульманка из верхочепецкой и некоторых других групп, в течение первого года замужества. Здесь отмечаются ранние типы верхней одежды *чоба*, *жилэн*. В качестве обрядового (свадебного) элемента бытовало головное покрывало *бөркәнчек*. Бытование же специфически кряшенского женского головного убора комплекса *сүрэкэ* не отмечено, хотя следы бытования его в прошлом (по данным Р.Г. Мухамедовой) явно прослеживаются.

Более четкие комплексы костюма выделяются у других территориальных групп кряшен. Они различаются в первую очередь особыми многочастными комплексами головных уборов. В зависимости от входящих в состав элементов у волго-уральских кряшен выделяются три территориальных комплекса женских головных уборов.

Первый комплекс с покрывалом *сүрэкэ* – наиболее распространенный, включал волосник – *мэләнчек* с прямоугольным или близким к прямоугольной форме налобником, прямоугольное височное украшение *жилкәлек*, или *чигәчә*, покрывала *сүрэкэ* и *ак жаулык*. Этот комплекс бытовал на территории Казанского, Мамадышского, Лаишевского, Чистопольского уездов Казанской губернии и Мензелинского уезда Уфимской. В зависимости от деталей формы налобника волосника, а также формы височного украшения этот комплекс имел некоторые территориальные особенности. Так, на территории Казанского, Мамадышского, Лаишевского уездов волосник имел прямоугольную продолговатую форму, височные украшения также были прямоугольными. А в Мензелинском уезде продолговатый налобник имел слегка закругленные верхние углы, нижний край височника (височное украшение, декоративная деталь женского головного убора кряшен) имел также закругленную форму. В Чистопольском уезде волосник снабжался небольшим квадратным налобником, а височное украшение было с “крылышками”. Чистопольский комплекс головного убора отличает и своеобразный способ повязывания верхнего покрывала-полотенца *хатын-нар жаулыгы*.

Второй комплекс женского головного убора кряшен состоял из волосника с копытообразным налобником, височных украшений полуовальной формы. Роль постоянного компонента убора здесь выполнял *баш жаулыгы* (*чукол*) с налобной повязкой *маңгай укасы*, *маңгай тәнкәсе*. *Сүрэкэ* фигурирует лишь как подвенечный убор невесты. Этот комплекс бытовал среди кряшен Елабужского уезда

Вятской губернии и отчасти Мамадышского уезда Казанской (в селениях, расположенных вдоль правого берега р. Вятки).

Своеобразный промежуточный вариант между первым и вторым комплексами составляет головной убор бакалинских кряшенок (Белебеевский уезд Уфимской губернии). Здесь в качестве волосника выступает *баи жаулык*, *чукол* (без налобника), поверх которого повязывали *сүрәкә*, а поверх *сүрәкә* молодая женщина повязывала фабричный платок с кистями. Примерно такое же промежуточное положение занимает и комплекс женского головного убора нагайбачек, проживающих в Троицком и Верхнеуральском уездах Оренбургской губернии. Заметим, однако, что у последних, в отличие от бакалинских кряшен, волосник – *мәләнчек* является обязательным элементом комплекса.

Третий комплекс состоял из полотенцеобразного тастара и верхней головной повязки – *чибер жаулык* в виде короткого полотенца. Он бытовал среди кряшен Цивильского уезда Казанской губернии.

Женские головные уборы кряшен, как и других структурных подразделений этноса, представляют собой наиболее важные, хотя и не единственные материалы к выделению территориальных комплексов традиционной одежды.

Территориальные комплексы одежды

На основании анализа многочисленных карт атласа и сделанного выше обобщения представляется возможным выделить у татар Поволжья и Урала следующие этнотерриториальные комплексы традиционной женской одежды (см. карту 1).

Комплекс I – темниковско-азеевский включал в себя домотканую туникообразную рубаху с цельным или укороченным остоном и пришивным к его нижнему краю воланом. Архаичная рубаха шилась из белого холста и украшалась на груди и по подолу специфической вышивкой (в технике “мелкий крест”, так называемая счетная вышивка по разреженному холсту). Штаны с широким шагом, с большой прямоугольной вставкой и большими, доходящими до низа штанин клиньями. Нижний нагрудник – *күкрәкчә* чаще украшался аппликацией из кусочков разноцветной ткани. Из верхней одежды сюда входили камзол и бишмет с цельной приталенной спинкой. Преобладающий комплекс головного убора состоял из полотенцеобразного тастара, концы (или один конец) которого украшались узорами строчевой вышивки “цветная перевить”, нередко сочетавшейся с росписью. Другой специфический элемент комплекса – волосник-чепец с накосником в виде узкого мешочка, с отверстием для кос. Из обуви здесь преобладали ичегі – *читек*, чулки, вязанные из белой шерсти. Основной территорией бытования комплекса являются уезды Рязанской, Тамбовской, Пензенской губерний.

Комплекс II – лямбирский, преобладающими элементами которого были туникообразная рубаша с цельным или укороченным остовом и пришитым к его нижнему краю воланом, сшитая из пестряди в крупную клетку, нижний нагрудник, украшенный аппликацией, штаны с широким шагом, с большой прямоугольной вставкой и большими, доходящими до низа штанин, клиньями, а также приталенные камзол, бешмет, *тун* (расклешенная шуба), *чикмень* (демисезонная рабочая одежда из сукна домашней выработки). Головной убор включал волосник-чепец с узким накосным чехлом и полотенцеобразный тастар, который украшался “цветной перевитью” и особым способом повязывался, когда один из наиболее украшенных концов тастара располагали на голове, а другой – на спине. Наиболее специфический элемент комплекса – женская монетная шапочка на мягкой основе *кашпау*, которую надевали поверх покрывала. Из обуви преобладали *кәүш* в сочетании с вязаными шерстяными чулками, а в качестве рабочей обуви – лапти с косоплетеной головкой. Территория бытования данного комплекса – Саранский и Инсарский уезды Пензенской и Карсунский уезд Симбирской губерний.

Комплекс III – кузнецко-хвалынский, основополагающие элементы которого близки к описанным выше. Это – туникообразная рубаша с широким нижним воланом, нижняя поясная одежда *ыштан* с широким шагом, камзол или бустрык с короткими до локтя рукавами, *бешмет*, *тун*. Это тот же в целом комплекс полотенцеобразного головного убора и обуви. Его специфика заключается в особенностях декоративно-художественного оформления элементов костюма: применение высокохудожественной гладьевой техники шитья золотом. В технике золотошвейной глади украшались волосники-чепцы, бархатные чехлы для волос, концы тастаров, верхние бархатные нагрудники *алынча* и др. Оригинален способ ношения кузнецко-хвалынского тастара. Поверх тастара надевалась специальная повязка, предназначенная для укрепления его на голове. Концы такой повязки завязывались на затылке. Отличается здесь и оформление нижнего женского нагрудника. Их вышивка весьма разнообразна как по технике (тамбур, гладь), так и по используемому материалу (шелк, канитель, золотые и серебряные нити), а особенно по характеру орнамента: “вихревая розетка” (солярный знак), спиралеобразные и S-образные фигуры, розетки и т.д. Комплекс III был распространен в Кузнецком и Хвалынском уездах Саратовской губернии.

Комплекс IV – касимовский включает туникообразную рубашу из пестряди в клетку или фабричной ткани, штаны с широким шагом, верхнюю одежду с приталенной спинкой (*камзол*, *бишмэт*, *тун*). Спецификой отличается тастарный комплекс. Волосник состоял из двух элементов: чепца и накосника чехла – *баш’эми*. В городе вместо волосника чаще надевали большой трикотажный калфак. Поверх того и другого особым образом повязывали *тастар*.

Такие тастары, предназначенные и для повседневной носки, часто имели лишь один украшенный конец, который располагался на спине или плече (нередко его спускали через плечо на грудь). Неукрашенный конец, обернув вокруг лица, пропускали над подбородком и закрепляли у виска специальной заколкой – украшением (или просто заправляли). Концы тастара (или один конец) орнаментировались плотной многоцветной тамбурной вышивкой цветочно-растительного характера. У горожан тастары обычно изготавливались из светлой кисейной ткани фабричного производства и вышивались профессиональными мастерицами. Обувь не отличалась оригинальностью. Это ичиги, *кэуш*, часто узорные; чулки шерстяные, вязаные. Комплекс IV распространен преимущественно в Касимовском уезде Рязанской губернии.

Комплекс V – сергачский отличался наибольшей самобытностью. Здесь преобладала рубаха, сшитая из пестряди в клетку, которая резко отличалась от рубах других групп мишарей наличием ярких разноцветных матерчатых нашивок (лоскутный узор) на груди, плечах, рукавах и подоле. Называлась таким образом декорированная рубаха *юле кулмэк*. Однако в комплексе одежды пожилых женщин преобладала рубаха из белого холста с широким воланом на подоле и кумачным *изу* на груди. Нижний нагрудник – *кукрэкчэ* также украшался аппликацией из ярких кусочков фабричной материи. Из верхней одежды преобладали летом камзолы, в межсезонье – полубешметы, зимой – длинные стеганые бешметы – *тун* или шуба – *тире тун*. Бытовал также *зыбын* (рабочая одежда), пошитый из домашнего сукна. Головные уборы сергачских мишарок, также весьма оригинальные, сохранили к тому же и возрастные особенности их использования. Молодые женщины носили волосник в виде плотно облегающего капюшона башкигеч, украшенного разноцветными кусочками ткани. Поверх него надевалась повязка-платок, сложенная на угол и повязанная узлом на затылке. Комплекс головного убора пожилых женщин включал полотенцеобразный тастар с широким и длинным концом – *тастар сапмасы*, составленным из прямоугольных разноцветных кусочков фабричной ткани. Из обуви носили кожаные ичиги и *кэвеш* или косоплетеные лапти с суконными *тула оек* или шерстяными вязаными чулками. Территория бытования комплекса – Сергачский, Васильсурский уезды Нижегородской и Курмышский уезд Симбирской губерний.

Комплекс VI – казанско-татарский, основополагающими элементами которого являлись туникообразная рубаха с верхним воланом – *өске итэкле кулмэк*, сшитая обычно из фабричной ткани, реже полотна домашнего производства (крашенины или пестряди) с нагрудником *изу*, нижняя поясная одежда *ышитан* с широким шагом, фартук с узкой грудкой с тканым орнаментом или с богатой тамбурной вышивкой цветочно-растительного характера, приталенные *өч билле*, *биш билле камзол* (или *кэсебике*) и бешмет (или *тун*). Основ-

ными головными уборами были нижний фабричный платок, большой трикотажный или бархатный калфак, покрывало – *бөркәнчек*. У женщин старшего поколения головным убором служило белое треугольное покрывало – *өрпәк* или *кыекча*, поверх которого надевали шапку *тупый* или *камчат бүрек*. Выходной обувью служили кожаные *ичиги* и *кәүш*, часто узорные, рабочей – лапти с прямоплетеной головкой в сочетании с суконными чулками – *тула оек*.

Комплекс VII – пермский, в общих чертах представляющий собой наиболее архаичную вариацию казанско-татарского комплекса. В костюме пермских татар сохранились те реликтовые формы и элементы народной одежды, которые раньше вышли из употребления у самих казанских татар¹¹. К таким элементам относятся, например, верхняя холщовая одежда *чоба*, из самодельного сукна *чикмән*, девичий головной убор *ак калфак*, женский волосник – украшение *маңгайча*. Оригинальность комплексу придавали специфические местные особенности. Особый колорит придавали ему холщовые *чыба* и *кулмәк* из ткани с цветным браным узором, верхняя одежда *букавтан*, шапочка-калфачок с плоским верхом *түбәтәй калфак* с лопастью *койрыклы калфак*, некоторые типы обуви – *бушимлы чабата*, *конжырык* и др. Локализация комплекса обозначена на карте 1.

Комплекс VIII – заказанско-западно-закамский (кряшены). Нижнюю одежду представляла домотканая рубаха чаще с верхним воланом, домотканый передник с узкой грудкой с богатым браным орнаментом, штаны с широким шагом. Из верхней одежды это – приталенный камзол (или *жилән*), а также *чикмән* (или *әрмәк*) с отрезной и присборенной спинкой. Особый комплекс женского головного убора состоял из волосника *мәләнчек*, монетного височного украшения *жилкәлек*, головного покрывала *сүрәкә*, полотенцеобразной повязки *ак яулык* и праздничного (свадебного) покрывала *түгәрәк яулык*. Из обуви бытовали кожаные *кәвеш*, а в качестве рабочей – лапти с прямоплетеной головкой в сочетании с суконными чулками *тула оек*. Районы преимущественного бытования см. на карте 1.

Комплекс IX – елабужский (кряшены), основными элементами которого служили: туникообразная рубаха с нижним воланом-оборкой *өсте итәкле кулмәк*, сшитая из домашней пестряди в клетку или фабричной ткани, домотканый пестрядийный передник *алъяпкыч* с узкой грудкой, часто с сатиновым воланом по низу, богато орнаментированный художественным полихромным браньем, штаны с широким шагом. Из верхней одежды – это камзол с цельной приталенной спинкой или *укалы жилән* с прямой (или с боковыми надрезами и сборками) спинкой и *әрмәк* с отрезной, сильно соборенной спинкой. Женский головной убор состоял из волосника *мәләнчек*, головного покрывала *баш яулык*, или *чукол*, налобной позументной или монетной повязки, монетных наушников полуovalьной формы.

Во время праздничных (обрядовых) торжеств – масленица, свадьба – замужние женщины вместо покрывала **чукол** надевали головное покрывало **сүрәкә**, налобная часть которого была полукруглой и напоминала русский кокошник. Часто использовался фабричный платок с кистями, который повязывался “по-русски” (сложив на угол, узлом под подбородком). Обувь не отличалась особенностями: кожаные **кәвеш**, высокие ботинки, лапти “татарские” (прямоплетеные) в сочетании с суконными или вязаными чулками. Территория бытования комплекса IX ограничивается Елабужским, югом Малмыжского уездов Вятской, севером Мамадышского уезда Казанской, севером Мензелинского уезда Уфимской губерний.

Комплекс X – молькеевский (кряшены), преобладающими элементами которого были туникообразная рубаша из клеточной пестряди с двумя однотонными оборками по подолу – **ике итәкле күлмәк**, запон без грудки – **ялма**, вышитый крестиком или тамбуром. Верхняя одежда (летняя – **пустау халат**, демисезонная – **чикмән** и зимняя – **тун**) обычно была присборенной – “борчатка”. Комплекс головного убора состоял из двух элементов: полотенцеобразного тастара и специального платка-шарфа – **чыбар яулык**. Древними архаическими уборами являлись женский шлемообразный головной убор со спиной-лопастью **кашбу** (**кашпау**) и девичья бисерно-монетная шапочка **такъя**. Комплекс X имел узколокальную территорию бытования – Цивильский уезд Казанской губернии.

Комплекс XI – нагайбакский (кряшены), основные элементы которого находят аналоги в костюмах других групп волго-уральских кряшен, кроме молькеевских. Туникообразная пестрядийная рубаша, часто с нижним воланом и передник с воланом оформлялись богатым полихромным браным орнаментом или специфическим “сочным” аппликационным орнаментом, так называемым “лоскутным узором” в виде круговой композиции на груди и ниже талии. Штаны с широким шагом из пестряди в полосу были несколько длиннее обычных. Верхняя одежда – бархатные и кашемировые **жилән**, **чикмән** из сукна собственного производства были приталенными, а шубы – дубленые и крытые чаще кроились отрезными по талии и сильно присборенными – “борчатка”. Верхняя одежда носилась с домотканым широким кушаком – **бильбау**. Головной убор женщин составлял комплекс **сүрәкә**, поверх которого надевали фабричный платок, сложив “по-русски”. У нагайбачек отсутствовало головное покрывало пожилых женщин **ак яулык**, характерное для заказанско-западно-закамских кряшен. Обувь – лыковая – плетеные калоши, лапти прямого плетения, которые надевались с вязаными или суконными чулками. Комплекс XI был распространен в Троицком, Верхнеуральском уездах Оренбургской губернии.

Комплекс XII – зауральский во многом испытал влияние башкирского народного костюма¹². Здесь была характерна богатая полихромная вышивка нижней, в том числе и мужской одежды (высо-

кий полихромный тамбур с заполнением), составляющая, как известно, и специфику башкирского костюма смежных территорий. Из верхней одежды наряду с распашной одеждой с приталенной спинкой бытовала и одежда с прямой спинкой, более характерная для башкир. То же можно сказать о женских головных уборах *кушъяулык*, *тастар* и о специфической для башкир войлочной, часто орнаментированной обуви – *сарык*. Территория бытования комплекса XII – восточная (зауральская) часть обследованной территории, см. карту 1.

Территориальные комплексы женских украшений

Этнотерриториальные комплексы традиционных украшений содержат в себе емкую историко-генетическую информацию об их носителях.

Татарские женские украшения условно делятся на две группы, различающиеся между собой по особенностям изготовления и требующие в связи с этим различных подходов к их картографированию и соответственно анализу результатов картографирования.

Одна группа включает в себя украшения, которые изготовлялись обычно самой женщиной, исходя из территориальных и этнических традиций. Это весьма характерные для татар металлические украшения на матерчатой основе различного назначения, разнообразных форм и декоративного убранства. Сюда же входят и украшения без матерчатой основы в виде различных композиций из монет, бус, блях, цепей. Украшения этой группы обладают локально выраженной типологической вариативностью, изучение которой позволило проследить закономерности их распространения во времени и пространстве.

Другая группа – многочисленные типы сережек, накосных украшений – *чулты*, шейных украшений – *яка чылбыры*, блях и т.д. изготовлялась профессиональными ювелирами и представляла собой своеобразный атрибут развитой городской культуры. Присутствие этой группы украшений в костюмных комплексах различных этнотерриториальных образований не всегда объясняется только местными традициями, но также и отходничеством, ярмарочной торговлей и функционированием так называемых “вторичных ювелирных центров”, созданных на базе казанско-татарских городских ювелирных традиций¹³. География их распространения сама по себе чрезвычайно важна, поскольку является своеобразным индикатором степени влияния городской культуры.

При выделении территориальных комплексов украшений учтены следующие объективные трудности. Одна из них – отсутствие четко выраженной возрастной дифференциации в использовании украшений. Другая связана со свободой выбора конкретного комплекта из традиционного набора украшений, составляющих

данный территориальный комплекс. Женщина всегда имела возможность надеть тот комплект украшений (в рамках традиций), который отвечал ее природному вкусу, более всего соответствовал конкретной ситуации, данному наряду. Выбор комплекта украшений определялся, естественно, и материальными возможностями (у незамужних женщин в целом украшений было меньше). Кроме того, не надевались, как правило, сразу все возможные элементы комплекса.

Некоторые трудности для анализа и интерпретации материала представляли собой так называемые “неполные комплексы украшений”, наличие которых приходилось констатировать у той или иной группы этноса. Последнее связано, вероятно, с трансформацией ранее устойчивых этнотерриториальных комплексов, происходящей в условиях миграций и смены этнического окружения (в частности, это касается Нижнего Предволжья, Нижнего Заволжья, ряда приуральских уездов).

В основу выделения территориальных комплексов украшений положены блочные комплексные карты середины XIX в.¹⁴ (путем механического совмещения их на единую карту-основу). Это “Комплексы головных украшений” и “Комплексы шейно-нагрудных украшений”¹⁵. Заметим, что территориальный анализ типов наручных украшений показал практическое отсутствие у татар локальных и других различий в их употреблении, поэтому выделить их комплексы (блоки) не удалось. Однако наиболее общие тенденции и закономерности их территориального бытования, а также социально-классовые и возрастные особенности их использования в костюме учитывались.

У татар Поволжья и Приуралья выделяются следующие комплексы украшений женского костюма, локализация которых в целом соответствует выделенным комплексам одежды (см. карту 2).

Комплекс I – темниковский. Из головных украшений – это накосник (чехол) **чэчкап**, височное украшение в виде иглы с подбородочной цепочкой для крепления тастара на голове, небольшие монетные серьги. Из шейно-нагрудных украшений – оригинальная перевязь **чанук**, шейное украшение – **якалык**, нагрудник лунницеобразной формы. Как преобладающее явление в середине XIX в. этот комплекс имел компактную территорию распространения у татар Нижнего Предволжья и Окско-Сурского междуречья (за исключением касимовских татар). Как бытующее явление он отмечен и в Нижнем Заволжье.

Комплекс II – сергачский. Из головных украшений он включал в себя тот же набор, что и первый. Из шейно-нагрудных – особые типы перевязи, шейно-нагрудное украшение – **пету** и нагрудное монетное украшение. Как бытующее явление второй комплекс был распространен в уездах Нижегородской и Курмышском уезде Симбирской губерний.

Комплекс III – казанско-татарский “городской”. Головные украшения: серьги, чаще миндалевидные с подвесками, наконечники – *чулпы* (чаще лопастной формы), выполненные в сложной ювелирной технике (скань, зернь, гравировка) в сочетании с самоцветами. Девушки (изредка и молодые женщины) вместо чулпы надевали матерчатый наконечник, украшенный ювелирными поделками – бляхами, монетами. Набор шейно-нагрудных украшений состоял из позументного нагрудника *изу*, украшенного ювелирными поделками, перевязи полулунной формы, часто обшитой позументом и украшенной бляхами, ювелирными поделками в виде подвесок, а также оригинального украшения *яка чылбыры*, броши в виде бляхи с подвесками, ювелирного ожерелья *сырга*. Заметим, что в Средне-Волжском регионе у татар вместо *яка чылбыры* и *сырга* функционально чаще использовалась брошь – сканая с подвесками. Этот комплекс украшений как единичное явление можно было встретить повсеместно. Активное же его бытование обнаруживается у референтной группы этноса, а также у казанских татар Вятской губернии и прилегающих к Казанской – уездах Симбирской губернии, у сергачских мишарей и касимовских татар.

Комплекс IV – казанско-татарский “сельский”. Головные украшения представляли собой различные вариации монетных серег и монетных же чулпы. Заметим, что в девичьем варианте данного комплекса, вместо чулпы надевался особый матерчатый наконечник, также украшенный монетами. Шейно-нагрудные украшения состояли из монетного, обычно полуовальной формы нагрудника, монетной же перевязи полулунной формы, использовавшейся без амулета. Вместо нагрудника женщины могли надеть шейное украшение на матерчатой основе – *муенса*, монетное ожерелье, бусы или монетную брошь. Как бытующее явление этот комплекс был распространен в тех же территориальных границах, что и третий (городской) комплекс, но со значительным охватом и чисто мишарских районов Окско-Сурского междуречья, Среднего и Нижнего Заволжья. У сергачских мишарей четвертый комплекс встречался обычно с неполным набором элементов.

Комплекс V – заказанско-западно-закамский (кряшенский). Набор головных украшений состоял из монетного височного украшения *жилкәлек* и крупных миндалевидных сканых, а также пластинчатых или монетных серег, нередко соединенных между собой специальной цепочкой или лентой *сырга бавы*. Шейно-нагрудные украшения состояли из украшения на матерчатой основе – *муенса* в сочетании с монетным, чаще овальной формы нагрудником и монетной же перевязью полулунной формы. Этот комплекс отличался особой устойчивостью и четкостью состава входящих в него элементов. Он характерен для большинства групп кряшен, проживающих в исследуемом регионе. Это Лаишевский, Мамадышский, Спасский, Чистопольский уезды Казанской губернии, Мал-

мыжский уезд Вятской губернии. У нагайбаков Оренбуржья этот комплекс бытовал с неполным набором перечисленных элементов.

Комплекс VI – елабужский (кряшены). Он состоял из монетной головной повязки – *маңгай тәнкәсе*, монетного височного украшения – *чигәчә*. Шейно-нагрудные украшения представляли широкая монетная перевязь “кольцо” и шейно-нагрудное украшение на матерчатой основе – *тамакса*. Заметим, что в данном комплексе у женщин отсутствовал монетный нагрудник, характерный здесь исключительно для девичьей одежды. Комплекс характерен для кряшен, проживающих в Елабужском уезде Вятской губернии, на севере Мензелинского уезда Уфимской губернии. В неполном наборе элементов он бытовал у кряшен, проживающих в уездах, примыкающих к Елабужскому: на севере Мамадышского уезда Казанской и на юге Малмыжского уезда Вятской губерний. Полного аналога украшениям шестого комплекса нет у других групп народа. Отдельные же его элементы бытовали у татар Бирского уезда Уфимской губернии, а также Осинского, Кунгурского, Красноуфимского уездов Пермской губернии.

Комплекс VII – молькеевский (кряшены) отличался заметным своеобразием¹⁶. Практическое отсутствие в традиционном костюме серег, вероятно, объясняется плотными головными уборами, скрывающими уши. В косы, кроме монетных подвесок, вплетались раковины-каури; матерчатые накосные украшения отсутствуют. Оригинальны и схожи с чувашскими монетная перевязь и бисерное ожерелье – *кыл бау*. Как и у других групп татар, особенно кряшен, здесь широко бытовали пластинчатые браслеты и кольца, украшенные подвесками из монет.

Комплекс VIII – зауральский. Из головных украшений сюда входили подбородочно-височные украшения *сакалдрык*, *сырга* и монетные чулпы, которые соответствовали головному убору *кушъяулык*. Из шейно-нагрудных – трапециевидный монетный нагрудник *яга*, или *селтер*, украшенный монетами и кораллами и таким же образом украшенная перевязь. Восьмой комплекс бытовал главным образом в восточной части обследованной территории, на востоке Красноуфимского и в Шадринском уездах Пермской губернии, в Златоустовском, Уфимском уездах Уфимской губернии и в Оренбуржье (Челябинском, Троицком, Верхнеуральском уездах). Распространение его у татар Урала и Зауралья связано с усвоением башкирских традиций народного костюма.

* * *

Территориальные комплексы традиционной одежды и украшений дают основание выделить особые этнокультурные ареалы и своеобразные зоны и подзоны внутри них, связанные с тем или иным структурным подразделением татарского этноса.

Ареал в структурно-типологическом отношении занимает верхний таксономический уровень. Он включает в себя территорию распространения тех комплексов одежды и украшений, которые по основному типологическим показателям имеют общую основу. Зона включает территорию распространения одного конкретного комплекса внутри ареала. В ряде случаев внутри зоны выделяются подзоны на основании отдельных немногочисленных, но важных с точки зрения будущей интерпретации элементов.

1. Центральный этнокультурный ареал включает уезды Казанской, Вятской, Самарской, частью Пермской, Уфимской и Оренбургской губерний и характеризуется преимущественным функционированием в его пределах тех комплексов народного костюма, которые так или иначе связаны с культурными традициями референтной группы казанских татар. Этот ареал является территорией наиболее интенсивного функционирования элементов городского костюма казанских татар: городских калфаков, так называемого “городского” ювелирного комплекса украшений, мозаичной обуви и т.д., которые в конце XIX в. легли в основу формирования татарского национального костюма. Центральный ареал отличается достаточной целостностью и однородностью с точки зрения распространения в нем единообразных покроев, форм, аксессуаров, декоративно-художественных особенностей оформления костюма – всего того, что идентифицирует яркую этническую символику формирующейся татарской нации. Это большой городской калфак, деревенский *ак калфак*, особые покрывалообразные головные уборы – *өртәк*, специфический приталенный *өч билле, биш билле* покрой верхней одежды, узорная кожаная обувь, применение узорного ткачества для декоративного оформления женской и мужской одежды и др. Достаточно четко в эти границы укладывается и казанско-татарская традиция оформления нижних женских нагрудников – *күкрәкчә* тамбурной вышивкой и многое другое.

1. Заказанская зона. Заказанье является выразителем наиболее ортодоксальных черт в костюме казанских татар центрального ареала, их основной этнической территорией, откуда впоследствии по разным причинам осуществлялись миграции. Именно здесь оформилось политическое, экономическое и культурное ядро этноса. Именно здесь наиболее компактно проживали казанские татары¹⁷.

2. Северо-восточная – “пермская” – зона. Особую этнокультурную зону центрального ареала по ряду параметров составляет его северо-восточная часть, условно называемая “пермской”. В нее входят уезды Пермской губернии (граница проходит по Красноуфимскому уезду) и северные уезды Уфимской губернии (Бирский и часть Златоустовского). Здесь, в частности, был распространен оригинальный тип женских волосников – маңгайча, оформился и получил распространение в Приуралье и особый тип женских калфачков, так называемые шапочки-наколки¹⁸. Именно в пермской

зоне получил высокий уровень и большую степень распространения художественный текстиль – своеобразная техника орнаментации ткани (*күбэлэк*), используемой для пошива нижней (обычно праздничной, свадебной) женской и мужской одежды. На северо-востоке бытовали оригинальный вариант верхней одежды *букав-тан* (по материалу пошива и по покрою напоминающий крышенский *жүлэн*), весьма архаичный тип распашной холщовой одежды *чыба*, а также оригинальные виды обуви *бушимлы чабата* и *конжирыйк*. По большинству перечисленных элементов, за небольшим исключением (к такому исключению можно отнести “таежные” типы обуви *конжирыйк*, *бушимлы чабата*), к пермской зоне примыкают Сарапульский, Малмыжский и Елабужский уезды Вятской губернии. Ретроспективный подход к анализу элементов этого комплекса позволяет утверждать, что он содержит в себе те реликтовые, архаические формы и элементы костюма, которые к началу XX в. уже вышли из быта казанских татар референтной группы, изредка сохраняясь (лишь фрагментарно и терминологически) в одежде крышен, особенно елабужских. Это – традиционные типы верхней и нижней холщовой одежды и способы их орнаментации, головные волосники-повязки *мангайча*, *сарынья*. В целом северо-восточная (“пермская”) зона по комплексу этнографических показателей отличается достаточной четкостью ее территориальных границ, особой лаконичностью и специфической завершенностью самого комплекса.

3. Юго-восточная зона. Сюда входят южные и юго-восточные уезды Центрального ареала. Это – центральные и восточные уезды Уфимской (Белебеевский, Уфимский, Стерлитамакский), южные уезды Оренбургской (Орский, Оренбургский) и примыкающие к ним на западе уезды Самарской (Ставропольский, Самарский, Бугульминский, Бугурусланский, Бузулукский) губерний. В этническом плане она отождествляет собой менее синтезированную и более конгломеративную часть этноса и это хорошо отражается на элементах народной одежды. Здесь при безусловно приоритетном влиянии казанско-татарской культуры (как городской – в высшем сословии, так и сельской) приходится констатировать наличие отдельных элементов (порою и комплексов), отражающих специфику народного костюма окско-сурских мишарей, а также крышен.

В отличие от казанских татар центрального ареала, костюм которых в целом отличался достаточной однородностью составляющих его элементов, у проживающих здесь крышен вариативность в костюме была более ощутимой.

4. Заказанско-западно-закамская зона крышен имеет четкое этнокультурное содержание и идентифицирует собой основное крышенское население центрального ареала, рассеянно проживающее в Спасском, Чистопольском, Лаишевском, Мамадышском уездах Казанской, а также в Малмыжском уезде Вятской, Мензелинском

Таблица I

Вариации костюмных комплексов Центрального этнокультурного ареала:



Рис. 1. Девицы казанских татар (копия с акварели К.Ф. Гуна, худ. Д.Н. Зяля-летдинов)



Рис. 2. Костюм молодой горожанки. Казанские татары (из фондов Национального музея РТ, Казань)



Рис. 3. Одежда пожилой казанской татарки (из фондов РЭМ, Санкт-Петербург)

Рис. 4. Одежда заказанской кряшенки (из фондов Национального музея РТ)



Рис. 5. Одежда молькеевской кряшенки (реконструкция автора, худ. Д.Н. Залялетдинов)

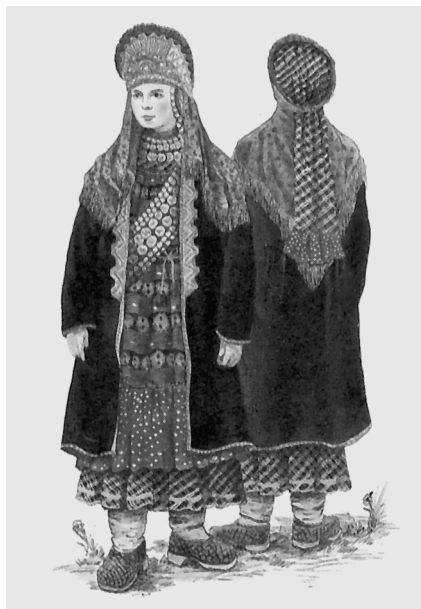


Рис. 6. Одежда елабужской кряшенки (реконструкция автора, худ. Д.Н. Залялетдинов)

уезде Уфимской губерний. Эта зона характеризуется использованием в костюмном комплексе волосника – *маланчек*, головного покрывала – *срәкә*, а также особым комплексом украшений, оформлением женских рубаш элементами художественного тканья, аппликацией и др.

5. Молькеевская зона кряшен. Среди кряшен центрального ареала особо выделяются так называемые молькеевские кряшены, или подберезинские татары, компактно проживающие в Цивильском уезде Казанской губернии. Их костюм (особенно с конца XIX в.) по ряду параметров не укладывается в рамки разработанной для волгоуральских татар типологии¹⁹. У молькеевцев не только декоративное оформление, но и сами типы одежды, головных уборов отличались от “казанских” и других групп кряшен.

6. Елабужская зона кряшен. Елабужская зона (Елабужский, юг Малмыжского уезда Вятской, север Мамадышского уезда Казанской губерний) также отличается совершенно специфическим комплексом одежды и украшений. Это особые сложные женские головные уборы с покрывалом чукол, особый комплекс украшений и многое другое²⁰.

II. Западный этнокультурный ареал расположен к западу от центрального. Картина этнокультурной неоднородности проявляется здесь особенно рельефно. Это территория преимущественного проживания татаро-мишарских групп населения. Западный ареал четко подразделяется на четыре этнокультурные зоны, характеризующиеся бытованием специфических комплексов костюма.

1. Северо-западная, или касимовская, зона. Это район проживания касимовских татар (Касимовский уезд Рязанской губернии). Традиционную одежду касимовцев отличает особый вариант волосника *солэвес*, особые способы декоративного оформления концов женских тастаров и многое другое²¹. Отличается эта зона и наличием элементов, связанных с казанско-татарской городской культурой.

2. Северная зона – территория проживания так называемых цокающих сергачских мишарей (юго-восточные уезды Нижегородской губернии и Курмышский уезд Симбирской губернии). Здесь были распространены особые типы женских волосников – *сыланцау* и *башикегеч*, особый тип тастара, специфическое оформление костюма аппликацией. Комплекс женских украшений, наряду с местными, образующими “сергачский” комплекс, содержал в себе элементы, характерные для казанских татар центрального ареала²². Это может свидетельствовать об особом положении сергачских мишарей в структуре татарского этноса.

3. Центральная зона. В эту зону нами включены центральные (в географическом отношении) уезды западного ареала, что оправдано единством многих основных как этнографических, так и язы-

ковых особенностей чокающих мишарей, проживающих в Рязанской, Тамбовской, Пензенской, Саратовской, частично Симбирской губерниях. Особой оригинальностью здесь отличались белые вышитые рубахи, волосник с накосником-чехлом – *чэчкап*, полотенцеобразный *тастар*, концы которого оформлялись кроме художественного тканья и вышивкой (тамбур, цветная перевить, гладь). По материалам женских украшений центральная зона достаточно однородна и характеризуется преимущественным бытованием здесь украшений “темниковского” комплекса.

По ряду признаков в центральной зоне выделяются три подзоны:

а) *Темниково-азеевская*. Это основная территория проживания чокающих мишарей. Наиболее заметными отличиями следует назвать бытование здесь белых вышитых женских рубах, оформленных в технике “мелкий крест”, цветная перевить, древнего платочного комплекса *авыз бэйләу*, особого тастарного комплекса головного убора.

б) *Лямбирская* (Саранский уезд Пензенской губернии). Основное отличие их костюмного комплекса (кроме прочего) заключается в наличии женской монетной шапочки *кашнау*. Подобного убора на момент исследования не удалось встретить у других групп мишарей.

в) *Кузнецко-хвалынская* (северные уезды Саратовской губернии). Самой яркой особенностью является специфическое использование золотошвейной глади при оформлении волосников, накосников-чехлов, тастаров, нагрудных повязок с использованием орнаментального комплекса, связанного, в частности, с мотивами вихревой розетки²³.

4. Южная (смешанная) зона. В географическом отношении это Заволжье (Новоузенский, Николаевский уезды Самарской губернии). Это зона достаточно позднего заселения, где не сформировался особый территориальный комплекс народной одежды. Ее характеризуют разные по стилю и этнической принадлежности элементы костюма – своеобразный конгломерат мишарских и казанско-татарских идентификаций. Здесь, например, бытовали и “городской”, и “сельский” комплексы казанско-татарских украшений наряду со специфически мишарскими²⁴.

III. Восточный (зауральский) этнокультурный ареал. Сюда частью входят Златоустовский уезд Уфимской губернии, Красноуфимский, Екатеринбургский, Шадринский уезды Пермской и Челябинский, Троицкий, Верхнеуральский уезды Оренбургской губерний. Комплекс одежды татар в этом ареале испытал влияние башкирского народного костюма. Это, к примеру, бытование женских головных покрывал – *кушъяулык*, *тастар*, богатой полихромной вышивки в нижней мужской и женской одежде. В этих зауральских уездах, как правило, не было узорной кожаной обуви весьма характерной для казанских татар, зато актив-

Таблица II

Вариации костюмных комплексов Западного этнокультурного ареала:



Рис. 1. Костюм городской касимовской татарки (реконструкция автора, худ. Д.Н. Залялетдинов)



Рис. 2. Женский костюм сергачских мишарей (реконструкция автора, худ. Д.Н. Залялетдинов)



Рис. 3. Женский костюм темниковско-азеевских мишарей (реконструкция автора, худ. Д.Н. Залялетдинов)



Рис. 4. Женский костюм лямбирских мишарей (реконструкция автора, худ. Д.Н. Залялетдинов)



Рис. 5. Женский костюм кузнецко-хвалынских мишарей (реконструкция автора, худ. Д.Н. Залялетдинов)

но бытовала узорная шерстяная (войлочная) обувь – **сарык**, представляющая собой элемент башкирского костюма. Особо яркие “башкиризмы” были ощутимы в тех населенных пунктах, где основу жителей составляли переселенцы – мишари, либо татаро-тептярские группы населения. В начале XX в. в этом ареале визуально фиксируется в традиционной одежде татар наличие как бы двух начал: казанско-татарского (обычно у старшего поколения) и башкирского (у молодежи).

В целом в Приуралье (включая Восточный ареал и юго-восточную зону Центрального ареала) на общем фоне выделенных этнокультурных ареалов и зон выявляются отдельные инкорпорации в виде “полных” (при полном сочетании специфических элементов) либо “неполных” комплексов народной одежды, идентифицирующих собой этнографические реалии других структурных подразделений татарского этноса. Так, этнические параметры, составляющие культурную специфику народного костюма мишарей Окско-Сурского междуречья и прежде всего чокających, нами зафиксированы в Белебеевском, Уфимском, Златоустовском уездах Уфимской губернии, Красноуфимском, Екатеринбургском, Шадринском уездах Пермской и Челябинском Оренбургской губерний (см. карту № 1). Количество таких специфических параметров в названных уездах

Вариации костюмных комплексов Восточного этнокультурного ареала:



Рис. 1. Костюм татарки Шадринского уезда Пермской губернии (реконструкция автора, худ. Д.Н. Залялетдинов)



Рис. 2. Татарка д. Арсланово Красноуфимского уезда Пермской губернии. Экспедиция 1978 г. (фото автора)

было различным: от одного-двух элементов (к примеру, мишарский способ повязывания платка – *чәп бәйләү* в Белебеевском уезде Уфимской губернии) до более множественного показателя, приближающегося к полному комплексу. Именно так во второй половине XIX в. обстояло дело в Шадринском уезде Пермской губернии, где, как известно, на основе переселенцев и преимущественно служилых “мещеряков” сформировалась особая группа ичкинских татар-мишарей.

Как показывают материалы атласа, в восточном ареале наблюдались самые разнообразные и любопытные с точки зрения направленности этнических процессов, тенденции, в частности ярко выраженная трансформация костюма переселенцев-мишарей либо в сторону казанско-татарской культуры, либо в сторону башкирской. Причем, в раннее время (XIX в.) эта эволюция шла в русле татарской культуры. Позднее эти ориентации смещаются с явным приоритетом в сторону башкирского костюма, что, веро-



Рис. 3. Тептярка д. Сафарово Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии. Экспедиция 1987 г. (фото автора)



Рис. 4. Нагайбачка д. Попово Троицкого уезда Оренбургской губернии. Экспедиция 1986 г. (фото автора)

ятно, в какой-то степени является результатом достаточно длительного проживания бывших мигрантов в условиях башкирской автономии.

Любопытно, что прослеженные тенденции восточной (“башкирской”), либо западной (“татарской”) ориентации в формировании и развитии костюма татар восточного ареала были характерны и для тептярских групп населения. В ряде случаев тептярями создавались и свои специфические особенности в костюме. Так, у тептярей Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии существовали особенности в повязывании головного платка и специфические черты в декоративном оформлении нижней и верхней одежды²⁵.

В восточном ареале, весьма сложном (смешанном) в этнокультурном отношении, четко выделяется лишь одна зона:

Нагайбакская зона кряшен. Это территория проживания крещеных татар-нагайбаков (Троицкий и Верхнеуральский уезды Оренбургской губернии). Для традиционной одежды нагайбаков был характерен особый путь развития, независимый от прослеженных выше тенденций. Традиционный костюм соответствует общей структуре костюма кряшен центрального ареала, особенно заказанских и елабужских²⁶. Одновременно он представляет собой оригинальную

вариацию, сложившуюся в особых социально-экономических условиях и в ином этническом окружении, с рядом специфических особенностей внутри комплекса.

Этнокультурное районирование татар Поволжья и Урала по материалам народного костюма, построенное на синхронной научно-достоверной информации, безусловно, представляет собой ценный источник к выделению этнотерриториальных, этноконфессиональных и других групп народа, а следовательно, и к решению проблем этнической истории и истории народной культуры.

- ¹ *Суслова С.В., Мухамедова Р.Г.* Народный костюм татар Поволжья и Урала: Историко-этнографический атлас. Казань, 2000.
- ² Там же. С. 178.
- ³ Атлас татарских народных говоров Среднего Поволжья и Приуралья. Казань, 1989.
- ⁴ *Шарифуллина Ф.Л.* Касимовские татары. Казань, 1991. С. 76–78.
- ⁵ *Халиков А.Х.* Происхождение татар Поволжья и Приуралья. Казань, 1978. С.107–130.
- ⁶ *Суслова С.В., Мухамедова Р.Г.* Указ. соч. С. 172.
- ⁷ Там же.
- ⁸ *Фахрутдинов Р.Г.* Археологические памятники Волжско-Камской Булгарии и ее территория. Казань, 1975. С. 80.
- ⁹ *Фукс К.Ф.* Казанские татары в статистическом и этнографическом отношении. Казань, 1844. С. 40.
- ¹⁰ *Суслова С.В., Мухамедова Р.Г.* Указ. соч. С. 173.
- ¹¹ *Суслова С.В.* Традиционная одежда пермских татар // Пермские татары. Казань, 1983. С.58.
- ¹² *Суслова С.В.* Традиционная одежда приуральских татар середины XIX – начала XX в.: к проблеме этнокультурного районирования татарского этноса в Приуральском регионе // Приуральские татары. Казань, 1990. С. 47, 48.
- ¹³ *Суслова С.В.* Новые данные об очагах ювелирного производства у волго-уральских татар: по материалам сплошного этнотерриториального обследования // Историческая этнография татарского народа. Казань, 1990. С. 60.
- ¹⁴ Каждая блочная карта составлялась по принципу сведения на единую основу элементарных карт. Так, блочная карта “Комплексы головных украшений” включила в себя информацию о территории распространения типов головных повязок, серег, височных и накосных украшений. Блочные карты хранятся в архиве отдела этнологии Института истории АН РТ.
- ¹⁵ *Суслова С.В., Шарифуллина Ф.Л.* Комплексы украшений женского костюма приуральских татар: опыт этнокультурного районирования // Приуральские татары. Казань, 1990. С. 53–63; *Суслова С.В.* Опыт этнокультурного районирования татар средневожского региона (по материалам женских украшений историко-этнографического атласа татарского народа) // Этнокультурное районирование татар Среднего Поволжья. Казань, 1991. С. 45–55.
- ¹⁶ Структурные элементы комплекса головных, как и шейно-нагрудных украшений молькеевских крышен нередко выходят за рамки разработанной типологии. Объяснение этому см.: *Суслова С.В.* Традиционная одежда молькеевских крышен // Молькеевские крышны. Казань, 1993. С. 63–68.
- ¹⁷ Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 39.
- ¹⁸ *Суслова С.В.* Традиционная одежда приуральских татар середины XIX – начала XX в. ... С. 36.
- ¹⁹ *Суслова С.В.* Традиционная одежда молькеевских крышен. С. 63–68.
- ²⁰ *Мухаметшин Ю.Г.* Татары-крышны: Историко-этнографическое исследо-

вание материальной культуры (середина XIX – начало XX в.). М., 1977. С. 113–118, 124.

²¹ *Шарифуллина Ф.Л.* Указ. соч. С. 66–79, 125.

²² *Суслова С.В.* Опыт этнокультурного районирования... С. 49.

²³ *Мухамедова Р.Г.* Татары-мишари: Историко-этнографическое исследование. М., 1972. С. 124.

²⁴ *Суслова С.В.* Опыт этнокультурного районирования... С. 55.

²⁵ *Якупов Р.И.* Тептяри: историко-этнологические очерки: К проблеме генезиса этничности. М., 2002. С. 165–169.

²⁶ *Суслова С.В.* Традиционная одежда нагайбаков: компонентный анализ // Нагайбаки: Комплексное исследование группы крещеных татар-нагайбаков. Казань, 1995. С. 61.

**ОБРЯД СОРЭН
У НАРОДОВ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ И ПРИУРАЛЬЯ
(конец XIX – начало XX века)**

Цель данной статьи – ввести в научный оборот новый материал об одном из интересных элементов традиционной праздничной культуры татар – *сорэн*. Материал получен во время этнографических экспедиций 1971–1987 гг. по сетке и программе этнографического атласа. В статье предусмотрено также проведение его сопоставительного анализа с подобным обрядом, имеющим место у других народов Волго-Уральской историко-этнографической области. Однако автор считает целесообразным остановиться на ряде вопросов методологического плана, связанных с принципиально новым подходом к изучению обрядности.

В работах фольклористов, этнографов, языковедов довольно распространенным стало утверждение о сходстве, общности отдельных обрядов и праздников у народов Волго-Уральской историко-этнографической области. Это утверждение, как правило, постулируется примерно по такой схеме: “Близкие марийскому празднику “ага пайрам” земледельческие празднества были характерны для всех нерусских народов Поволжья (татарский сабантуй, чувашский ака-туй, мордовская кереть озкс, удмуртский геры поттон)”¹; или: “Праздник сохи и плуга был известен всем народам Поволжья. Это ага пайрам – праздник сохи у марийцев; у мордвы – кереть озкс; ака-туй – у чуваш; у татар и башкир – сабантуй; у удмуртов это моление называлось ага яшка или акаяшка (наиболее распространенное название), или геры поттон – вывоз плуга”². Подобные утверждения этнографов имеются и относительно других праздников³. Складывается впечатление, что традиционная праздничная культура этих народов в целом была одинаковой.

Интересен в этом плане вывод, сделанный языковедом Р.Г. Ахметьяновым. Об одном из календарных обрядов годового цикла он пишет: “У многих народов бассейна Волги известен обычай встречать Новый год обрядом (тат.) *сорэн*, (чув.) *сёрен*, (мар.) *сюрем*, (удм.) *сурен*, (баш.) *һөрэн* и т.п.” И далее приводится следующее описание обряда: “Этот обряд проводится обычно в апреле, в период быстрого таяния снегов. Существенным моментом этого обряда является “изгнание беса” из села и “смена огня”, т.е. тушение всех печей, костров, добывание “нового огня” путем трения при помощи специальных инструментов, разжигание нового костра, откуда население брало “новый огонь” в свои жилища. День *сорэн* включал в свою программу также ритуальное обливание водой группой подростков всех очагов селения, перепрыгивание через “новый костер”

под выкрики, причитания и песни, состязания и скачки, обкуривание жилищ веткой можжевельника, жертвенные мероприятия, а также проведение борозды вокруг поселения плугом, в который запрягались девушки, достигшие совершеннолетия”⁴.

Столь пространная цитата необходима для того, чтобы обратить внимание на методически неверный прием реконструкции обряда из разрозненных описаний, относящихся к разным народам. Дело в том, что такого обряда, каким он представлен по описанию Р.Г. Ахметьянова, не было ни у одного из указанных народов.

Для языковедческого исследования, может быть, это не столь важно, хотя объективная ценность работы, как источника, в таком случае намного снижается. К сожалению, такой прием подачи материала нередко встречается и в этнографических работах, причем не только в дореволюционных, но и в современных.

С этим пришлось столкнуться при анализе материалов по годовому циклу общественных обрядов и праздников у народов Среднего Поволжья и Приуралья. Поскольку полные паспортизированные описания обрядов, как правило, отсутствуют, исследователи стремятся воссоздать (восстановить, реконструировать) целостный обряд из разрозненных описаний отдельных обрядовых действий, имеющих в опубликованных и архивных источниках. Несмотря на то что они были в свое время зафиксированы в конкретной местности, восстановленный из них “обряд” выдается за общенародный, бытовавший якобы у всех чувашей или марийцев, удмуртов и др.

Наш многолетний опыт исследовательской работы, в том числе связанный и со сбором полевого материала, позволяет утверждать об ошибочности такого метода: многие обряды являлись локальной особенностью народной культуры. Кроме того, даже при традиционности в рамках типа обрядовые формы были вариативны в конкретном проявлении. Это одна из закономерностей их бытования⁵.

Бросается в глаза и удручающее однообразие как в определении целей и задач исследователей, так и в выводах: анализ обрядности сводится лишь к поиску ее источников в далеком прошлом, выявлению в ней пережитков различных видов магии, аграрных или других культов. Кстати, такой же прием исследования использован при рассмотрении календарных и других обрядов годового цикла в книге “Татары Среднего Поволжья и Приуралья”⁶. Вместе с тем подход этот крайне формален, ибо он игнорирует законы социальной психологии и те огромные изменения, которые произошли в общественных отношениях, в духовной жизни людей на протяжении времени от первобытного общества до капитализма. При этом допускается произвол в истолковании явлений народной культуры, ничем не ограниченное проведение аналогий и параллелей между фактами, не имеющими ничего общего, кроме внешнего сходства⁷.

Методологическая несостоятельность такого подхода была убедительно доказана еще П.Г. Богатыревым. Он писал, что в боль-

шинстве случаев невозможно дойти до истоков того или иного обряда, и призывал “от бесчисленных гипотез о первоначальном значении обрядов или о первоначальной религии... перейти к экспериментальному анализу фактов, которые мы можем наблюдать ежедневно, к множеству интереснейших проблем, касающихся современного состояния народных верований, обрядов, магических действий и пр.”⁸

Направленность исследований лишь на поиск истоков, акцентирование внимания только на этой стороне проблемы ведет к умалению главных, основных функций обрядности, таких как коммуникативная, воспитательная, социализации личности и др., да и в целом ее значения как элемента культуры, образа жизни народа как в прошлом, так и в настоящем. На практике это привело к отказу в советское время от многих традиционных обычаев, обрядов, праздников.

Вместе с тем потребность в них никогда не переставала существовать и особенно остро стала осознаться в последние годы. Появился ряд фундаментальных работ философского характера, в которых убедительно доказано огромное значение обрядности, ее необходимость как системы, как идеологического, социального явления. В свою очередь на местах ведется работа по созданию, внедрению новых обрядов, праздников. Однако процесс этот идет медленно, так как недостаточно учитываются объективные закономерности их формирования и бытования.

Одна из них заключается в следующем. Исторический опыт свидетельствует, что традиционная обрядность складывалась путем аккумуляирования, включения в себя генетически разнородных элементов. С изменением социально-экономических условий, а в отдельных случаях и сменой государственной религии происходила смена традиционной культуры. Но эта смена никогда не была абсолютной. Отдельные элементы (ритуалы, обряды, атрибуты и т.д.) старых праздников включались в праздничную культуру нового времени, даже несмотря на жесткие преследования, запреты, предпринимаемые официальными властями, представителями духовенства.

Почему это происходило? Главное, думается, в том, что срабатывал закон устойчивости (стойкости) форм отдельных общественных явлений, в том числе обрядности. Одним из первых на это обратил внимание С.А. Токарев. Анализируя эволюцию форм первобытной религии, он отмечает, с одной стороны, устойчивость обрядов в ходе их исторического развития, а с другой – изменчивость идейного осмысления обрядов⁹. Ведь эти формы (в обрядности – обрядовые действия, атрибуты) складывались веками, шлифовались, постепенно “приспосабливаясь” к меняющимся условиям. Таким образом, многие из них превратились в удобные, привычные, необходимые стереотипы поведения, элементы праздничной культуры, культуры народного праздника, имеющие ярко выраженный этнический характер.

Робость, непоследовательность, которая проявляется в работе по сохранению, возрождению традиционных форм праздничной культуры, думается, в определенной степени зависит как от недостаточной четкости позиции исследователей, так и от слабого знания этих форм практики. Дело в том, что в свое время слишком много, если не всё, в традиционной обрядности было отнесено к разряду религиозного, неприемлемого для нашего социалистического общества. От этих традиций отказывались чаще всего в результате запрета¹⁰. Поэтому так остро встает необходимость составления свода традиционной праздничной культуры с включением в него по мере возможности подробных описаний ее отдельных компонентов. Анализ одного из них, как отмечалось выше, и проводится в данной статье.

Сведения о наличии сорэн у казанских татар впервые появились в работах языковедов, в частности в “Диалектологическом словаре татарского языка”. Правда, о самом обряде, к сожалению, там сказано очень мало. Однако интересно то, что сорэн совершенно верно описывается в комплексе обрядов сабантуя¹¹. В этнографической же литературе он вообще не был описан, хотя, как показало исследование, бытовал довольно широко.

В абсолютном большинстве зафиксированных нами описаний сорэн – это сбор яиц (крашенных, некрашенных, вареных или сырых) юношами, разъезжающими по деревне на украшенных конях. Для этого юноши группировались человек по 10–15. Таких артелей в больших деревнях было по 5–6 и больше. Они собирали яйца в своем конце, подъезжая под окна каждого дома, иногда заезжая во двор. Хозяйка выносила им по 2–4 яйца. Их складывали в лыковую сумку – *карнаша*, *чирмэ* или кузовок, лукошко – *кызау*, *тубал*. Иногда юношей угощали домашним пивом – *сыра*.

После того как кончали объезд домов, один из парней, более ловкий, хватал эту сумку и во весь опор скакал на окраину села. Все устремлялись за ним. Если смельчака не могли догнать, то все яйца доставались ему. Однако чаще всего юноши устраивали совместное угощение – либо в чьем-нибудь доме, либо прямо в поле.

Любопытно, что в некоторых деревнях (Малые Кирмени, Торкаш Мамадышского уезда Казанской губернии) после завершения сбора яиц юноши состязались в беге, устраивали конные скачки на короткую дистанцию, одаривая победителей собранными яйцами.

Во всех деревнях казанских татар, где зафиксирован этот обряд, он проходил именно в таком виде¹² и назывался *сөрэн*, *сөрэн чабу*, *сөрэн сугу* (*чабу* – скакать, бежать; *сугу* – ударять, стучать). Лишь в д. Асян Бирского уезда Уфимской губернии описан под названием “идем на колесо – *тәгәрмәчкә барабыз*, очевидно, потому, что юноши, также сгруппировавшись по 10–15 человек, верхом на конях, становились на середине улицы в круг. Каждая хозяйка этого конца деревни в большом блюде выносила яйца и раздавала парням. В ред-

ких случаях обряд бытовал без названия (может быть, нам уже не удалось его зафиксировать).

Подобный обряд под тем же названием и проводимый также ранней весной, до сева, но, как правило, в пасхальные дни, зафиксирован у крышен тех же уездов, что и у казанских татар. Самая ранняя запись обряда у крышен относится к первой половине XIX в.; составлена в 1864 г. по воспоминаниям детства В. Тимофеевым – д. Никофорово Мамадышского уезда. Он писал: “В понедельник Святой Пасхи, утром, молодые парни собирают с каждого дома крашенные яйца, и каждая хозяйка дает столько, сколько в доме малолетних, а усердные старухи дают больше (за здоровье куриц). Пройдя всю деревню выходят на полянку за деревней. Сюда собирается вся молодежь обоего пола, и все выстраиваются в два ряда. Старик идет по этим рядам с одного края до другого и каждому человеку выдает по яйцу. При этом раскладывают огонь для предохранения от сглаза”¹³.

Это описание, к сожалению, не совсем полное, но и из него можно уяснить, что в крышенской деревне существовал подворный сбор яиц юношами, соответствующий в общих чертах вышеописанному в деревнях татар-мусульман.

Собранные нами сведения, относящиеся к концу XIX – началу XX в., уже не дают подобного перечня обрядовых действий. Например, в д. Новые Усы Бирского уезда юноши, собирая яйца, останавливались не у каждого дома, а лишь у домов зажиточных, и тех, кто сам участвовал в сборе яиц. В д. Шомырбаш Мамадышского уезда, завершив обряд сбора яиц, юноши устраивали поочередное угощение. В д. Зюри того же уезда сорэн, помимо сбора яиц, – это и клич, оповещающий о начале сабантуя. Кроме того, в день *сорэн сугу* юноши выезжали на околицу села и на возвышенном месте жгли костер, веселились. Отправляясь туда, они говорили: “Идем караулить сорэн” – *сорэн сакларга*.

Анализ материала свидетельствует о большом веселье, праздничности в этом обряде. Так, в ряде крышенских деревень (Шомырбаш, Зюри) юноши во время сорэн исполняли песни на особую мелодию – *сорэн кәе*. В исследуемое время это, как правило, лирические куплеты¹⁴, мелодия и ладовый строй которых, по утверждению М. Нигметзянова, типичны для старинных напевов¹⁵.

Интересно отметить, что у татар-нагайбаков Троицкого уезда Оренбургской губернии (д. Варламово, Попово) под названием сорэн проводили как бы праздник в празднике: на второй день Пасхи устраивали сбор подарков, а на третий – состязания. Слово *сабантуй* для обозначения праздника, причем уже перенесенного на летнее время, там появилось лишь в 1950-е годы¹⁶.

Характерной особенностью сорэн является его приуроченность к сабантую: обряд проводили накануне майдана, до сбора подарков. Лишь в некоторых деревнях, в частности в д. Татарская Икшурма,

Старая Икшурма Мамадышского уезда за обрядом сорэн не следовали состязания, их проводили позже, после сева, хотя термин *сабан-туй* бытовал. Там он объединял сбор яиц детьми, затем юношами, как описано выше, вслед за которыми собирать яйца по домам отправлялись старики. Их складывали в ведра (иногда набиралось до 1000 штук) и вывозили на яровое поле, куда собирались все жители деревни. Яйца раскладывали на землю, молились по мусульманскому обряду (*дога кылалар иде*), а затем раздавали их всем присутствующим. Это делалось для того, чтобы хлеба уродились такими же крупными, как яйца – *игеннәр кукәй шикелле түгәрәк булсыннар өчен*. Еще говорили, что это “вынос подаяния полю” – *басуга хәер чыгару*¹⁷.

Итак, в абсолютном большинстве случаев у татар сорэн (*сөрән сугу, сөрән чабу*) – это весенний (до сева) обряд сбора яиц юношами, входящий в комплекс сабантуя. Это, так сказать, форма, внешние атрибуты, действия. А чем же он являлся для его участников, да и для жителей деревни в целом?

По справедливому замечанию И.В. Суханова, система действий, образующая структуру обряда, сама по себе вне своего понятийного и эмоционального значения, – чистейшая бессмыслица¹⁸. В данном случае, конечно, суть не утилитарная. Молодежь интересовали не только куриные яйца, их количество.

Это были установленные традицией действия, входящие в подготовительную часть праздника. Своей зрелищностью они нагнетали праздничную атмосферу, настраивали всех жителей на ожидание кульминации праздника, которая и следовала за сорэн¹⁹. Для самих же участников он являлся замечательной возможностью в обстановке праздничной приподнятости, открытости продемонстрировать прилюдно свои способности – сноровку, ловкость, умение гарцевать на коне, да и просто показать себя. А сам сбор яиц сопровождался различными приговорами, словами благодарности; переезжая от дома к дому, пели песни. И успех зависел опять-таки от способностей юношей создать праздничную приподнятость, стимулировать (пробудить) народную щедрость. Все это в конечном итоге прививало навыки общения не только среди ровесников, но и среди односельчан. Таким образом, срабатывал механизм воспитания, связи поколений, ведь ежегодно в него включались новые участники из молодежи. Одновременно здесь срабатывала и своеобразная система контроля общины за поведением молодежи.

Лишь изредка в кряшенских деревнях, да и то в основном среди пожилых женщин, в конце XIX в. бытовали определенные поверья, связанные с сорэн (“не будет летом ураганных ветров”, “за здоровье куриц” и пр.). Во всех других случаях ни о каких поверьях нет и речи.

Следует отметить, что этот обряд был не повсеместным даже среди казанских татар и кряшен. (У татар-мишарей он вообще от-

существовал.) Он являлся органической частью только первого варианта сабантуя, имеющего четкие границы бытования²⁰. Нами обряд зафиксирован в 50 деревнях Мамадышского, Лаишевского, Казанского, Чистопольского уездов Казанской, Малмыжского, Елабужского уездов Вятской, Мензелинского, Бирского, Белебеевского уездов Уфимской, Бугульминского уезда Самарской губерний.

Вместе с тем при анализе выяснилось, что кроме вышеописанной, были и другие формы – *сөрән*, *сөрән чабу*, *сөрән сугу*. В определенных районах Казанского, Лаишевского уездов, единично – в Мамадышском, Елабужском, Сарапульском уездах под этим названием проводилось поочередное угощение (рекрутов, семейных), кстати, устраиваемое также в период до сева. В д. Большие Тарханы Тетюшского уезда скачки в день сабантуя именовали “малый сорэн” – *кече сөрән* (сбора яиц там не было). Лишь у пермских татар – этот обряд летний. Под названием *сөрән* у них проходил сбор подарков. В некоторых же районах это слово означало безделье, пустое времяпрепровождение. Поэтому при изучении важна фиксация не просто названия, термина, но и, по мере возможности, полное описание самого явления.

Что же представлял собой сорэн у соседних народов?

На основе тщательного анализа опубликованных и доступных для меня архивных данных (к сожалению, богатые архивные материалы по обрядности марийцев и особенно чувашей на национальных языках пока еще не обобщены в полном объеме) удалось установить следующее.

Довольно широко распространенным обряд был у чувашей. Бытовал под названием *сѣрен*, *вирѣм*.

Пять наиболее полных описаний серен, что само уже является свидетельством продуктивности обряда, его жизнеспособности, содержатся в работе В. Магницкого²¹. Посмотрим, что же делали его участники.

1. За неделю или даже ранее мальчики заготавливали сядырма – трещотки, и с этими инструментами, а также гуслями и пузырями начинали бегать по домам, где их угощали пивом, яйцами и пирогами. В благодарность мальчики под звуки своих музыкальных инструментов пляшут и поют песни. Перед уходом мальчикам в каждом доме дают на дорогу специально испеченный для этого пирог и 1 или 2 яйца. Обойдя всю деревню, мальчики съедают все собранное где-нибудь в овраге, куда на помощь им собираются все, не спавшие в ту ночь; всё недоеденное, вместе с изломанными трещотками, как больше ненужными, бросается в поле.

2. В других местах ... кроме ребят собираются и взрослые (мужской пол) и берут с собой сверх трещоток вербу, связанную пучком или лозой (в аршин длиной), заходят в каждый дом по порядку и ударяют вербой каждого, находящегося в доме, приговаривая: “Чир-чур

кайдыр” – да уйдет болезнь! После побоев начинается игра, пляска, и за это хозяин угощает пришедших гостей, чем захочет²².

3. В д. Айдарово Чебоксарского уезда 24 апреля 1869 г. в четверг, на пасхе, по старинному обычаю, собралась для сбора яиц толпа подростков от 12 до 20 лет с деревенским старостой во главе. Толпа избирает из своей среды двух загонщиков и сборщика с пещером (или пештером – заплочный лыковый кузовок. – *Ред.*) за плечами. Сборщиком в данном случае выступал отставной солдат. Эти избранные обыкновенно идут вперед и подготавливают хозяев словами: “Идет полк (толпа), давай 200 яиц”. Домохозяин, по старинному обычаю, должен дать сборщику 2 яйца и, выставив на дворе стол (дело обыкновенно происходит вечером), угостить толпу пивом. В благодарность за угощение толпа на дворе пляшет под звуки кобыз (скрипка) и, прокричав до трех раз “Алла!” и “Ура!”, идет далее. Ночью, обойдя все дома, толпа выходит в поле, раскладывает там огонь и, сварив яйца, делит их меж собой; некоторые при этом перепрыгивают через огонь, приговаривая: “Чир кайдыр” – болезнь да удалится! В некоторых местах чувашаи в поле скидывают с себя решительно всю одежду и обувь, вытряхивают, бросают наверх или колотят о землю и произносят: “Чир-чур кайдыр!..”

Угостившим домохозяевам толпа высказывает пожелание добра, а неугостившим накликает несчастье²³.

4. В Ядринском уезде (с.Малая Шатьяма) вечером, после заката солнца (неизвестно в каком месяце. – *Авт.*), мальчики, собравшись со всей деревни, берут в руки каждый по пруту и начинают бегать по всем дворам. Домохозяева по приходу таких гостей выносят во двор свою одежду, которую мальчики начинают хлестать прутьями для того, чтобы от нее все нечистое отстало; дряхлые старики ложатся под прутья сами, не раздеваясь. Если домохозяин одежду мальчикам во двор не вынесет, они отламывают от прутьев своих кончики и оставляют их на дворе с пожеланием: “У тебя болезнь да будет!”

За труды мальчикам в каждом доме даются яйца, которые они, обойдя все дома, съедают где-нибудь в овраге²⁴.

5. В Батыревском приходе после Пасхи, в воскресенье к вечеру, молодежь по обычаю своему ... кто верхом, кто пешком, держа каждый в руках по одной палочке, сделанной в виде сабли, ездят и ходят по всему селению со двора на двор с песнями. Когда станут приближаться к дому какого-нибудь чувашина, все молодые люди, постепенно входя во двор, ударяя деревянными саблями по воротам, по заборам, кричат: “Дьявол (шайтан) выдь – удались (из сего дома)! Разные болезни смертные (чир-чер), выходите, удалитесь!”

Семейные же дома угощают их вином, а иногда и водкою, дают им сырцев, говядины, яиц и калачей, которые кладутся в пещеры, носимые ими для этого случая. Минут через 10 старший такого сборища, бьет всех семейных от старшего до младшего своим оружием, произнося те же самые слова, а потом отправляются в следующие

дома с шумом и криком. Обойдя всю деревню, они отправляются прямо к кладбищу, где на лужайке (возле кладбища) собранные ими яйца, калачи и прочее едят, сидя кучками²⁵.

А вот что пишет участник обряда А. Охотников (Чистопольский уезд Казанской губернии): «На третий день Пасхи ... утром мы в числе 20 мальчиков пошли в ближайший овраг и нарезали несколько пучков мелкого тальника и принесли к концу деревни. Сюда прибежало еще мальчиков 20. Некоторые из более взрослых завили несколько прутьев вместе для прочности, маленькие, моего возраста (10–11 лет. – *Ред.*), взяли только по одному пруту. Выбрали из больших старшину, писаря, старосту, сотника и двух сборщиков. Обязанность старшины и писаря состоит в том, что они по улице ходят впереди толпы, а вошедшие в дом объявляют хозяину, что пришли к нему по приказу царя и требуют от него дани ... это розыгрыш, сценка, представление – читают по исписанной бумажке “указ-приказ”... и т.д. ... После чего хозяин подносит старшине с писарем по ковшу пива и вручает им несколько копеек денег... Выходя из избы, мальчики касаются прутьями членов семьи, приговаривая при этом: “Да удалится всякая хворь”...

Так мы ходили с одного двора на другой, начиная с конца деревни... Когда обойдут деревню, все идут в поле, разводят там костер и сжигают свои прутья. Яйца и блины, собранные сборщиками, делят поровну. Потом кидают вверх свою одежду, приговаривая: “Да удалится всякая хворь!” Затем, взяв одежду, все бегут по направлению к околице. Кто прибежит к околице после всех, на том останутся болезни, которые изгнали из деревни прутьями, сожженными уже на костре. После перехода через околицу держат совет, как распорядиться собранными деньгами. Дело кончается тем, что решают купить орехов и пряников... Дележом лакомств кончается сорэн...»²⁶

В двух выпусках “Словаря чувашского языка” Н.И. Ашмарина – V, XI – дано несколько довольно подробных описаний серена (вирема), в которых, как правило, говорится о сборе яиц и других угощений, угощении пивом²⁷. При этом сборщики трескали трещотками, стукали (дотрагивались) ветками, желали, чтоб всяческие болезни удалились. Благодарили угостивших, а неугостившим, наоборот, обещали накликать бед. “На Пасху, вечером, парни ходят по деревне и под окнами поют, просят яиц и прочее. Если не дадут ватрушек и пирогов, то говорят: пусть печь обвалится; если не дадут яиц, то говорят: пусть куры не несутся”.

Или: также, в пасхальные дни ходят по домам, трещат трещотками, собирают яйца. Приговаривают: “Если нам пива не дашь, пусть вылетит затычка (пивной бочки) и пиво прольется, если не дашь чакат – сырец, – пусть корова останется без молока, если не дашь яиц, пусть перемерут все твои куры”²⁸.

Заключая описания, и В. Магницкий, и Н.И. Ашмарин делают вывод: назначение серена в изгнании злых духов, различных болез-

ней, душ умерших и т.д. Это же утверждается в сравнительно недавней публикации Н.П. Денисовой. Она вслед за вышеуказанными авторами пишет: “Цель этого обряда, по представлению чувашских крестьян, заключалась в изгнании болезней и злых духов, которые являлись неизбежным окружением мертвых и были особенно опасны в калам кунё (день поминовения умерших перед Пасхой. – *Авт.*) после временного контакта с ними”. Складывается впечатление о бытовании даже в конце XIX – начале XX в. магического обряда. Такая односторонняя трактовка, как отмечалось выше, привела к негативному отношению к традиционной праздничной культуре – этому феномену народной жизни в целом. Так, например, раздел, посвященный народным праздникам чувашей, в исследовании П.В. Денисова озаглавлен “Языческие религиозные праздники и обряды чуваш”. Поэтому уже не удивляет отношение автора к этим праздникам и обрядам как к “нелепым и вредным”²⁹.

Вместе с тем анализ свидетельствует о другом. В действиях преобладало веселье, праздничность, радостное общение молодежи и т.д. А как известно, магия никогда не была увеселением, забавой. “Атмосфера напряженной таинственности и сосредоточенности всегда окружает эти действия. Даже шаманское камлание – неистовую пляску под бубен и дикие выкрики, – несмотря на весь изнурительный энтузиазм, никто не назовет веселой”³⁰.

Да, во время обхода домов участники хлестали прутьями одежду, ворота, здания, приговаривая: “Болезни удалитесь!” Но при этом царила игровая атмосфера, о чем, в частности, свидетельствует сценка “сбора податей” и др. В исследуемое время это было своеобразным, освященным традицией пожеланием здоровья, благополучия. (Ведь и сейчас мы искренне желаем здоровья, счастья и благополучия, поздравляя близких с праздником!) Кроме того, участники обхода обязательно играли на музыкальных инструментах (гусли, пузырь, кобыз-скрипка), пели, плясали, одним словом развлекали хозяев. В ответ на это хозяева угощали их пивом. А пироги и яйца участники обхода забирали с собой для коллективного угощения в поле, овраге. (Очевидно, в каждой деревне было традиционное место.) Нередко они там раскладывали костер, прыгали через него, что приносило в обряд элемент романтики, ведь дело-то было вечером или ночью.

Заслуживает внимания срок проведения обряда. Так же, как и у кряшен, это было связано с пасхальной неделей. Вместе с тем Н.П. Денисова пишет о перенесении его в конце XIX – начале XX в., на летнее время, что характерно якобы для чувашей-анатри (Тетюшский, Цивильский, Чистопольский уезды)³¹. К сожалению, это не подтверждено фактами. А не являлось ли такое положение традиционным, а не новацией? Но интересно указание на то, что у них *серен* включали в празднование *акатуя* с характерными для него чисто развлекательными моментами: скачками на лошадях, борьбой,

соревнованиями в беге (победителей награждали вышитыми платками и сурбанами). В этом – яркое сходство с татарским *сөрән* (сабантуй I варианта).

У марийцев обряд, подобный чувашскому, также проводился в одних районах весной, до сева, в других же – в летнее время, в Петров день (иногда до или после него). По опубликованным и отдельным архивным данным, удалось установить, что весной его проводили в Козмодемьянском уезде Казанской, и в отдельных деревнях Пермской губерний. А в Уржумском, Малмыжском уездах Вятской, Царевококшайском Казанской губерний – в конце июня (иногда осенью).

Наиболее полное описание “обряда изгнания бесов у горно-козмодемьянских черемис”, проводимого накануне вербного воскресенья, в “Лазареву субботу” дано Г. Яковлевым. Главные действия заключались в обходе парнями домов (с наступлением сумерек начинали шуметь, кричать, вертеть трещотками, хлестать ими ворота и все строения, а также хозяев рябиновыми ветками), сборе яиц, блинов, в коллективном угощении. Особого названия этого обряда не приводится. (Неясно, существовало ли оно.) Кстати, сам же Г. Яковлев писал, что к концу XIX в. у горных черемис он уже ушел из жизни – “сами смеются над этими обычаями”³².

Летом же подобный обряд проводился в комплексе с праздником жертвоприношения. Написание его названия в различных публикациях несколько отличается: *сюрэм*³³, *сюрем*³⁴, *сурем*³⁵, *шурем*³⁶.

Судя по опубликованным работам, у башкир не было обряда *һөрән*³⁷, хотя еще Н.И. Лепехин оставил описание подготовки к празднику сабантуй, очень напоминающее татарский *сөрән сугу*. “По вечеру собираются из всей деревни молодые ребята на отборных верховых лошадях и, проехав всю деревню из конца в конец, из околицы возвращаются, и перед каждым домом делают великий крик и стук до тех пор, пока хозяин дома такую отборную артель чем-нибудь не наградит. По большей части наделяют их куриными яйцами”³⁸. “У западных башкир (байлярцы) еще в начале XX в. мальчики, а за ними и взрослые собирали по домам яйца”, – пишет С.И. Руденко³⁹. Но и он не приводит термина *һөрән*.

У удмуртов же сурен (сурен шуккыны) является диалектным словом, и означает “колдовать”, “заколдовывать”⁴⁰. Правда, в литературе есть описания обряда, проводимого “в самом начале весны”, “в Лазареву субботу” (перед Пасхой), напоминающие “изгнание болезней, нечистой силы” у чувашей, марийцев. «Мальчики-подростки и юноши с принесенными накануне ивовыми ветками ходят по улице и колотят в ворота каждого дома, изгоняя “шайтана”. После этого верба уносится на речку, и здесь мальчики, бросив в воду ветки, прислушиваются к первому звуку. Крякнет утка или собака залает – в предстоящий год будет урожай; послышится плач – неурожай. Затем все разбегаются, боясь остаться позади всех, ибо оставшийся

позади должен умереть в тот же год. Откуда ведет начало этот обычай, какой смысл имеет колочение по воротам ивовыми ветками, — вопрос доньше не разрешенный”, — заключал И.В. Яковлев⁴¹.

Анализ приведенного материала свидетельствует, что говорить о наличии “аналогичного” обряда у разных народов Волго-Уральской историко-этнографической области в конце XIX — начале XX в. можно лишь с большой оговоркой. Для подобных выводов необходимы более тщательный анализ имеющихся архивных материалов и, естественно, полевые исследования по единой программе с целью составления свода общественных обрядов и праздников каждого из народов региона. Пока же имеющаяся источниковая база не дает возможности для более точных выводов об истоках и эволюции праздничной культуры данных народов. Вместе с тем из анализа материалов видны многие действительно сходные (общие) элементы. Но являлись ли они общими для каждого народа в целом? Или эта общность характерна была лишь для определенных контактных зон? Иными словами, являлись ли они общими для этноса или были свойственны только его части? Какой именно? Какова давность их существования у каждого этноса? Выяснение этих вопросов имело бы значение для решения вопросов этнической истории не только каждого народа в отдельности, но и их совокупности в пределах историко-этнографической области.

Сейчас лишь по татарам мы совершенно точно можем говорить о конкретной зоне бытования конкретной формы весеннего обряда *сөрән, сөрән сугу*, являющегося органической частью народного праздника сабантуй. Как сам праздник, так и его отдельные элементы, в том числе *сөрән*, в исследуемое время уже не имели для его участников ни магического, ни другого религиозного значения.

¹ Андреев И.А., Сенева Г.А. Земледелие луговых марийцев // Из истории хозяйства населения Марийского края. Йошкар-Ола, 1979. С. 86.

² Владыкин В.Е. Аграрные культы удмуртов // Ежегодник этнографического музея. XXXII. Таллин, 1981. С. 150.

³ Денисова Н.П. Зимние и весенние календарные праздники чувашских крестьян (XIX — начало XX в.) // Исследования по чувашскому фольклору. Чебоксары, 1984. С. 146 и др.

⁴ Ахметьянов Р.Г. Сравнительное исследование татарского и чувашского языков. М., 1978. С. 161.

⁵ Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. Л., 1986. С. 107–127.

⁶ Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 368–372.

⁷ Суханов И.В. Обычай, традиции и преемственность поколений. М., 1976. С. 69.

⁸ Бозатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 174, 178–179.

⁹ Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. С. 20.

¹⁰ Уразманова Р.К. Еще раз о задачах этнографической науки в разработке, внедрении и совершенствовании социалистической обрядности // СЭ. 1987. № 3. С. 76.

¹¹ Татар теленең диалектологик сүзлеге: (Диалектологический словарь татарского языка). Казань, 1968. С. 388.

- ¹² В некоторых деревнях, в частности в д. Нижняя Ошма Мамадышского уезда, *сөрэн сугу* означал как описанный выше сбор яиц, так и сбор подарков, причем проводилось это одновременно, сразу (собирали и яйца, и подарки).
- ¹³ Тимофеев В. Мое воспитание // Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань, 1887. С. 17.
- ¹⁴ Например, такие:
 Түгәрэкэй күлдә өч үрдәк,
 Күлдин күлгә суыша.
 Гәйшәкәйләр тоткан, утлар жөткан,
 Вәгъдәле жегетләр кавыша.
 (В круглом озере три утки перелетают с озера на озеро. Тот, кто влюблен, все равно, что огонь глотает. Помолвленные джигиты – соединяются с любимыми).
 Кар урманны чыккан чакта
 Карчыгалар алды котымны.
 Гәйшәкәйләр тоту чиген икән
 Алды татлы жокымны.
 (Когда проходил по темному лесу, напугал меня ястреб. Быть влюбленным, оказывается, очень тяжело, пропал мой сладкий сон) (Архив отдела этнографии (АОЭ). – Мухаметшин Ю.Г., 1968.)
- ¹⁵ Нигметзянов М. Народные песни волжских татар. М., 1982. С. 56.
- ¹⁶ АОЭ. 1987. – Уразманова Р.К.
- ¹⁷ АОЭ. 1974. – Уразманова Р.К.
- ¹⁸ Суханов И.В. Указ. соч. С. 71.
- ¹⁹ См.: Уразманова Р.К. Традиционные трудовые праздники и обряды татар и их роль в воспитании молодежи // Современные этносоциальные процессы на селе. М., 1986. С. 222–223.
- ²⁰ Уразманова Р.К. Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (Годовой цикл. XIX – начало XX в.). Казань, 2001. С. 128–129.
- ²¹ Магницкий В. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань, 1881. С. 128–133.
- ²² Там же. С. 126–127.
- ²³ Там же. С. 128–129.
- ²⁴ Там же. С. 131.
- ²⁵ Там же. С. 131–132.
- ²⁶ Охотников А. Записки чувашина о своем воспитании (1888 год) // ИОАИЭ. 1920. Т. XXXI. Вып. 1. С. 44–45.
- ²⁷ Ашмарин И.И. Словарь чувашского языка. Чебоксары, 1930. Вып. V. С. 240–243; Чебоксары, 1936. Вып. XI. С. 315–319.
- ²⁸ Там же. Вып. XI. С. 317.
- ²⁹ См.: Денисова Н.П. Зимние и весенние календарные праздники чувашских крестьян // Исследования по чувашскому фольклору. Чебоксары, 1984. С. 156; Денисов П.В. Религиозные верования чуваш. Чебоксары, 1959. С. 118–157.
- ³⁰ Суханов И.В. Указ. соч. С. 67.
- ³¹ Денисова Н.П. Указ. соч. С. 156–157.
- ³² Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887. С. 48–49.
- ³³ Яковлев Г. Указ. соч.; Кузнецов С.К. Четыре дня у черемис во время сюрэма. СПб., 1879.
- ³⁴ Васильева Е. Языческие религиозные пережитки среди марийского населения Марийской АССР и их преодоление. 1941 год. // РФ МарНИИ. Оп. 5. Д. 7; Вишневский В.П. О религии некрещеных черемис Казанской губернии // Библиотека РГО. Л. Д. 18 3/507. С. 286.
- ³⁵ Смирнов И.Н. Черемисы: Историко-этнографический очерк. Казань, 1889. С. 208; Акцорин В.А. Марийская народная драма. Йошкар-Ола, 1976. С. 32.
- ³⁶ Семенов Т. Черемисы: Этнографический очерк. М., 1893. С. 20–22.
- ³⁷ Правда, упоминание о сорэн сугу у гайнинских башкир содержится в работе А. Киреева. Но там это, как и у пермских татар, сбор подарков (Кирэй Мәргән. Мәңгелек чышмә. Уфа, 1978).
- ³⁸ Лепехин И.И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российской государства в 1770 г. СПб., 1802. Ч. 1–2. С. 25.
- ³⁹ Руденко С.И. Башкиры: Историко-этнографические очерки. М.; Л., 1955. С. 279.
- ⁴⁰ Удмуртско-русский словарь. М., 1983. С. 400.
- ⁴¹ Яковлев И.В. Из жизни пермских вотяков Гондырского края // ИОАИЭ. Казань, 1903. Т. 19, вып. 3. С. 191.

МЕЖЭТНИЧЕСКАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ И ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ НАПРЯЖЕННОСТЬ В СОВРЕМЕННОМ ТАТАРСТАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ*

Десятилетие рыночных преобразований значительно изменило социальную структуру российского общества. Актуализировались проблемы социальной стратификации и социально-экономического неравенства. В частности, как полагают ряд ученых, дальнейшие перспективы процесса модернизации общественной жизни России, перехода ее на путь развития обществ западного типа внушают серьезные сомнения. Основным адаптационный ресурс населения уже исчерпан¹. В условиях полиэтничной Российской Федерации конфликтный потенциал нынешней социально-экономической ситуации может стать источником усиления межэтнической напряженности. Для Татарстана данная проблема также является весьма актуальной. Исследования, проводившиеся в республике в 90-е годы, показывают, что условия для социальной и социально-экономической реализации нетитульной частью населения, в первую очередь русскими, воспринимаются и оцениваются как неравные в сравнении с титульной этнической группой. При этом общий фон межэтнических отношений оставался достаточно стабильным.

Концептуальной основой при изучении проблемы послужило положение П. Бергмана и Т. Лукмана о том, что для современных плюралистических обществ характерно наличие некоего “центрального универсума”, считающегося “само собой разумеющимся в качестве такового”, и различных частных универсумов, сосуществующих друг с другом и находящихся в состоянии взаимного приспособления”². Суть этого универсума для татарстанского общества сформулировал председатель Госсовета РТ Ф.Х. Мухаметшин. По его мнению, в результате многовекового взаимодействия «сформировался уникальный этносоциальный тип населения с мировоззрением, ментальностью “посредника-прагматика”, знакомого с культурой, обычаями, правилами повседневного поведения и интересами каждой из сторон»³.

Тем не менее актуализированные в современном татарстанском обществе идеологии имеют этническую специфику, обусловленную историческим прошлым, в ходе которого “на определенных временных этапах обострились или сглаживались различные компоненты

* Статья написана при финансовой поддержке Фонда Дж. и К. Макаруров (проект “Социально-экономическое неравенство этнических групп и проблемы интеграции в РФ”, 1999–2000 гг., рук. Л.М. Дробизева) и РГНФ (проект № 01-03-00001а “Этничность и маргинальность в национально-смешанных семьях”, рук. Т.А. Титова).

межэтнического взаимодействия”⁴. Особенностью нынешнего этапа является то, что межэтническое взаимодействие происходит на фоне стратификационных процессов и в условиях возросшей социально-экономической конкуренции. Поэтому состояние межэтнических отношений будет во многом зависеть от того, совпадут ли векторы социальной и этнической дифференциации. Как полагает Д.М. Исхаков, этого следует ожидать в РТ в перспективе и это повлияет на существенные расхождения между основными этническими группами, “особенно по отдельным сферам жизни...”⁵

Индикатором состояния межэтнических отношений в данном случае может выступать уровень этнической толерантности в социальных группах контактирующих этносов.

Под толерантностью авторы понимают готовность принять других такими, как они есть, и взаимодействовать с ними на основе согласия⁶.

Генетически этническая толерантность восходит к общегуманитарной трактовке явления толерантности, хотя в настоящее время достаточно очевиден универсальный характер этой проблемы для науки в целом. Проблема толерантности является ключевой не только для гуманитарных дисциплин, но весьма актуальна в научно-прикладных отраслях знания. Это приводит ученых даже к признанию того, что “не существует согласованного определения термина “толерантность” на теоретическом уровне, нет согласованных форм и пределов толерантности”⁷. Содержание научных конференций, посвященных проблемам толерантности, также показывает сколь широко интерпретации этого понятия – от медицинских и экономических до социально-политических и духовных⁸.

Все же общепринятым является положение о генезисе понятия *толерантность* из идеи веротерпимости, получившей распространение на Христианском Западе в ходе религиозных войн XVI–XVII вв. Поэтому исторически близки этому понятию распространенные в общественном сознании идеи, истинность которых полагается очевидной, например, “свобода” или “идея плюрализма”, “которая благодаря своему нормативному содержанию с самого начала направлена на толерантность, а толерантность, как и плюрализм, имеет свои законные основания в идее справедливости и соответствующем новому времени принципе свободы”⁹. Поэтому в современных общественных дисциплинах толерантность рассматривается в тесной связи с демократическими институтами и демократией вообще. В частности, под политической толерантностью в политологии понимается “позиция тех или иных политических сил, выражающая их готовность допускать существование инакомыслия в своих рядах; в случае, если эти силы находятся у власти, политическая толерантность проявляется в их политике допускать деятельность оппозиции в конституционных рамках, толкуемых с максимальной широтой”¹⁰.

Весьма актуальна в современной политологии близкая к толерантности проблема *консенсуса*. Как и в случае с толерантностью специально-научное понимание консенсуса не отличается единообразием¹¹. В наиболее общем виде консенсус подразумевает общность чувств, мыслей, взаимопонимания¹². Ученые различают консенсус в “узком” смысле (способ разрешения конфликтов) и в “широком”, общеполитическом, иначе называемый гражданским согласием¹³. Тема консенсуса рассматривается в непосредственной связи с темой демократии, плюрализма и прав человека, т.е. проблемами, которые исторически близки и проблеме толерантности. В целом политологи отмечают, что политический консенсус не означает полной бесконфликтности общественного развития. Общим принципом разрешения конфликтов в условиях консенсуальной демократии должна являться ориентация на компромисс, а не на подчинение (а тем более уничтожение) противоборствующей стороны¹⁴.

Подход социологов к проблеме толерантности близок к политологическому и рассматривает толерантность в качестве одного из “основных демократических принципов, неразрывно связанных с концепциями плюрализма, социальной свободы и прав человека”¹⁵. Кроме того, в социальной теории выделяется целое направление, так называемая “социология справедливости”, теоретические основы которого во многом уходят корнями в идеи справедливости и справедливого государства, сформулированные Гуго Гроцием, и идеи общественно-договорной демократии XVII–XVIII вв. Как мы уже показали выше, идея терпимости и идея справедливости исторически достаточно близки. На современном этапе в рамках “социологии справедливости” с социально-философских позиций рассматриваются моральные основы современного демократического государства, и в качестве одного из важнейших аргументов построения государственных основ на принципе справедливости постулируется, что принципы справедливости проявляют себя в базисной структуре общества человеческим желанием рассматривать других не как средство, а как цель¹⁶. А как желательная особенность концепции справедливости, сторонникам этой теории она видится в публичном утверждении уважения людьми друг друга¹⁷. При этом отдельной проблемой в рамках “социологии справедливости” рассматривается проблема терпимости (толерантности) по отношению к нетерпимости и, как следствие, границы и критерии терпимости и нетерпимости. В качестве ключевого критерия рассматривается отношение к “равной свободе”. Поскольку терпимость не выводится из практических потребностей или интересов государства, моральная и религиозная свобода следует из принципа равной свободы, и после установления приоритета этого принципа единственным основанием для отрицания равных свобод можно считать предотвращение еще большей несправедливости, еще большей потери свободы¹⁸.

Добавив к этому культурологический аспект, ряд ученых приходят к утверждению, что для обществ с неразвитой демократией “идея толерантности до сих пор является чем-то весьма непривычным, если не подозрительным”¹⁹. Конечно, взаимосвязь толерантности и демократии является достаточно очевидной, но и в обществах с традиционно влиятельными демократическими институтами – западноевропейских и североамериканских – проблема толерантности не менее актуальна. В данном случае опасность исходит, как полагают философы, от “техногенизации” общества и человека. Всеобщая техногенизация ведет к утере не только некой духовной составляющей, но и определенного внутреннего равновесия из-за потери индивидуальности или боязни ее потерять. Вследствие этого появляется психологический дискомфорт и увеличивается общее количество людей, испытывающих проблемы с психическим здоровьем. Это обстоятельство в значительной мере актуализировало проблему толерантности и в психологии.

Таким образом, в современном обществе проблема толерантности приобретает многоуровневый характер.

Специалистами выделяются следующие уровни толерантности:

- психофизиологический, как способность организма переносить влияние того или иного фактора среды;
- психологический, как определенное психологическое качество;
- социально-психологический, как свойство личности, проявляющееся в общении и взаимодействии с другими людьми;
- социальный, где участники взаимодействия могут рассматриваться как носители определенной культуры²⁰.

Этническая толерантность авторами рассматривается, во-первых, на социально-психологическом и социальном уровнях, поскольку представляет собой субъективно-опосредованный феномен, во-вторых, в соответствии с поставленной проблемой на макросоциальном уровне, т.е. на уровне социально значимых групп.

Под социальной группой понимаются относительно устойчивые совокупности людей, имеющих общие интересы, ценности и нормы поведения, складывающиеся в рамках исторически определенного общества. Различают большие социальные группы: общественные классы, социальные слои, профессиональные группы, этнические общности (нация, народность, племя), возрастные группы (молодежь, пенсионеры); малые группы, специфический признак которых – непосредственные контакты ее членов: семья, школьный класс, производственная бригада, соседские общности, дружеские компании²¹. В качестве объекта изучения выбраны большие социальные группы.

В круг проблем, которые, по мнению авторов, необходимо осветить в целях анализа общего уровня этнической толерантности в современном татарстанском обществе, мы включили следующие:

- определение наиболее актуальных идентичностей в среде контактирующих этнических групп,
- взаимосвязь иммигрантности и уровня этнической толерантности,
- демографические различия как возможные факторы уровня этнической толерантности в социальных группах.

Эмпирические данные, приведенные ниже, были получены в ходе этносоциологических опросов в Республике Татарстан в 1998–2001 гг.²² В первую очередь, мы использовали данные научно-исследовательских проектов, на основе и при поддержке которых и велась работа над данной статьей. Помимо этого, нами были использованы материалы ряда глубоких интервью, проведенных авторами в 2000–2002 гг.

Для определения характера интеграционных процессов необходимо выявить, какие идентичности наиболее актуальны для татар и русских в настоящее время. Результаты исследования показали, что этническая идентичность не самая важная, но достаточно актуализированная с точки зрения респондентов обеих этнических групп. Наиболее часто, по мнению татар и русских, они ощущают единство с людьми своего возраста, поколения. Далее по частоте проявления для людей обеих этнических групп следует чувство общности с людьми одной с ними профессии. Весьма актуальным, особенно для русских, оказалось чувство общности с людьми одного достатка. В этой группе данная идентичность стала более актуальной, нежели этническая. Менее актуализированными в обеих этнических группах оказались гражданская и политическая идентичности. Менее всего респонденты ощущают единство со всеми гражданами России, но при этом у русских доля респондентов, часто ощущающих подобное единство, выше, чем у татар (17,9% против 12,7%).

Как показали результаты исследования, для русских не только характерна более высокая, чем для татар, значимость социально-дифференцирующей идентичности по достатку, но и в целом у них гораздо более выражена тенденция к негативной оценке своего социального статуса, в частности 42,5% из них отнесли себя к низшему классу. В то же время среди татар подобную оценку своего социального статуса разделяют 28%. В группе русских респонденты, негативно оценившие свой социальный статус, имеют следующие социально-атрибутивные характеристики: это в большинстве своем люди со специальным средним образованием и пенсионеры. При этом прослеживается четкая корреляционная взаимосвязь между оценкой социального статуса и возрастом респондентов, имеющая характер прямой зависимости. Поэтому больше всего негативно оценивших свой социальный статус среди людей в возрастной группе от 60 лет и старше. Несмотря на количественные расхождения в самооценках между татарами и русскими, качественные характеристики у представителей обеих этнических групп, отнесших себя к низшему

классу, в целом совпадают (у татар это люди с неполным средним и средним образованием, пенсионеры).

Кроме того, прослеживается достаточно четкая взаимосвязь между оценками респондентами своего социального статуса и их готовностью к открытым формам протеста. Доля готовых принять участие в каких-либо выступлениях протеста против снижения уровня жизни вдвое выше среди респондентов, относящих себя к низшему классу, чем среди тех, кто относит себя к среднему. Насколько социально-стратификационные процессы совпадают с этносоциальными, можно оценить, проанализировав структуру профессиональной занятости представителей обеих этнических групп, поскольку отнесение себя к определенному классу общества напрямую связано с общественно значимым статусом занимаемой должности, а также материальными благами, получаемыми благодаря ей. Результаты исследования свидетельствуют, что имеющаяся этническая специфика профессионально-трудовой занятости в городском массиве не носит принципиальных различий. Тем не менее наблюдающиеся различия могут проявлять тенденцию к актуализации. Наиболее важное отличие между этническими группами не связано непосредственно с профессиональной занятостью, но имеет к ней, а самое главное – к социально-стратифицирующим процессам, прямое отношение. Так, в группе русских доля лиц, находящихся на пенсии, превышает аналогичную у татар, составляя соответственно 29% и 22,1%. Это в перспективе может привести к объективации этнической специфики социально-экономического неравенства, поскольку большинство пенсионеров в современных социально-экономических условиях, если у них нет дополнительных источников доходов, являются людьми малообеспеченными и соответственно могут быть классифицированы как представители низшего класса, что подтверждается и приведенными выше данными по самооценкам этой категории респондентов. Подобные различия содержат в своей основе целый комплекс причин, но главной является разный уровень рождаемости у татар и русских (по данным на 1994 г., у первых она составляла 13,9%, а у вторых – 9,8%)²³.

Изменение направленности демографических процессов в ближайшей перспективе представляется маловероятным. Однако в настоящее время, как нам видится, оценка своего социального статуса русскими респондентами имеет в большей степени субъективный характер. Так, разница в оценках своего социального статуса между татарами и русскими значительно (14,5%) превышает аналогичную разницу в количестве пенсионеров той и другой национальности (почти 7%) при том, что достаточно выраженных различий в структуре занятости между этими группами по результатам исследования выявить не удалось.

По данным опросов 1998 г., 64,2% русских считают, что этническая принадлежность дает представителям татарской национально-

сти преимущество при трудоустройстве, причем 48,4% русских этот факт возмущает и беспокоит. В свою очередь 12,9% татар полагают, что русские имеют преимущество при трудоустройстве, и 6,4% из них это также возмущает и беспокоит. Характерно, что 39,5% татар согласились с тем, что представители татарской национальности имеют преимущество при трудоустройстве и около 20% из них это беспокоит. Это, по нашему мнению, является свидетельством того, что достаточно большую часть представителей татарской части населения волнует, что представители других этнических групп, проживающие в Татарстане, могут воспринимать их как конкурентов в реализации своих социально-экономических интересов. А значительная часть представителей нетитульных этнических групп, и особенно русские, воспринимают свои возможности социально-экономической реализации как неравные.

Такое положение было подтверждено и участниками фокус-групп. В частности, представители как татар, так и русских подчеркивали тот факт, что в РТ принцип равенства возможностей людей всех национальностей имеет различную степень реализации в зависимости от сферы социально-экономической, политической и общественной жизни. Так, в первую очередь он не реализуется в сфере государственного управления, где значительное преобладание лиц титульной национальности не соответствует их квоте в общей численности населения Республики. Конечно, в определенной степени данная ситуация может рассматриваться как результат объективных процессов, что связано с необходимостью владения государственными служащими обеими государственными языками РТ. А это для представителей нетитульных национальностей является скорее исключением, чем правилом.

В подобной ситуации, для того чтобы определить вероятность возрастания межэтнической напряженности, необходимо проанализировать источники вышеприведенных мнений. С этой целью в ходе наших исследований был использован вопрос о характере информации, на которой основывались респонденты при составлении соответствующего мнения или убеждения. Как оказалось, большинство респондентов имели подобный личный опыт, в частности так ответили 36,3% респондентов татар, 29,1% респондентов русских. Кроме того, 14,5% респондентов татар и 19,3% респондентов русских отметили, что подобный опыт имелся у их родственников или знакомых.

Таким образом, более половины всех опрошенных имели непосредственный или в некоторой степени опосредованный повод для своих мнений. Если разделить источники получения информации на непосредственные, т.е. основанные на личном опыте, и опосредованные, т.е. основанные на опыте других, то полученные данные свидетельствуют, что первый тип как основа для формирования определенного мнения более характерен для мужчин, людей среднего возраста, а также людей с высшим образованием, и, напротив, более

склонны к формированию мнения на основе опосредованного опыта женщины, молодежь, а также люди со средним профессиональным и общим средним образованием. Данные тенденции отмечаются по материалам исследований 1998 г. в обеих этнических группах. Но еще более показательно, что 27,1% респондентов татар и 30,1% респондентов русских основывались в своих суждениях на бытующем мнении и на простом предположении. Иначе говоря, у трети опрошенных установки о неравных социально-экономических возможностях представителей различных этнических групп в Республике Татарстан усвоены на уровне мифологем.

Конечно, следует учитывать тот факт, что отдельные социальные категории, в частности государственно-управленческая элита республики, в значительном большинстве (по некоторым данным, до 78,1%)²⁴ состоят из представителей титульной национальности. Это подтверждают и результаты выборов в Госсовет РТ, состоявшиеся в декабре 1999 г.²⁵ Но так как эта категория, при всей своей значимости, не является по численности достаточно большой, чтобы непосредственно влиять на процессы этносоциальной стратификации, ее роль в данном случае представляется опосредованной.

Кроме того, показатели социальной имобильности по результатам исследования у татар и русских близки – отметили, что положение на работе за последние пять лет ухудшилось, соответственно 26,2% и 27% из них.

Таким образом, социальные идентичности являются для респондентов обеих этнических групп весьма значимыми, и актуализированы они в контексте современных социально-экономических процессов.

Чтобы выяснить, в какой мере социальная стратификация взаимосвязана с уровнем этнической толерантности, обратимся к анализу ответов респондентов на некоторые вопросы, выявляющие уровень декларируемой этнической толерантности и интолерантности, сопоставив эти данные с некоторыми объективными показателями. Результаты исследования показывают, что 36% респондентов татарской национальности и 17,6% русских считают, что межэтнические браки ведут к исчезновению нации. В качестве брачного партнера для своих детей предпочли бы человека своей национальности 36,9% респондентов татар и 19,6% русских. Иначе говоря, декларируемое отношение к подобным бракам у представителей титульной национальности имеет значительно более выраженную негативную оценку, чем у русских. Но, как показывают статистические данные, в частности по городу Казани, в 1997 г. из общего числа родившихся детей на долю межэтнических браков с матерью татарской национальности приходилось 24,1%, с матерью русской – 26,1%. Разница в долях таких семей между татарами и русскими значительно меньше, чем разница в долях негативно оценивших подобные браки респондентов обеих национальностей²⁶.

В качестве положительных характеристик межэтнических браков участники глубоких интервью указывали следующие: взаимное обогащение культур, возможное сглаживание с помощью таких браков межэтнических конфликтов и межэтнической напряженности в целом, появление “обогащенного генофонда” людей. В качестве отрицательных характеристик: этнокультурная и профессиональная дистанция разнонациональных супругов, языковые различия, маргинализация детей, рожденных от таких браков, которая может привести к психологическому дискомфорту и даже к низкой социальной мобильности.

Механизм формирования того или иного отношения к межэтническим бракам носит в обществе более противоречивый характер, нежели это показывают многочисленные этносоциологические опросы. В частности, в результате глубоких интервью нам удалось выяснить, что положительное отношение к межэтническим бракам часто может сопровождаться определенными сомнениями в их практической целесообразности, а также неуверенностью во взаимном их одобрении со стороны представителей каждой из этнических групп. Те же когнитивные и эмоциональные элементы отношения к межэтническим бракам, но с противоположным знаком присутствуют и в случаях, когда люди, отрицательно в целом оценивая такие браки, отдают должное чувствам людей, вступающих в брак, и признают большую распространенность таких браков в республике, особенно среди горожан.

В целом же, на наш взгляд, имеется некоторый разрыв между представлениями татарстанцев по поводу межэтнических браков и реальной распространенностью этих браков в обществе.

Предпочли бы в качестве непосредственного начальника только представителя своей национальности 2,7% татар и 1,2% русских. Кроме того, предпочли бы в качестве непосредственного начальника представителя своей национальности, но не стали бы возражать при назначении представителя другой еще 9,7% татар и 5,0% русских. Эти цифры вполне соотносятся с оценками респондентов обеих национальностей межэтнических взаимоотношений внутри их трудового коллектива. В частности, оценили эти отношения как напряженные 3% респондентов татар и 5% русских, а 0,6% татар и 1,2% русских вообще отметили, что эти отношения находятся на грани открытых столкновений. Иначе говоря, в целом определенные проявления интолерантности в ходе трудового взаимодействия могут иметь место, но являются незначительными, что подтверждается высокой актуализацией профессиональной идентичности как у татар, так и у русских, при том что около 60% первых и более 60% вторых отметили, что работают в национально-смешанных трудовых коллективах с примерно равным представительством обеих этнических групп.

К людям, которые раздражаются при близком общении с людьми других национальностей, относятся 3,8% респондентов-татар и

2,9% русских. Любые средства хороши для защиты интересов своего народа – полагают 19,2% респондентов-татар и 19,4% респондентов-русских. Таким образом, и здесь значимых отличий между позициями исследуемых этнических групп не выявлено.

Интересным представляется провести анализ позиций, занятых респондентами с точки зрения наиболее актуальных социальных идентичностей, с тем чтобы в общих чертах попытаться смоделировать социальный портрет наиболее и наименее толерантных категорий в обеих этнических группах и сопоставить их. Анализ ответов на вышеперечисленные суждения, выявляющие общий уровень декларируемой толерантности и интолерантности (отношение к межнациональным бракам, к инонациональному начальнику, к общению с людьми других национальностей и др.) с точки зрения возрастных, профессиональных и образовательных различий респондентов показал, что говорить о прямой зависимости любого отдельно взятого критерия с уровнем толерантности не представляется достаточно корректным. Тем не менее комплексный анализ позволил сделать вывод, что несколько более толерантные позиции в группе татар заняли респонденты в возрасте от 20 до 30 лет, имеющие среднее техническое образование, относящиеся к социальной категории “квалифицированные рабочие”. Напротив, наиболее интолерантные позиции заняли респонденты в возрасте 50–59 лет, имеющие неполное среднее и среднее образование и находящиеся на пенсии.

В группе русских наиболее толерантные позиции заняли респонденты в возрасте 25–29 лет, имеющие среднее техническое и высшее образование, являющиеся квалифицированными рабочими и специалистами (ИТР). И напротив, наиболее интолерантные позиции заняли респонденты – неквалифицированные рабочие и пенсионеры, имеющие неполное среднее и среднее образование, при этом возрастные рамки достаточно четко категоризировать по полученным данным не удалось.

Таким образом, и первая, и вторая категории респондентов в обеих этнических группах являются схожими в своих основных чертах, т.е. социальные детерминанты этнической толерантности оказались весьма значимыми. Кроме того, на наш взгляд, набор социальных характеристик, свойственных наиболее интолерантным респондентам, соответствует типу, характеризующему в современных российских социально-экономических условиях как наиболее близкий к имущественному, и наоборот.

Анализ социально-атрибутивных характеристик респондентов обеих этнических групп в связи с показателями их социальной мобильности выявил имеющиеся определенные внутриэтнические особенности. Так, у татар наибольшие показатели социальной мобильности характерны для специалистов. В остальных социальных группах у русских и татар оценки социальной мобильности близки. В частности, у респондентов-татар среди специалистов ИТР разни-

ца положительно и отрицательно оценивающих свое положение на работе составила более 16%, в то время как у группы служащих – 8%, а в группе квалифицированных рабочих была близкой к нулю. У респондентов русской национальности наибольшая положительная разница в оценках изменений своего положения на работе была отмечена у служащих, у которых она составила 8%; у специалистов ИТР она была около 7%, а у квалифицированных рабочих, так же как и в группе татар, являлась близкой к нулю. Эти данные говорят о том, что, с одной стороны, у респондентов-татар в целом уровень положительной социальной мобильности выше, чем у русских. Но в то же время, с другой стороны, имеется достаточно четкая зависимость между уровнем положительной социальной мобильности и общественным статусом той социальной группы, к которой относит себя респондент, и в данном случае степень сопряженности этих характеристик в обеих этнических группах была близка, что наиболее заметно на примере социальной группы “квалифицированные рабочие”.

Оценивая зависимость между показателями социальной мобильности респондентов обеих этнических групп и уровнем их образования, можно говорить, что она является достаточно четкой, т.е. высокая степень социальной мобильности характерна для респондентов с высоким уровнем образования. В группе русских респондентов такая зависимость выражена более ярко, нежели в аналогичной группе татар.

У русских, имеющих высшее образование, разница между положительно и отрицательно оценившими изменение своего положения на работе за последние пять лет составила более 13%, в то время как у татар в той же категории только 8%. При этом среди лиц со средним специальным и средним образованием она являлась приблизительно одинаковой и имела схожую зависимость, а именно: у респондентов со средним специальным образованием она составляла минус 3% у русских и около 0% у татар, а у респондентов со средним образованием – около минус 10% у русских и минус 7% у татар.

Исследование влияния возрастных различий респондентов обеих этнических групп на уровень их социальной мобильности, так же как и в предыдущем случае, выявило четкую зависимость, а именно: чем старше был возраст респондентов, тем выше процент отрицательно оценивавших изменение своего положения на работе за последние пять лет. Исключение составили только респонденты в возрастной категории от 40 до 49 лет у татар, среди которых доля положительно оценивших изменения на работе более чем на 10% превысила долю оценивавших эти изменения отрицательно. Среди других возрастных категорий в обеих этнических группах характер зависимости между респондентами обеих этнических групп схож и достаточно близок по показателям. Наибольшую степень положительной социальной мобильности и у татар и у русских продемонст-

рировали респонденты возрастных категорий от 25 до 29 лет и от 30 до 39 лет, а наименьшую – люди от 50 до 59 лет.

Таким образом, взаимосвязь образовательных и возрастных различий респондентов со степенью их социальной мобильности в обеих этнических группах имеет общую направленность, но с некоторыми исключениями, имеющими, по нашему мнению, внутриполитическую обусловленность. Под этим мы подразумеваем ту характерную для Татарстана 90-х годов ситуацию, когда условия для самореализации в некоторых сферах общественной, в том числе социально-экономической, жизни у представителей титульной этнической группы и нетитульных не являлись полностью адекватными. Но условия возросшей конкурентности, с одной стороны, требовали от представителей нетитульной национальности, и в частности русских, более высоких образовательно-профессиональных показателей, а с другой – предполагали менее жесткие требования, в том числе и демографического характера, для представителей титульной этнической группы. Конечно, это касалось достаточно престижных с точки зрения социального статуса занятий, поэтому в таких социальных группах, как рабочие, различий между татарами и русскими, как мы уже отмечали выше, не было выявлено.

На наш взгляд, следует обратить внимание и на степень взаимозависимости между оценками социальной мобильности представителей обеих этнических групп и уровнем этнической толерантности, а также на возможные этнические различия между уровнями их толерантности в целом. Для изучения уровня общей толерантности респондентов мы выбрали одну из наиболее актуальных сфер для любого человека независимо от его этнической принадлежности – социально-экономическую. В качестве индикатора социально-экономической толерантности выступал вопрос, показывающий степень готовности или неготовности респондентов к реальным выступлениям протеста против снижения уровня жизни. Как показали полученные результаты, в обеих этнических группах имеется достаточно четкая зависимость между тем, как респонденты оценивают свою социальную мобильность, и их готовностью к активному выражению протеста. И у татар, и у русских люди с положительной социальной мобильностью проявляли значительно меньшую готовность к различного рода выступлениям, и наоборот, среди тех респондентов, чье положение на работе за 5 лет ухудшилось, готовых к выступлениям протеста было значительно больше. Разница между долями респондентов с положительной и отрицательной социальной мобильностью, готовых к активным формам протеста, в группе русских составила 12%, а в группе татар – 21%.

Для выявления степени зависимости между тем, как оценивают опрошенные свою социальную мобильность, и индикаторами уровня декларируемой этнической толерантности респондентов обеих

этнических групп мы рассмотрели ответы по поводу предлагавшегося суждения: “Все средства хороши в интересах своего народа”, – в зависимости от социальной мобильности респондентов. Оказалось, что и в группе татар, и в группе русских в данном случае нельзя говорить о какой-либо определенной зависимости между особенностями социальной мобильности респондентов и уровнем их этнической толерантности. Так, среди респондентов с положительной и с отрицательной социальной мобильностью процент согласных с приведенным выше суждением различался весьма незначительно и колебался в пределах 2–3%.

В то же время весьма интересным является выяснение того, в какой степени показатели уровня этнической толерантности могут быть экстраполированы или иметь корреляционную связь с другими видами толерантности, в частности с рассматривавшейся нами выше социально-экономической. Для выявления возможной взаимосвязи мы проанализировали уровень этнической толерантности респондентов с позиции их готовности к выступлениям протеста по социально-экономическим причинам. Оказалось, что имеющаяся взаимосвязь является гораздо более очевидной, чем связь между уровнем декларируемой этнической толерантности и особенностями социальной мобильности респондентов. Респонденты обеих этнических групп, выразившие готовность к различного рода выступлениям протеста против снижения уровня жизни, продемонстрировали в целом большую степень согласия с суждением, что “все средства хороши в интересах своего народа”, чем респонденты, выразившие свою неготовность к каким-либо формам протеста. При этом, если в группе татар соответствующая разница составила около 6%, то в группе русских она достигала 16%. Это, по нашему мнению, свидетельствует о том, что толерантность, в том числе и этническая, может быть обусловлена не только объективными социальными факторами, такими как, например, социальная мобильность, но и субъективными. Поэтому и среди респондентов с положительной социальной мобильностью в обеих этнических группах были люди, готовые к активным формам проявления протеста. Результаты исследования показали, что уровень этнической толерантности у русских в большей степени, нежели у татар, определяется повышенной социально-экономической фрустрированностью.

В качестве выводов следует отметить следующее:

1. Социальные идентичности являются весьма актуализированными как для татар, так и для русских в равной мере; более высокая степень фрустрированности респондентов русской национальности в настоящий момент не оказала заметного влияния на уровень их этнической толерантности.

2. Социальная мобильность и русских, и татар обусловлена в большей степени социально-атрибутивными характеристиками, нежели этническими.

3. Данные исследования позволяют предположить наличие корреляционной взаимосвязи между уровнем толерантности респондентов обеих этнических групп и их комплексными социально-атрибутивными характеристиками; рассмотренные социально-атрибутивные характеристики имеют различную степень сопряженности с индикаторами декларируемой этнической толерантности, в частности большую связь проявляет социально-профессиональная характеристика, меньшую – образовательная и половозрастная.

4. В массовом сознании татарстанцев сложившаяся межэтническая ситуация воспринимается как достаточно стабильная. Наряду с этим эмпирические данные подтверждают присутствие некоторого конфликтного потенциала в современном татарстанском социуме.

- ¹ Тихонова Н.Е. Факторы социальной стратификации в условиях перехода к рыночной экономике. М., 1999. С. 125.
- ² Бергман П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995. С. 203.
- ³ Мухаметшин Ф.Х., Исаев Г.А. Республика Татарстан в зеркале общественного мнения (90-е годы. Социально-экономический аспект). Казань, 1997. С. 164.
- ⁴ Социальная и культурная дистанция: Опыт многонациональной России. М., 1998. С. 112.
- ⁵ Исаков Д.М. Проблемы становления и трансформации татарской нации. Казань, 1997. С. 144.
- ⁶ Дробижева Л.М. Толерантность и рост этнического самосознания: пределы совместимости // Толерантность и согласие. М., 1997. С. 63.
- ⁷ Кеннет У. Образование и толерантность // Высшее образование в Европе. 1997. Т. 27. № 2. С. 16.
- ⁸ Скворцов А.В. Толерантность: иллюзия или средство спасения? // Октябрь. 1997. № 3. С. 138.
- ⁹ Хеффе О. Плюрализм и толерантность в легитимизации в современном мире // Философские науки. 1991. № 12. С. 22.
- ¹⁰ Политология: Энциклопедический словарь. М., 1993. С. 375.
- ¹¹ Варламова Н.В., Пахоменко Н.Б. Между единогласием и волей большинства (политико-правовые аспекты консенсуса). М., 1997. С. 6.
- ¹² Там же. С. 6.
- ¹³ Там же. С. 8.
- ¹⁴ Там же. С. 19.
- ¹⁵ Современная западная социология. М., 1990. С. 350.
- ¹⁶ Ролз Д. Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 160.
- ¹⁷ Там же. С. 159.
- ¹⁸ Там же. С. 192–193.
- ¹⁹ Лекторский В.Л. О толерантности, плюрализме и критицизме // Вопр. философии. 1997. № 11. С. 47.
- ²⁰ Петрушин С. Деидентификация как способ повышения толерантности в общении // Тонус. Казань, 1998. № 4. С. 217.
- ²¹ Большая энциклопедия Кирилла и Мефодия 98.
- ²² Репрезентативная для взрослого населения Республики Татарстан выборка включила 1000 человек. Более подробное описание выборки см.: Социальное неравенство этнических групп: Представления и реальность. М., 2002. С. 467–469.
- ²³ Мустафин М.Р., Хузеев Р.Т. Все о Татарстане. Казань, 1994. С. 25.
- ²⁴ Фарукишин М.Х. Политическая элита в Татарстане: вызовы времени и трудности адаптации // Полис. 1994. № 6. С. 69.
- ²⁵ Юдкевич М. Госсовет устранил национальный и половой дисбаланс // Вечерняя Казань. 2000. № 9. С. 1.
- ²⁶ Подсчитано по материалам Архива ЗАГС РТ.

НОВЫЕ ЭТНОСЫ И ПРОБЛЕМЫ ИХ ИДЕНТИФИКАЦИИ: ОПЫТ ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ И ОСМЫСЛЕНИЯ

Проблемы этногенеза относятся к числу наиболее сложных в этнологии. Решение их в теоретической плоскости во многом зависит от практического опыта, накопленного исследователями в процессе изучения конкретных этнических общностей. Важно отметить, что в отечественной этнологии попытки осмысления этногенетических процессов обычно строятся на данных об этносах, формировавшихся еще в эпоху древности. История между тем дает нам немало примеров генезиса этнических общностей разного характера и уровня консолидации в сравнительно обозримом прошлом.

К числу таковых можно отнести в Поволжье группы мордвы-каратаев, бесермян, кряшен, чувашей анат-енчи, на Урале – тептярей, нагайбаков, коми-язьвинцев, в Сибири и на Дальнем Востоке – разные группы татар (бараба, тура), “сибирских бухарцев” и другие, появившиеся на этнографической карте России в XVI–XX вв. В этнологии остро стоят вопросы не только реконструкции истории формирования этих общностей, но и идентификации их как этнических либо социокультурных явлений. Зачастую их относят к разряду подразделений этноса, однако по целому ряду проявляемых признаков эти общности не соответствуют принятым в отечественной этнологии характеристикам этнических и этнографических групп.

Наименее изученными и в то же время наиболее интересными с этнологической точки зрения остаются тептяри. В данной статье мы представляем опыт реконструкции процесса формирования тептярей, а также осмысления проблем идентификации этнических общностей подобного типа.

Начнем с того, что исследователи разных времен, научных школ и дисциплин не находят единства мнений именно в идентификации тептярей как исторического явления. Многие воспринимали тептярей как исключительно социальную категорию населения (полиэтническое сословие), сложившуюся в “исторической Башкирии” в XVI–XVII вв. из татар, башкир, марийцев, удмуртов, чувашей. Но государственная статистика XIX – первой трети XX в. учитывала тептярей наряду с этими же народами Южного Урала, что подразумевало признание собственно тептярской этничности. В публикациях XX в. предпринимались попытки указать на доминирующий этнический компонент в составе тептярей, либо теоретически обосновать их принадлежность к тому или иному этносу (татарскому, башкирскому). Высказывались мнения о “переходном” характере тептярей как в социальном, так и в этнокультурном отношении. При этом

до сих пор открытыми оставались многие исторические и историко-этнографические сюжеты, связанные с генезисом и эволюцией тептярей. В последнее время, например, вновь дискуссионным стал вопрос о происхождении названия тептярской группы. Важность данного аспекта проблемы в том, что его решение способно пролить свет на истоки формирования группы¹.

Документальные источники однозначно указывают на то, что в XVIII–XIX вв. тептяри были одной из многих российских сословных групп, нарративные же – говорят о формировании (появлении) тептярей еще в XVI столетии. Именно этот период в истории тептярей остается наименее исследованным. Чем в этническом или социальном смысле была группа тептярей в это время и почему после формальной ликвидации сословных границ в конце 60-х годов XIX в. тептярская группа сохранилась, а тептярская самоидентификация фиксируется до настоящего момента?

Наша рабочая гипотеза состояла в том, что в условиях социального обособления полиэтнического сословия формировалась собственная этничность тептярей². В связи с этим возникает вопрос о факторах, оказавших влияние на эволюцию сословия в этнос, а также о степени уникальности либо, напротив, универсальности подобного явления в истории этноса. В этом состоял интересующий нас теоретический аспект изучаемой проблемы.

Проведенное исследование, в ходе которого привлекались разнородные исторические и современные источники, этнографические наблюдения и материалы массовых социологических опросов, позволило в целом реконструировать процесс формирования тептярей как социальной группы и постепенного формирования этнической общности. Опыт этой реконструкции и будет изложен в данной статье.

* * *

Происхождение названия тептярей следует связывать с тюрко-монгольскими дебтерами (от арабского *дефтер*), а также потестарными традициями, сложившимися в монгольскую и постмонгольскую эпоху у тюркских и других народов Центральной Азии, Поволжья и Южного Урала³. В частности, по этой традиции фискальные отношения между контрагентами фиксировались в специальных книгах, реестрах, даже отдельных актах, за которыми на территории всей монгольской империи (и после ее распада), утвердилось название *дефтер* (дебтер, тептер, тефтер, типтер). Позже в Урало-Поволжье XVI–XVII вв. это название закрепилось за группой арендаторов башкирских улусных владений. Эти владения оформились вследствие добровольного принятия башкирскими племенами русского подданства и получения ими от московского царя охранных грамот на вотчинное владение своими же землями на “вечные времена”. Подобной ситуации, когда целый народ получает вотчинные

права на землю, мы не встречаем более нигде в истории Российского государства. Вотчинные владения башкир и относительная автономия управления в башкирском крае, сохранявшаяся с середины XVI до второй четверти XVIII в., и создали благоприятные условия для беглецов из покоренного Московским государством Казанского ханства, осевших на башкирских землях как арендаторы – *припущенники*. По давней традиции они оформляли устные и письменные договоры (дефтеры, тептеры) с владельцами земли. Позже термин *тептер* (типтер, русск. – тептяр) закрепился за всеми арендаторами. А в русскоязычных источниках их называли *бобылями*.

Ранняя история формирования тептярей (XVI в.) связана с языческими народами финского и тюркского (чуваши) происхождения. Не исключается и участие других народов в формировании тептярей, в частности татар, но их массовое вливание в состав тептярей началось, видимо, несколько позже, во второй половине XVII в. Припущенники тептяри-башкиры появились не ранее второй четверти XVIII в. Это происходило в результате насильственного изъятия государством земли у целых башкирских волостей, принимавших участие в антиправительственных восстаниях.

На первой стадии развития (вторая половина XVI – конец XVII в.) тептяри существовали как полиэтнический социальный слой политически свободных арендаторов башкирских вотчинных земель. Тептяри находились в определенной экономической зависимости от владельцев земли – башкир. Русская администрация, озабоченная сбором податей в казну, уже во второй четверти XVII в. стремится наладить учет населения в башкирском крае. Политика царского правительства в отношении башкир на этом этапе отличается осторожностью, поэтому налоговые ревизии воеводской канцелярии охватывают прежде всего небашкирское население – припущенников. По давней русской традиции вольные землепашцы-однодворцы – хуторяне и селяне, не платящие “сполна” податей в казну, именуются бобылями. Именно так появляются первые “бобыльские книги” русской администрации, в которые попали припущенники-тептяри главным образом нетюркского происхождения.

Первые ревизии населения порождают стремление припущенников укрыться от налогообложения. Единственной реальной возможностью для них становится ссылка на взаимоотношения с башкирами-вотчинниками, которым припущенники помогали выплачивать ясак. Другой способ – непосредственное вхождение в башкирские общины через установление родственных связей с башкирами (браки, усыновления и пр.). Тептяри, получившие полноценные права в башкирских общинах, становились башкирами (сначала в этно-сословном смысле) и, очевидно, ассимилировались. Приобретшие часть общинных прав не могли быть причислены к ясашным сословиям “новой России”, но выделялись царской администрацией особо, как сословие *застарелых тептярей*, близкое к башкирам. Оконча-

тельное юридическое оформление тептярей как *российского* сословия происходит во второй четверти XVIII в.

К этому времени государству еще не удалось унифицировать социальную систему в Башкирском крае по общероссийскому образцу. Этому препятствовали, с одной стороны, внешнеполитическая обстановка, с другой – отчаянное сопротивление самих башкир. Немало помогали сопротивлению башкир и припущенники – тептяри. Вынужденная считаться со сложившейся обстановкой в крае русская администрация предпринимает ряд политических мер, рассчитанных на переходный период, постоянно имея в виду конечную цель – установление полного господства и порядка на всем Южном Урале. Для этого в 1730-е годы правительство, во-первых, производит замену представителей башкирской элиты на верных и лояльных старшин, во-вторых, организует башкирские и мещеряцкие казацкие полки, в-третьих, соглашается с необходимостью выделения тептярей в особое сословие. Разумеется, здесь отмечены только те меры, которые имели непосредственное отношение к истории тептярей.

После юридического оформления сословия тептяри платили меньший, чем частные и государственные крестьяне, подушный налог. Трудовые повинности тептярей во второй четверти XVIII в. даже оборачивались для них некоторой выгодой. Тептярям, привлеченным к строительным работам в Оренбурге и других крепостях оренбургской линии, выплачивались “заработные деньги” или “хлеб на пропитание”. В конце 1740-х годов тептярей стали привлекать к перевозке соли с оз. Илек на пристани Ашкадара и Белой, за что им выплачивалось 5–7 коп. с пуда. Аналогичную плату получали тептяри и за перевозку руды на уральские заводы.

Выгодное экономическое положение сословия усилило стремление новых переселенцев, со второй четверти XVIII в. уже не имевших возможности *войти в башкирское имя*, закрепиться в сословии тептярей. В этот период в тептяри активно переходят не только мигранты из Среднего Поволжья, но и те припущенники, которые ранее были записаны в бобыльские книги, а также часть башкир, лишенных вотчинных земель. В связи с этим все чаще возникают смешанные тептярские поселения (марийско-татарско-чуваши-башкирские). Марийцы, удмурты, чуваша, проживавшие в моноэтнических поселениях и вошедшие в сословие тептярей в начальной стадии его оформления, сохраняют свою прежнюю этнокультурную идентичность. В продолжение XVIII столетия в состав тептярей постоянно вливались новые переселенцы. Доминирующим этническим компонентом в составе сословия становятся татары (более 40%).

Следующий этап в истории тептярей (1790–1835) был важным и с точки зрения дальнейшей этносословной консолидации. В конце XVIII в. создаются два тептярских военных полка в составе башкиро-мещеряцкого казацкого войска. Служба тептярей не была иррегулярной (казацкой), но существенно отличалась от рекрутской. На-

боры в тептярские полки производились исключительно по сословному признаку, срок службы составлял 15 лет, материальное обеспечение полков возлагалось непосредственно на сословие тептярей. В административном отношении тептярские поселения объединяются в команды (социальные единицы и территории). В связи с этим на севере и северо-западе формируются моноэтнические тептярские команды марийцев и удмуртов. В других регионах команды были полиэтническими.

Социальная организация тептярей складывалась и развивалась противоречиво. С одной стороны, наблюдалась отмеченная выше неупорядоченность в управлении тептярями со стороны государства, с другой – существовала их внутренняя система социальной организации. С 1740-х годов тептяри были распределены по командам, представлявшим собой одновременно социальный организм (общину или группу общин) и административную единицу – территорию. Во главе команд стояли старшины, назначаемые военной администрацией. Старшинам подчинялись “сотские” и “десятские” командиры. Главной функцией старшины был контроль за своевременным отправлением всех повинностей членами его команды. Старшина регулярно отчитывался за состояние дел по сборам податей, рекрутским наборам, трудовым повинностям, гражданское состояние и порядок в командах. Решение вопросов внутренней жизни команд происходило на общинных сходах, где решающий голос оставался за старшинами, старейшинами и представителями духовенства. Важно отметить роль духовенства в консолидации тептярей и их этнокультурном развитии. Тептярское самосознание не выходило за рамки социального (сословного) в местах компактного проживания “тептярей-язычников” (марийцев, удмуртов, чувашей), где сильным было влияние на самосознание языческого жречества, регулировавшего не только нормы обычного права, но и контролировавшего все сферы духовной жизни.

В период разрушения социальных признаков обособления (1860-е годы) самосознание этих тептярей обрело прежний этнический (марийский, удмуртский, чувашский) смысл. В тептярских деревнях, где сильнее оказалась роль мусульманского духовенства, внутренний быт и взаимоотношения тептярей подчинялись нормам шариата, преломленным в тюркских (татарско-башкирских) традициях. Такие условия сложились в смешанных башкирско-тептярских, мишарско-тептярских, татарско-тептярских деревнях. Причем тептярские концы этих населенных пунктов были полиэтническими (марийско-чувашско-татарско-башкирскими). Исламизация и тюркизация (в языке, быту) оказалась сильной и в обособленных полиэтнических тептярских деревнях, где на первых порах сохранялись моноэтнические концы, но со временем они остались лишь в названиях, а жители восприняли тептярское самосознание, консолидировались в этнокультурном и языковом отношении.

После неоднократных дискуссий по поводу “устройства” тептярей в 1855 г. с личного соизволения Николая I они были подчинены командованию Башкиро-Мещерякского (с этого момента Башкирского) войска. Тептяри вошли в состав его неслужилых кантонов вместе с другими сословиями (башкирским, мещерякским, ясачным). Прежнее деление тептярей на “команды”, видимо, еще сохраняло фактическое значение, хотя формально кантоны делились на юрты, а тептярские старшины стали именоваться *юртовыми*. Последней точкой в ликвидации военно-сословного положения башкир, мещеряков, тептярей стало Постановление от 14 мая 1863 г., по которому Башкирское войско было распущено, служилые сословия подчинены гражданским губернским ведомствам, а кантонное административное деление впоследствии заменено на волостное.

В связи с этим социальная организация тептярей изменяется. Военно-командные должности старшин, сотников, десятников, как и сами команды, были ликвидированы. Тептярское население было расписано по волостям. Основными социальными ячейками становятся *сельские общества*, границы и состав которых не совпадали с прошлыми – командными. Сельские общества во второй половине XIX в. объединяли жителей одной или нескольких соседствующих деревень. В населенных пунктах, где тептяри жили совместно с мишарями или башкирами, существовали самостоятельные тептярские общины. Остатки этого явления сохранялись еще в 1960-е годы и фиксировались этнографическими наблюдениями. У тептярей, башкир и мишарей (даже односельчан) существовали самостоятельные *жиенные округа* (от тюркск. *жиен* – сбор, собрание). Территории округов тептярей, очевидно, совпадали с очертаниями сложных общин или групп соседствующих простых общин конца XIX – начала XX столетия.

Внутреннее управление в обществе: хозяйственные вопросы, общественные работы, земельные и имущественные дела (внутри общины) – осуществлял сельский сход. Из немногочисленных источников и литературы видно, что сельские общества решали вопросы о наделении земель из общинного фонда, но не вмешивались в вопросы семейных разделов. Тептяри были прикреплены к своим обществам, а чтобы покинуть их, требовалось разрешение (письменное согласие) общины. В пределах населенных пунктов и сельских обществ сход избирал старост. Роль старост – наиболее авторитетных, часто грамотных членов общины – была значительной. Перевод тептярей в гражданское состояние и ликвидация военно-административной социальной иерархии должны были сплотить селян уже не по социальному признаку. В последней четверти XIX в. отмечается образование новых тептярских сельских обществ (и поселений). Сильным оставалось влияние духовенства на общественную жизнь и сознание крестьян-тептярей.

Ввиду скудости документальных источников невозможно установить численность тептярей Башкирии в XVI-XVII вв. В первой трети XVIII в., по данным П.И. Рычкова, насчитывалось тептярей 11 246 душ м.п.⁴ Вероятно, это неполная цифра. На наш взгляд, численность только учтенных администрацией в 1730-е годы тептярей составляла около 50 тыс.⁵ Многие припущенники избежали локальных переписей.

В дальнейшем наблюдается неуклонный рост численности тептярей, происходивший за счет как естественного, так и искусственного прироста⁶. Численность тептярей в 1747–1895 гг. возрастала в среднем на 14–18% за 20 лет. Но в период с 1795 по 1815 г. число тептярей почти удвоилось (соответственно 104 386 и 199 800), что трудно объяснить только естественными причинами, тем более что в первые десятилетия XIX в. в России складывалась в целом неблагоприятная демографическая ситуация. Участие тептярей в военных действиях прямо и косвенно должно было отразиться на демографии сословия. Объяснение необычному росту численности тептярей в 1795–1815 гг. можно найти в изменении социально-политического статуса тептярей в 1790-е годы, когда они оформились как сословие военного типа. Одновременно с этим налоги и повинности государственных ясашных и помещичьих крестьян Башкирии становились все более обременительными. Выгодное социально-экономическое положение тептярей вызывало стремление ясашных “инородцев”, или “новых припущенников” – татар, марийцев, удмуртов, чувашей и пр. – записаться в сословие тептярей. В 1815–1834 гг. прирост тептярского населения составил 16 617 человек. С 1834 по 1858 г. вновь наблюдается заметное увеличение численности тептярей на 87 740 человек. Очевидно, прилив в сословие тептярей “новых припущенников” усилился после вступления в силу положения 1832 г. о наделении тептярей и бобылей землей из башкирских вотчинных владений.

С начала 1870-х годов численность тептярей резко падает. Всеобщая перепись населения зафиксировала всего 117 770 человек тептярей в Уфимской, Оренбургской, Самарской, Пермской и Вятской губерниях⁷. Факт сокращения численности тептярей в 1897 г. послужил поводом для некоторых историков считать, что они постепенно растворяются в своих материнских (татарских, башкирских, марийских, чувашских и др.) этнических группах и, следовательно, с ликвидацией сословия история тептярей прекращается. На наш взгляд, данные переписи, напротив, показывают, что история тептярей вступила в качественно новую фазу. Удмурты, марийцы, чуваше, состоявшие ранее в тептярях и бобылях, но жившие компактными (локальными) массивами, действительно стали учитываться в составе материнских групп. Что касается тептярей-мусульман, значительная их часть во второй половине XIX в. была отнесена к башкирам. По мнению Д.М. Исхакова, тептярей, “полностью сохраняв-

ших сознание своей принадлежности к разряду припущеников”, но записанных башкирами, было свыше 320 тыс. человек. Р.Г. Кузеев называет цифру 210–260 тыс.⁸ При этом Д.М. Исаков считает, что 320 тыс. тептярей были неверно отнесены переписью 1897 к башкирам “по языковому признаку”. По Р.Г. Кузееву, языковой фактор не был единственной причиной учета тептярей в составе башкир. После получения собственных земельных наделов из башкирских земель часть припущенников, в том числе тептярей, стала именоваться *новобашкирами*, что также отразилось на результатах переписи 1897 г.

По подсчетам Д.М. Исакова, в 1908–1917 гг. насчитывалось более 382 тыс. тептярей. Перепись 1920 г. зарегистрировала 237 599 человек. И только в 1926 г. обнаружилось сравнительно небольшое число тептярей – 27,5 тыс.⁹

Особенности и значение Всесоюзной переписи населения 1926 г. необходимо рассматривать в контексте советской национальной политики, в соответствии с которой этнокультурное развитие народов должно было идти по линии “сближения наций” и складывания новой исторической общности – *советский народ*. Подобная политика впоследствии действительно достигла определенных результатов, связанных с осознанием гражданами СССР некоего этнополитического единства, широким распространением русского языка, размытием традиционных элементов культуры под влиянием атеизма, индустриализации, а также целенаправленных мероприятий по уничтожению национальных традиций и обычаев. Одним из первых формальных шагов государства по интернационализации было исключение из официальной статистики (переписей, паспортизации и пр.) целого ряда мелких этнических образований различного ранга. Из тюркских народов Волго-Уральской ИЭО в “алфавитный список национальностей”, официально признанных государством, не попали мишари, кряшены, нагайбаки, тептяри и др. Поэтому в опубликованных материалах переписей населения 1939–1989 гг. нет сведений по демографии указанных групп. Но сами группы продолжали существовать и сохраняются поныне. Последней переписью, которая зафиксировала, хотя и с оговорками, эти общности, была перепись 1926 г. Однако даже столь низкие показатели их численности, по данным этой переписи, все равно отражают существование тептярского этнического самосознания. Другим подтверждением служат первичные данные последующих переписей, не вошедшие в опубликованные окончательные сводки¹⁰.

* * *

Для признания тептярей этнической общностью, однако, недостаточно лишь данных официальной этнической статистики. Ведь тептярская самоидентификация могла быть и проявлением инерции сословного самосознания. Синтез имеющихся этнографических дан-

ных, собранных в XVIII–XX вв. и дополненных нашими длительными полевыми наблюдениями, позволяет нам утверждать, что у тептярей развивалось своеобразие традиционной культуры и языка, которое легко читалось на бытовом уровне и признавалось окружающими тептярей казанскими татарами, башкирами, мишарями и самими тептярями. Ниже приводим обобщенную характеристику особенностей культуры тептярей.

Своеобразие хозяйственной деятельности тептярей складывается из совокупности элементов, являющихся, с одной стороны, традиционными в прошлом для народов, формировавших сословие, с другой – следствием этнокультурного взаимодействия внутри сословия и одновременно вовне его с башкирским, татарским и русским этносами, и, наконец, результатом социально-экономической политики государства в отношении тептярей. Несмотря на то что особенности традиционной материальной культуры тептярей сегодня трудноуловимы, можно утверждать, что хозяйство тептярей имело особенности, отличающие их от других этносоциальных и этнических групп.

В хозяйственной культуре тептярей интегрировались в своеобразный комплекс элементы оседлого земледелия, полукочевого скотоводства, животноводства, отходничества. Важную и большую, чем у других этнических групп, роль в хозяйстве всех тептярей играли промыслы. Важно заметить, что ни один из перечисленных элементов хозяйства не доминировал над остальными. Напротив, постепенно из них сложился некий общий для всех тептярей хозяйственно-культурный уклад. Одновременно он имел региональную специфику, складывавшуюся под влиянием природно-географических условий и особенностей этнокультурного окружения. Хозяйственные навыки тептярей также складывались во взаимодействии культурных традиций татар, башкир, чувашей, марийцев, удмуртов. В принципе обозначенные процессы происходили на всей территории Урало-Поволжского региона, а в Башкирии особенно. Однако более интенсивными они оказались именно в тептярской среде, более того, тептяри стали своеобразным проводником нового синтеза традиций материальной культуры народов Башкирии.

При всем региональном многообразии улавливаются некоторые общие черты, отличающие поселения, жилища и хозяйственные комплексы тептярей от казанско-татарских, мишарских, башкирских. К таковым можно отнести: высокую плотность усадеб в населенных пунктах; как следствие, вытянутость усадеб в длину, при небольшой их ширине; противоположно-диагональное расположение домов и хозяйственных комплексов в усадьбах; повсеместное распространение (до второй четверти XX в.) срубных четырехстенных домов.

Коротко характеризуя общее в одежде тептярей, можно отметить: бытование у них мужских рубах с отложным воротником и украшенных вышивкой; нанесение вышитых орнаментов вдоль

нагрудного разреза женских рубаш; преобладание в расцветках тканей оранжевых, красных, желтых, ярко-зеленых, ярко-синих тонов; бытование женских камзолов, соединивших элементы татарских и башкирских; ношение женщинами типично татарских декоративных головных уборов в комбинации с башкирскими покрывалообразными платками; особые способы ношения платков и других элементов одежды. Вероятно, имела место менее строгая детерминированность типов одежды возрастом и семейным положением. В пределах бывшей Тептяро-Учалинской волости сложился женский костюмный комплекс, который может быть выделен особо. Этнофоры сами отмечают отличие (в прошлом) тептярской одежды от казанско-татарской и башкирской. Важно и то, что в условиях глобальной утраты традиционной специфики народами с более древней историей своеобразные элементы одежды тептярей (в частности, учалинских) все еще сохраняют относительную устойчивость.

Обобщенная характеристика языка тептярей точнее всего выражена Дж. Валидовым. Здесь наиболее важный вывод сводится к тому, что Валидов и ряд других исследователей-лингвистов признают, при всей известной близости тептярского языка к татарскому и башкирскому и последних между собой, своеобразие тептярского языка¹¹. Но важно и другое – этот язык, видимо, никогда не был однороден, точнее находился в процессе формирования. Полевые наблюдения и анализ материалов лингвистических (в том числе диалектологических) экспедиций XX в. позволяет сформулировать следующие выводы.

Во-первых, тептярский диалект начал складываться еще на ранних стадиях консолидации тептярей (XVII–XVIII вв.) во взаимовлиянии татарского и башкирского языков при самом активном участии в процессе финно-угорских и чувашского языков. Степень влияния татарского языка возрастает с востока на запад, а во времени – с XVIII в. Во-вторых, еще в начале нынешнего столетия особенно в речи тептярей были более значительными и более общими. Особенно яркими они были и остаются у тептярей северо-востока (Учалинский район) и центра (Ишимбайский, Гафурийский, Стерлитамакский, Аургазинский районы). В-третьих, на обыденном уровне этнофоры (татары, башкиры и тептяри) отличают язык казанских татар, мишарей, башкир и тептярей. В-четвертых, под влиянием религии (ислам), литературы, школы особенности тептярского диалекта рассеиваются. Современные молодые поколения, обучающиеся в школе на татарском или башкирском языках, признают наличие тептярского говора, но не всегда могут определить его особенности.

* * *

Изложенный выше опыт обобщения материалов и источников демонстрирует сложность и неоднозначность проблемы тептярей, тем более в этнологическом аспекте. До настоящего времени исто-

рию тептярей было принято разделять на два значительных периода – сословный и постсословный. Последний хронологически открывается реформами 1860-х годов. Большинство исследователей не признают тептярей отдельным этносом, а считают их этнографической группой татар. Данные переписей 1897 и 1926 г., в которых зарегистрированы лица, отнесшие себя к тептярям “по языку” и “по народности”, трактуется как следствие угасающей инерции некогда существовавшего группового (социального) самосознания.

Но, как показано выше, признаки культурного и языкового своеобразия тептярей отмечаются уже в XVIII в. Следует, однако, иметь в виду, что сословие тептярей никогда не было однородным и в этнокультурном отношении. Особую часть составляли “тептяри-язычники” – марийцы, удмурты, частично чуваша, поселившиеся компактными группами в северо-западной и западной Башкирии и потому сохранявшие “исходную” этнокультурную идентичность на протяжении всей истории существования сословия. Своеобразие культуры и языка складывалось в группе “тептярей-магометан”, объединившей казанских татар, мишарей, башкир, марийцев, удмуртов, чувашей, образовавших изначально смешанные поселения и ареалы. Отмеченные П.С. Палласом периодические переселения (в пределах Башкирии) тептярей “целыми деревнями”¹² способствовали размыванию “исходных этнокультурных признаков и формированию у тептярей особого тюркского диалекта, своеобразных стереотипов поведения, форм хозяйствования, отличий в одежде”. Р.Г. Кузеевым в ряде работ был сформулирован тезис, что в культурном и языковом отношении тептярей можно считать “переходной между татарами и башкирами этнографической группой”¹³. На основании собственного анализа источников и литературы, а также полевых этнографических наблюдений мы поддерживаем тезис об этнокультурной и языковой переходности тептярей. Вместе с тем остается не ясным вопрос, “этнографической группой” какого народа следует их признать. Для решения этого вопроса требуется привлечение данных по самосознанию.

* * *

Очевидно, в социальных процессах возникновение группового самосознания и его размывание происходят значительно быстрее, чем в этнических. Для складывания группового (в данном случае сословного) самосознания достаточно формального объединения индивидов по социальному признаку. Но члены социума, принадлежащие к разным этническим образованиям, могут сохранять и свое этническое самосознание, и этнокультурные признаки и привязанности.

Переселившиеся в башкирские земли черемисы, вотяки, средневожские татары и другие были объединены по меньшей мере двумя признаками: во-первых, оппозицией к официальной (московской)

власти; во-вторых, арендными отношениями с башкирами – владельцами земель, на которых селились тептяри. Надо полагать, что названные формы социального обособления беженцев-арендаторов имели существенное значение для их существования, и групповое (социальное) сознание их оформилось достаточно быстро.

С момента принятия башкирами Российского подданства (1554–1557) и до окончательного (фактического) присоединения их территорий к России во второй четверти XVIII в. прошло полтора столетия. И в этот период истории тептяри выступали обособленно главным образом по отношению к вотчинникам. Факт утвердившегося за переселенцами названия говорит и о наличии их общего самосознания, и, косвенно, о значительной (существенно большей, чем признано сегодня) их численности и плотности.

Описания очевидцев (И.И. Кириллов, П.И. Рычков, И.Г. Георги, П.С. Паллас) говорят о том, что в середине XVIII в. тептяри еще сохраняли материнские этнокультурные черты¹⁴. Но процесс складывания некоего общего этносоциального самосознания и культуры (особенностей хозяйственной деятельности, своеобразия одежды) постоянно развивался.

Примерно с середины XVIII столетия социальные и политические условия для сословия тептярей изменяются. Правительством был предпринят ряд шагов, которые завершили организацию тептяро-бобыльского сословия Российского государства. Одновременно с этим оформляются и сословно-этнические границы башкир, мещеряков, ясашных татар, ясашных чувашей, ясашных черемисов (марийцев). Это усиливает тептяро-бобыльскую консолидацию. Бобыли, большую часть которых составляли финно-угры, постепенно переходят в тептяри либо отходят к своим ясашным этническим массивам¹⁵.

Как при этом обстоит дело с самосознанием тептярей? Они по-прежнему сохраняют групповое (сословное) самосознание. Более того, в условиях этносословного разделения населения Башкирии оно усиливается. В этом процессе сыграли ведущую роль два фактора: различие в социально-экономическом положении и политическом статусе сословий Башкирии, а также складывание внутренней социальной структуры тептярского сообщества.

На протяжении своей истории тептяри несколько раз проявляли себя как консолидированная общность. Так, например выступление тептярей в 1747 г. показало, что они уже представляют собой определенную политическую силу, и хотя восстание было подавлено сравнительно быстро, впоследствии отношение правительства и администрации к тептярям было достаточно осторожным¹⁶. Представительство тептярей, теперь уже действительно политическое, осуществилось в комиссии по созданию нового “Уложения”, созданной Екатериной II в 1767 г.¹⁷ Требования, выдвинутые тептярями, носили социально-экономический характер, что, кажется, должно свиде-

тельствовать о сословном самосознании. Однако депутаты в комиссию от этнических групп (например, мишарей, калмыков) также выдвигали главным образом экономические и социальные требования. Совместные выступления тептярей Башкирии в середине и второй половине XVIII в. не только свидетельствовали об уровне их группового сознания, но и способствовали его дальнейшему укреплению.

Также и принципы организации тептярских сельских общин не отличались от таковых у других сословий, но сам факт их существования влиял на рост сознания. Есть основания полагать, что к середине XIX в. у тептярей, утративших прочные связи с материнскими этническими массивами, начинают складываться зачатки *этносо-словного* коллективного самосознания. В числе документов названного периода, довольно часто можно встретить такие, где тептярями называются лица, уже не имеющие связи с сословными повинностями тептярей и даже связей с тептярскими общинами¹⁸.

В 1860-е годы, в пореформенный период условия социально-экономического разделения сословий Башкирии окончательно исчезают. Но тептяри не перестают существовать как общность. Теперь формально их уже невозможно идентифицировать как сословие, а их самосознание характеризовать как сословное.

Статистика Уфимской губернии на рубеже XIX и XX вв. показывает, что за период с 1861 до середины 1890-х годов в Уфимскую и Оренбургскую губернию переселилось 316,2 тыс. крестьян¹⁹. В условиях мощной миграции населения, возникновения новых деревень групповое самосознание тептярей сохраняется. На это указывают документы официальной статистики. В частности, в 1897 г. зафиксировано 117 тыс. тептярей по самосознанию, из них – 39 тыс. по языку²⁰.

Наши современные наблюдения показывают, что историческая память тептярей сильнее там, где они составляли большинство или половину населения смешанных деревень. В таких деревнях и сегодня еще помнят о своем происхождении, более того, многие считают тептярей либо самостоятельным “народом”, либо частью татар. В населенных пунктах тептярей из чувашей (Бижбулякский район), марийцев (Краснокамский район Башкирии, Красноуфимский район Свердловской области) и удмуртов (Янаульский район), т.е. там, где названные этнографические группы проживают компактными массивами, старожилы не считают себя тептярями и почти ничего о тептярях не помнят. В редких случаях отмечают, что слышали это название. Такое же в основном положение существует сегодня в деревнях западной Башкирии, т.е. там, где расселились крупные массивы казанских татар и мишарей.

Известно, что в период колхозного строительства тептяри северо-западной части Башкирии стремились создавать собственные колхозы²¹. В полиэтнических деревнях жители разных концов (оч, як, тубэ): тептярских, башкирских, татарских, марийских – зачас-

тую вели замкнутый образ жизни. Информаторы сообщают о том, что если жители одного конца посещали другой, нередко происходили драки. Причинами столкновений были невесты, неразрешенность земельных отношений (в 1920-е, 1930-е годы), но иногда драки происходили без всякой внешней причины, т.е. по принципу “свой” — “чужие”.

Известно, что до недавнего времени в Приуральской части Башкирии у тептярей существовали свои “жиенные округа”²². Интересен, например, факт, зафиксированный нами в д. Куяново Бакалинского района. Сегодня деревня разделяется на башкирский и татарский концы. Последний раньше назывался тептярским. Жители данного конца в прошлом поддерживали отношения с марийцами соседней деревни. Об этом сообщают старожилы обеих деревень.

Есть и другие факты тептярской самоидентификации, на наш взгляд значимые. К примеру, на 1-м тюркологическом съезде (1926 г.) в личных анкетах некоторые участники в графе “национальность” писали – тептяр²³. Но наиболее четко этническое самосознание тептярей ощущается при анализе материалов Всесоюзной переписи населения 1926 г. и, в особенности, правил, на основании которых учитывались тептяри. Уже во время подготовки переписи обнаружились противоречия, связанные с регистрацией тептярей. Комиссия по изучению племенного состава предложила при проведении переписи «устранить название “тептяри” из обозначения племен» и “рекомендовала ЦСУ разбить их по другим национальностям”²⁴.

В результате усилий переписчиков действительно удалось выделить часть тептярей и отнести их к татарам, башкирам и другим народам. По сведениям Н.Н. Барсова, таковых оказалось 80% от общего числа. Из 113,8 тыс. тептярей 59 тыс. назвали себя тептярями-татарами, 29 тыс. объявили о своей принадлежности к тептярям-башкирам, около 1 тыс. заявили, что они тептяри из мишарей. Нашлись и тептяри-удмурты (390 человек), марийцы (309), даже киргизы (291), еще 296 человек из мордвы, чувашей. Но 23 290 человек в Башкирии отказались называть себя иначе, как тептярями. Всего же по СССР зарегистрировано 27 414 тептярей²⁵. В связи с этим представитель Башкирии на Всесоюзном совещании статистиков, проходившем в январе 1927 г., “указывал на невозможность для значительной части тептярей выяснить их племенное происхождение”. По данному представлению Перечень народностей СССР был дополнен термином “тептяри”, с оговоркой “неточное обозначение народности”²⁶. Впоследствии в алфавитных списках национальностей СССР тептяри не значились.

Нам известно, что практически все переписи после 1926 г. продолжали регистрировать тептярей в первичных переписных листах, но в сводные данные их не включали. Зафиксированы тептяри и переписью 1989 г. Хотя точных сведений о тептярях Башкирии по по-

следней переписи установить не удастся, полевые исследования показывают, что на северо-западе Башкирии нередко имеет место двойное татаро-тептярское самосознание, в центральных и тяготеющих к центру районах (Балтачевский, Уфимский, Кушнаренковский, Чишминский, Кармаскалинский, Аургазинский, Гафурийский, Стерлитамакский, Альшеевский) татаро-тептярское, башкиро-тептярское и тептярское; на севере (Аскинский, Дуванский, Мечетлинский, Кигинский, Караидельский) чаще башкиро-тептярское самосознание, на крайнем северо-востоке и к югу от центра (Учалинский район, южная часть Гафурийского и Ишимбайский районы) – собственно тептярское. В последнем случае отмечается и соблюдение эндогамии.

Тептярская эндогамия (хотя и не строгая) в прошлом, вероятно, была сильнее. Ряд свидетелей подчеркивали, что в первой половине XX в. в их деревнях зажиточные тептяри всегда стремились заключать эндогамные браки. Тептяри победнее брали в жены и башкирок.

* * *

Для доказательства существования общих элементов этнического сознания у тептярей в настоящее время мы провели специальное социологическое исследование в семи сельских населенных пунктах двух районов РБ: северо-восточного – Учалинского – и центрального – Ишимбайского. Выбор пунктов, где проводился опрос, был обусловлен данными длительных полевых наблюдений. В этих населенных пунктах тептярская самоидентификация выражена достаточно ярко, что и послужило основанием для проведения исследования в среде тептярей названных районов²⁷.

Из числа респондентов около 70% по паспорту башкиры, более 25% – татары, 1,6% – русские, 1,6% – представители других национальностей. На вопрос: “Правильно ли указана национальность в вашем паспорте?” – ответили положительно – 39,7% опрошенных, отрицательно – 31,9%, выбрали графу “затрудняюсь ответить” – 27,4%.

При этом 6,8% оказались готовыми записаться татарами, 23,9% – башкирами, 39,7% – тептярями, 2,6% готовы указать в паспорте национальность – русские и др. В пределах изучаемых регионов эти показатели довольно сильно различаются. Так, в Учалинском районе процент респондентов, которые считают необходимым изменить запись о национальности на тептярскую, выше, чем в Ишимбайском и составляет 51,8% против 29,6%. Готовых сохранить запись о национальности как башкирскую в Учалинском районе 12,1%, в Ишимбайском – 33,7%, как татарскую в Учалинском – 5,7%, в Ишимбайском – 7,7%.

Далее мы предлагали респондентам обосновать необходимость изменения записи о национальности. На вопрос отвечали только те,

кто признали такую необходимость (30,3%). В качестве вариантов ответов были предложены четыре формулировки. В итоге 14,2% объяснили свои суждения желанием “называться настоящим историческим именем”, 13,2% – желанием “восстановить историческую истину”, 7,4% – стремлением “сохранить народное название в сознании детей”, 8,7% – желанием “показать особенность своей истории и культуры”.

Учитывая, что одним из важных компонентов самосознания является историческая память, были поставлены вопросы для выяснения того, насколько сохраняется такая память, а прежде всего, вопрос, считают ли респонденты тептярей самостоятельной народностью. Получено 39% положительных ответов при 31% воздержавшихся от ответа и 29% ответивших “нет”.

В ходе полевых исследований, как отмечалось выше, мы неоднократно сталкивались с субэтнической (башкирской или татарской) идентификацией тептярей. Поэтому в массовом опросе этот сюжет был проверен. Чуть более 25% респондентов считают тептярей исторически частью татар, 22,9% – частью башкир и 34,5% – не уверены, что знают точный ответ. Но оказалось также, что 75,2% опрошенных нами тептярей “ближе и понятнее” башкирская культура, 23,2% – татарская. В пределах северо-восточного и центрального регионов не наблюдается особых расхождений в ответах на последние два вопроса.

Как видим, процентные показатели проведенного опроса свидетельствуют о наличии у тептярей Учалинского и Ишимбайского районов Башкортостана тептярского этнического самосознания. Это подтверждают и уточняющие вопросы. В любом случае более 30% опрошенных нами однозначно положительно отвечают на все вопросы о своей тептярской этничности. Это достаточно высокий показатель, который еще более усиливается, если учесть большое число затрудняющихся с ответом на поставленные сложные вопросы, что можно расценивать как их неуверенность. При проверке данных опроса в фокус-группах большая часть “неуверенных” объясняет свои сомнения данными в паспортах.

Мы специально рассмотрели реакцию на поставленные вопросы тех респондентов, которые готовы были указать в паспорте тептярскую национальность. Как отмечалось выше, более 39% от общей численности опрошенных готовы изменить национальность в паспорте на тептярскую (для удобства изложения условно назовем их – “группа тептярей по самосознанию”, или проще – “группа убежденных тептярей”). Из них 66,7% записаны в настоящее время башкирами, 30,9% – татарами, 1,6% – представителями других национальностей.

Дальнейший анализ данных по “группе убежденных тептярей” показал, что внутри нее самоидентификация не всегда одинакова. Во всяком случае, 24% респондентов, отметивших, что готовы изме-

нить запись о национальности, затруднялись с ответом на вопрос: “Правильно ли указана национальность в паспорте?” Возможно, что этот первый вопрос вызывал сомнения или был неправильно понят респондентами. Тем более что около 7% на этот же вопрос ответили утвердительно, т.е. полагали, что запись в паспорте сделана правильно. Затем они же показали, что хотели бы записаться тептярями.

Но не считаться с отмеченными противоречиями невозможно, поэтому, видимо, общий процент “тептярей по самосознанию” несколько ниже и составляет около 32–33, а не 39,7%.

Обоснования необходимости изменения записи о национальности в паспорте в “группе тептярей” в целом несколько иные, чем в общем массиве опрошенных. Если в общем массиве на первое место выдвигалось “желание называться настоящим историческим именем”, а на втором оказывалось “желание восстановить историческую истину”, то в “группе тептярей” эти индикаторы меняются местами. 34,2% выбирают “истину” и 30,1% – “историческое имя”.

Оценка знания собственной истории и культуры в “группе убежденных тептярей” также иная, чем в общей массе опрошенных. Здесь процент отлично знающих происхождение и историю тептярей снижается до 1,4%, доля знающих хорошо, наоборот, выдвигается на первое место – 42,5%, знающих кое-что оказывается чуть меньше – 41,2%. Так же высок процент, признавших плохое знание истории своих предков, – 11,0%, но число не знающих ничего уменьшается до 2,7% (против 5,5% в общем массиве).

Еще более изменяются оценки субэтнической принадлежности в “группе тептярей”: 27,4% признали тептярей частью татарского этноса и 16,4% – башкирского при 23,3% затрудняющихся с ответом. В общем массиве опрошенных показатели ответов противоположные, а также меньше сомневающихся (более чем на 10%). Удивительно, что при этом ближе и понятнее большинству представителей условно выделенной нами “группы убежденных тептярей”, как и общей массе, башкирская культура, но только общий процент признавших это еще выше и достигает 64,4.

В чем же выражается этничность тептярей по мнению наиболее убежденных ее представителей? Здесь 63% указывают на особенности языка. На втором месте оказывается “склад характера” (отметили 31,5%), на третьем – происхождение и особенности исторического развития (30,1%). Неожиданно высоким оказался процент тех, кто отметил особенности физического облика тептярей (28,8). В общей массе опрошенных этот показатель составил лишь 10%. А вот признание “общности традиций” слабее (6,8%). Индикатор “осознание общности тептярей” и в общей массе опрошенных, и в группе “убежденных” оказывается на последнем месте, хотя в последнем случае он выше на один процент (5,5).

Большинство представителей этой группы (57,5%) считают, что чувство этнической принадлежности выражено у них “средне”, что

более чем на 13% превышает данный показатель в “общей” группе. В “группе тептярей” практически нет затрудняющихся с ответом на этот вопрос, в то время как в общем массиве опрошенных их довольно много. Ничтожно мало и тех, у кого совсем отсутствует чувство тептярской этнической принадлежности. В общей массе этот показатель достаточно высок. Удивительно здесь то, что при ответах на вопросы, касающиеся самоидентификации (в том числе и этот – последний), “убежденные” также тяготеют к средним оценкам. Работа по следам социологического опроса в фокус-группах показывает, что при ответах на данный вопрос респонденты учитывают в большинстве своем и содержание официальной национальной политики, и настроения местных органов власти. Имеет значение и мнение интервьюера. В случаях, когда он выражает полную уверенность в том, что тептяри обладают собственной этничностью, решимость собеседников обозначить свою тептярскую идентификацию возрастает.

Таким образом, выше представлен первый опыт изучения самосознания тептярей методами массового опроса. Дальнейшее развитие тептярского самосознания потребует, видимо, дополнительного этносоциологического мониторинга. Но определенные выводы можно сформулировать уже сегодня.

Исторические материалы показывают, что в теперешних границах Башкортостана в тептярских деревнях этносословное самосознание тептярей было достаточно выраженным и имело реальную потенцию трансформироваться в этническое. Этот процесс был остановлен глобальными социально-политическими переменами в государстве после 1917 г. Тем не менее, несмотря на тенденции размывания тептярской этносословной самоидентификации, часть тептярей спустя почти столетие продолжает сохранять собственное самосознание.

В ходе полевых исследований установлено, что в районах, где исторически расселились тептяри, не везде, а только в центральном и северо-восточном ареалах Башкортостана продолжает функционировать их этническое самосознание. За пределами республики в местах компактного расселения оно практически отсутствует. В Самарской и Саратовской областях тептяри в этнокультурном и языковом отношении слились с башкирами. В Челябинской и Оренбургской областях они идентифицируют себя с башкирами или татарами. В Свердловской области тептяри из марийцев и удмуртов сохранили свое этническое самосознание.

В большинстве населенных пунктов западного Башкортостана, а также части северного и центрального жители тептярских (в прошлом) деревень обладают татарским самосознанием, в отдельных населенных пунктах – башкирским, реже – бинарным татарско-башкирским, мишарско-татарским или татарско-тептярским и башкирско-тептярским. В моноэтнических чувашских (в прошлом теп-

тярских) деревнях сохраняется чувашское этническое самосознание. В восточной части Башкортостана тептяри идентифицируют себя как башкиры, в немногочисленных населенных пунктах – как татары.

В южной части Гафурийского, северо-восточной части Ишимбайского, в Учалинском районе расположены ареалы сравнительно компактного расселения тептярей, где сложилось и сохраняется этническое тептярское самосознание. Здесь выделяются группы тептярей с ярко выраженной самоидентификацией (чуть более трети), с невыраженной, но тяготеющей все же к тептярской (около половины) и амбивалентной, или бинарной тептярско-башкирской и тептярско-татарской.

В сложившихся социально-политических условиях, этнокультурном окружении и информационном поле (средства массовой информации, профессиональная культура и система образования) тептяри по самосознанию обнаруживают большую склонность к башкирской культуре, чем к татарской. Ярче это проявляется у женщин и подростков. Тяготеющих к татарской культуре больше среди мужчин и представителей средних поколений. Наиболее устойчивые ориентации на собственную культуру и язык выше у пожилых людей и стариков.

В то же время не только в старейших, но и в младших возрастных когортах высок процент уверенных в тептярской этнической идентичности. Показателем того, что этническое самосознание тептярей центральной и северо-восточной зон Башкортостана имеет еще перспективу, являются ответы на последний вопрос нашей анкеты. Они свидетельствуют о заметном стремлении респондентов улучшить условия для дальнейшего развития собственной идентичности. От 29 до 55,6% во всех возрастных группах считают, что для тептярей в высшей степени необходима забота государства. От 40,1 до 57% считают, что поддержка необходима (средняя степень) и лишь некоторые представители возрастных когорт 35–45 и 45–55 лет полагают, что такой необходимости нет (7,8 и 12,2%). А в самой младшей группе процент отрицающих необходимость поддержки тептярей равен нулю.

* * *

Проблема идентификации этнических общностей так или иначе оказывается связанной с другими аспектами общей теории этноса. Прежде всего, с вопросами о признаках этноса и этнической таcономии.

Выделение признаков этноса означает, по существу, решение проблемы, что считать этнической общностью. В отечественной этнологии не сложилось однозначного понимания по этому поводу, однако выделен более или менее общепризнанный набор признаков этноса: территория, общность истории, язык, единая экономика эт-

носа, материальная и духовная культура, религия, самосознание и самоидентификация. Но, кажется, уже утвердилось понимание того, что ни один из признаков не является главным, а действует специфическое в каждом конкретном случае сочетание этих элементов этничности.

Мы полностью разделяем позицию, сформулированную С.А. Токаревым, согласно которой “надо подходить к вопросу об этнической общности не со стороны формальных дефиниций, а с исторической точки зрения, надо смотреть, как складываются этнические общности, как они изменяются в ходе исторического развития”²⁸.

Продолжение дискуссий по данному вопросу свидетельствует о сложности и незавершенности процесса осмысления феномена этничности. В свете интересующей нас проблемы мы вынуждены констатировать, что в среде специалистов-этнологов даже по-разному идентифицируются те или иные общности. Именно в этой части вопрос о характеристиках этноса смыкается с проблемами типологии. В случаях, когда сложно или невозможно выделить однозначно отдельные этнокультурные характеристики общности (язык, генетическое единство, материальная культура), ее относят к тому или иному этносу. Иногда (об этом достаточно много говорилось уже в научной литературе) это приводит к существенным искажениям этнографической картины²⁹.

Действительно, как идентифицировать общность, если, с одной стороны, она обладает признаками этнографической или этнической группы или численность ее ничтожно мала, но, с другой стороны, представители этой общности осознают себя совершенно самостоятельной единицей?

Сформулированная в российской этнологической школе типология этнических общностей охватывает одновременно несколько направлений анализа. Выделены исторические стадии этнического развития – племя, народность, нация. Учтены количественные и качественные состояния современных этносов и протекающие внутри них этносоциальные процессы. В этой связи выделены: этносоциальный организм (ЭСО), этникос, этнос, этническая и этнографическая группа, малая этническая группа (МЭГ). Наконец, определены переходные типы этнических общностей, в истории формирования которых доминируют те или иные признаки: этноконфессиональные, этносоциальные, этнолингвистические, этноареальные группы и общности.

Если же рассматривать существующую типологическую систему с точки зрения идентификации, то она, в сущности, по-прежнему будет сведена к двум качественным состояниям – этнос или его часть (субэтнос, этнографическая группа, этническая группа). Споры возникают не только по поводу идентификации интересующих нас “этнических новообразований”, но и частей таких крупных этно-

сов, как татары (казанские, мишари, сибирские), мордва (мокша, эрзя, каратаи), марийцы (восточные), русские (поморы, полешуки, полехи, казаки, староверы и др.). Именно в этой плоскости оказывается и проблема идентификации тептярей, нагайбаков, бесермян и др.

Способы идентификации этнических общностей можно условно разделить на два: ретроспективный (или этногенетический) анализ и анализ параметров культуры. Первый подразумевает поиск этнических корней, субстрата, ядра данной этнической общности. Если ретроспективно таковой обнаруживается, то и общность зачастую идентифицируется в соответствии с полученными историческими данными. Второй способ – характеристика традиционной культуры в определенный момент времени, причем чаще всего обращают внимание на такие элементы, как язык, традиционная женская одежда, другие проявления материальной культуры. В ряде случаев исследователи почти совсем не учитывают промежуточных состояний, т.е. самого процесса эволюции названных групп от момента формирования до современности.

Здесь для наглядности необходимо рассмотреть подробнее способы решения проблем генезиса и идентификации других подобных групп. Возьмем для примера нагайбаков и бесермян.

В историографии нагайбакской проблемы, можно сказать, никогда не было полного отрыва их от Волго-Уральских татар (речь идет только о терминологии). Уже в наиболее ранних работах их называют либо “крещеными татарами”, либо “старокрещеными” и “новокрещеными из татар”, либо “нагайбаками – крещеными татарами Оренбургской губернии”³⁰. Не вызывали серьезных дискуссий и вопросы генезиса этой группы.

Учитывая, что и гипотетическое, и, видимо, реальное ядро в формировании нагайбаков составили средневожские татары и что язык нагайбаков в основе своей татарский, в настоящее время идентификация данной группы учеными-этнографами близка к признанию их этнографической группой казанско-татарского этноса (или средневожских татар).

Тем не менее в плане идентификации нагайбаков в исследовании употребляются обычно неопределенные термины. Примером может послужить комплексная работа казанских исследователей по этнографии нагайбаков. Д.М. Исхаков, пожалуй, единственный из современных исследователей занимавшийся историческими изысканиями по поводу генезиса нагайбакской группы, говорит, что “до христианизации нагайбаки были частью казанско-татарского этноса”; что во “второй половине XIX – начале XX в. нагайбаки приобрели этносословное самосознание, которое в значительной степени сохраняется и сейчас”; что нагайбаки – “своеобразная группа, обладающая особым этническим самосознанием”, но “сложившаяся в составе волго-уральских татар”. Ф.Ш. Сафина называет нагайбаков “одной из самостоятельных групп татар”. Другие исследователи во-

обще избегают типологических терминов, предпочитая называть представителей этой общности просто – “нагайбаки”. И только языковед Д.Б. Рамазанова однозначно употребляет в отношении нагайбаков термин “этнографическая группа”³¹.

Еще сложнее представляется проблема идентификации бесермян. Бесермянская проблема возникает в историографии в конце XIX в., когда впервые был поставлен не решенный до сих пор вопрос, кто такие бесермяне³². Источники XVII–XIX вв. не дают ответа на этот вопрос, однако анализ их показывает, что бесермяне жили на нынешней территории обитания еще в середине XVI в. Вместе с тем в источниках часто употребляются этнонимы “чуваши” и “бесермяне” как синонимичные³³. Обратив внимание на этот факт, а так же на то, что в языке и культуре бесермян обнаружены довольно архаичные пласты, к тому же сходные с чувашскими, ряд исследователей связывали происхождение бесермян с булгарами или исламизированными удмуртами³⁴. Однако в тех же источниках имя бесермян, хотя и чередуется с именем чувашей, но явно отделено от имени вотяков (удмуртов)³⁵.

В современной этнографической литературе в отношении бесермян не употребляются четкие типологические дефиниции, хотя, очевидно, подразумевается, что они являются частью удмуртского этноса. Обитание бесермян в ареале проживания удмуртов (точнее их северной группы), ряд сходных черт в материальной культуре и диалектная принадлежность языка бесермян к восточно-финскому – удмуртскому (южноудмуртскому) являются главными основаниями для этого. Все же однозначного понимания бесермянской проблемы нет. Современные исследователи не называют бесермян этнографической или этнической группой удмуртов. Но самостоятельной этнической общностью бесермяне также не признаны. Исключение здесь составляют работы дореволюционных авторов, в которых бесермян называют иногда – “своеобразная народность”, “отдельная народность”, “не вотяки и не татары”, “древняя народность” и т.п. И только Г.К. Шкляев употребляет в отношении бесермян термин “этнос”³⁶. Однако эта позиция не нашла общего признания, что отразилось в энциклопедических изданиях последнего времени³⁷.

Заметно, что трактовка сущности бесермянской этнической общности непосредственно связана с предметом изучения. В случаях, когда делаются попытки исторической реконструкции, или исследуют язык и элементы материальной и духовной культуры, не находя однозначного ответа на вопрос о главном этническом субстрате в генезисе бесермян и их культуре, исследователи избегают употребления точных типологических терминов. Напротив, те, кто изучает различные компоненты современного самосознания бесермян (языковые, брачные ориентации, самоидентификацию), склонны признать за бесермянами этническую исключительность, как это делает Г.К. Шкляев.

Таким образом, можно констатировать, что в историографии выделенных нами для анализа общностей в среде ученых не сложилось однозначного суждения в основном – в вопросе их этнотипологической идентификации. Видимо, дело в оценке изучаемых явлений, а именно в невозможности для многих исследователей признать возникновение (или движение в этом направлении) новых этнических общностей, что называется, “на глазах истории”.

Представляется, что дискуссии по поводу этнической идентификации отдельных (маргинальных или уникальных) групп населения России возникают, прежде всего, из противоречия между историческими данными и современными представлениями этнофоров “о мире и о себе”.

Историческими данными невозможно, например, объяснить, что значительная часть опрошенных нами тептярей (по данным этносоциологического опроса – 39%) признали себя “самостоятельной народностью”, а подавляющее большинство признает особым и свой язык. То же и в отношении бесермян, в среде которых, также по данным обследования 1995 г., 75% жителей села и 50,6% горожан готовы при следующей переписи указать свою “бесермянскую национальность”. По этим же данным очень высокими оказываются ориентации бесермянской молодежи на эндогамный брак³⁸. Похожие ориентации, правда методами полевой этнографии, зафиксированы нами и в среде тептярей. Невозможно отнести эти явления и к инерции сословного или конфессионального самосознания. Этому противоречат и данные переписи 1989 г., которая зафиксировала в среде тептярей Южного Урала как бинарную (тептяро-башкирскую, тептяро-татарскую, тептяро-марийскую) самоидентификацию, так и в значительной степени собственно тептярскую. Первичные материалы этой переписи так же зафиксировали не менее 10 тыс. бесермян и 11,9 тыс. нагайбаков³⁹.

Представляется, что споры (ученых и политиков) по поводу идентификации этих общностей не дадут результата, потому что, на наш взгляд, методологически неверны сами способы идентификации. Необходимо признать, что, обращаясь к этносу в каждый конкретный момент времени, мы застаем не константное явление, а процесс. Следовательно, мы можем говорить о *тенденциях в развитии основных характеристик* данного явления, а не о неизменных его характеристиках. Что касается общностей, ставших объектом внимания в данной работе, мы настаиваем на тезисе, что они в продолжение XVI–XX вв. развивались в этнические. Процесс этот, видимо, не завершился, во всяком случае исходно социальные и конфессиональные группы тептярей, бесермян, нагайбаков вступили в период глобальных социально-экономических и политических процессов XX столетия, не имея еще исключительного своеобразия в культуре, но уже обладая достаточно устойчивым групповым самосознанием, которое иначе, как этническим, назвать сложно.

- ¹ Подробный историографический разбор представлен в работе: Якупов Р.И. Тевтяри: этносоциальный феномен и научная проблема. Уфа, 1998. 117 с.
- ² Разработка этой темы велся в Центре этнологических исследований УНЦ РАН в 1990–2000 гг. Результаты исследования изложены в монографии: Якупов Р.И. Тевтяри: историко-этнологические очерки. К проблеме генезиса этничности. М., 2002. 267 с.
- ³ Возможно, данная традиция уже существовала и в более раннее время, однако юридическое ее закрепление произошло именно в монгольской империи.
- ⁴ Васильев С.М. Припущенники на башкирских землях в первой половине XVIII в. (тевтяро-бобыльское население Башкирии): Дис. ... канд. ист. наук. М., 1950. С. 198–199.
- ⁵ Якупов Р.И. Тевтяри: историко-этнологические очерки. С. 120; см. так же: МИБ. Т. 4. Ч. 2. № 487.
- ⁶ Якупов Р.И. Тевтяри: историко-этнологические очерки. С. 121–123; Исхаков Д.М. Тевтяри: опыт этно-статистического изучения // СЭ. 1979. № 4. С. 29–42. Рахматуллин У.Х. Население Башкирии в XVII–XVIII вв. Уфа, 1988. С. 152–170; Кузеев Р.Г. Численность башкир и некоторые этнические процессы в Башкирии в XVI–XX вв. // АЭБ. Уфа, 1968. Т. 3. С. 349–357; Кабузан В.М. Народы России в XVIII в.: Численность и этнический состав. М., 1990. С. 126.
- ⁷ Шиббаев В.П. Этнический состав населения европейской части СССР. Л., 1930. С. 15.
- ⁸ Исхаков Д.М. Тевтяри: опыт этно-статистического изучения // СЭ. 1979. № 4. С. 33; Он же. О некоторых аспектах проблемы места приуральских татар в этнической структуре татарской нации // Приуральские татары. Казань, 1990. С. 6; Кузеев Р.Г. Народы Поволжья и Южного Урала: Этногенетический взгляд на историю. М., 1992. С. 269.
- ⁹ Исхаков Д.М. Тевтяри: опыт этно-статистического изучения. С. 33, 34; Всемирная перепись населения 17 декабря 1926 г.: Краткие сводки. М., 1928. Вып. IV. Народность и родной язык населения СССР. С. 14.
- ¹⁰ Зиякаев А.Г. Сколько нас, какие мы? // Ваш собеседник. 1990. № 4. С. 50–53.
- ¹¹ Валидов Дж. О диалектах казанского татарского языка // Вестник научного общества татароведения. 1927. № 6. С. 50–64.
- ¹² Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб., 1786. Ч. 2, кн. 1. С. 21.
- ¹³ Кузеев Р.Г. Историческая этнография башкирского народа. Уфа, 1978. С. 167; Он же. Численность башкир и некоторые этнические процессы в Башкирии в XVI–XX вв. // АЭБ. Уфа, 1968. Т. 3. С. 349.
- ¹⁴ МИБ. Т. 3. № 548. С. 489–491; Рычков П.И. История Оренбургская. Оренбург, 1887. С. 9; Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Ч. 2, кн. 1. С. 644–649; Георги И.Г. Описание всех в российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, украшений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. СПб., 1799. С. 67–68.
- ¹⁵ Васильев С.М. Указ. соч. С. 124–131; Рахматуллин У.Х. К вопросу о припуске на башкирские земли // Страницы истории Башкирии. Уфа, 1974. С. 4–13.
- ¹⁶ Рахматуллин У.Х. Население Башкирии в XVII–XVIII вв. Уфа, 1988. С. 152–170; Демидова Н.Ф. Управление Башкирией и повинности населения Уфимской провинции в первой трети XVIII в. // Ист. зап. М., 1961. Т. 68. С. 2–17.
- ¹⁷ Ташкин С.Р. Иногородцы Поволжско-Приуральского края и Сибири по материалам Екатерининской законодательной комиссии. Казань, 1922.
- ¹⁸ ГАОО, Ф. 6. Оп. 10, Ч. I. Д. 2019. Л. 1–1 об. Подробнее см.: Якупов Р.И. Тевтяри: историко-этнологические очерки. С. 184–186.

- ¹⁹ Усманов Х.Ф. Землевладение в Башкирии в пореформенный период // Исследования по истории Башкирии XVII–XX вв. Уфа, 1983. С. 27.
- ²⁰ ЦГИА РБ. Ф. 1943. Оп. 1. Д. 13. Л. 34; Д. 18. Л. 18–19.
- ²¹ Воробьев Н.И., Хисаметдинов Г.М., Юсупов Г.В. Историко-этнографические исследования населения северо-западных районов Башкирии // СЭ. 1962. № 6. С. 124–130.
- ²² Уразманова Р.К. Особенности годового цикла общественных обрядов и праздников татар Приуралья (к вопросу этнического районирования культуры татар) // Приуральские татары. Казань, 1990. С. 92–110; Воробьев Н.И., Хисаметдинов Г.М., Юсупов Г.В. Указ. соч. С. 127.
- ²³ Юлдашев А.А. Язык тептярей: Рукопись дис. ... канд. филол. наук. М., 1949; Он же. Говор тептярей Учалинского района Башкирской АССР // Академику Владимиру Александровичу Гордлевскому к его семидесятипятилетию. М., 1953. С. 329–343.
- ²⁴ Барсов Н.Н. К истории переписей населения в Башкирской АССР // Записки БФ РГО СССР. Уфа. 1960. Вып. 2. С. 107–119.
- ²⁵ Барсов Н.Н. Грамотность основных народностей БАССР (из итогов переписи 1926 г.) // Хозяйство Башкирии. Уфа, 1929. № 4/5. С. 200–221; Шибаев В.П. Указ. соч. С. 15.
- ²⁶ Шибаев В.П. Указ. соч. С. 10; ЦГИА. Ф. 1943. Оп. 1. Д. 13. Л. 34; Юлдашев А.А. Язык тептярей... С. 125.
- ²⁷ Опрошено 550 человек. Репрезентативных анкет получено 507. Из них 263 женщины (51,8%), 244 мужчины (48,2%). В центральном регионе количество опрошенных составило 231 (45,4%), на северо-востоке – 277 (54,6%). Опрошенные сгруппированы по семи возрастным когортам: 10–16 лет, 17–25, 26–35, 36–45, 46–55, 56–65, от 66 лет и старше. Социально-профессиональные и образовательные характеристики в обследовании не включались, прежде всего, потому, что опрашивались только жители сельских населенных пунктов, постоянно и длительно проживающие в них, т.е. находящиеся в едином информационном (хозяйственно-культурном, языковом, этнокультурном) контексте.
- ²⁸ Токарев С.А. Проблема типов этнических общностей (к методологическим проблемам этнографии) // Избранное: Теоретические и методологические статьи по этнографии и религии народов мира. М., 1999. Ч. 1. С. 196.
- ²⁹ См.: Токарев С.А. Указ. соч.; Сатыбалов А.А. Методологические вопросы классификации типов этнических (национальных) общностей // Методологические вопросы общественных наук. Л., 1968. С. 161–162; Арутюнов С.А. Классификационное пространство этнической типологии // СЭ. 1986. № 4. С. 61–63; Шеретова Л.И. Этноконфессиональная общность: к проблеме эволюции субэтносов // Расы и народы. М., 1991. Вып. 21. С. 29–45; Козлов В.И. Этнология и перепись населения // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М., 2000. № 132. С. 12–13; Чешко С.В. Перепись населения: кого считать и как считать? // Там же. С. 5.
- ³⁰ Бектеева Е.А. Нагайбаки. Крещенные татары Оренбургской губернии // Живая старина. 1902. Вып. 2. С. 165–181.
- ³¹ Все цитаты взяты из сборника статей: Нагайбаки. Комплексное исследование группы крещенных татар-казанцев. Казань, 1995.
- ³² Смирнов И.Н. Бесермяне Вятской губернии // Тр. VIII археологического съезда М., 1897. Т. 3. С. 313.
- ³³ Исхаков Д.М. Этническое развитие волго-уральских татар в XV – начале XX века: Научный доклад на соискание ученой степени доктора исторических наук. М., 2000. С. 15.
- ³⁴ Штейнфельд Н.П. Бесермяне: опыт этнографического исследования // Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1895 год. Вятка, 1894.

- ³⁵ *Луптов П.Н.* О бесермянах // О бесермянах. Сб. статей. Ижевск, 1997. С. 21–23.
- ³⁶ *Тепляшина Т.И.* Язык бесермян. М., 1970. С. 242; *Шкляев Г.К.* Краткая социально-демографическая характеристика бесермян // О бесермянах. С. 101, 109.
- ³⁷ *Владыкин В.Е.* Бесермяне // Народы России: Энциклопедия. М., 1994. С. 113–114.
- ³⁸ *Шкляев Г.К.* Краткая социально-демографическая характеристика бесермян. С. 109.
- ³⁹ *Зиякаев А.Г.* Сколько нас, какие мы? // Ваш собеседник. 1990. № 4. С. 50–53.

ТЕНДЕНЦИИ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ЭТНИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ ГОРОДСКИХ БАШКИР В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

Этническое самосознание включает в себя весьма сложные, нередко взаимоисключающие элементы, представляющие собою, с одной стороны, различные способы и структуры этнической самоидентификации, а с другой – разнообразные варианты восприятия и оценки иных общностей. Иными словами, в национальном самосознании “мы” постоянно соотносится с “они”, и лишь через это соотношение национальные самоидентификации приобретают определенное мотивационное значение.

Известно, что этническое самосознание формируется и развивается в процессе социализации личности. Многогранность и сложность этого явления отмечались многими российскими и зарубежными учеными¹. Первоначально исследование его затруднялось тем, что теоретические рассуждения об этнической идентичности личности, национальных особенностях характера не всегда подкреплялись эмпирическими материалами. Этот недостаток был преодолен в последние годы благодаря целенаправленным и широкомасштабным исследованиям этнического самосознания, этнической идентичности, проведенным Институтом этнологии и антропологии РАН, региональными научными центрами совместно с западными учеными².

В Республике Башкортостан изучение этнического самосознания только разворачивается, однако уже сейчас имеется несколько работ, посвященных этой проблеме и, в частности, самосознанию городского населения³. Традиционное самосознание башкирского этноса всегда характеризовалось тем, что башкирское “мы” содержало в себе сильно выраженный элемент внутригрупповой солидарности, базирующейся на общности языка, культуры, этнической территории, исторической судьбы народа и пр. Внутригрупповая солидарность, лежащая в основе башкирского национального самосознания, усиливалась в периоды возрастания угрозы самому существованию народа. Всякий раз эта угроза преодолевалась ценой огромных жертв и усилий. Именно эти усилия и жертвы становились объединяющими символами башкирского народа. Через этот опыт формировалось башкирское самосознание. Именно эти самозащитные, а не конструктивно-созидательные моменты играли решающую роль в складывании башкирского “мы”. Однако порой были периоды истории, когда башкирское самосознание принимало весьма драматичные формы. Типичный пример – раскол на белых и красных в годы Гражданской войны, сыгравший трагическую роль в истории башкирского народа, противопоставив по

политическому признаку одних башкир другим. В несколько измененной и ослабленной форме раскол продолжает действовать и поныне, проявляясь в культурно-языковом плюрализме башкир (наличии в их составе групп, говорящих на татарском, русском и башкирском языках).

В городской среде заметен переход башкир на русский и татарский языки, что, естественно, не может пройти бесследно в этнопсихологическом отношении: у некоторой части башкирского городского населения трансформируется этническое самосознание, меняется отношение к башкирскому языку и культуре. Лица с трансформированным самосознанием встречаются в основном среди молодежи, родившейся в городе. Однако башкиры среднего возраста также подвержены деформации этничности, выражающейся в их частичной или полной аккультурации.

Этносоциологические исследования, проведенные в городах Башкортостана в 1986 и 1993 гг.⁴, выявили существенную зависимость этнического самосознания башкир от степени их урбанизированности и социально-образовательного статуса. Так, у городских башкир – недавних сельских мигрантов в системе этноидентифицирующих признаков, определяющих их национальность, доминирует родной (башкирский) язык, намного опережая другие признаки (национальность родителей, этническое самосознание). Те, кто родились в городе в семье мигрантов, ощущают себя башкирами уже не по языку, а по национальности своих родителей. И, наконец, башкиры – коренные горожане (чьи родители родились в городе) свою национальность определяют в основном по этническому самосознанию (“чувствуют себя башкирами”) и “общности исторической судьбы с башкирским народом”. Как видим, в городе у башкир от поколения к поколению при определении национальности башкирский язык уступает место другим, не менее значимым этноидентифицирующим признакам (национальность родителей, этнокультурные характеристики и др.). Это весьма примечательный факт: в условиях урбанизации происходит ослабление идентифицирующей и интегрирующей роли башкирского языка в национальном самосознании башкир. С определенным основанием можно предположить, что при сохранении нынешних тенденций этносоциального развития (аккультурация, языковая ассимиляция) в дальнейшем у городских башкир следующего поколения национальная принадлежность в большей степени будет зависеть не от башкирского языка, а от системы социально-психологических факторов (физического облика, национальных чувств и пр.).

Примерно такая же картина наблюдается при сопоставлении социальных характеристик респондентов с основными этноидентифицирующими факторами: по мере роста уровня образования и социального статуса городских башкир значение языка как определителя национальности также заметно падает, уступая место в наиболее

высокообразованных и социально продвинутых группах другим признакам. При этом, чем выше образование и социальное положение респондента, тем разнообразнее у него набор признаков-этно-определителей (гражданство, место проживания, национальная государственность, близость к профессиональной культуре своего народа и др.).

Степень ощущения своей принадлежности к башкирскому этносу неодинакова в различных группах городских башкир. На вопрос: “Насколько сильно Вы ощущаете себя башкиром?” – в группе сельских мигрантов и коренных горожан были получены следующие ответы. Среди “сильно” ощущающих свою этническую принадлежность в большей степени представлены сельские мигранты (58%). В группе коренных горожан их намного меньше (36%). И наоборот, доля “средне” и “слабо” ощущающих свою этничность выше в составе коренных горожан, чем в составе недавних жителей села: 41% среди первых и 30,5% среди вторых оценили степень своей этничности как среднюю. Слабо чувствуют свою этническую принадлежность 13,5% уроженцев городов и лишь 6% сельских мигрантов. Совсем не ощущают свою этничность 4,5% башкир, родившихся в городе, и 3,5% – родившихся и выросших на селе. Башкир, затруднившихся дать какой-либо ответ, среди коренных горожан также больше (5%), чем среди недавних сельских жителей (2%).

Влияние демографического (возрастного) фактора на интенсивность этнической идентификации проявляется в том, что наибольшей силы она достигает в возрастной группе старше 65 лет – более 90% пожилых респондентов отметили, что они сильно ощущают свою этническую принадлежность. Среди лиц старше 35 лет степень этничности самая слабая у 40–44-летних (49,5%). В молодых возрастных группах интенсивность этнической идентификации самая низкая. Она больше выражена у 16–19-летних (42,5%) и меньше – у 25–29-летних (32,0%). В возрастной группе до 30 лет доминируют ответы респондентов, характеризующие “среднее” ощущение этнической принадлежности.

Высокий процент “сильно” ощущающих свою этническую принадлежность в группе 16–19-летних башкир и его дальнейший спад в старших возрастных группах можно объяснить усилением этнического фактора в молодом возрасте, обусловленным процессом социализации индивида, его вступлением в новые социальные контакты, актуализацией общения со сверстниками, когда все факторы этничности, в том числе и этнический, выступают на первый план. Затем значимость этнического фактора снижается (в возрастных группах от 20 до 29 лет наибольшая доля лиц отметивших, что они ощущают свою этничность в средней степени – 51–58%) и вновь начинает расти после 40–44 лет, и в особенности к 60–65 годам. Тем не менее в группе 55–59-летних башкир заметно представлены лица со слабым ощущением своей этнической идентификации –

15,5%. Это характерно и для 6,7% юных башкир и для 7,2% 40–44-летних. Как правило, среди лиц со слабым ощущением своей этнической принадлежности преобладают коренные горожане. Нельзя не отметить и того, что доля лиц, затруднившихся с ответом, больше представлена в группе 60–64-летних башкир (13,3%).

Уровень образования также влияет на интенсивность этнической идентификации. Можно предположить, что с ростом уровня образования значимость этнического фактора несколько снижается. Наибольшая доля лиц, “сильно” ощущающих свою этническую принадлежность, отмечена среди башкир с невысоким уровнем образования. Высокая степень ощущения своей этнической принадлежности наблюдается у горожан с общим средним образованием – 57,5%. У лиц со средним специальным она составляет 49,5%, у имеющих высшее образование – 45%, а незаконченное высшее – 33,5%. Средняя степень больше характерна для лиц с незаконченным высшим образованием (54,5%). Совсем не ощущают свою этничность от 3 до 4,5% башкир с образованием выше среднего.

Отношение к своей этнической принадлежности может иметь разную эмоциональную окрашенность – позитивную, негативную или нейтральную. По результатам исследований, этническая самоидентификация городских башкир достаточно устойчива и носит позитивную направленность: 74,8% опрошенных выразили удовлетворение своей национальной принадлежностью, всего лишь 4,7% придерживаются противоположного суждения. Доля городских башкир с положительной оценкой своей этничности (“я всегда горжусь тем, что я башкир”) преобладает среди сельских мигрантов. Эта группа горожан более эмоционально реагирует на свою этническую принадлежность. “Всегда гордятся” и “иногда гордятся” тем, что они башкиры, более 80% вчерашних селян. В то же время дискомфорт в связи со своей этнической идентичностью также чаще испытывают вчерашние жители села (стыдятся, что они башкиры 3,4% сельских мигрантов и лишь 0,6% коренных горожан).

Лиц с сильно выраженным позитивным восприятием своей этнической принадлежности в группе коренных горожан меньше, чем в группе сельских мигрантов. Башкир – сельских мигрантов, индифферентно относящихся к своей этнической принадлежности, очень мало – 5,7%.

С возрастом у городских башкир позитивное восприятие своей этнической принадлежности усиливается. Лиц, испытывающих чувство гордости за свою национальную принадлежность, больше всего в самой старшей возрастной группе (старше 65 лет) – 85,5%. Не придают значения своей национальной принадлежности в основном молодые башкиры. Негативные эмоции (чувство стыда) испытывают незначительная доля башкир трех возрастных групп – 16–19-летних (2,2%); 35–39-летних (3%) и 40–44-летних (1,2%). Почти все они являются сельскими мигрантами.

Позитивные эмоции в связи с принадлежностью к башкирскому этносу преобладают у городских башкир с низким уровнем образования. Более спокойное отношение к своей национальной принадлежности усиливается с повышением образовательного уровня: 21,2% башкир с незаконченным высшим, 19,6% с высшим образованием выбрали ответ “Иногда горжусь тем, что я башкир”. Чувство стыда за свою национальную принадлежность характерно для незначительной доли лиц со средним общим образованием (1,5%), незаконченным высшим (3%) и высшим (1%).

Город не только интернационализирует, нивелирует сознание этнонациональных групп, но и способствует его дальнейшей консолидации, изживанию остатков субэтнического (родо-племенного) мышления. Как показали результаты этносоциологического опроса 1986 г., лишь 13,2% горожан-башкир знали свою субэтническую принадлежность и 21,9% могли назвать родо-племенные подразделения башкир⁵. Как правило, это – люди старших возрастов (50 лет и более), родившиеся в деревне и потому хорошо знающие свои исторические корни. Молодое поколение городских башкир не только не знало своей субэтнической принадлежности, но и не могло перечислить родо-племенные группы башкирского народа. Исследование, проведенное в 1997 г. (т.е. спустя 11 лет) выявило в городах менее 7,4% респондентов, знающих свою субэтническую принадлежность⁶. Молодые башкиры затруднились назвать субэтнические подразделения башкирского народа. Более 80% опрошенных не причислили себя ни к одной из субэтнических групп и назвали себя “просто башкирами”. По мнению одного из исследователей этой проблемы М. Муллагулова, слабое знание башкирами-горожанами субэтнических подразделений башкирского народа отнюдь не говорит о низком уровне их этнического самосознания. Наоборот, это является свидетельством консолидации башкирского этноса, вытеснения из национального самосознания субэтнических (родо-племенных) компонентов⁷. Таким образом, в условиях города субэтническая принадлежность не играет роли в национальном самосознании башкир.

В последнее время наряду с чисто научным интересом к проблеме субэтнических подразделений башкирского народа были предприняты попытки возрождения в сознании башкир субэтнической дифференциации. Большое значение в этом придавалось курултайам. Получившие распространение в начале 90-х годов курултаи, организуемые как съезды-собрания по родо-племенному признаку (курултаи племен табын, юрматы, усерган и т. д.), рассматривались некоторыми башкирскими учеными и политиками как средство национального возрождения, активизации национального самосознания. Не отрицая значения курултаев как формы самоорганизации башкирского этноса, важного механизма обеспечения его саморазвития, следует заметить, что увлечение ими грозило усилить в башкирском обществе трайбалистские настроения, могло способствовать откату

его к стадии патриархальных отношений с дифференциацией по родовым и племенным признакам. Проведение в июне 1995 г. в г. Уфе I Всемирного курултая башкирского народа, учреждение его постоянно действующего руководящего органа – Исполкома придало идее курултая новое смысловое содержание: из традиционного института самоуправления последний превратился в действенную политическую форму социально-культурного возрождения и развития башкирского народа⁸.

Большинство респондентов отметили психологическую разобщенность башкир в городах, отсутствие среди них духовного единства, взаимосвязи и взаимовыручки, столь характерных для городских татар. В последнее время чувство этнической солидарности как психологический компонент национальной мобилизации приобрело важное значение в этническом самосознании титульных народов республик Российской Федерации. В целом комплекс “этническая солидарность” более выражен у башкир зауральских городов республики (Сибай, Баймак, Учалы), где “взаимовыручку” и “солидарность” отметили 57,6% опрошенных. В столице – Уфе, напротив, башкиры в большей степени ощущают свою социальную и психологическую разобщенность. В последнее время большую популярность среди горожан получили “Встречи односельчан”, вечера отдыха “Здравствуйте, земляки!” и пр., проводимые по инициативе администраций сельских районов, городских национально-культурных центров и клубов. Такие мероприятия способствуют культурной и психологической консолидации башкирского населения в рамках города, снимают ощущение дискомфорта (особенно у сельских мигрантов).

Еще одним компонентом системы “этническая солидарность” является выраженная потребность в принадлежности к своему народу. Это – важный психологический элемент этнической консолидации, определяющий степень единства этнической группы. Индикаторами, отражающими низкую потребность в этнической принадлежности, являлись ответы: “Для меня не имеет значения моя национальность и национальность окружающих”; “Современному человеку необязательно чувствовать себя частью какой-то национальности”. Индикаторами высокой потребности в этнической принадлежности являлись ответы: “Я никогда не забываю, что я башкир”; “Человеку необходимо ощущать себя частью своего народа”. В целом у городских башкир республики прослеживается довольно умеренная потребность в этнической принадлежности. Самый высокий ее показатель отмечен у башкир Белорецка (67,6%), самый низкий – в Уфе и городах северо-западной части Башкортостана (Туймазы, Октябрьский) (34,3–39,5%). Белорецк традиционно считается “русским” городом, где русское население порой несколько негативно воспринимает башкирские язык, культуру и в целом процессы суверенизации республики. Поэтому здесь у башкир, находящихся в рус-

ском окружении и ощущающих из-за этого некоторый психологический дискомфорт, формируется устойчивое этническое самосознание и выраженное чувство этнической солидарности. В многонациональной Уфе у башкир происходит некоторая перегруппировка компонентов этничности, облегчающая их успешную социально-психологическую адаптацию в городе.

У башкир-горожан, родившихся в городе, по сравнению с мигрантами чувство этнической солидарности выражено в меньшей степени. Выявленная этническая индифферентность, с одной стороны, существенно ослабляет психологические возможности их консолидации, с другой – они в меньшей степени концентрируются на своей этнической принадлежности, а это в свою очередь расширяет границы и способы их адаптации к изменяющимся этносоциальным условиям.

В ходе исследования выяснялись также масштабы распространения религии среди городских башкир, их взглядов на ее роль в современном обществе. В сельской местности башкиры традиционно считают себя мусульманами, сохраняя в быту отдельные элементы религиозной обрядности (чтение молитвы перед и после еды, приглашение муллы на похороны, коврики, календари с цитатами из Корана на арабском языке и пр.). Однако по сравнению с татарами Татарстана и Башкортостана даже сельские башкиры воспринимают ислам весьма формально, поверхностно, пытаясь сохранять лишь отдельные элементы его внешней атрибутики и не проявляя к нему повышенного интереса. Объясняется это тем, что и раньше религиозность башкир была весьма поверхностна, что подтверждается отсутствием в башкирской среде религиозных деятелей и философов-богословов (шакирдов, хадисов, суфиев и пр.) – приверженцев того или иного течения в исламе.

Большое значение ислама для татар связано с тем местом, которое ему отводится в исторических воспоминаниях о Казанском ханстве. Безусловно также и то, что в исламе для татар в значительной степени сосредоточены функции защиты и сохранения их этнокультурной самобытности⁹. В какой-то степени сегодня ислам для татар стал и политическим атрибутом, некоей формой “вызова” русскому православию. По справедливому утверждению Д. Исхакова, «из-за того, что у татар религиозные и этнические границы в основном совпадали, их борьба за сохранение своей “мусульманской” идентичности в конечном счете работала у них на рост национального самосознания»¹⁰.

В городах башкиры если и считают ислам частью своего национального историко-культурного наследия, то не придают ему значения как основному признаку этнической идентификации и национальной консолидации. Муллу приглашают на похороны родственников и близких, следуя скорее традиции (“Так у нас принято”, “Чтобы нам было спокойнее”). Изменился характер взаимосвязи воспри-

ятия религии (религиозности) и этнического самосознания. Уровень религиозности стал значительно слабее зависеть от возрастного и образовательного фактора. Некоторая часть башкирской молодежи (в основном, сельских мигрантов), уступая уговорам старших, совмещает бракосочетание с религиозным обрядом *никах*. Однако, как показали результаты опроса, религия (ислам) не занимает значительного места в структуре этнического самосознания городских башкир, хотя многие башкиры в городах традиционно считают себя мусульманами по рождению.

Несмотря на некоторое оживление в последние годы деятельности Центрального Духовного управления мусульман (ЦДУМ), а также Духовного управления мусульман Республики Башкортостана (ДУМРБ), религиозный фактор не играет заметной роли в общественно-политической и культурной жизни городских башкир (в отличие от татар Татарстана¹¹). Религия не является фактом повседневной жизни городских башкир, не декларируется в качестве важной части национальной культуры и, следовательно, не является фактором, мобилизующим этническое самосознание. Ощущение внутри-этнического сплочения и солидарности у башкир возникает не на основе религиозных (исламских) ценностей. Этноконфессиональное сознание и религиозное поведение части городских башкир не связаны с процессами этнокультурного возрождения народа. Таким образом, в сознании городских башкир этничность (“башкирскость”, ощущение себя башкирами) преобладает над религиозностью (“исламизм”, ощущение себя мусульманами).

Формирование этнического самосознания рассматривалось по классификации, предложенной Г.У. Солдатовой и С.В. Рыжовой – *этнонигилизм, этническая индифферентность, позитивная этническая идентичность и гиперэтничность*¹². Главными индикаторами, которые выступали основанием для выделения групп респондентов с разными типами этнического самосознания, явились следующие: “трудно уживаются с людьми своей национальности (*этнонигилизм*)”¹³; “никогда серьезно не относились к этническим проблемам (*этническая индифферентность*)”; “готовы иметь дело с представителями любого народа, несмотря на расовые и национальные различия (*норма*)”; “раздражаются при близком общении с людьми других национальностей (*этноэгоизм*)”; “считают, что любые средства хороши для отстаивания благополучия своего народа (национальный фанатизм)”. Основную долю лиц с *гиперэтническим* самосознанием составили городские башкиры до 30 лет и старше 50. Основная часть этой группы – работники умственного труда, художественно-творческая и научно-гуманитарная интеллигенция с высшим образованием.

Согласно произведенной классификации типов этнического самосознания и стереотипов ожидаемого поведения, среди городских башкир можно выделить следующие группы.

1. Считающие себя убежденными интернационалистами (в традиционном значении термина), относящиеся к представителям других национальностей так же, как к людям своей национальности (в основном, это лица 60–70 лет, ветераны Великой Отечественной войны, бывшие коммунисты).

2. Обладатели системы взглядов и представлений, условно называемой толерантной этничностью. Последняя во многом близка к *космополитизму*. По мнению некоторых авторов, “космополитизм – это род этнической озабоченности, направленной, однако, не на один этнос, а на характер межэтнического взаимодействия, это гражданская идеология, признающая приоритет личностных ценностей перед этническими (национальными), и ценностей этнических (национальных) – перед государственными”¹⁴.

3. Конформисты, поступающие “как все”, легко меняющиеся в своей и иноэтнической среде и обладающие неустойчивым этническим самосознанием. Это лица 30–40 лет, в основном коренные горожане, начавшие проявлять интерес к своей национальности лишь в последнее время. Как правило, слабо или совсем не владеющие башкирским языком, не всегда выходцы из национально-смешанных семей.

4. Этнионигилисты, индифферентные к проблемам башкирского народа, не владеющие башкирским языком, негативно воспринимающие процесс “этнического ренессанса” (представители инженерно-технической интеллигенции, рабочего класса – горожане по рождению). Этническим нигилистам присущ комплекс этнической неполноценности, проявляющийся в том, что часть городских башкир стесняется своей национальности, башкирского языка. Этнический нигилизм башкир может проявляться и в том, что они в присутствии людей других национальностей предпочитают не общаться между собой на башкирском языке, опасаясь, что это будет воспринято окружающими как башкирский национализм. Незнание и нежелание знать язык своего народа, использование в семейном общении только русского языка даже тогда, когда человек говорит на этом языке недостаточно правильно или с сильным акцентом, незнание башкирской литературы, искусства, фольклора – таковы проявления этнического нигилизма среди части городских башкир.

5. Лица с обостренным этническим самосознанием. Часто оценивают явления и события сквозь призму этнических интересов, стереотипов, вкусов и пр. Система их ценностных ориентаций “направлена” внутрь своего этноса. В основном это те горожане, чье детство прошло в деревне. В межэтническом общении нередко испытывают определенные психологические трудности, связанные со слабым знанием русского языка. Как правило, их гиперэтничность есть одновременно результат психологической фрустрации, стресса, вызванный проблемами адаптации в городе, и реакция на городской иноэтнический “фон”.

6. Фанатично преданные национальной идее. Предпочитают организованные формы общения со своими соплеменниками. Под влиянием политического фактора (провозглашение суверенитета Башкортостана) подвержены крайним формам этноцентризма. Обладают хорошо развитым этническим самосознанием, они чаще других участвуют в политических акциях этнической направленности. Склонны негативно оценивать нынешнее состояние башкирского народа. Как правило, это люди пожилого возраста, представители творческой и научно-гуманитарной интеллигенции и часть патриотически настроенной молодежи. Проявляя озабоченность судьбой башкирского народа, они выступают за расширение функций башкирского языка, за возрождение и развитие национальных традиций, за экономический и политический суверенитет нации и т.д.

Среди городских башкир доля респондентов, этнически индифферентных, которые никогда серьезно не относились к национальным проблемам, составила 37,6%. По-видимому, эта цифра отражает действительное состояние этнического самосознания у башкир в условиях города и в определенной мере тенденции усиления индифферентности. Лица с таким типом идентичности преобладают среди башкир – работников умственного труда с высшим техническим образованием и квалифицированных рабочих.

Крайней формой этнической индифферентности у городских башкир можно считать *этнонигилизм*. Доля тех, кто испытывает трудности во взаимоотношениях с представителями своего народа и стесняется своей национальной принадлежности, достигает 4,6%. В основном это дети от смешанных браков, ассимилированные (“русифицированные”) горожане, кто в детстве испытывал обиду и унижение от сверстников по поводу своей национальности. Как правило, их формирование происходило в иноэтническом окружении, где башкиры были в явном меньшинстве (рабочие поселки, крупные села-райцентры, города 60–70-х годов). Слабое знание или полное незнание ими башкирского языка послужило одной из причин появления психологических комплексов в общении с соплеменниками.

Исследование выявило небольшое число респондентов с гиперэтническим самосознанием (5,2%). Действительно, доля националистически настроенных людей среди городских башкир невысока, однако не так незначительна, чтобы их игнорировать. Большая часть их в той или иной мере сталкивалась с негативным отношением окружения к себе, проецируя его на весь башкирский этнос. Следовательно, подобная гиперэтничность самосознания индивидов является их реакцией на внешнюю этническую среду и на практике проявляется в идеях этнокультурного и политического приоритета башкирского народа в Республике Башкортостан. Обычно эти идеи обосновываются необходимостью защиты башкирского языка и культуры из-за ущерба, нанесенного им в период тоталитаризма.

При этом практически всегда присутствует мысль: “У нас нет другого места на земле, где могли бы развиваться наши язык и культура. Поэтому именно в Башкортостане должны всемерно поддерживаться, прежде всего, национальные интересы башкир”¹⁵.

Характеристика этнического самосознания городских башкир будет неполной без учета и анализа его политического компонента, представляющего систему идеологем, политических взглядов и ориентаций индивидов в современной общественно-политической ситуации. Для этого в структуру инструментария-вопросника 1997 г. была включена группа вопросов, выясняющих мнения и отношения респондентов к проблемам прошлого и современного этнополитического развития башкирского народа, суверенитета республики. Одновременно эти вопросы позволили определить степень популярности политических партий и объединений башкирской ориентации и их лидеров в среде городских башкир.

Ответы на вопрос “Кто, с Вашей точки зрения, сегодня лучше выражает интересы башкирского народа в республике?” выявили высокий авторитет и лидерство среди городских башкир Президента РБ М.Г. Рахимова (52,5%). Большой популярностью у башкир в городах пользуется Исполком Всемирного курултая башкирского народа в лице его местных отделений: 37,4% опрошенных назвали Исполком Всемирного курултая башкир основным выразителем интересов башкир в республике.

В ходе опроса респондентов просили назвать выдающихся представителей башкирского народа в прошлом и настоящем. Ответы распределились следующим образом: большинство городских башкир наиболее уважаемыми личностями прошлого назвали Салавата Юлаева (87,8%), Ахмет-Заки Валиди (80,6%), Абдулкадира Инана (74,7%), Галимьяна Тагана (70,8%), Мусу Муртазина (65,8%), Шайхзаду Бабица (46,7%) и Хадию Давлетшину (35,4%). Примечательно, что при этносоциологическом опросе 1986 г. эти имена (за исключением Салавата Юлаева) респондентами не назывались. Среди современных деятелей респонденты назвали Президента Республики Башкортостан Муртазу Губайдулловича Рахимова (58,8 %), народного поэта Мустая Карима (24,3%). Представители современной башкирской интеллектуальной элиты (ученые, писатели, артисты и пр.) и лидеры политических партий и движений информаторами назывались реже: Председатель Исполкома Всемирного курултая башкир Н. Мажитов (19,5%), Председатель БНЦ “Урал” А. Бускунов (12,2%), лидеры Союза башкирской молодежи А. Идельбаев и Р. Ишсарин (соответственно, 8,7% и 6,8%), бывший председатель БНЦ “Урал” М. Кульшарипов (4,4 %).

Если в 1993 г. самой высокой популярностью среди башкирского городского населения пользовался БНЦ “Урал”, то, по результатам опроса 1997 г., его место занял Исполком Всемирного курултая башкир. Данное обстоятельство свидетельствует о прохождении

башкирским обществом пика политической активности, начавшейся с конца 80-х годов, и постепенной его деполитизации.

Годы, прошедшие с момента начала перестройки и провозглашения суверенитета Республики Башкортостан, стали временем ликвидации “белых пятен” в истории башкирского народа и торжества исторической правды в условиях личности. Процесс реабилитации ряда башкирских исторических личностей (Ахмет-Заки Валиди, Шайхзады Бабича, Мусы Муртазина и др.), деятельность которых замалчивалась или негативно оценивалась в советский период, пересмотр событий периода Гражданской войны и восстановление исторической справедливости во многом способствовали активизации национального самосознания башкир, пробуждению их интереса к истории и культуре своего народа. Результаты опроса 1997 г. зафиксировали растущий интерес городских башкир к своей истории, поляризацию чувств, испытываемых к своему народу. Так, 43,6% респондентов заявили о своих переживаниях за будущее башкирской нации, около 16% испытывают гордость за свой народ, 5,2% испытывают обиду за него. Среди тех, кого не волнуют национальная принадлежность и проблемы своего народа (15,3%), преобладают молодежь (до 25 лет), а также лица с высшим техническим образованием. Данную группу респондентов составляют в основном коренные горожане, которым приходится больше задумываться о себе, о своей семье, чем о проблемах своего народа.

Среди этнических проблем, вызывающих наибольшее беспокойство и тревогу у опрашиваемых, были названы (по степени убывания): уменьшение числа башкир, знающих родной язык (78,7%); отсутствие условий и возможностей для обучения детей родному языку (69,8%); сокращение численности башкир в составе населения республики (62,6%); ослабление у башкир национального самосознания (53,4%); сокращение числа башкир, знающих культуру своего народа (36,5%); уменьшение числа башкир, знающих обычаи и традиции своего народа (25,3%). Примечательно, что лишь соответственно 8,4% и 11,2% респондентов назвали тревожащими их проблемами ослабление у башкир религиозного самосознания и увеличение числа браков башкир с людьми других национальностей.

В чем-то похожие результаты дали распределения ответов на вопрос “Какие мероприятия, по Вашему мнению, сейчас более всего необходимы для возрождения башкирского народа?” Из предложенного перечня ответов большинство респондентов указали на необходимость возрождения и развития национальной культуры (45,7%), всестороннюю поддержку башкирского языка (57,6%) и дальнейшее развитие самостоятельности, суверенитета республики (39,4%). По отношению к таким мероприятиям, как “всестороннее приобщение башкир к новым экономическим условиям, развитие у них социальной и экономической активности”, наибольшие различия выявились между башкирами-мигрантами и коренными горожанами.

Существенные расхождения в ответах на этот вопрос проявились и в различных демографических группах респондентов. Так, лица среднего и пожилого возраста (старше 50 лет) в числе главных мероприятий по возрождению башкирского народа называли всестороннюю поддержку башкирского языка (76,5%), возрождение и развитие национальной культуры (68,8%) и ислама (42,4%). Для молодого поколения городских башкир (в возрасте от 20 до 35 лет) основными мероприятиями являются (по убывающей): дальнейшее развитие самостоятельности, суверенитета республики (72,9%), всесторонняя поддержка башкирского языка (64,2%), всестороннее приобщение башкир к новым экономическим условиям (59,6%). Примечательно, что городская башкирская молодежь не придает особого значения развитию ислама в возрождении башкирского народа: лишь 11,4% молодых информаторов отметили важность и необходимость религиозного фактора.

Исследование не выявило у башкир в городах определенной связи между политизированностью сознания и его этнизацией. Респонденты с выраженной этничностью в целом остаются индифферентными к политическим проблемам, что свидетельствует об отсутствии у них интереса к каким-либо активным политическим действиям под флагом “интересов башкирского народа”. Актуализация национального самосознания городских башкир не сопряжена с актуализацией системы их политических взглядов и не имеет политизированной окраски. Отчасти это подтвердили результаты выборов в Государственное Собрание (Курултай) РБ 1994 и 1999 гг., на которых лидеры национальных движений не получили поддержку избирателей. Можно предположить, что сохранение политической стабильности в республике при всестороннем и полном учете интересов всего ее населения послужит основой для деполитизации его этнического самосознания.

Из всего вышеизложенного можно сделать следующие предварительные выводы:

1. В среде городских башкир выделяются несколько типов этнического самосознания. Башкирам – недавним мигрантам из сельской местности свойствен *маргинальный* тип этничности с доминирующей в ней ролью башкирского языка. Как правило, национальное самосознание данной категории горожан сохраняется на протяжении всей их жизни. Мигрант-маргинал выступает носителем групповых (*коллективистских*) идеалов, свойственных сельскому населению. Попад в городскую индустриально-урбанизированную среду, базирующуюся на принципах *индивидуализма* и психологической автономности и анонимности личности, он испытывает ощущение утраты тех социокультурных признаков, которые социализировали его как личность. У него образуется симбиоз утрачиваемых, но не утраченных, осваиваемых, но не освоенных признаков этнической идентификации. В этих условиях усиливаются сугубо *этнические*

признаки его национального самосознания, опирающегося на внутригрупповую солидарность (*tribal ethnicity*).

В системе компонентов этнического самосознания башкир, родившихся в городе, позиции башкирского языка в условиях аккумуляции значительно ослаблены. Этничность этой группы башкирского городского населения чаще определяется национальностью родителей и другими признаками: общностью исторической судьбы со своим народом, физическим обликом и т.д. Наконец, при определении своей национальности башкирами, родители которых родились в городе, большую роль играет труднообъяснимое чувство общности со своим народом. При этом язык и другие этноидентифицирующие признаки исчезают совсем или отходят на второй план, уступая место субъективным ощущениям индивида, считающим себя башкиром. Национальные чувства подкрепляются территориально-этническими факторами (национальной государственностью и местом проживания). Такое национальное самосознание можно определить как *урбанизированное*, отличающее коренных горожан не только от других групп городских башкир, но и от сельской части башкирского этноса. Соответственно, их этничность можно определить как этничность *гражданского типа* (*civil ethnicity*). Безусловно, носители данного типа национального самосознания в наибольшей степени подвержены ассимиляционным воздействиям. Поэтому задачей ученых и общественности республики должна стать разработка механизмов, устраняющих эти негативные воздействия.

2. Этническое самосознание современных городских башкир по своим основным параметрам больше тяготеет к общегородскому социально-психологическому фону, характеризующемуся существенным ослаблением этничности. Оно отличается толерантностью в восприятии национальных проблем, слабо политизировано, что продемонстрировали результаты последних выборов в представительные органы власти. Результаты этносоциологических опросов показывают, что в городах у национальных движений и партий отсутствует “массовая” поддержка населения. Городские башкиры плохо информированы об их целях и задачах, слабо откликаются на инициативы национальных лидеров, не проявляя тем самым интереса к политизации национальных проблем.

¹ Дробижева Л.М. Национальное самосознание: база формирования и социально-культурные стимулы развития // СЭ. 1985. № 5. С. 3–15; Гудков Л.Д. Русское национальное самосознание: потенциал и типы консолидации // Куда идет Россия? М., 1994. С. 176; Старовойтова Г.В. Этническая группа в современном советском городе. М., 1987; Вырост И.С. На-

циональное самосознание: проблемы определения и анализа // Философская и социологическая мысль. 1989. № 7. С. 23–35; Арутюнян Ю.В. Социально-культурное развитие и национальное самосознание // Социологические исследования. 1990. № 8. С. 39–48; Epstein A.L. Ethnos and Identity L.: Javistock, 1978; Fellows D.K. Mosaic of America's Ethnic

- Minorities. N.Y., 1972; *Howard M.C. Ethnicity and Economic Integration in Southern Belize* // *Ethnicity*. 1980. June. Vol. 7, N 2.
- ² *Сагитова Л.В.* Национальное самосознание татарской интеллигенции // *Современные национальные процессы в республике Татарстан*. Казань, 1994. Вып. 2. С. 46–54; *Мухамедбердыев О.Б.* Национальное самосознание (социально-психологический анализ). М., 1992; *Солдатова Г.У.* Межэтническое общение: когнитивная структура этнического самосознания // *Познание и общение*. М., 1988. С. 111–126; *Она же.* Психологические исследования этнической идентичности в условиях межэтнической напряженности // *Национальное самосознание и национализм в Российской Федерации*. М., 1994. С. 62–88; *Рыжова С.В.* Некоторые аспекты национального самосознания русских в республиках Российской Федерации (по материалам эмпирического исследования) // *Суверенитет и этническое самосознание: идеология и практика*. М., 1995. С. 267–282; *Кцоева Г.У.* Опыт эмпирического исследования этнических стереотипов // *Психологический журнал*. 1986. Т. 7, № 2. С. 41–50; *Balzer M.M., Vinokurova U.A.* Nationalism, Interethnic Relations and Federalism: The Case of the Sakha Republic (Yakutia) // *Europe-Asia Studies*. 1996. Vol. 48, N 1.
- ³ *Муллагулов М.Г.* Этническое самосознание и этнокультурные ориентации башкир-горожан // *Вопросы этнографии городского населения Башкортостана*. Уфа, 1992. С. 83–97; *Она же.* Проблемы этнического самосознания, состояние их изученности в этнографии // *Современные этнические процессы в Башкортостане*. Уфа, 1992. С. 132–139; *Файзуллин Ф., Зарипов А.* Современные проблемы общественного развития в зеркале этнического самосознания // *Ватандаш*. 1997. № 6–7.
- ⁴ В 1986 г. Институтом истории, языка и литературы Башкирского филиала АН СССР совместно с Институтом этнографии АН СССР было выполнено массовое статистико-этнографическое исследование по теме “Современные этнические процессы в Башкирской АССР” (научный руководитель В.В. Пименов). Выборка охватила представителей трех наиболее многочисленных национальностей (башкир, русских и татар), проживающих в городах и сельской местности, – в общей сложности 5600 человек.
- В 1993 г. в городах Башкортостана было проведено этносоциологическое исследование башкир, русских и татар, организованное Центром по изучению межнациональных отношений Института этнологии и антропологии РАН совместно с учеными республики (руководители М.Н. Губогло и Р.Г. Кузеев) в рамках российско-американского исследования “Язык, национальность и бывший Советский Союз”. Общий объем выборки составил 2400 человек.
- ⁵ *Муллагулов М.Г.* Указ. соч. С.84.
- ⁶ В 1997 г. по заданию исполкома Всемирного курултая башкир в рамках социологической программы “Городские башкиры” было проведено исследование в пяти городах Башкортостана. Всего было опрошено 1050 человек.
- ⁷ *Муллагулов М.Г.* Указ. соч. С. 86.
- ⁸ О повышении эффективности работы Исполкома Всемирного курултая башкир и его отделений по реализации решений Всемирного курултая башкир (Доклад председателя Исполкома Всемирного курултая башкир Н.А. Мажитова) // *Ватандаш*. 1997. № 7. С. 3–11.
- ⁹ *Сагитова Л.В.* Этничность в современном Татарстане. Казань, 1998. С. 124.
- ¹⁰ *Исхаков Д.М.* Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению. Казань, 1997. С. 8.
- ¹¹ *Мусина Р.Н.* К вопросу о месте и роли религии в жизни современных татар (по материалам этносоциологических исследований в Татарстане) // *Современные национальные процессы в Республике Татарстан*. Казань, 1992. Вып. 1. С. 52; *Она же.* Ислам среди городских татар: анализ современной ситуации // *Исламо-христианское пограничье: итоги и перспекти-*

- вы изучения. Казань, 1994. С. 96; *Амирханов Р.М.* Ислам и национальная идеология татарского народа // Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения. Казань, 1993. С. 21; *Хайретдинов Д.З.* Возрождение культурных ценностей ислама в национальном движении и повседневном поведении татар // Суверенитет и этническое самосознание: идеология и практика. М., 1995. С. 247–264.
- ¹² *Солдатова Г.У.* Психологический потенциал сдерживания межэтнической напряженности в республиках России // Суверенитет и этническое самосознание: идеология и практика. М., 1995. С. 283–284; *Она же.* Психологические исследования этнической идентичности в условиях межэтнической напряженности // Национальное самосознание и национализм в Российской Федерации. М., 1994. С. 62–88; *Рыжова С.В.* Некоторые аспекты национального самосознания русских в республиках Российской Федерации (по материалам эмпирического исследования) // Суверенитет и этническое самосознание: идеология и практика. М., 1995. С. 267–282.
- ¹³ *Козлов В.И.* Национализм и этнический нигилизм // Свободная мысль. 1996. № 6. С. 76–98.
- ¹⁴ *Гусейнов Г.Ч., Драгунский Д.В.* Национальный вопрос: попытка ответа // Вопр. философии. 1989. № 6. С. 52.
- ¹⁵ Манифест о современном положении башкирского народа и проблемах его возрождения // Замандаш. 1991. 29 марта.

СУБКУЛЬТУРНЫЕ АРЕАЛЫ РУССКИХ ПЕРМСКОГО ПРИКАМЬЯ В XIX–XX ВЕКАХ

Процесс проникновения славянской культуры на Северный Урал начинался с походов новгородцев. В XI в. они стремились завладеть народами и богатствами этих земель, в первую очередь межами. Но в XIV в. продвижение новгородских дружин оттесняется московскими князьями. Борьбу Москвы за уральские земли завершил Великий князь Иван III в 1472 г. присоединением верхнекамских земель, официально именовавшихся Пермью Великой, к Русскому государству. Геополитическая ситуация на исходе XV в. стала меняться в пользу расширения восточных границ государства, материального и духовного освоения русскими новых земель.

Следующий этап в освоении русскими Урала, причем более интенсивный, начинается с завоевания Казанского ханства в 1552 г. К концу XVI в. среднеуральская территория оказалась как бы на историческом перекрестке. Под этим следует понимать ситуацию, когда открылась возможность осваивать зауральские земли, выходить на сибирские просторы после похода Ермака, завершившегося разгромом Сибирского ханства.

В ходе продвижения России на восток формировалась новая этническая карта Урала. Русские встречались как с давно живущими на уральских землях финно-уграми – коми-пермяками, манси и тюрками – башкирами и татарами, так и с другими народами, переселявшимися одновременно с ними из Волго-Камья, – удмуртами, марийцами, казанскими татарами. С этих пор этническое взаимодействие народов пошло более интенсивно и во многих местах оно приобрело свои особенности.

Русские на Урале стали многочисленнее других народов во второй половине XVII в. Этнокультурная адаптация русских происходила при одновременной ассимиляции финно-угорского населения, приводящей как к растворению одного этноса в другом, так и к образованию на первых порах смешанных в этническом и даже антропологическом отношении групп населения. Во многих местах ситуация приобрела сложный характер, поскольку приход русских вызвал миграции коренных жителей. У русских рано сложились ареалы компактного проживания, в которых удерживалось старожильческое население в течение длительного времени, хотя впоследствии и происходил процесс слияния ареалов расселения и образования более широкой этнической территории русских. Рассмотрим наиболее важные ареалы расселения русских и взаимоотношения их с другими народами.

Рано и достаточно быстро русские заселили Верхнее Прикамье – побережья Камы, Вишеры, Колвы, Яйвы, Кондаса, Обвы, Чу-

совой¹. Первоначально – в конце XV – первой половине XVI в. – русские селились в Камско-Вишерско-Колвинском поречье (центр Перми Великой – Чердынский уезд). Происходили русские из уездов бассейна Северной Двины. На этой территории состоялись первые знакомства русских, коми-пермяков и манси. Русские обосновывались не только в сельской местности, но и в уездных городах Чердыни и Соликамске, строгановских городках, острожках и слободах. В вотчине Строгановых крупным районом русского освоения явились побережья Камы, низовья Обвы, Чусовой, Очера. Содействовали заселению земель солеварение, земледелие, торговля, оборонительная значимость городков и слобод, духовная роль монастырей и приходских храмов. Верхнекамский регион дал русских переселенцев всем другим территориям Урала и Зауралья.

В начале XVII в. русские избирают для заселения Сылвенско-Иренское поречье (бассейн Чусовой), где природные условия издавна благоприятствовали земледелию, животноводству и промыслам. Стихийное заселение было поддержано правительством, и в 1648 г. оно образовало в бассейне Сылвы и Ирени Кунгурский уезд. Сюда русские приходили из Верхнего Прикамья, северных поморских и среднекамских уездов. На протяжении XVII в. в Сылвенско-Иренском поречье сложилась сложная этнокультурная ситуация, поскольку рядом с русскими соседствовали давно живущие башкиры и татары и вновь прибывшие компактные группы казанских татар, удмуртов и марийцев². Если в Верхнем Прикамье ассимиляционные процессы приводили к сокращению численности коми-пермяков и их этнической территории, то в Сылвенско-Иренском поречье этническое взаимодействие народов аналогичных результатов не имело. Существенным препятствием на пути инокультурных заимствований являлась религия. Русские исповедовали православие, тюрки – ислам, финно-угры, за исключением коми-пермяков, не отступали от языческих традиций предков. Сложившаяся картина этнической мозаики сохранилась в устойчивом виде до нашего времени³.

Левобережье Камы с бассейном Тулвы с XII в. принадлежало северному башкирскому племени *гайнэ* (*гайна*). Впоследствии потомки гайнинцев испытали влияние волжских булгар и казанских татар, которые небольшими группами поселились на башкирских землях. Татары сблизились с башкирами, удмурты, оказавшиеся здесь же с XVI в., растворились среди башкир и татар, а русские нашли свободные земли по Каме и в низовьях Тулвы, где основали Новоникольскую слободу – будущую Осу, ставшую в 1736 г. центром вновь образованного Осинского уезда⁴. Удмурты, которые селились южнее Тулвы, в бассейне р. Буй (приток Камы), не поддались натиску башкир и татар и сохранились как этническая группа в составе так называемых закамских удмуртов. В первой четверти XVIII в. в Тулвинско-Буйском поречье русских проживало около 1,5 тыс. человек – 11% от общего числа населения. Но впоследствии в старых очагах

расселения русских произошло значительное увеличение населения как за счет внутренних ресурсов, так и в результате миграции русских крестьян на рассматриваемую территорию из Верхнего и Среднего Прикамья.

Процесс вольной миграции русского населения из отдаленных мест в Пермское Прикамье завершился в первой четверти XVIII в. Позднее освоение новых территорий продолжалось в основном за счет внутренних миграций, а иногда путем организованного переселения крестьян в частные горнозаводские хозяйства.

Русские, ставшие основным населением Среднего Урала, принадлежали в культурном отношении к северно-среднерусской традиции. Иного и не должно было быть, поскольку из северных и центральных этнографических зон Европейской России сюда шли основные миграции русских. На уральских землях русские адаптировались к новой экологической и этнической среде. С приходом русских складывались условия для интеграции и естественной ассимиляции нерусских народов, но этнокультурные традиции, присущие русским на этапе заселения Урала, проявляли устойчивость в течение длительного времени.

В этнических взаимосвязях русских и коми-пермяков к началу XVIII в. прекращается процесс ассимиляции коми-пермяков. Границы расселения приобретают стабильность и впоследствии не меняются не только у основных групп коми-пермяков, но и дисперсных – зюздинцев и язвинцев. В зонах контактов известны примеры опермечивания русских и образования поселений со смешанным в этническом отношении населением. Так, население д. Немзи, расположенной на стыке расселения русских и коми-язвинцев, в XVIII в. предпочитало говорить на русском языке, хотя родную коми-язвинскую речь еще не забыла. В очаге расселения русских юрлинцев, образовавшемся в конце XVII – первой четверти XVIII в. на свободной территории между двумя основными группами коми-пермяков – северными (косинско-камскими) и южными (иньвенскими), наблюдалась такая картина: русские брали жен из соседних коми-пермяцких деревень, которые вскоре забывали родной язык и потомки смешанных браков признавали себя исключительно русскими. В верховьях Язвы русские мужчины основали д. Пьянково. Они почти все женились на коми-язвинских девушках, которые родной язык не забыли, так как на нем стали говорить их мужья, а потом и дети. В целом у населения деревни сохранялось самосознание с ориентацией на принадлежность к коми-язвинцам.

Много общих черт наблюдалось в культуре русских и коми-пермяков⁵. У обоих народов строилось трехкамерное жилище (изба, сени, клеть), соединенное с двухъярусным двором по типу двухрядной связи. Избы возводились на подклете, с двухскатными тесовыми крышами самцовой (безгвоздевой) конструкции. Севернорусские

черты интерьера были присущи как русскому, так и коми-пермяцкому жилищу: диагональное расположение печи и переднего угла, пристенные лавки и полки, полаты над входом, ориентация устья печи к стене, противоположной входу в избу. Но при типологической общности интерьера в нем имелись и отличительные черты. Например, в коми-пермяцком жилище дым удалялся преимущественно через потолочный дымовок, а не пристенный, как у русских. На кухне в углу коми-пермяки предпочитали построить ручную мельницу.

Взаимосвязи двух народов отразились в хозяйственных постройках. У коми-пермяков распространился русский овин, вместо хлебосушильни примитивной конической конструкции из жердей, поставленных над ямой с костром. Русские на территориях с преобладающим охотничьим промыслом переняли от коми-пермяков постройку на высоких столбах – чамью для сбережения от хищных зверей и птиц продуктов и добытой пушнины, дичи.

Чрезвычайно ярким показателем взаимосвязей русских и коми-пермяков служит одежда. Общность в ее составе, покрое, назначении и терминологии свидетельствует об общих древних путях развития народов и длительной активности их исторических контактов.

Раньше остальных полного сходства достиг мужской нательный и верхний комплекс одежды. У коми-пермяков распространилась русская рубашка-косоворотка туникообразного покроя с разрезом на правой стороне и невысоким стоячим воротником, которая была известна и у других финно-угорских народов. Штаны по покрою напоминали русские.

Женской нательной одеждой служили длинная рубашка и сарафан севернорусского вида. Покрой коми-пермяцких и русских рубах был одинаковым. Рубахи с косыми плечевыми вставками, как и у русских Верхнего Прикамья, не получили широкого бытования. Сарафаны у коми-пермяцких девушек и женщин были такого же вида, что и у русских: глухие прямые, косоклинные однотонные, круглые с широкими проймами. Также схожей была верхняя мужская и женская одежда. Повседневно носили холщовые *шабуры* со сшивной спинкой. При прохладной погоде надевали суконные *понитки*. В зимнее время поверх шабура или понитка носили зипуны из серого или коричневого сукна прямого покроя и шубы.

Наравне со схожестью в составе, покрое, назначении, украшении одежды русских и коми-пермяков бытовали и общие ее названия – *дубас*, *сарафан*, *шабур*, *пониток*, *кушак*, *покромка*, *тельник*, хотя у коми-пермяков и коми-язьвинцев известны были названия и на родном языке.

Наиболее ярко этнокультурные взаимосвязи русских и коми-пермяков проявились в головных уборах. Мужчины носили однотипные шляпы и колпаки с высоким верхом, широкими полями, сшитые из овечьей шерсти, а зимой – шапки из овчин. Однорогие кокошники, известные у русских крестьян Северного Прикамья, носи-

ли с сарафаном и коми-пермяцкие женщины. Имеются доказательства, что кокошники вошли в быт коми-пермяков лишь с приходом русских. Но процесс заимствования их не оказался механическим. Коми-пермяцкие кокошники обладали более пологим лицевым околышем, острыми углами. Их не украшали золотым шитьем и при ношении околыш устанавливали в наклонном положении, а не в вертикальном, как у русских. Кокошники заимствовали от русских только северные (косинско-камские) коми-пермяки, которые раньше других вступили в контакты с русскими крестьянами. Южные (иньвенские) коми-пермяки носили шамшуры, но не с круглым верхом, как русские женщины Северного Прикамья, а с квадратным или же трапециевидным.

Известны примеры заимствования русскими элементов коми-пермяцкого костюма. Например, русские женщины любили надевать серьги, которые у коми-пермяков назывались *пелкишиами* (название образовано от двух коми-пермяцких слов: *пель* – ухо, *кытши* – кольцо, круг). Известны примеры бытования у русских коми-пермяцких сережек с птичьими лапками. Русские охотники и рыболовы носили наплечные суконные *лузаны*, на ногах – *уледы* и *порубни*. Этнографы признают их изобретением финно-угорских народов, распространившимся у русских таежной среды. Но лапти у коми-пермяков и русских стойко сохраняли свои особенности. У коми-пермяков они были с косым носком (т.е. со срезанным углом), и в этом случае их предназначали на определенную ногу, а у русских – с круглым (прямым) носком, и поэтому надевали на любую ногу.

Этнические различия в культуре русских и коми-пермяков выглядят достаточно сглаженными. Коми-пермяки хотя и приобрели многие схожие с русскими культурно-бытовые черты (иногда не только в результате заимствований, но и по причине сходства природной среды проживания, однотипности хозяйственной деятельности, общности религии), но не утратили главных этнических определителей – языка, самосознания, психологии. У многих русских крестьян прежде развивавшиеся элементы культуры, в том числе переданные коми-пермякам, в XIX – начале XX в. подверглись нивелированию под воздействием городской среды и рыночных отношений. Поэтому коми-пермяки, долго сохранявшие заимствованные элементы, явились хранителями русских этнокультурных традиций⁶.

Интенсивные контакты русских и манси начались на рубеже XVI–XVII вв. В ходе общения народов происходило видоизменение традиционного жилища манси, а порой даже замена его трехкамерной связью. Русская строительная культура в более совершенном виде получила распространение среди обрусевших манси по Чусовой, в низовьях Лозьвы, Сосьвы и в верховьях Вишеры, Косьвы, Яйвы. Заимствованное жилище обогревалось глинобитной русской печью. Интерьер нового жилища манси приобрел севернорусские черты. Развитие домашнего животноводства побудило манси строить

дворы с хлевами в нижнем ярусе и поветями в верхнем. От русских были переняты верховые овины и гумна.

Одежда манси вобрала черты разных народов, и в том числе русских. Путешественники, наблюдавшие за жизнью манси в XVII–XVIII вв., отмечали, что не только у обруселых, но и почти у всех необруселых лозьвинских, вишерских, чусовских манси одежда и покрой оставались близкими севернорусским. Манси приобретали ткани у русских соседей или на рынках городов и заводских поселений. Русские сарафаны верхотурские манси начали надевать с конца XVII в., а вишерские – с середины XVIII в. Манси называли их сарафанами, дубасами, верхницами. При заимствовании русской нательной одежды манси сохранили свои головные уборы. Они восприняли сарафан, но кокошники, шамшуры, чепцы, составлявшие у русских обязательную часть сарафанного комплекса, не переняли.

Русские не только дали манси некоторые элементы костюма, но и сами заимствовали приспособленную к местным условиям меховую одежду и обувь для ходьбы на лыжах – *уледи* и *няры*. Заимствования коснулись и хозяйственных традиций. Например, русские охотники и рыбаки, проживавшие рядом с вишерскими и лозьвинскими манси, благополучно освоили мансийский способ ловли рыбы сырпом, форму мансийских нарт и способы устройства плота для сплава по горным рекам.

Малочисленные и дисперсно расселенные манси быстрее забывали родную речь, а с переходом на русский язык утрачивали традиции своего народа и считали себя русскими. Такая ситуация, по мнению очевидцев, раньше сложилась в поселениях оседлых манси по рекам Чусовой и Вишере.

В верховьях Сылвы русские оказались в близком соседстве с марийцами, татарами, башкирами, но более всего они контактировали с марийцами, хотя конфессиональная принадлежность народов оставалась разной. По отзывам наблюдателей XIX в., большинство марийцев, особенно среди мужчин, знало русский язык. Марийцы сознательно не овладевали татарской и башкирской речью, а заимствовали лишь бытовую терминологию.

По мере контактов с русскими марийцы видоизменяли интерьер жилища и придали ему севернорусский облик. Печи располагались у входной двери и устьем обращались к противоположной стене. Возле печи со стороны входа пристраивалась западня и полка-голец. Сылвенские марийцы чаще, чем, например, верхнеуфимские, устраивали полати, пристенные лавки.

В сравнении с жилищем костюм марийцев сохранил большее своеобразие. Но при всей устойчивости традиционных черт в нем все же проявилось влияние русских крестьян и в меньшей степени – костюма татар и башкир. Существенно подвергся влиянию повседневный костюм мужчин, так как марийцы постоянно общались с

русскими. От русских вошли в обиход штаны с широким шагом, рубахи-косоворотки, темные кафтаны без отделки. Не без влияния русских женщины стали носить вместо белой рубахи пестрядинную, передник с нагрудником. Следствием упорочения связей между марийцами и русскими явилось более широкое распространение кожаной обуви. Влияние русских заметнее проявилось в повседневном костюме марийцев, а не в обрядовом, функция которого закреплялась в большей степени сохранявшимся этническим и конфессиональным (языческим) самосознанием.

В верховьях р. Буй русские общались с удмуртами. Православные миссионеры добивались обращения удмуртов в свою веру, но местные жрецы, имевшие большой авторитет, защитили народ от влияния другой религии. Одновременно жрецам пришлось выступить и против мусульманских проповедников. Удмурты почитали многих богов и среди них верховного бога Инмара. Смешанные браки с русскими, как и с башкирами, не заключались, и это обстоятельство, как и языческие верования, обеспечивало стабильное сохранение народа. Несмотря на это, общение с русскими, башкирами, а кое-где и с татарами происходило, но в большей степени оно проявлялось в языковой сфере: удмурты овладели на бытовом уровне русской и башкирской разговорной речью.

Общение русских и татар происходило постоянно, но каких-либо существенных заимствований культурных элементов не наблюдалось. Как известно, жилище татар было двухкамерным (изба, сени) и ему всегда были свойственны элементы древнего тюркского жилища – нары и котел, вставленный в печь. С середины XVIII в. появился трехкамерный тип дома, представляющий собой в горизонтальном плане связь избы, сеней и клетки. Этот тип, как уже отмечалось, был известен русским, коми-пермякам, манси.

В первой половине XIX в. в жилище зажиточной части татар получает распространение северно-среднерусский тип внутренней планировки. По сведениям наблюдателей печь с середины жилища переносилась в угол, находящийся при входе, и устьем обращалась к передней стене. Появились, как и в русских избах, полати, западни для входа в подклет, лавки и полки вдоль стен.

Одежда в отличие от жилища влиянию русских не подверглась. Исследователи справедливо отмечают, что национальный костюм приуральских татар отличался явной этнической спецификой.

Таким образом, русским и другим народам Пермского Прикамья были свойственны свои субкультуры, поскольку каждый из них по-своему приспособлялся к местной этнокультурной и природной среде.

В наше время в условиях продолжающегося процесса взаимодействия культур Пермского Прикамья необходимо глубже знать культурный феномен русских как основного населения, с которым неизбежно развивались контакты других народов. В собственно рус-

ской народной культуре Пермского Прикамья можно выделить элементы как севернорусской, так и среднерусской этнографических зон. В процессе многолетнего изучения русского населения Урала накоплен большой этнографический материал, и для того чтобы он был использован в сравнительно-исторических характеристиках, остановимся на наиболее традиционных его признаках.

* * *

Рассмотрим поселения. Они различаются по своему типу и по форме, и на их развитие сильное влияние оказывают социально-экономические и природные условия.

Сельские поселения относятся к двум типам: селам и деревням. Села всегда выполняли функции административных, торговых и религиозных центров. Как тип поселений, они появились в Пермском Прикамье в XVIII в., приняв функции погостов. Слово погост можно услышать в речи современных сельских жителей, но в значении только кладбища, поскольку с давних времен такое поселение являлось еще местом захоронения умерших людей.

Этнические различия в типах поселений не просматриваются, зато в форме, т.е. в планировке, и тем более в застройке специфика у каждого народа проявляется. В Прикамье у русских преобладают поселения, вытянутые вдоль рек, служивших с давних пор основными путями сообщения. Стоит оказаться на берегах рек Чусовой, Вишеры, Колвы, Обвы, Сылвы, как убедишься в рациональных последствиях приспособления поселений к условиям местности. Древним является план русской деревни, при котором усадьбы поставлены в одну, две, а иногда и три линии без образования в улице двухсторонней застройки. О таких поселениях говорят, что они рядовые. Сегодня рядовую планировку можно увидеть в д. Россохи Усольского района, в д. Тиминской Чердынского района, д. Заговороухе Красновишерского района, д. Галешник Оханского района, где усадьбы согласно традиции обращены фасадами одновременно на реку и на солнечную сторону.

В наше время широко распространена уличная форма поселений с расположением усадеб по обеим сторонам улицы. Она сформировалась в Прикамье поздно – на рубеже XIX–XX вв., хотя стихийно возникала в первой половине XIX в. Причем внедрение ее связано со специальной политикой правительства, обязавшего уездные земские учреждения перестроить поселения в краткие сроки. В Прикамье известно немало примеров, когда приходилось не только в малодворных, но и в многодворных селах и деревнях разбирать постройки и ставить их на новые места. Однако процесс этот оказался сложным и многие поселения приобрели элементы рядовой и уличной застройки.

Для некоторых поселений характерен помимо названных основных типов застройки еще и третий, так называемый беспорядочный

(кучевой) тип. Он тоже древний, как и рядовой, и для него характерно хаотичное, свободное расположение усадеб. Но эта беспорядочность, как правило, не является спорадической. Она тоже складывалась под влиянием ряда объективных условий – местности, хозяйства, родственных связей.

Реальным проявлением свободной (беспорядочной) застройки являлась д. Сим Соликамского района, к сожалению, прекратившая свое существование в середине 1980-х годов. Пермские этнографы, изучавшие ее в 1977–1980 гг., отмечали, что 13 усадеб деревни располагались на окраине поля, по высказыванию жителей, *каменицей* (т.е. так, как разбросаны мелкие камни в природе), и все дома были ориентированы к солнцу. Приусадебные земельные участки имели разную конфигурацию.

Хотя впоследствии сельские планировочные формы были подвергнуты сильным изменениям, часто даже завершавшимся созданием уличных планов, но в Пермском Прикамье, например в Верещагинском, Частинском, Кишертском, Еловском, Соликамском районах, до наших дней сохранились села и деревни со смешанными элементами застройки – рядовой, уличной, беспорядочной.

У русских Пермского Прикамья типичным является срубное жилище из круглых бревен, уложенных горизонтально и соединенных по углам способом рубки в *обло*, *чашу*, при котором в полукруглое углубление, вырубленное на верхней поверхности бревна недалеко от его конца, вкладывается другое бревно. Концы бревен непременно выступают, так как от этого углы жилища не промерзают. В последние годы применяется упрощенный вариант сборки сруба в *лапу*: бревна соединяются плоскими концами, один конец кладется на другой. Русские называют жилище *избой* или *домом*. Можно услышать еще название *хоромы*, если разговор коснется жилища сложной конструкции. Но в наше время повсюду стало преобладать название *дом*.

Ярко выраженным признаком для классификации усадеб является характер соединения жилища и двора. Основываясь на этом признаке, в пределах Прикамья можно выделить три основных типа усадеб: однорядные, двухрядные, покоеобразные. Каждый из них известен в двух или трех вариантах, и в целом типологическая картина предстает достаточно вариативной.

Надо сказать, что в однорядных усадьбах жилая часть, сени и двор размещались в одном направлении под единой двускатной крышей и всегда перпендикулярно улице. В однорядных усадьбах Северного Прикамья встречается узкий двор по отношению к дому и длинная фасадная стена дома параллельно улице. Местами, преимущественно по Чусовой, Обве, Косьве, Яйве, имеются усадьбы Г-образного вида, в которых с одной стороны двор шире дома. В двухрядных усадьбах жилая часть, состоящая из избы, сеней и клети, выстраивалась вдоль улицы, а хозяйственный двор ставился позади,

вторым порядком. Этот тип усадеб в сравнении с другими является более распространенным.

В середине XIX в. в Пермском Прикамье, в первую очередь в городах и заводских поселках, появлялись покоеобразные усадьбы. В плане они представляют замкнутый четырехугольник или форму буквы П. В завершенном виде покоеобразная усадьба выглядит так: жилой пятистенок со стропильной крышей, а за ним – двory. Погреб, загоны размещались под углом с двух сторон на незначительном удалении от жилища и двора. В такой усадьбе появлялась ограда, на севере закрытая, а на юге открытая. В ограде удобно было выполнять различные работы, хранить хозяйственный инвентарь.

В настоящее время закономерности в развитии народного жилища и качество столярного и плотницкого искусства русских Прикамья хорошо показывает сохранившаяся до нашего времени усадьба в д. Гуние Усольского района. Этнографы Пермского университета в 1983 г. выполнили ее архитектурно-этнографический обмер. Усадьба выглядит двухрядным комплексом с крытым двором. Причем в ней же видна эволюция данного комплекса к следующему, позднему типу – к покоеобразной форме застройки, при которой на боковой стороне от дома (первый, основной двор размещался вдоль задней стены дома) создан еще один крытый двор. Причиной развития усадьбы явно стала разносторонняя хозяйственная деятельность проживавшей в ней семьи.

Более того, в заводских поселениях Прикамья появились трехрядные усадьбы как следствие развития двухрядных усадеб. В них ограду между жилой частью и двором утепляли с двух внешних сторон бревенчатыми стенами и двускатной крышей. В этом случае усадьба к улице выходила стороной с тремя фронтонами самостоятельных крыш. Такую усадьбу в Прикамье называли усадьбой *на три коня*. Этот тип усадьбы в наше время можно увидеть, например, в с. Молебка Кишертского района, с. Кын Лысьвенского района.

Характерная особенность дворов состояла в том, что их строили двухэтажными: внизу, в хлевах, держали скот, наверху, на *повети*, хранили сено, инвентарь. На поветь заезжали на лошади по бревенчатому въезду (*взвозу*). В последние годы название *поветь* почти вышло из употребления населения, широкое распространение получил термин *сенник*, поскольку на верхнем ярусе двора стали хранить в основном сено.

Жилище размещалось на высоком подклете, его использовали для хранения продуктов питания. Его называли *подпольем*, *погребом*, но чаще всего *гольцем*. Подклет способствовал длительному сохранению тепла в доме. В подклет заходили как из избы, так и через дверь в фасадной стене. Ранним вариантом были крыши двускатные, с бревенчатыми фронтонами и кровлей, закрепленной на бревнах при помощи деревянных крюков и желобов. Элементы ар-

хаической конструкции крыши можно увидеть в наше время в отдаленных местах Прикамья (верховья Вишеры, Колвы, Кондаса)⁷.

Следует обратить внимание, что у русских Пермского Прикамья, равно как и у коми-пермяков, преобладал трехкамерный дом-связь. Два помещения его – жилая изба и сени, а третье – хозяйственная клеть. Прежде клеть у русских была самостоятельной постройкой, но когда произошло соединение ее с избой и сенями, неизвестно. С конца XIX в. клеть заменяется второй избой. Ее называли *горницей*, *светлицей*, если использовали для отдыха, приема гостей. Иногда здесь поселялся женатый сын или взрослые дочери хозяина.

В течение многих веков у русских Пермского Прикамья сохранялся один тип внутренней планировки жилища – севернорусский, при которой печь стоит справа или слева (этот вариант более ранний по сравнению с первым) от входной двери с *устьем* и *шестком*, обращенными к противоположной от входа стене, а по диагонали от нее расположен чистый угол. Пространство перед печью занимала кухня (*куть*, *середа*). Над входом устраивались полаты, на которых спали и отдыхали. Место под ними являлось своеобразной прихожей, где можно было выполнять и разные хозяйственные работы. Угол от печи по диагонали, самый чистый, назывался не только передним, но и божьим, так как в нем стояли иконы, по праздникам горели свечи. Здесь обедали, принимали гостей, совершали многие ритуальные действия. От внешнего угла печи под углом к передней и боковой стенам протягивались брусья. На одном крепились полаты, а два других, установленные параллельно друг другу между кухней и чистым углом, использовались для хранения домашней утвари. Их называли *грядкой*. К внешнему брусу привешивалась занавеска. В начале XX в. кухню стали отделять от остального пространства избы дощатой перегородкой (*заборкой*). Под полатами ставили кровать.

Во второй половине XIX в., как показывают экспедиционные и письменные материалы, встречались избы с печами без труб. Дым собирался под потолком и выходил наружу через окно в стене и деревянную трубу, пристроенную к нему. В некоторых местах Прикамья курные (их еще называли *черные*) избы, т.е. с печью без труб, просуществовали до 1930-х годов. Такие избы, естественно, уже нежилые или перестроенные на белые, встречались этнографам во время экспедиционной работы в 1970–1980-е годы в Чердынском, Соликамском, Сивинском районах.

В д. Буланово Сивинского района курная изба, построенная в 1810-е годы, сохраняется до сих пор, но она используется только для хранения домашнего имущества. Пермские этнографы обнаружили ее в 1989 г. Высота жилого пространства избы достигает 3,3 метра. В переднем углу имеются два волоковых окна со сдвижными ставнями. В течение длительного времени изба не подвергалась каким-либо существенным изменениям, исключая некоторые перестройки

крыши. Как редкий памятник русского народного жилища изба была в 1990 г. детально обследована и обмерена архитекторами и этнографами.

Как правило, усадьба всегда строилась для одной семьи, но когда семья разрасталась, а порой даже включала несколько женатых сыновей, то усадьбу расширяли, причем первоначально ее жилую часть. В связевом трехкамерном доме клеть преобразовывали в жилое помещение или на месте клетки возводили новую избу. В покоеобразной усадьбе на месте четырехстенного жилища ставили пятистенки, порой даже двухэтажный. В городах и заводских поселениях частым явлением стали дома крестового плана, сруб которых рубился с двумя пересекающимися капитальными стенами.

Отмеченную характеристику усадеб и жилища исследователи рассматривают как последовательное развитие народной строительной культуры. Но при наличии вариантов русского народного жилища провести точную хронологическую грань в их развитии, даже в локальных условиях, не всегда просто. Так, в Верхне-Чусовских городках (ныне село Чусовского района), где уровень хозяйственного и общественного быта населения был более высоким, чем в соседних поселениях и даже Нижне-Чусовских городках, изменение традиционного жилища и внедрение новшеств в его оборудование стало заметным раньше, в первой половине XIX в.

Процесс эволюции народного жилища хорошо виден на примере Верхне-Чусовских горниц – чистой и парадной части жилища. От избы горница отличалась отсутствием полатей, голбца, полок, но лавки и русская печь, поставленная на стороне от угла, еще сохранялись. Подробную характеристику горниц приводит благочинный иерей П.Первушин в этнографическом описании Верхне-Чусовских городков, которое поступило от него в 1848 г. в архив Русского географического общества. “По печи, – пишет он, – делается в горнице воловчатая перегородка, от которой происходит разделение на собственно, так называемую, горницу и казенку. Первая принадлежность и святыня горницы подобно избе – иконы, и пред ними лампадка. От икон по обе стороны размещаются картины – страшный суд, бегство Христа в Египет и т.п. Далее – несколько картин часто без рамок, изображающих славные подвиги русских, преимущественно из времен Петра, Екатерины и Александра. На одном простенке зеркало, за ним вешается белое полотенце с узорчатыми оконечностями. В переднем углу – простой стол с выдвинутым ящиком, всегда крашеный, а у некоторых окрашиваются красной охрой лавки и все косяки у окон, дверей и потолок. А у других все горницы обиваются шпанерами – обоями. В заборку вделывается шкаф вышиною до 2 $\frac{1}{2}$ аршин, в ширину до 5 четвертей со стеклянным верхом, так же крашеный. У печи ставится скамья с решетчатым задником или несколько стульев. Но казенка не имеет такого убранства, в ней все устроено по-избному – и печь с таким же шестком и

трубою, и лавки и полки кругом, кои замещаются ящиками, коробочками с хламишком. Горница мало бывает обитаема, особенно в зимнее время. Отапливается только к праздникам и в особенных случаях жизни”⁸.

Еще в начале XX в. крестьянские избы в Прикамье белились редко. Стены вытесывались топором, всегда были ровные, а углам придавалась скругленная форма. Пол и потолок настилали параллельно продольным бревенчатым стенам. За счет этого приема зрительно увеличивалось все пространство, и дом казался объемнее и веселее. Было заведено к празднику, чаще всего накануне Пасхи, мыть стены и потолок с белым песком. От этого фактура древесины становилась абсолютно гладкой и приобретала со временем желтоватый оттенок.

В Прикамье до нашего времени сохраняются живописные интерьеры жилых изб, созданные в 1880–1910-е годы. Этнографы и искусствоведы многие избы специально обследовали, описали, сфотографировали и взяли на учет в 1970–1980-е годы, как подлинные произведения народного искусства. Так, экспедиции получили интересные материалы о расписных интерьерах 7 домов д. Ратегово Красновишерского района и 22 д. Демино Чердынского района. Из нежилых изб расписные детали интерьеров вывезены в музей, значительная их часть опубликована в разных изданиях, но наиболее полно в альбоме⁹. Мастера-красильщики рисовали цветы, птиц, животных и зверей. Яркие кистевые рисунки оживляли избу и радовали ее хозяев. Отличительной особенностью домового росписи было наличие единого замысла в исполнении. Роспись, как правило, являлась не только красивым узором. В нее вкладывался определенный смысл.

Экспедициями установлено, что в одной из трех изб д. Дуброво Соликамского района народный живописец Иван Павлов, широко известный своими работами, создал в начале XX в. настоящее художественное повествование: на полках и дверцах кухонного шкафа, на печных досках и боковой стенке голбца крупными мазками нарисовал цветы, птиц, в том числе экзотического павлина. На подшесточной доске И. Павлов нарисовал курочку и петушка, на боковой – сову, а на двери, что ведет в подполье, – крупным планом льва в геральдической позе – для охраны избы и ее жителей.

В д. Никитник Чердынского района по светло-серому фону у печи возле входа в голбец было нарисовано солнце – яркая красная розетка, обведенная волнистыми кругами зеленого, желтого, красного и синего цвета. В этом же доме в переднем (красном) углу над обеденным столом изображена птица в полете, окруженная многочисленными завитками. Эта композиция, в отличие как от круга-солнца, так и от всей остальной росписи этого же дома, выполнена в графической манере. По композиции и технике исполнения рисунок напоминает щепных деревянных птиц, которых еще не так давно насе-

ление не только Русского Севера, но и Прикамья подвешивало на нитках к потолку над обеденным столом. Обычай помещать птиц в переднем углу имеет давнее культовое значение. У жителей Прикамья был обычай вносить в новый дом петуха. После того как петух пройдет в передний угол и пропоет, в дом переходили жить. Этот обычай сохраняется и в наше время.

В с. Ключи Суксунского района пришлые иконописцы, расписывавшие местную церковь в середине XIX в., оставили живописное панно на стене дома Чернавиных, в котором жили. Высота его 130 см, ширина – 260. Оно ценно тем, что в нем особенно полно представлена жизнь сельского населения на Сибирском тракте. Из сельскохозяйственных занятий изображены пахота, сев, боронование, жатва, молотьба, все процессы заготовки сена. Кроме того, есть сцены охоты и пастьбы. В настенной картине предстают 17 человек (из них 4 женщины) в традиционных костюмах, которые заняты хозяйственными делами. Здесь же 18 домашних животных и птиц. Не менее ценными являются изображения усадебных построек – домов, дворов, ворот, заборов, изгородей, а также доминант с. Ключи – каменной церкви и горы-сопки с древним городищем¹⁰.

Обязательными хозяйственными постройками являлись овины, мельницы и амбары. Обычной постройкой для сушки снопов служил срубный овин. Внизу овина складывали из камней открытый очаг, а над ним устраивали перекрытие из жердей для укладки снопов. Молотили снопы вручную на *долони* – утрамбованной и покрытой льдом земле или, что характерно для позднего времени, – на деревянном полу. Место, где молотили снопы, закрывали дощатыми стенами и крышей. Такое сооружение называли *гумном*. Более усовершенствованные способы молотьбы появились в русской деревне Прикамья в конце XIX в. Они связаны с внедрением молотилки и веялки с использованием тягловой силы.

Ветряные мельницы возводились в южных районах Пермского Прикамья, а на севере, где местность холмистая и ветры менее устойчивы, – только водяные. О них сообщают документы еще XVI в. Строили водяные мельницы, в которых вода из пруда падала сверху на лопасти колеса-маховика и приводила в движение рабочий механизм. Их называли *наливными*. Были и такие мельницы, что вода направлялась по желобу на лопасти снизу. Это так называемые *почвенные* мельницы.

Наиболее древними выглядели так называемые мельницы *мутовки*. Сруб у них был небольшой и всегда устанавливался над руслом речки с быстрым течением. Основу рабочего механизма составлял стояк – вертикальное бревно, на нижнем конце которого устраивалось из деревянных лопастей-перьев горизонтальное колесо. Вода ударяла по лопастям и вращала весь стояк. По устройству он напоминал предмет крестьянской утвари – *мутовку*, которой обычно сбивали масло.

Строительство мельниц было делом непростым. Сложно было выбрать место, возвести плотину, установить желоба и затворы, регулирующие поток воды, в равновесии закрепить крылья, а также и весь сруб. На мельнице обычно работал опытный мельник. Помимо прочих дел, он постоянно следил за рабочей поверхностью жерновов, равномерным размолом зерна, регулировал воду.

Для хранения зерна и муки строили амбары – *житницы*, которые в целях безопасности от пожара размещали в стороне от жилых построек. В средних и южных районах Прикамья житницы преимущественно ставили на землю, а в северных – на столбы. Несколько амбаров на столбах сохранилось в наше время в деревнях по верхней Колве в Чердынском районе. Спереди четырехстенного сруба обязательно выступал фронтон, предохранявший вход в житницу от дождя и снега. Перед входом устраивался помост на выступающих продольных бревнах. На нем удобно было хранить хозяйственный инвентарь. В интерьере амбара вдоль стен устанавливались *сусеки* – ящики из досок для муки и зерна. Конструкция их была простой и удобной. Зерно и муку засыпали сверху, а выбирали снизу. Поэтому мука в сусеках никогда не залеживалась.

В ряде мест *житницы* сохраняются в наше время. Вместе с другими крестьянскими постройками они дороги нам как произведения народного зодчества.

Традиционная одежда русских, как и другого народа, выступает важным этническим определителем и отражает различные изменения, которые претерпевал народ в своем развитии. Предполагают, что русский костюм в основном формировался в XII–XIV вв. Как и в постройках, исследователи выделили несколько костюмных комплексов. У русских Прикамья получил распространение северно-русский комплекс. Проникновение его было непосредственно связано с миграцией русских Европейского Севера на Урал.

Мужчины повсеместно носили туникообразного (прямого) покроя рубахи-косоворотки (с разрезом ворота обычно слева), выпущенные поверх штанов и подпоясанные узким поясом-*тельником*. Поздние мужские рубахи шили выкройными, с зауженными рукавами, со вставками-*поликами* на плечах. У женщин получил распространение комплекс из нательной длинной рубахи и сарафана. Ранний вид рубахи имел туникообразный покрой, при котором одно или два полотнища холста перегибались через плечи, с отверстием для головы, и к ним пришивались боковые клинья и рукава. В поздней рубахе появились полики – прямоугольные и редко трапецевидные, косые рукава с обшлагами. Рубаха состояла из двух сшитых частей – верхней, называвшейся *рукавами*, и нижней, называвшейся *становиной*. Девушки в летнее время могли ходить в одной рубахе, а женщины надевали поверх ее сарафан – длинную плечевую безрукавную одежду. Сарафан обязательно подпоясывали поясом-*покроем*. Сарафан признается исключительно русским национальным

костюмом. Лингвисты, основываясь на данных языкознания, считают, что название его произошло от персидского слова *серапа*, что означает “с ног до головы”.

Русские сарафаны различались по материалу, покрою, украшениям. Они известны под разными названиями. Сарафан, сшитый из крашеного холста, повсеместно называли *дубасом*. Это название возникло от способа и материала окраски ткани, когда для этих целей широко применяли настой коры дуба или березы. Особенно широко бытовал косоклинный широкий распашной сарафан. На смену ему в конце XIX в. пришел круглый сарафан со сборками по талии из разнообразных покупных тканей, с узкими лямками и небольшим выступом на спине, называвшимся *головкой*, или *лапочкой*. Самобытность сарафанному комплексу придавала верхняя одежда – короткие безрукавные на лямках *душегреи* и более длинные и с рукавами *шугаи*. В Прикамье одежду первого вида называли еще *епанечкой*, а второго – *телогреей*.

На рубеже XIX–XX вв. стал внедряться новый комплекс одежды, так называемая *парочка*, состоящая из юбки и кофты. Этот наряд первоначально употребляло население городов и заводских поселков. Отсюда его заимствовали крестьяне.

По традиции замужние женщины всегда носили различные головные уборы – *кокошники*, *чепцы*, *шамишур*ы (*шашимур*ы), *сороки*, *наколки*, *морины*, *повойники*, украшенные вышивкой, жемчугом, бисером, парчей, кружевными лентами. Основной вид кокошника имел поперечный полукруглый гребень с остроконечными выступами-концами, который обрамлял лицо. Некоторые виды кокошников, сохранившиеся в музейных собраниях Перми, Чердыни, Красновишерска, производят впечатление произведения высокого искусства.

Свои особенности имели девичьи головные уборы. Девушки до замужества украшали прическу *повязками*, завязывая концы их сзади так, что темя оставалось открытым. Праздничные повязки шили из дорогих нарядных тканей, нередко украшали их жемчугом, бисером, золотым шитьем. Мужские головные уборы не имели такого разнообразия, как женские. Мужчины носили шапки из овчин, покрытые материей, валяные колпаки, но очень рано стали употреблять картузы, кепки, шляпы.

Наиболее распространенными видами женской и мужской обуви были лапти с прямым носком, кожаные *коты* без голенищ, кожаные сапоги – *бахилы* с высокими голенищами и пришитыми подошвами. Зажиточные люди заводили сапоги на каблуках и ботинки. Зимой носили валенки, изготовленные местными кустарями.

Верхняя мужская и женская одежда в основе своей была одинаковой. Известны были разнообразные кафтаны с клиньями по бокам. Кафтаны, сшитые из холста, назывались *шабурами*, *сибирками*, из домашнего сукна – *понитками*, *зипунами*. Шабуры и сибирки

имели сборки сзади, а понитки и зипуны оставались прямоспинными и одновременно расширяющимися книзу. С распространением фабричных тканей их стали шить из плиса, сукна, камки, парчи, с отложными воротниками и застежками. Зимой носили шубы и полушубки из выдубленных овчин, как *нагольные*, т.е. без покрытия, так и покрытые тканью. Верхнюю одежду подпоясывали широкими яркими поясами-*кушаками*. У состоятельного населения традиционная верхняя одежда стала вытесняться с конца XIX в. кафтанообразной *поддевкой* со сборами сзади. Под нее надевали косоворотку и брюки, заправленные в сапоги.

В первой четверти XX в. одежда русских Прикамья была неоднородной. Расхождения в ней стали особенно глубокими под воздействием сложившейся социальной ситуации и различий в условиях жизни господствующих классов и народных масс.

Крестьяне продолжали носить старые виды одежды. Такая же картина наблюдалась у старообрядческого населения и кое-где в сельской купеческой среде. Традиционная преемственность в одежде в некоторой степени обуславливалась еще тем, что сельское население продолжало выращивать лен и заниматься домашним прядением и ткачеством. Мещане, разночинная интеллигенция носила городской костюм – женщины юбки и кофты, пальто-*коротеньки*, платки, шали, а мужчины *поддевки*, пиджаки (*пеньжаки*) с лацканами, картузы, шляпы. Новшеством в женской одежде стали платья, но они имели распространение только в городской и заводской среде. Сельские жители их начали носить лишь с конца 1920-х годов.

Хранителем традиционного русского костюма в наши дни остается в основном старообрядческое население. Однако оно употребляет его только во время праздников и обрядовых действий. У старообрядцев Красновишерского, Верецагинского, Сивинского, Лысьвенского, Чайковского, Куединского районов можно встретить русский костюм в виде целых комплексов.

У русских Пермского Прикамья исследователи выделяют несколько исторических типов семей: семьи малые из двух поколений родственников – родителей и детей; семьи отцовские – из супругов, детей и внуков; семьи сложные, включающие людей трех и четырех поколений, в том числе женатых братьев (братские семьи). Сложные семьи, объединявшие несколько семейных пар, назывались патриархальными, неразделенными. Во главе их стоял старший мужчина – *хозяин*, *большак*. Они обычно сохранялись до тех пор, пока имелась потребность в обустройстве людей на новом месте. В местах, удаленных от городов и торговых центров, русские удержали такую архаическую форму семьи до начала XX в.

Коллективизм семьи – общее имущество, общие денежные средства, равное распределение обязанностей, подчинение интересов ее членов общим целям – признавался в начале XX в. пережитком прошлого. Не малым, а сложным семьям была свойственна патриар-

хальная авторитарность. Распорядителями личных судеб членов семьи, включая вопросы брака, занятий, отхода на сторону, передачи наследства, являлись хозяйин и его советчица-жена.

По мнению исследователей, в Пермском Прикамье проявлялись в целом черты северно-среднерусской свадьбы. Но наряду с ними в свадьбе допускались и локальные варианты в сроках ее проведения, полноте обрядов отдельных этапов, составе активных участников, наборе приданого, музыкальном сопровождении и лексике.

Обряд начинался со сватовства и развивался по издавна заведенному порядку. Согласие на вступление в брак скреплялось угощением, дарами. После сговора отказ от брака был уже недопустим. Предсвадебные ритуалы ориентировались на решение вопросов заключения брака и проведения свадьбы, на соединение рода жениха и невесты. Ярким ритуалом предсвадебного цикла являлся *девишник*, во время которого невеста в кругу подруг прощалась со своей девичьей волей – *красотой*. Этот ритуал был поэтическим и драматическим. Драматизм был ярче выражен у русских Северного Прикамья.

Наиболее ярко обставлялся выход невесты из кухни к жениху и свадебному поезду, причем очень часто с соблюдением православной, а иногда и верноподданнической традиции. Вот как описал один из распространенных вариантов этого свадебного действия священник из с. Спасбардинского Кунгурского уезда И. Бердинский в 1848 г.: «Когда придет время ее (невесты. – *Авт.*) выхода, тогда две девицы берут ее под руки и с прочими начинают петь: “Ишшо первой поклон положу за царя благоверного и проч.”, а невеста, обратившись лицом к иконам и изобразив на себе знамение крестное, поклоняется до земли, будучи поддерживаемая девицами. Потом поют: “Другое поклон положу за царицу благоверную и проч.”, а невеста, сделав вперед шаг, опять повергается в землю, далее: “Уж ишшо-то поклон положу за их малых детонек, затем – родимова батюшка, за родимую матушку; за богданова батюшка, за богданую матушку и за весь род и племя; при всяком имени невеста подвергается в землю пред иконами, и при всяком поклоне делает шаг вперед, а таким образом и достигает места, где вышедший из-за стола жених ждет ее прихода. Здесь отец невесты берет того и другого за руки, делает им краткое наставление в любви и послушании друг друга и руку невесты вручает в руку жениха. После сего все собрание молится Богу и садится за накрытые столы»¹¹.

Обязательная часть русской свадьбы – венчание. Исключение допускалось лишь у старообрядцев-беспоповцев. У них молодые объявлялись мужем и женой после того, как дружка обводил их вокруг обеденного стола. Следом за ними шел свадебный поезд.

Длилась свадьба обычно три дня. Порядок ее выстраивал дружка, который представлял род жениха. Кульминацией свадьбы являлся день, следующий после дня венчания. В Прикамье его называли

большие, или пирожные, столы. Название это происходит оттого, что в этот день на столах находилось обильное угощение, и на свадьбе присутствовали родственники и соседи. В дни свадьбы совершались разнообразные ритуальные действия: раздавали подарки, пели величальные песни, били посуду, разбрасывали в доме солому, водили молодых на реку, расхаживали даже ряженные. Многие элементы обряда формировались при непосредственном воздействии православного учения. Обязательным считалось сопровождать свадьбу иконами и молитвенным общением ее участников. Обычно жениха благословляли иконой Спасителя или Николая Чудотворца, а невесту – иконой Божией Матери. Иконами благословляли не только на вступление в брак, но и на выход молодых из родительского дома. Впоследствии иконы почитали как важнейшую семейную реликвию, так как признавалось, что вся жизнь семьи проходит под покровительством тех святых, которым посвящались иконы.

Важным событием семьи являлось рождение ребенка. Появление его воспринималось необходимым условием сохранения всего родового сообщества. Деторождение у русских, как и у других народов, наполнялось различными магическими и символическими действиями. При рождении ребенка принято было говорить, что его “Бог дал”.

В прошлом беременная женщина не освобождалась от работы, особенно в малых семьях, но отношение к ней со стороны мужа и близких родственников чаще всего было бережным. Когда она плохо чувствовала себя, ей топили баню, поили целебными напитками. В самой женщине прочно удерживалось убеждение, что для успешных родов и обеспечения ребенку здоровой и счастливой судьбы необходимо следовать издавна установившимся в семье обычаям, поверьям, приметам. Перед родами женщины стремились покаяться и причаститься, призвать на помощь Пресвятую Богородицу. Роды сопровождались важными магическими и очистительными действиями повивальной бабки – *повитухи*. Считалось, что повитуха предвидит судьбу младенца. Поэтому к ее деятельности относились с благоговением. Она пользовалась как приемами, имеющими рациональное объяснение, так и разнообразными заговорами, поверьями, которые роженица неукоснительно соблюдала. При отсутствии священника она же читала очистительную молитву роженице. Повитуха всегда пользовалась уважением в обществе. Ценился не только ее родовспомогательный опыт, но и честность, порядочность. У русских Прикамья с повитухой договаривалась женщина накануне родов, но приглашать ее обычно шел муж, с собой он всегда брал хлеб. По обычаю повитуха также приходила в дом роженицы с хлебом.

В православных семьях Прикамья детей обязательно крестили, и крестильная обрядность получила широкое развитие. В доме собирались восприемники (крестные), стол накрывали скатертью, ребенка клали на лавку, и все ненадолго присаживались. После моли-

лись Богу и шли в церковь. Старообрядцы-беспоповцы крестили ребенка в домашних условиях, а иногда в реке или пруду. Ребенка держали лицом на восток и трижды погружали в воду. Потом ребенка передавали восприемнику. Он надевал на ребенка крест и передавал его восприемнице, которая надевала на него рубашку и поясок.

Хорошо известно, что русские брали в восприемники своих братьев, сестер. На основании традиционного представления восприемники становились уже близкими, духовными родственниками и заводили с ними и с их родными брачно-семейные связи считалось большим грехом. Родителям ребенка восприемники становились кумовьями. Некоторые избегали приглашения идти в восприемники, если рассчитывали в будущем стать брачными партнерами кого-либо из данной семьи.

По окончании крещения устраивались крестины с участием большого круга гостей. Церемониал крестин являлся отголоском древних посвятительных обрядов, совершаемых с целью принятия ребенка в семейную общину. Поэтому на крестинах проявлялась большая гласность – присутствовали не только родственники, но и соседи. Крестильный обед наполнялся разными блюдами, но главным всегда была каша, которую чаще всего готовила повитуха. Она и раздавала эту кашу, в чем несомненно присутствующие видели благое пожелание обеда – обеспечения жизни и здоровья маленькому человеку и всему живому. Кстати, в этом действии можно увидеть проявление представления русских о рождении детей и плодородии земли, точнее хлебных растений, как едином акте. На крестинах важная роль отводилась кумовьям – крестным отцу и матери, признававшимся полноправными членами семейного коллектива. На протяжении всей жизни кумовья несли ответственность за крестного сына или дочь перед Богом и обществом. Они участвовали в благословении их на брак.

Сложным по составу и магическим действиям был похоронно-поминальный обряд. По сравнению с другими семейными обрядами он всегда выглядел более консервативным, ибо представление русских о смерти и взаимоотношении живых и мертвых связывалось с проявлением неведомых, таинственных сил, которых необходимо было задобрить. Стремались не навредить им и в то же время каким-то образом повлиять на облегчение смерти и на пребывание души в ином мире. Многие ритуалы этого обряда перешли в разряд этических норм.

Похоронно-поминальный обряд у русских Прикамья включал в себя несколько последовательных комплексов: действия накануне и во время смерти; обряжение покойного и положение его в гроб; вынос из дома и отпевание в церкви; погребение и поминки, переходящие в поминальные обряды.

В традиции было истолковывать приметы и предсказания смерти как конец земной жизни и начало переселения души в загробный

мир. Если становилось ясно, что больной безнадежен, не поправится, то приглашали священника, а старообрядцы-беспоповцы наставника для исповеди – освобождения больного от всех грехов. После исповеди больной прощался с родными и давал им наказ. Иногда над больным совершали соборование (елеосвящение) – одно из семи таинств православия. При соборовании тоже отпускались грехи. Ритуал заключался в том, что елеем (маслом) мазали лицо, руки, грудь умирающего и читали “разрешительную” молитву. Во время совершения таинства присутствующие родные и близкие стояли с зажженными свечами. По окончании ритуала они просили прощения у больного, целовали его и кланялись ему в ноги.

По умершему человеку обязательно причитали. Для этого приглашали специальных женщин – *плакальщиц*. Причитания исполнялись во время всего похоронного цикла. По традиции считалось, что громкое причитание принесет покой душе умершего и она не будет беспокоить живых людей. Причитания являются уникальным жанром народной поэзии, но они, к сожалению, у русских Прикамья почти не записаны. С момента смерти и до выноса умершего из дома беспрерывно читали Псалтырь. Верующих, принадлежащих к официальной православной церкви, отпевал священник. У старообрядцев надгробные молитвы читал наставник. Обязательным признавалось исполнение канона Псалтыри “за единоумершего”.

Обмывать и обрывать покойного приглашали специального человека – порядочного в поведении и знающего ритуал. Похоронная одежда также шилась специальным человеком, если ее не приготовили заранее. Было принято хоронить в одежде белого цвета и не имеющей узлов и завязок. В целях оберега старались соблюдать множество правил. Предметы омовения сжигали или клали в гроб, обмывали только проточной (движущейся) водой. В гроб клали предметы хозяйственного и бытового назначения – иголки, нитки, посох, гребень, монеты, табак для куривших, вино для тех, кто много его употреблял и др. Кроме того, клали в гроб и предметы православной символики – иконы, свечи, лестовки. На покойного обязательно надевали крест. Перемещение покойного на кладбище допускалось несколькими способами: на полотенцах, носилках, на санях, телегах. Причем сани использовали не только зимой, но и летом. Приведем отрывок из описания похоронного обряда, составленного в 1848 г. в Верхне-Чусовских городках Пермского уезда: “После погребения устраивали поминки. Одобрялось, если заходили какие-то странники. Перед обедом совершали семь земных поклонов, потом садились за стол. Мужчины сидели отдельно от женщин. Сначала надо было попробовать три раза кутью. На скоромный день подавали одну еду, на постный – другую. Не обходились без рыбного пирога. Не ели картофель и не пили чай”¹².

Поминовение покойных выполнялось в строго установленные сроки по дню смерти – третий, девятый, сороковой дни и через год.

В прошлом они носили семейно-родовой характер, но в наше время приобрели элементы общественной значимости. Согласно поверьям, признавалось, что после смерти человека в течение 40 дней душа пребывает в родном доме. Поэтому было принято ставить на подоконник или на стол сосуд с водой и класть рядом хлеб. В последнее время сосуд наполняют не только водой, но и водкой. В *сороковины* (*сорочины*), т.е. в сороковой день после смерти, устраивали не только прощальный обед, но и ритуальные проводы души.

Дальнейшее поминовение родных и близких проходило в системе православного календаря. Поминали накануне Масленицы, на Пасху, в *Радунцу* – на послепасхальной Фоминой неделе, в *Семик* – четверг на седьмой неделе по Пасхе, в Троицкую и Дмитриевскую родительские субботы.

В целом похоронно-поминальный обряд русских Прикамья наполнялся действиями древнего семейно-родового культа предков. В поминальных обычаях особенно заметно было проявление идеи получения покровительства семье и потомкам со стороны умерших предков. Многие традиции этого обряда сохраняются и в наше время.

Таким образом, приведенные данные показывают, что собственное этнокультурное развитие русских полиэтничного Пермского Прикамья происходило не только во взаимодействии с культурой соседних народов, но и в пределах определенных этнокультурных ареалов. Для того чтобы каждая субкультура предстала в достаточно полном объеме знаний, понятий, ценностных установок, необходимо привлечение большого информационного материала. На возможность комплексного решения поставленной проблемы выявления таких субкультур следует смотреть оптимистически.

¹ Власова И.В. Русские: Заселение и хозяйственное освоение русскими Северного Приуралья (XVI–XX вв.). М., 1991.

² Преображенский А.А. Очерки колонизации Западного Урала в XVII – начале XVIII в. М., 1956. С. 28–31.

³ Черных А.В. Этнический состав населения и особенности расселения в Южном Прикамье в XVI – первой четверти XX в. // Этнические проблемы регионов России: Пермская область. М., 1998. С. 57–76.

⁴ Чагин Г.Н. Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI – первой половине XIX в. Пермь, 1995. Глава I.

⁵ Белицер В.Н. Очерки по этнографии народов коми: XIX – начало XX в. М., 1958.

⁶ Чагин Г.Н. Этнокультурная история... Глава V.

⁷ Чагин Г.Н. Народная строительная культура Северного Прикамья XVII–XX веков // Этнические проблемы регионов России: Пермская область. М., 1998. С. 410–446.

⁸ НА РГО. Р. 29. Оп. 1. Д. 96. Л. 6–6об.

⁹ Народная роспись по дереву / Сост. В.А. Барадулин. Пермь, 1987.

¹⁰ Полевые материалы, собранные автором в 2001 г.

¹¹ НА РГО. Р. 29. Оп. 1. Д. 75. Л. 4об.–7.

¹² Там же. Д. 96. Л. 7об.–8.

РУССКАЯ НАРОДНАЯ ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ТРАДИЦИЯ В КАЗАНСКОМ ПОВОЛЖЬЕ

Народная художественная традиция – сложное и многогранное явление, благодаря которому различные компоненты культуры: материальные объекты, обрядовые комплексы приобретают выраженную этническую окраску. Понятие *народная художественная традиция* в этнографической литературе наиболее основательно было разработано С.Б. Рождественской. Она определяет его как “явление, соединяющее в единую цепь отдельные звенья – периоды развития того или другого вида народного искусства и объединяющее в единое целое различные и зачастую далеко отстоящие друг от друга сосуществующие виды народного изобразительного творчества”¹.

Исследование этого явления не теряет своей актуальности и в настоящее время в связи с тем, что народная художественная традиция оказалась одной из наиболее устойчивых характеристик этноса. Ее развитие в Казанском Поволжье – полиэтническом регионе, который русские начали заселять в основном в XVI в., важно рассмотреть и с позиций взаимодействия с художественными традициями поволжских народов.

Целенаправленное этнографическое изучение изобразительно-го искусства русского сельского населения края началось в 70-е годы XX в. Были проведены широкие полевые исследования, охватившие территории Татарстана, Чувашии, Республики Марий Эл. Была разработана программа для изучения декоративного убранства жилища. Это позволило собрать большой фактический материал, отражающий временные и пространственные характеристики внешнего убранства сельских построек, выявить основные изобразительные мотивы, образы и сюжеты деревянной домовой резьбы и просечного железа, композиционные, технические, колористические особенности домового декора².

Параллельно осуществлялся сбор материала по другим видам народного искусства: вышивке, браному ткачеству, просечному и кованому металлу, ювелирным украшениям. Среди них особое внимание было уделено вышивке и браному ткачеству, как наиболее распространенным в прошлом видам декоративно-прикладного творчества. Исследовалась бытовая крестьянская вышивка. Изделия мастериц, работавших на заказ, нами не рассматриваются. Программа предусматривала не только разделы, освещающие разнообразие художественных средств, изобразительных мотивов, технических приемов, но и характер использования орнаментированных предметов. Особенно это касалось ритуальных полотенец. Такой подход дал

возможность провести более глубокий анализ семантики узоров вышивки и ткачества.

Полученные в ходе исследований материалы позволили воссоздать в основных чертах процесс развития русского народного изобразительного искусства в крае. В его основе лежат такие виды декоративно-прикладного творчества, как вышивка, браное ткачество и резьба по дереву. Отличительной особенностью их развития является повсеместное и очень широкое распространение на исследуемой территории. Орнаментированные ткани, резьба на предметах быта, а позднее и внешняя декорировка жилых построек были едва ли не обязательными элементами материального или, точнее, предметного окружения жизни практически каждой русской семьи, причем элементами, находившимися постоянно в поле зрения каждого человека от рождения до смерти. Остальные виды художественного творчества имели очаговое распространение в Поволжье.

Полевые материалы зафиксировали самый поздний слой вышивки и узорного ткачества, относящийся к последним десятилетиям XIX – началу XX в. Музейные коллекции позволили углубить временные рамки исследования до 60–70-х годов XIX в. Анализ полученных материалов показал, что вышивка и браное ткачество в Казанском Поволжье в XIX – начале XX столетия являлись региональным вариантом традиционной русской крестьянской вышивки. Свидетельством этому служит общность основных изобразительных мотивов с другими регионами расселения русских. Это дает основание утверждать, что в XVI в., когда в Поволжье началось формирование русского населения, вышивка как сложившееся, устойчивое явление культуры была принесена сюда переселенцами с прежних мест обитания. Это относится и к кружевоплетению, имевшему здесь характер промысла.

Рассмотрение сфер использования ритуальных полотенец показывает огромную значимость этих предметов в жизни русской семьи³. Определенные узоры, нанесенные на холст, превращали его в сакральный предмет, отмеченный семейно-родовым знаком и наделенный многообразными магическими функциями. Полотенце становилось посредником между живущими членами семьи и их предками. Важна была повторяемость знака – узора; он воспроизводился в каждой семье из поколения в поколение. Знаковой сущностью ритуальных полотенец объясняется исключительная устойчивость изобразительных мотивов вышивки и столь широкое распространение в прошлом.

Бытование вышивки и браного ткачества в традиционном виде прервалось в крестьянской среде в 20–30-е годы XX столетия. Модные в 50–60-е годы цветочные узоры и шаблонные композиции, распространявшиеся через торговую сеть, были очень далеки от традиционных сюжетов, и вскоре интерес к ним был утрачен.

Трудно сказать, как далеко в глубину веков уходит традиция выемчатой резьбы на прялках, ткацких станах, посуде и других бытовых предметах – прообраз домовой резьбы. Солярный орнамент, который выполнялся в плоскости дерева с помощью долота, характерен как для бытовой, так и для самых ранних, относящихся к концу XVIII – первой половине XIX в., образцов домовой резьбы. Эти черты присущи и русской выемчатой резьбе других регионов, что, как и в случае с вышивкой, свидетельствует о том, что навык выемчатой резьбы также был принесен в Поволжье мигрантами.

Становление домовой резьбы, как и всего комплекса архитектурного декора, совпало с коренными социально-экономическими изменениями в крестьянском быту. Имущественное расслоение в значительной степени способствовало внедрению новых эстетических требований к облику жилища. За короткий срок в домовой резьбе произошла смена техники изготовления украшений, резко расширился круг изобразительных мотивов, существенно возросло применение резных украшений в плоскости фасада. Столь существенные изменения в сфере архитектурного декора крестьянского жилища не могли произойти на пустом месте. Они были подготовлены всем ходом развития художественного творчества русского населения края, и в первую очередь вышивки. Домовая резьба лежит в основе всего комплекса внешнего убранства жилища. Она выполнялась мужчинами-мастерами, имена которых обычно были известны по всей округе. Это отличает ее от вышивки, которой занималась практически каждая девушка в период подготовки приданого. Творческий потенциал мастера требовал более широкого взгляда на трактовку традиционных изобразительных мотивов. Вероятно, это явилось одной из причин очень быстрого расцвета архитектурного декора в крестьянской среде.

Домовая резьба – очень важная составная часть традиционной русской культуры. Она более чем на столетие определила облик русских сел и деревень, многих городов, создала специфическую эстетическую среду обитания. Так, город Козьмодемьянск на Волге (Республика Марий Эл) имеет исключительно своеобразный облик благодаря высочайшим образцам деревянной домовой резьбы на его постройках. В деревянной части города Казани, которая сейчас стремительно разрушается, имели место своеобразные варианты сочетания крестьянской резьбы с элементами классицизма и барокко.

К 70-м годам XX столетия, когда строительство индивидуальных жилых построек в сельской местности весьма активизировалось, сформировались локальные комплексы внешнего декора в различных частях Поволжья. Интерес населения к архитектурному декору в этот период был очень велик. В традициях деревянных домов оформлялись и кирпичные дома. Они имели обычно деревянный фронтон, наличники, крыльцо или веранду с характерной резьбой и

фигурной обшивкой. Старинные наличники и подкарнизные доски с глухой барельефной резьбой снимали со старых домов, реставрировали и переносили на новые. Статистические материалы показывали, что доля декорированных домов в русских селениях приближалась к ста процентам⁴.

С точки зрения развития русской художественной традиции в крае этот вид декоративно-прикладного искусства представляет очень большой интерес, так как резьба воплотила в себе наиболее выразительные черты предшествовавших ей видов народного творчества, позволила внедрить и адаптировать новые элементы декора. Круг изобразительных мотивов, составлявших ее основу, чрезвычайно широк. Лишь ранние формы домового резьбы – трехгранно-выемчатой, служившей переходной от бытовой, отличались ограниченностью орнаментальных мотивов. Барельефная резьба, распространившаяся среди зажиточной части населения, резко отличалась от привычных образцов крестьянского творчества. Ее использование ограничивалось небольшим отрезком времени – с 60-х годов XIX в. до 20-х годов XX в. Однако и за столь короткий срок на ее примере можно проследить, как шел отбор приемлемых в крестьянской среде элементов орнамента.

Акантовый⁵ орнамент барельефной резьбы вдали от классических нижегородских образцов начал быстро преобразовываться в направлении включения знакомых мастерам изображений местных растений. Плотность барельефного узора стала уменьшаться. Вместо пышных гирлянд на подкарнизных досках появляется скромный растительный побег, значительно отличающийся от первоначальных образцов. Чем дальше от крупных рек в глубь территории уходила барельефная резьба, тем более она видоизменялась и приближалась к облику растительных побегов, аналог которым можно обнаружить в тамбурной вышивке.

В качестве переходной формы от барельефной к плоской пропильной резьбе послужила моделированная резьба, которая несла черты и того, и другого вида украшения жилища. Ее использование в комплексе декора исчисляется двумя-тремя десятилетиями. В дальнейшем господствующее положение в оформлении сельского жилища заняла плоская пропильная резьба. К 70–80-м годам она достигла в Казанском Поволжье своего расцвета. Ни один из предшествовавших видов домового резьбы не содержал такого богатства изобразительных мотивов, как плоская пропиловка. Лишь небольшая часть элементов деревянного узорочья была привнесена в его арсенал в XX столетии и отражала реалии современной жизни. Большая часть мотивов, образов и сюжетов резьбы уходит своими корнями в круг традиционных образов русской вышивки и браного ткачества. На это указывала и С.Б. Рождественская, исследовавшая особенно детально архитектурный декор Верхней Волги и центральных областей России⁶.

В пропиловке широко представлены растительные и зооморфные элементы, фантастические образы драконов, русалок, трехчастные композиции, фигуры двуглавых птиц и т.д. Особенно следует отметить композицию, которую исследователи вышивки называют и интерпретируют по-разному: *лягушка*, *звероподобное существо*, *рожаница*, *праматерь* и др. Она обычно размещалась на концах полотенец или подолах северных женских рубах и отличалась большой вариативностью. Исследование поволжской пропильной резьбы показало, что эта композиция сохраняется и довольно широко используется в данной сфере, особенно в оформлении наличников. Материал и техника изготовления повлекли некоторые изменения в облике этой фигуры, но общая схема легко читается.

Архаика соседствует в домовая резьбе с новациями. Так, особенностью русского изобразительного искусства Казанского Поволжья является включение в круг изобразительных мотивов большого количества элементов, отражающих местную флору и фауну. Это было характерно для вышивки и браного ткачества начала XX в., барельефной резьбы, но особенно ярко проявилось в плоской пропильной резьбе. Возможно, это связано с тем, что русские – переселенцы из северных, северо-западных, верхневолжских земель, оказались в Среднем Поволжье в иных природных условиях, что и отразилось в декоративно-прикладном творчестве. Фаунистические и флористические элементы вписываются в традиционные узоры очень органично, прослеживается их стилизация, что свидетельствует о вхождении этих элементов в число образов изобразительного искусства русского населения Казанского Поволжья.

К решению вопроса о взаимодействии русских с народами региона в сфере декоративно-прикладного творчества нельзя подходить однозначно. В истории края имеется немало примеров, когда русские мастера, работая на заказ, выполняли художественные изделия в татарском, чувашском, марийском стиле. Так, в селе Рыбная Слобода на Каме (Республика Татарстан) в XVIII–XIX вв. широко был распространен ювелирный промысел. Русские мастера изготавливали восточные украшения. Чебаксинские кузнецы (Приказанский район) в начале XX столетия выполняли художественные поковки для учреждений и отдельных лиц по их рисункам или эскизам художников и архитекторов. В архитектурном декоре своеобразный обмен мастерами происходил постоянно. Так, например, в настоящее время бригады плотников из Марий Эл работают в соседних республиках и областях на строительстве жилых домов. Тесное совместное проживание представителей разных народов на исследуемой территории, очевидно, послужило причиной формирования общих черт во внешнем оформлении сельского жилища: общая композиция декора, фигурная обшивка, цветовая гамма в раскраске, полихромия. Очень распространены у всех народов края элементы “солнышка” или “сияния” в накладной пропильной резьбе. Имеются и другие

близкие мотивы в домовой резьбе, например двуглавая птица, “крин” и др. Общей для всех поволжских народов является большая группа мотивов, связанных с советской эмблематикой. Кроме резьбы она широко представлена в узорах из просечного железа, быстро распространившегося именно в советский период. Однако основной массив изобразительных мотивов в русском архитектурном декоре несомненно остается в рамках русской художественной традиции.

Проведенные исследования позволяют говорить о том, что основы традиционного русского изобразительного искусства были принесены в Казанское Поволжье русскими переселенцами в период заселения ими края. Между отдельными видами декоративно-прикладного творчества существуют теснейшие связи и преемственность, что является свидетельством формирования на исследуемой территории русской художественной традиции. Непрерывность в ее развитии в течение длительного времени обеспечивалась наличием массовых видов творчества, глубоко проникших в мировоззрение, быт и обрядовую жизнь русского человека и создававших специфическую эстетическую среду обитания. Таковыми являлись вышивка, браное ткачество и резьба по дереву. С начала XX столетия и до настоящего времени домовая резьба и в целом комплекс внешнего убранства сельского жилища в некоторой степени продолжают выполнять эту функцию.

Арсенал изобразительных мотивов русского народного искусства Казанского Поволжья, сочетающий разновременные элементы от архаики до советской эмблематики, подвергся существенной переработке под влиянием факторов живой природы края. Он оказался устойчивым к влиянию орнаментальной культуры других поволжских народов.

¹ *Рождественская С.Б.* Русская народная художественная традиция в современном обществе. М., Наука, 1981. С. 6.

² *Токсубаева Л.С.* Декоративное оформление русского сельского жилища на территории автономных республик Среднего Поволжья / Автореф. канд. дис. М., 1980. 22 с.

³ *Токсубаева Л.С.* Символика орнаментированного полотенца как атрибута традиционной семейной обрядности русского населения Казанского По-

волжья // *Марийский археографический вестник*. Йошкар-Ола, 1999. № 9. С. 78–83.

⁴ *Бусыгин Е.П., Зорин Н.В., Токсубаева Л.С.* Декоративное оформление сельского жилища в Казанском Поволжье. Казань, 1986. С. 40.

⁵ От слова *акант* – субтропическое растение с перистыми супротивными листьями, послужившее основой для классического орнамента.

⁶ *Рождественская С.Б.* Указ. соч. С. 73.

SUMMARY

The present 29th issue of the yearly 'Rasy i narody' (Races and Peoples) continues the tradition of regional issues and focuses on one of the regions of the Russian Federation, the Volga and the Sub-Urals. The contributors to this book are residents of the capitals of all the six republics of the region; there are authors from Moscow, Samara, and Perm', as well. The collection covers various approaches and research fields in contemporary study of ethnic problems in the region. Most of the publications are based on new fieldwork and documentary data.

The first article of the collection by A.E. Zagrebin "Modernization in the Udmurt Village: Ethno-Cultural Aspects (1880–1920)" is based, according to its author, "on micro-historical approach in the analysis of ethnographic data". The initial stage of modernization in the distinct cultural system of the Udmurt village of Mozhga is the object of the research. The author combines theoretical insights of local historians and ethnographers with Western ideas in the fields of the theories of communication and culture shock, as well as with factual findings in the local museum archive. The inferences drawn from this analysis demonstrate the existence of two innovation flows, one related to Russian peasant migrants, and the other stemming from the state reforms. The author claims that the state innovations were "more adaptive".

The article "Worldview Concept by Mari (the Analysis of Traditional Views on Birth and Death)" by T.L. Molotova deals with folk beliefs, omens, customs, and rituals of the natal and funeral cycles as elements of traditional worldview. According to the author, this worldview is characterized by inverse relationship between birth and death, where birth is viewed as reverse projection of death, and death, accordingly, as birth in the other world. It is shown that even family customs by Christian Mari are permeated with pagan rituals and imagery. The author introduces new fieldwork data, personally collected in numerous ethnographic trips.

The paper "Pagan Religious Movements and Organizations by Mari During 1990s" by E.V. Chemyshev analyses the formation and development of social movement for traditional Mari beliefs revival. The author underlines the fact that social organizations within this movement pursued not only religious aims, but were politically active as well. Relations between Orthodox church and Mari paganism, and changes in numbers of Orthodox Christians and pagans, as well as relative importance of various strains within Mari paganism according to public surveys are analyzed.

The paper "The Place and Role of Customs and Rituals in Ethnic Culture" by T.P. Fedyanovich explores the meaning and functions of rituals in traditional culture of the peoples of the region, and their transformations during the last century. Special attention is devoted to family rituals, first of all to wedding celebration, its peculiarities by different peoples and general features. Changes of the wedding rituals during the Soviet period are traced on the basis of ethno-statistical surveys data. The author notes typological differences in wedding rituals of different peoples of

the region, and underlines the general direction of their changes, with varying pace of change in each of the cultures compared.

N.F. Belyaeva in her article "Mordva Folk Traditions in Social and Family Life" reconstructs normative culture on the basis of sayings and proverbs analysis. Traditional relations within family, mutual help, and hospitality by Mordva are the objects of special attention.

Chuvash culture and society are the objects of three articles of the collection. V.P. Ivanov in his paper "The Formation of Chuvash Diaspora" considers the history of Chuvash migration beyond the boundaries of the present Chuvash Republic during XVI–XX cc., its causes and directions of the main migratory flows. Statistical data on the geography of contemporary Chuvash settlements in Russia are provided.

E.A. Yagafova in her article "The Development of Chuvash Ethno-Territorial Groups During XVII–XIX cc., (Historical and Cultural Perspectives)" analyses similar issues within the territory of the Volga and Sub-Urals region. In contrast to the previous paper her objects of analysis are the local groups settlement patterns, not the administrative territories. The history of the Chuvash settlement pattern development, including such issues as various dialect and cultural subgroups interaction are the focus of her attention.

M.G. Kondratiev and G.B. Matveyev concentrate on one of such large ethno-territorial Chuvash groups, residing beyond the boundaries of Chuvashia in their paper "Chuvash of Simbirsk-Saratov Region". The group is dispersed along the western bank of Volga from the southern borders of Chuvash Republic to Saratov. The history of territory settlements is narrated; factors contributing to the formation and development of the group are characterized; main historical events of the group's history up to the present day are described. Authors' data from fieldwork research are the basis for ethno-linguistic situation, traditional culture changes and interethnic contacts description.

S.V. Suslova in her article "Ethno-Cultural Areas by the Tatars of Volga and Urals on the Basis of Folk Costume Typology" presents the results of many years of research within the project "Historical Ethnographic Atlas of the Tatar People". The delineation of areas has been made possible due to meticulous analysis of more than fifty maps of the Atlas, depicting the spatial distribution of various elements of woman costume. It is interesting to note that the Tatar woman ornaments were subdivided into two groups: one locally produced and reflecting local cultural preferences, and the other, manufactured by professional jewellers and reflecting the degree of Tatar urban culture influence.

R.K. Urazmanova in her article "The Ritual Soren by the Peoples of Middle Volga and Sub-Urals at the End of the XIX – Beginning of the XX cc." describes one of calendar holidays – Tatar spring ritual, which has parallels among the neighbouring peoples. The author does not only provide interesting discussion of the subject, but brings in important methodological issues. She focuses attention on such functions of rituals as communicative, educational, socializing, and cultural, demonstrating that the standard analysis of rituals as religious remnants of the distant past misses many important points. She also reiterates the fact that many elements of folk ritual culture exist only in local variants, and could not be described as characteristic of a people as a whole. She calls for a broad fieldwork research of rituals and holidays among all the peoples of Volga and Sub-Urals region with a joint and coordinated agenda.

T.A. Titova and V.E. Kozlov in their paper "Ethnic Tolerance and Psychological Tension in Contemporary Tatarstan Society" provide an important

study of the problem, analyzing social stratification and socio-economic inequality, on the one hand, and tolerance levels, on the other, viewing tolerance both in its psychological and social dimensions. Actual identities among the Russians and Tatars of Tatarstan are assessed. Ethnic tolerance is linked to demographic and social mobility factors. According to the authors, the population of Tatarstan interprets the present situation in respect of inter-communal relations as relatively stable. The higher level of frustration among Russians does not affect their level of ethnic tolerance. Social mobility of both Russians and Tatars is better explained by their social attributes than by their ethnic characteristics.

R.I. Yakupov in his article "New Ethnic Groups and the Problems of Their Identification: Attempts at Comprehension and Historical Reconstruction" grapples with the problem of the origin of a peculiar ethnic group of Teptiar, formerly an estate group. Their material culture and self-identity are described. In contrast with the other scholars who claim that Teptiar were partially assimilated by Tatars and Bashkirs and form presently parts of these peoples, Yakupov on the basis of his survey conducted in settlements of the central and eastern Bashkiria makes a conclusion that there is a small group of Teptiar who preserve their ethnic identity, different from either Tatar or Bashkir. There are also sub-groups who consider themselves both Teptiar and Tatar, or Teptiar and Bashkir. The author discusses a problem of ethnic groups, which formed during the last several centuries, including in this region besides Teptiar, Nagaibaks and Besermians.

In the article by M.J. Kyekbaev "The Tendencies of Ethnic Identity Development of Contemporary Urban Bashkirs" the factor of the number of generations of urban life and its influence on ethnic identity are assessed. The transformations of ethnic identity from generation to generation are documented. The author, using the ethnic identity typology suggested by G.U. Soldatova, S.V. Ryzhova and other psychologists, describes the distribution of its various types among urban Bashkir.

G.N. Chagin in his paper "Sub-Cultural Areas of Russians in the Perm-Kama Region in XIX-XX cc." provides a short introduction to the history of Russian settlements in the territory of the contemporary Perm oblast, and describes their relations with other groups such as Komi-Permyak, Mansi, Mari, Udmurt, and Tatar. He draws readers' attention to cultural borrowings in dwellings, costume, and economical activities, providing analysis of settlement types, farmstead planning, costume details etc. Family rituals (wedding, natal, funeral) by Russian population of the region are also described.

L.S. Toksubayeva in her paper "Russian Folk Art Tradition in Kazan Volga Region" describes the development of Russian folk art of the region and its relationship to other folk traditions in the Middle Volga. The author comes to the conclusion that if embroidery and patterned weaving in the region represented local variants of traditional Russian folk art, the flat perforated wood-carving used in decoration of the rural houses was a purely local development, though its motives and images were drawn from traditional Russian embroidery and patterned weaving.

Regretfully, some of the important issues in the life of the peoples of the Volga-Sub-Urals region, which are specially relevant and actual, such as Tatar-Bashkir relations, ethnic identity of Kriashens, the relations between traditional and new religions, ethnic composition dynamics and migration influx from the North Caucasus and post-Soviet states were not reflected in this article collection. These issues need further investigation, and we hope that they would be dealt with in future publications.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АОЭ	– Архив отдела этнографии Института истории Академии наук Республики Татарстан
АЭБ	– Археология и этнография Башкирии (серия)
БАССР	– Башкирская АССР
БНЦ “Урал”	– Башкирский народный центр “Урал”
БФ РГО	– Башкирский филиал Русского географического общества
ГАКО	– Государственный архив Кировской области
ГАОО	– Государственный архив Оренбургской области
ИОАИЭ	– Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете
ИЭО	– историко-этнографическая область
МИБ	– Материалы по истории Башкирской АССР (серия)
МарНИИ	– Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. М.В. Васильева
МРНКМ	– Марийский республиканский научно-краеведческий музей
МРЦ	– Марийский Религиозный центр
МЭГ	– малая этническая группа
МЭЭ	– Материалы этнографических экспедиций
НА РГО	– Научный архив Русского географического общества
НА ЧГИГН	– Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук
НРФ	– Научно-рукописный фонд
НФ МарНИИ	– Научный фонд Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева
ОПО	– общественно-политическая организация
РБ	– Республика Башкортостан
РГАДА	– Российский государственный архив древних актов
РГО	– Русское географическое общество
РМЭ	– Республика Марий Эл
РПЦ	– Русская православная церковь
РТ	– Республика Татарстан
РФ МКМ	– Рукописный фонд Можгинского краеведческого музея
РФ МарНИИ	– Рукописный фонд Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева
РЭМ	– Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)
СДК	– сельский дом культуры
СЭ	– Советская этнография
УЗ ЧНИИ	– Ученые записки Чувашского научно-исследовательского института языка, литературы, истории и экономики при Совете Министров Чувашской АССР
УНЦ	– Уфимский научный центр
УОНО	– уездный отдел народного образования

ФУО	– Финно-угорское общество
ЦГА УР	– Центральный государственный архив Удмуртской Республики
ЦГИА РБ	– Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан
ЦИМО	– Центр по изучению межнациональных отношений Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН
ЦСУ	– Центральное статистическое управление
ЧГИГН	– Чувашский государственный институт гуманитарных наук
ЧГУ	– Чувашский государственный университет
ЧНИИ	– Чувашский научно-исследовательский институт языка, литературы, истории и экономики при Совете Министров Чувашской АССР
Чувашский НИИ ЯЛИЭ	– Чувашский научно-исследовательский институт языка, литературы, истории и экономики при Совете Министров Чувашской АССР
ЭСО	– этносоциальный организм
ЭТГ	– этнотерриториальная группа
ВВС	– British Broadcasting Corporation

КРАТКИЕ СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Беляева Надежда Федоровна – доктор исторических наук, профессор кафедры истории, политологии и права Мордовского государственного педагогического института.

Загребин Алексей Егорович – кандидат исторических наук, доцент кафедры этнологии и регионоведения Удмуртского государственного университета.

Иванов Виталий Петрович – кандидат исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Чувашского государственного института гуманитарных наук.

Киекбаев Мурат Джелилович – доктор социологических наук, профессор, заведующий кафедрой технологий и менеджмента в социальной работе факультета социологии Башкирского государственного университета.

Козлов Вадим Евгеньевич – кандидат исторических наук, научный сотрудник Этнографического музея Казанского государственного университета.

Кондратьев Михаил Григорьевич – доктор искусствоведения, заведующий отделом искусствоведения Чувашского государственного института гуманитарных наук.

Матвеев Георгий Борисович – кандидат исторических наук, заведующий отделом этнологии и антропологии Чувашского государственного института гуманитарных наук.

Молотова Тамара Лаврентьевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнологии Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева при Правительстве Республики Марий Эл.

Суслова Светлана Владимировна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнографии Института истории АН Республики Татарстан.

Титова Татьяна Алексеевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры этнографии и археологии Казанского государственного университета.

Токсубаева Лидия Сергеевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры физической географии и геоэкологии Казанского государственного университета.

Уразманова Рауфа Каримовна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнографии Института истории АН Республики Татарстан.

Федянович Тамара Павловна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора Поволжья Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН.

Чагин Георгий Николаевич – доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой древней и новой истории России историко-политологического факультета Пермского государственного университета.

Чемышев Эдуард Валерьевич – младший научный сотрудник отдела социологии Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева при Правительстве Республики Марий Эл.

Ягафова Екатерина Андреевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и теории мировой культуры Самарского государственного педагогического университета.

Якупов Риф Исмагилович – доктор исторических наук, профессор, декан факультета истории и права Восточного института экономики, гуманитарных наук, управления и права (Уфа).

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
<i>А.Е. Загребин</i>	
Модернизация в удмуртской деревне: этнокультурный аспект (1880–1920-е годы)	11
<i>Т.Л. Молотова</i>	
Концепция “картины мира” у марийцев (анализ традиционных взглядов на рождение и смерть)	34
<i>Э.В. Чемышев</i>	
Языческие религиозные движения и организации марийцев в 1990-е годы	62
<i>Т.П. Федянович</i>	
Обычаи и обряды: их место и роль в жизни этноса (по материалам народов Урало-Поволжья)	81
<i>Н.Ф. Беляева</i>	
Народные традиции мордвы в общественном и семейном быту	94
<i>В.П. Иванов</i>	
Формирование чувашской диаспоры	105
<i>Е.А. Ягафова</i>	
Формирование этнотерриториальных групп чувашей в XVII–XIX веках (историко-культурный аспект)	124
<i>М.Г. Кондратьев, Г.Б. Матвеев</i>	
Чуваши Симбирско-Саратовского Предволжья	149
<i>С.В. Суслова</i>	
Этнокультурное районирование татар Поволжья и Урала по данным народного костюма	178
<i>Р.К. Уразманова</i>	
Обряд сорэн у народов Среднего Поволжья и Приуралья (конец XIX – начало XX века)	208
<i>Т.А. Титова, В.Е. Козлов</i>	
Межэтническая толерантность и психологическая напряженность в современном татарстанском обществе	221

Р.И. Якупов

Новые этносы и проблемы их идентификации: опыт исторической реконструкции и осмысления	235
--	-----

М.Дж. Киекбаев

Тенденции становления и развития этнического сознания городских башкир в современных условиях	261
---	-----

Г.Н. Чагин

Субкультурные ареалы русских Пермского Прикамья в XIX–XX веках	277
--	-----

Л.С. Токсубаева

Русская народная художественная традиция в Казанском Поволжье ...	299
---	-----

Summary	305
---------------	-----

Список сокращений	308
-------------------------	-----

Краткие сведения об авторах	310
-----------------------------------	-----

CONTENTS

Preface	5
<i>A.E. Zagrebin</i>	
Modernization in the Udmurt Village: Ethno-Cultural Aspects (1880–1920)	11
<i>T.L. Molotova</i>	
Worldview Concept by Mari (the Analysis of Traditional Views on Birth and Death)	34
<i>E.B. Chemyshev</i>	
Pagan Religious Movements and Organizations by Mari During 1990s	62
<i>T.P. Fedyanovich</i>	
The Place and Role of Customs and Rituals in Ethnic Culture	81
<i>N.F. Belyaeva</i>	
Mordva Folk Traditions in Social and Family Life	94
<i>V.P. Ivanov</i>	
The Formation of Chuvash Diaspora	105
<i>E.A. Yagafova</i>	
The Development of Chuvash Ethno-Territorial Groups During XVII–XIX cc. (Historical and Cultural Perspectives)	124
<i>M.G. Kondratiev, G.B. Matveyev</i>	
Chuvash of Simbirsk-Saratov Region	149
<i>S.V. Suslova</i>	
Ethno-Cultural Areas by the Tatars of Volga and Urals on the Basis of Folk Costume Typology	178
<i>R.K. Urazmanova</i>	
The Ritual Soren by the Peoples of Middle Volga and Sub-Urals at the End of the XIX – Beginning of the XX cc.	208
<i>T.A. Titova, V.E. Kozlov</i>	
Ethnic Tolerance and Psychological Tension in Contemporary Tatarstan Society	221
<i>R.I. Yakupov</i>	
New Ethnic Groups and the Problems of Their Identification: Attempts at Comprehension and Historical Reconstruction	235

M.J. Kyekbaev

The Tendencies of Ethnic Identity and Development of Contemporary Urban Bashkirs	261
--	-----

G.N. Chagin

Sub-Cultural Areas of Russians in the Perm-Kama Region in XIX–XX cc. ...	277
--	-----

L.S. Toksubayeva

Russian Folk Art Tradition in Kazan Volga Region	299
--	-----

Summary	305
---------------	-----

List of Abbreviations	308
-----------------------------	-----

Brief information on the authors	310
--	-----

Научное издание

РАСЫ И НАРОДЫ

Выпуск 29

Утверждено к печати

Ученым советом

Института этнологии и антропологии

им. Н.Н. Миклухо-Маклая

Зав. редакцией *Н.Л. Петрова*

Редактор *Н.Ф. Лейн*

Художественный редактор *В.Ю. Яковлев*

Технический редактор *Т.В. Жмелькова*

Корректоры *Р.В. Молоканова,*

А.В. Морозова, Р.Д. Шерстенникова

Подписано к печати 16.10.2003. Формат $60 \times 90^{1/16}$
Гарнитура Таймс. Печать офсетная
Усл.печ.л. 20,0. Усл.кр.-отт. 21,0. Уч.-изд.л. 22,6
Тираж 550 экз. Тип. зак.

Издательство “Наука”
117997 Москва, Профсоюзная ул., 90

E-mail: secret@naukaran.ru
Internet: www.naukaran.ru

Санкт-Петербургская типография “Наука”
199034 Санкт-Петербург, 9-я линия, 12

АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ ТОРГОВОЙ ФИРМЫ “АКАДЕМКНИГА” РАН

Магазины “Книга-почтой”

121099 Москва, Шубинский пер., 6; 241-02-52
197345 Санкт-Петербург, ул. Петрозаводская, 7Б; (код 812) 235-40-64

Магазины “Академкнига” с указанием “Книга-почтой”

690088 Владивосток, Океанский пр-т, 140 (“Книга-почтой”); (код 4232) 45-27-91
antoli@mail.ru
620151 Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137 (“Книга-почтой”); (код 3432)
50-10-03 KNIGA@SKY.ru
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 298 (“Книга-почтой”); (код 3952) 42-96-20
660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45; (код 3912) 27-03-90
AKADEMKNIGA@KRASMAIL.RU
220012 Минск, проспект Ф. Скорины, 72; (код 10375-17) 232-00-52, 232-46-52
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; 124-55-00 akadkniga@voxnet.ru
http://akadkniga.nm.ru
117192 Москва, Мичуринский пр-т, 12; 932-74-79
103054 Москва, Цветной бульвар, 21, строение 2; 921-55-96
113105 Москва, Варшавское ш., 9, Книж. ярмарка на Тульской (5 эт.); 737-03-33,
737-03-77 (доб. 50-10)
630901 Новосибирск, Красный пр-т, 51; (код 3832) 21-15-60 akademkniga@mail.ru
630090 Новосибирск, Морской пр-т, 22 (“Книга-почтой”);
(код 3832) 30-09-22 akdmn2@mail.nsk.ru
142290 Пушкино Московской обл., МКР “В”, 1 (“Книга-почтой”);
(код 277) 3-38-80
443022 Самара, проспект Ленина, 2 (“Книга-почтой”); (код 8462) 37-10-60
191104 Санкт-Петербург, Литейный пр-т, 57 (код 812) 272-36-65 ak@akbook.ru
199164 Санкт-Петербург, Таможенный пер., 2 (код 812) 328-32-11
194064 Санкт-Петербург, Тихорецкий пр-т; 4 (код 812) 247-70-39
199034 Санкт-Петербург, Васильевский остров, 9-я линия, 16;
(код 812) 323-34-62
634050 Томск, Набережная р. Ушайки, 18; (код 3822) 51-60-36
akademkniga@mail.tomsknet.ru
450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10 (“Книга-почтой”); (код 3472) 24-47-74
450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49; (код 3472) 22-91-85

Коммерческий отдел, г. Москва

Телефон 241-03-09

E-mail: akadem.kniga@g 23.relcom.ru

akadkniga@voxnet.ru

Склад, телефон 291-58-87

Факс 241-02-77

*По вопросам приобретения книг
государственные организации
просим обращаться также
в Издательство по адресу:
117997 Москва, ул. Профсоюзная, 90
тел. факс (095) 334-98-59
E-mail: [initsiat @ naukaran.ru](mailto:initsiat@naukaran.ru)
Internet: www.naukaran.ru*

ISBN 5-02-009805-1



9 785020 098053