

Чувашский государственный институт гуманитарных наук
Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук
Республики Татарстан

Научные доклады
Выпуск 11

Р.Р. Исхаков

**ПАРАЛЛЕЛИ
В РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ
КАРТИНАХ МИРА И ОБРЯДОВОСТИ
ТАТАР И ЧУВАШЕЙ
ОПЫТ ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ**

Доклад на научной сессии
Чувашского государственного института
гуманитарных наук по итогам работы
за 2013 год

Чебоксары – 2013

УДК 391/395(470)
ББК 63.52(235)
И-91

Научный редактор *Г.А. Николаев*

Исхаков Р.Р.

Параллели в религиозно-мифологических картинах мира и обрядовости татар и чувашей: опыт историко-этнографической реконструкции / Р.Р. Исхаков; науч. ред. Г.А. Николаев. — Чебоксары, 2013. — 60 с. — (Научные доклады / ЧГИГН; вып. 11).

В работе рассматриваются параллели в религиозно-мифологических картинах мира и обрядовости татар и чувашей. Основное внимание уделяется традиционным основам народной религии и обрядовости татар-кряшен, казанских татар и низовых чувашей.

- © Р.Р. Исхаков, 2013
- © Чувашский государственный институт гуманитарных наук, 2013
- © Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, 2013

Чувашский государственный институт гуманитарных наук
Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук
Республики Татарстан

Научные доклады
Выпуск 11

ИСХАКОВ Радик Равильевич

**ПАРАЛЛЕЛИ
В РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ
КАРТИНАХ МИРА И ОБРЯДОВОСТИ
ТАТАР И ЧУВАШЕЙ
ОПЫТ ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ**

Доклад на научной сессии
Чувашского государственного института
гуманитарных наук по итогам работы
за 2013 год

Введение

Среднее Поволжье исторически являлось зоной интенсивных контактов представителей различных этнических групп и культурных общностей, сформировавших неповторимый облик региона. Длительное время местные народы оказывали существенное влияние на культурно-религиозные воззрения, обрядовость, хозяйственный уклад друг друга. В эпоху Средневековья, когда складывались основы традиционной культуры коренного населения края, в условиях отсутствия четких этнических границ, характерных для национальных обществ, главными факторами взаимодействия были близость культурно-конфессиональных и социальных основ жизни, политическое единство (вхождение в состав одного государства – Волжской Булгарии (Болгарии), Улуса Джучи (Золотой Орды, Московского царства). Это способствовало формированию единых для всех народов региона культурных установок и религиозных представлений. С этим связаны и их стадийно-типологическая близость, мощный общий пласт и многочисленные параллели: космологические и этиологические мифы, принципы построения религиозно-мифологической картины мира и ее основные структурообразующие компоненты¹. Изучение культурных параллелей в традициях и обрядах местных народов, общей семантики полисинкретичности, в связи с отсутствием аутентичного исторического нарратива и других эмпирических данных, может иметь большое значение для реконструкции сложных этнокультурных процессов, протекавших в Казанском крае в прошлом.

Одной из основных проблем, связанных с изучением этой темы, может считаться неразработанность методологической базы. Во многих работах преобладает этноцентрический подход, сводящийся к выявлению «своих» культурных элементов в традициях других народов. Сами этнокультурные процессы рассматриваются в них в основном через призму однозначной ассимиляции и аккультурации одних народов другими. Существенным недостатком такого подхода является перенос этнических и культурных матриц национального этапа истории этих народов на материал предшествующего периода, без учета этноконфессиональных реалий того времени. Другим характерным подходом, закрепившимся в историо-

графии при освещении данной темы, может считаться отрицание разделения национальной культуры, религии и официальной конфессиональной принадлежности, что ведет к выстраиванию поверхностных концепций, не учитывающих всего спектра межкультурного взаимодействия. Отмечается абсолютизация влияния авраамических религий, или, напротив, полностью игнорируется такое влияние. Здесь проявляются определенные идеологические спекуляции, замещающие научную сторону проблемы и подменяющие религиозно-историческими, морально-этическими или богословскими рассуждениями. Отказ от этих взглядов и использование комплексного подхода, при котором Средневолжский регион будет рассматриваться не с позиций «отдельных национальных кварталов», а как единая историко-культурная область, может способствовать формированию нового понимания прошлого местных народов. В рамках данного научного доклада будет предпринята попытка проследить параллели в религиозно-мифологических картинах мира и обрядовости татар и чувашей. Исследование не претендует на полное и всестороннее освещение темы, ибо носит постановочный характер. Основное внимание будет уделяться традиционным основам национальной религии и обрядовости татар-кряшен (старокрещенных татар)², казанских татар и низовых чувашей (*анатри*). Другой важный аспект культурных контактов двух народов и их предков, связанный с влиянием ислама, является самостоятельной темой, требующей отдельного научного исследования³.

I. СИСТЕМА РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ ТАТАР И ЧУВАШЕЙ КАК НАУЧНАЯ ПРОБЛЕМА

Система религиозных верований является результатом сложных культурных и социальных процессов, протекавших внутри социума на протяжении длительного периода. Она включает в себя религиозно-мифологические, мировоззренческие, психоментальные установки народа. Преломляясь через сознание, эти представления формировали целостную религиозную картину мира человека, жившего в несекуляризованном обществе, формируя определенные стереотипы, этические, культурные, природно-экологические нормы поведения. Оценивая сохранившиеся основы этнических верований у татар и чувашей

шей, можно выделить несколько основных культурных пластов, этапально сформировавшихся на различных этапах истории их предков. Наиболее древними и значимыми из них можно считать религиозно-мифологические и обрядовые элементы, появившиеся у их предков в эпоху формирования древнетюркской языковой общности и существования Волжской Булгарии (Булгарии). Эти элементы у чувашей и татар наиболее близки и имеют общую основу. Очевидные параллели в данном комплексе можно обнаружить и у представителей другой субэтнической общности региона — бессермяг⁴. Наряду с тюркскими, здесь можно обнаружить элементы ипдоиранской культурной традиции, а также финно-угорской мифологии и обрядовости. Необходимо подчеркнуть, что их нельзя рассматривать исключительно как заимствования. Более корректно говорить о взаимообогащении культур, при котором отдельные элементы, входя в традицию соседних народов, трансформируются и творчески пересмысливаются в соответствии со сложившимися у местного населения представлениями. В связи с этим довольно сложно их подвергать этнокультурной идентификации и однозначно говорить об их огузо-болгарском, ипдоиранском, огузо-кипчакском или финно-угорском происхождении. Другой значимый комплекс сформировался в эпоху существования Улуса Джучи и средневековых тюрко-татарских государств. Для него характерно включение огузо-кипчакских (отчасти монгольских) и финно-угорских элементов, вошедших в состав культуры предков татар и чувашей вследствие интенсивного проникновения в Средневолжский регион тюрков-поядов, а также массовой миграции болгарского населения на левобережье Волги, где они вступили в тесное этнокультурное взаимодействие с местным финно-угорским населением. Третий, относительно поздний пласт (XVII—XIX вв.) связан с непосредственными культурными и этническими контактами татарского и чувашского населения, а также влиянием русской народной культуры.

Особое значение при исследовании татаро-чувашских религиозно-культурных параллелей имеют материалы изучения религиозно-мифологической картины мира и обрядовости татар-кряшен, сохранивших в своей культуре многие элементы, характерные для доисламской традиции предков татарского народа. Сохранению этнических верований у кряшен

способствовали исторические реалии складывания этой конфессиональной общности. Официальное приятие православия во второй половине XVI – начале XVII вв. способствовало прерыванию у них процесса дальнейшей исламизации, приведшей у татар-мусульман к вытеснению и ассимиляции исламом прежних религиозных верований, сохранившихся в народном сознании лишь в виде отдельных реликтов аграрного культа и мифологии. В то же время отсутствие последовательной христианско-просветительской деятельности со стороны Русской православной церкви (РПЦ), развитой церковной инфраструктуры в местах их компактного проживания, недостатков духовных пастырей, знавших татарский язык, привели к тому, что кряшены восприняли лишь внешние стороны православия, в первую очередь ее праздничную обрядовость, оставаясь де-факто последователями народной религии, коими были их предки до приятия христианства. Благодаря этим факторам, а также особенностям социальной организации жизнедеятельности у них отмечается определенная консервация патриархального уклада жизни и религиозных представлений. Важную роль в этом сыграла традиционная для татар дженная структура организации сельской общины, создавшая у кряшен замкнутую, устойчивую модель культурно-религиозной автономии, стойкую к внешним культурным экспансиям.

Сохранение традиционных основ народной религии (folk religion), несмотря на продолжительный период взаимодействия с мировыми религиями (исламом, а впоследствии – православным христианством), является формой рефлексии, направленной на сохранение своей самобытной культуры и идентичности. Представленные в регионе монотеистические традиции долгое время выступали в роли нивелирующих начал «иной» системой культурных и религиозных координат, «конкретно-историческим»⁶ взглядом на окружающий мир, приятие которых означало смену важнейших жизненных установок, бытовых условий жизни, а часто и этнической идентичности. Напротив, традиционные верования коренных нерусских народов региона имели общую духовную и социальную основу, где каждый элемент, включая обитателей сверхъестественного мира, являлся составной частью единого с человеком микро- и макрокосма, с которым он постоянно вступал в открытый контакт. Они наиболее адекватно отвечали культур-

по-психологическим особенностям развития их патриархального сельского общества. Будучи фактом культуры, народные верования определяли культурно-информационную связь между поколениями. В этом смысле они выступали в роли контролирующей системы, которая обеспечивала сохранение самобытности культуры. Механизм, посредством которого эти представления осуществляли свое воздействие на поведение людей, и есть обычаи, традиции, образ жизни, фольклор⁷.

Важным условием устойчивости древних форм религии была их высокая адаптивность к окружающим культурным и социальным условиям. Традиционные религиозные верования являлись гибкими, пластичными, открытыми, не имеющими четко очерченных границ социокультурными системами, которые отличались высокой толерантностью, не отказывали «в праве на гражданство» богам и религиозным установкам других вероучений⁸. Благодаря этому традиционные верования занимали важное место в религиозной и празднично-обрядовой культуре народов региона и после официального принятия христианства и ислама большинством представителей этих этносов. Облекаясь во внешние формы монотеистической традиции и вбирая в себя некоторые ее символические стороны, народные верования продолжали оказывать значительное влияние на культурную жизнь основной части народов края, в том числе татар и чувашей.

II. АРХАИЧНЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

В основе традиционных верований соседних народов лежали уходящие корнями в глубокую древность архаичные религиозные представления, связанные с почитанием природных стихий (огня, воды, земли), небесных тел, деревьев и животных, а также лечебная и вредоносная магия (захарство и ведовство).

2.1. Комплекс обрядов, связанных с почитанием огня и воды

Почитание огня является одной из наиболее древних форм религиозной культуры у народов мира, появившихся

еще в эпоху первобытнообщинного строя. У индоевропейцев этот культ приобрел характер особой религиозной системы с развитой обрядовостью, а у древних ираноязычных народов Передней, Средней Азии и Закавказья стал основой государственной религии – зороастризма. У древних тюрков культ огня также занимал важное место в системе верований, включался в общую систему религиозного ритуала. При анализе обрядов, связанных с почитанием огня у татар и чувашей, можно выделить много общих черт с древнетюркской и индоевропейской традицией, говорящих об их генетической связи.

К наиболее значимым ритуалам можно отнести обряды добывания «нового» (свежего) огня и прохождения через «земляные ворота». Можно выделить несколько основных смысловых значений, вкладывавшихся в эти обряды: 1) начало нового жизненного цикла человека; 2) очищение человека и окружающего его мира от нечистой силы и духов; 3) обновление мира.

В летнее время года, в день, назначенный для совершения религиозного действия, чувашами и татарами во всех домах селения водой заливался весь огонь⁹. Таким образом, вся деревня лилась из источника огня. Символически это означало не только уничтожение «старого» огня, но и всех негативных явлений в жизни человека, болезней и пр. Мужчинами в основании возвышенности прокапывался проход, через который должны были пройти все жители селения со своим скотом и птицей. Проход через «гору» у татар и проход через «земляные ворота» у чувашей символизировали очищение, начало нового цикла в жизни человека. Трением двух поленьев добывали новый огонь. В честь огня устраивалось общественное моление с жертвоприношением (у чувашей и крыжени). Из мяса жертвенного животного (крупного или мелкого рогатого скота) на новом огне варилась жертвенная каша, распределявшаяся между присутствующими. Новый огонь угосился всеми жителями деревни в свои жилища. Его пытались сохранить до следующего обряда добывания огня¹⁰. По всей видимости, первоначально данный комплекс обрядов как у чувашей, так и у татар имел четкий хронологический цикл проведения и включался в общий годовой религиозный календарь. Во второй половине XIX в., когда впервые были зафиксированы и описаны эти обряды, в связи с тем, что они потеряли свое прежнее значение, их

проведение уже не привязывалось к определенному времени (за исключением времени года). В данный отрезок времени обряд совершался только во время стихийных бедствий – эпидемий, эпизоотий и т.д. Считалось, что они были связаны с тем, что прежний огонь стал «стар», требовалось добыть «новый» – в соответствии со сложившейся обрядовой традицией. У татар-мусульман этот обряд под влиянием ислама был практически вытеснен и проводился лишь во время экстремальных ситуаций в жизни сельской общины, например эпизоотии. В отличие от чувашей и кряшен, татары-мусульмане не совершали языческих молений и не приносили жертвы повому огню¹¹.

У татар и чувашей стихия огня имела важное сакральное значение. Она считалась очистительной силой от злых духов и болезней (которые также рассматривались ими как явления, связанные с деятельностью злых духов). Огонь как элемент обряда очищения от нечистой силы отмечается и у древних тюрков. В описании византийской дипломатической миссии в Западно-Тюркском каганате (568 г.) историк Менаандр отмечает, что, прежде чем посол Земарх Киликиец был допущен к Истеми-кагану, он был вынужден пройти обряд очищения огнем от злых духов¹². Похожие обряды имели место в религиозной практике жителей Улуса Джучи. Так, францисканский монах Иоанн де ПIANO Карпини, посетивший в XIII в. ставку хана Бату, замечает, что татары перед входом в чужие жилища обязательно проходят между двумя кострами¹³. Широко известен исторический факт об убийстве в Орде в 1246 г. русского князя Михаила Всеволодовича Черниговского, отказавшегося пройти ритуал поклонения и очищения огнем¹⁴. В XIX в. обряды очищения огнем продолжали бытовать у чувашей и старокрещеных татар. Они были составными частями праздников прохождения через «земляные ворота» и добывания «нового» огня, похоронно-поминальных ритуалов, весенних праздников, проводившихся перед Пасхой, свадебных торжеств. Символическое использование огня как защиты от нечистой силы прослеживается в обрядовом комплексе праздника зимнего солнцестояния (*Нардуган* у татар, *Нартукан* (*Нарткӱван*) – у чувашей). Одним из элементов этого праздника было разведение костров на возвышенностях возле деревни¹⁵.

К наиболее рудиментарным элементам почитания огня можно отнести обряды жертвоприношения огню: *ут туйдыру*

(тат. «досыта пакормить огошь») и *вут чу́кё* (чув. «жертвоприношение огню»), сводившиеся к принесению жертвы (каши, масла, пива) стихии огня. Сакральное отношение к огню характеризовалось целым рядом запретов. Не разрешалось с огнем играть, осквернять его, плевать в него, класть в него режущие металлические предметы. Сохранялись и схожие представления о хозяине/хозяйке огня (тат. — *ут иясе*, чув. — *вут ами, вут аси*).

При характеристике этого культа татар и чувашей нельзя обойти вниманием очевидные параллели его обрядовости с зороастризмом. По мнению английского исследователя М. Бофе, зороастризм является самой древней из мировых религий, оказавшей заметное влияние на развитие человеческой цивилизации¹⁶. Влияние этого вероучения на конфессиональные воззрения древних тюрков, имевших тесные культурные контакты с древнеиранскими государствами, не подлежит сомнению. В комплексе обрядов, связанных с почитанием огня, у чувашей и татар можно выделить несколько символических основ, занимавших ключевое место в религиозном ритуале зороастризма, — «очистительный» огонь и «гора». Можно также отметить семантическую взаимосвязь праздника зимнего солнцестояния и древнеиранского религиозного праздника Хоррамруз.

В особый комплекс древних религиозных представлений можно отнести обряды, связанные с почитанием воды. Как у татар, так и у чувашей было широко распространено почитание священных ключей и родников: считалось, что вода в них наделена особым свойством — способностью исцелять от болезней, отгонять злых духов. Вода являлась важным элементом народной медицины: она использовалась при заговорах от болезней и одержимости, выступала в роли магического оберега, защищающего от глаза или другого воздействия злых духов.

После свадьбы и вхождения в новую семью невеста-татарка при первом посещении водного источника (ключа, реки, колодца) должна была принести в дар воде рода серебряную монету¹⁷. У чувашей существовала традиция при первом посещении водного источника принести в жертву воде кусочки ткани или шти из одежды. Нарушение этого правила могло привести к болезни и смерти человека¹⁸. Схожий обряд су-

пеществовал у татар–мусульман Закавказья. Приходя впервые на реку или ключ, женщины приносили в дар воде и его духу локоп своих волос, мужчины бросали в воду волос из своей бороды¹⁹. У чувашей в таких случаях в воду кидали различные предметы, находящиеся возле воды, в основном кусочки дерева, стебелек травы и пр.²⁰ Как в случае с огнем, в отношении водной стихии существовали определенные запреты. Нельзя было плевать в воду, выкидывать в нее мусор, полоскать грязное белье в родниках и т.д.

2.2. Обряды, связанные с почитанием небесных тел

Почитание солнца как символа жизни отмечается практически у всех народов мира. У татар и чувашей следы этого культа четко прослеживаются во многих элементах материальной и духовной культуры. Можно отметить типичные «сияния» на фронтонах домов, фигуры стилизованного солнечного знака на паличниках. Важную информацию несет в себе традиционный костюм. Преобладание белого и красного (солнечные цвета), стилизованных солярных знаков в узоре костюма (у крышен и чувашей), использование украшений из серебряных монет (символ солнца) свидетельствуют о важном религиозно–символическом значении солнца в их культуре. Широкое использование солярного образа отмечается в святочных играх (использование образа солнца, солнечного коня, колец, серебряных монет, зеркал при гаданиях). Восток, где выходило солнце, у чувашей и крышен являлся сакральной стороной света, куда обращались во время молитв. Одним из условий многих религиозных обрядов являлось наличие чистого, безоблачного неба и солнца на нем. Произнося слова молитвы, смотрели на солнце, выступавшее в роли символа верховного божества. Интересно, что во многих молитвах, обращенных к верховному божеству, заговорах у чувашей и крышен упоминаются «мать и отец солнца»²¹. Сохранившиеся легенды и мифы, народный фольклор и топонимика позволяют сделать вывод о широком распространении среди татар и чувашей в прошлом жертвоприношения белого коня – древнего символа солнца. В XIX в. под влиянием ислама у татар–мусульман, писцевых запретов православной церкви (запрещение употребления конины) у крышен и крещеных чувашей эта традиция выходит из употребления.

Наряду с солярным культом в XIX в. в традиции татар и чувашей сохранялись древние пережитки почитания луны и звезд. Сакральный образ луны, наделенный антропоморфными чертами, встречается в устном народном творчестве. У этих народов существовала общая легенда, объясняющая наличие пятен на луне. Белая девушка (у казанских татар у этой девушки имелось и имя — *Ялгыз Зохра* «Белая Зухра»), осиротев, начала терпеть притеснения от злой мачехи. Однажды зимой она была вынуждена по ее поручению отправиться босиком к колодезю за водой. Пожалев белую девушку, месяц поднял ее к себе на небо, где она теперь стоит с коромыслом и ведрами с водой²².

Имеется и другой общий космогонический миф, отмечаемый также у местных финно-угорских народов. В соответствии с ним в давние времена небо располагалось близко к земле. Его можно было потрогать, забравшись на крышу дома. Но однажды перьящая женщина повесила на небо сушить грязное белье, чем разгневала Бога, который поднял небеса высоко над землей²³. По представлениям татар и чувашей, небесное пространство было связано с человеком и влияло на его жизнь. Звезды имели связь с душами живущих в мире людей. Падающая звезда символизировала закат жизни и смерть человека²⁴.

2.3. Культ деревьев

Народные верования соседних народов имели тесную взаимосвязь с окружающим миром природы. Важнейшей идеологической и мировоззренческой основой этих религиозных систем было сохранение природно-экологического паритета между человеком и окружающим миром, позволявшего ему гармонично развиваться без нарушения хрупкого равновесия в природе. Для их народных верований была характерна система запретов (табу). Нельзя было безнаказанно вырубать священные рощи, особенно деревья, считавшиеся покровителями рода, от которых происходил легендарный предок. Такие же запреты существовали в отношении животных. В самой религиозной культуре было заложено отрицание потребительской психологии. Человек мог брать у природы ровно столько, сколько ему было необходимо для существования.

Нарушение этого отношения, ведущее в конечном итоге к разрушению экологической системы, то есть среды обитания человека, рассматривалось как нарушение основополагающих устоев жизни, неминуемо приводивших к ответной реакции со стороны природных систем и сверхъестественного мира — распространению болезней, падежу скота, засухе, неурожаю. Традиция бережного отношения к природе, являвшаяся важнейшей установкой народной религии, по сути, ее базисом, оказала заметное влияние на формирование норм поведения в окружающем мире. В частности, у татар-крышеш считалось, что порубка дерева, достигшего зрелого возраста, является большим грехом²⁵. Не позволялось рубить деревья, растущие в саду, возле дома, так как вместе с этим деревом может закончиться счастье хозяев дома²⁶. Такие запреты до сих пор существуют среди казанских татар. Хотя они объясняются и обосновываются с позиции ислама, в их основе лежат представления предков. Строгий запрет существовал у татар-мусульман относительно вырубки деревьев в культовых местах. Нельзя было трогать деревья, растущие на кладбище, в том числе сухостой. Его позволялось использовать лишь для отопления мечети. Еще более жесткие запреты отмечаются в традиционном чувашском обществе. Не позволялось без разрешения «мира» рубить деревья, аграрно осваивать и посещать территориальные локусы, наследовавшиеся по народной традиции сакральным значением²⁷.

В народных верованиях татар-крышеш и чувашей имела тесная связь религиозного ритуала с природой. В их традиционной религиозной системе отсутствовал институт храма: местом культа выступала окружающая природная среда. Моления, в зависимости от их функционального и сакрального значения, могли совершаться в открытом поле, возле водного источника, в лесу, возле священного дерева или рощи, возвышенности и т.д. В соответствии со сложившимися культурными представлениями, человек в патриархальном обществе воспринимал себя как неотделимую часть природно-экологического пространства. С этими представлениями были тесно связаны древние формы религии — тотемизм, анимизм, эвгемеризм.

Дерево является одним из ключевых образов традиционных религий тюркских народов. По всей видимости, культ

деревьев у них сформировался еще в докочевой период, когда ареалом их обитания были таежные районы Сибири. Являясь универсальным и важным символом религиозной мифологии, дерево выступало в роли центра мира и той вертикали, которая связывает землю с небом. Поэтому с деревом ассоциировались все наиболее важные процессы, происходящие в природе и обществе²⁸. В мифологии татар и чувашей модель мира конструировалась и оформлялась вокруг образа мирового дерева (*яфран агачы* — у татар, *ама йывăç* — у чувашей). У старокрещеных татар образ мирового дерева отождествлялся с одиноко растущим — священным — дубом (*тэре*²⁹), «деревом Тенгере», являвшимся неким посредником между людьми и верховным божеством. В образе священного дуба отразились многие представления, связанные с космическим «столпом земли», символом которого было мировое дерево. Он выступал информационным звеном между тремя мирами: средним — человека, нижним — духов, верхним — божеств. Тесная связь священного дерева, персонализированного микрообраза космического мироздания, и Верховного Бога, создателя мира, являлась важнейшей основой древних религиозных воззрений тюркских народов. Дерево, особенно высокое (высокий густолиственный дуб), по представлению гуннов и сабиров (суваров), было средством, соединяющим с главным божеством Тенгриханом, жившим на небе, и почиталось, как сам Тенгри. Все языческие обряды и жертвоприношения, посвященные Тенгрихану, совершались возле этого дерева — «Матери высоких деревьев». Тенгри-хан и святое дерево были олицетворением благополучия, безопасности страны. Святое дерево исцеляло больных, возвышало неимущих и нищих, охраняло от засухи, питало растения и землю. Нельзя было безнаказанно это дерево трогать, рубить и отламывать от него ветки³⁰. Данные запреты на протяжении многих веков сохранялись в традиции крышен. По наблюдениям П. Знаменского, у жителей д. Большой Арняш Мамадышского уезда Казанской губернии существовал священный дуб, являвшийся местом их поклонения. У этого дуба местные жители «совершают свои жертвоприношения и молятся перед ним об умножении скота, пчел, об урожае хлеба и проч., от этого дуб получил священное значение, и они верят, что, если кто срубит этот дуб или сделает около него что-нибудь неприличное, у того руки и ноги отсохнут»³¹.

Культ деревьев у татар и чувашей был тесно связан с культом предков. Не случайно особое место в пантеоне почитаемых деревьев у них занимала береза, считавшаяся в тюркской традиции «деревом мертвых». Местом поклонения являлись одиноко растущие березы и священные рощи, в которых, по поверьям, жили духи рода (*кирмет*). Схожие представления у этих народов отмечаются в отношении к рябине. Это дерево охраняло людей от злых духов и душ умерших. Поэтому чувашки и татары высаживали рябину возле своего дома, делали специальные обереги из ее веток.

В отличие от чувашей и крымцев, у татар-мусульман в XIX в. культ деревьев под влиянием ислама подвергся значительным изменениям. Древние места поклонения (священные рощи), благодаря деятельности мусульманского духовенства по искоренению язычества, стали ассоциироваться с «печеными местами», где водились злые существа потустороннего мира. Так, местность внутри городища у Сорочьих Гор (Рыбно-Слободский район Республики Татарстан) долгое время не распахивалась из-за суеверного страха. Ее старались обходить стороной, поскольку там «являются запоздалым путникам разные чудовища и женщины — татарки в древних азиатских костюмах»³².

Тесную связь с древними родовыми культурами у чувашей и татар имеют обряды кормления деревьев и подвязывания на них кусочков разноцветных тканей и полотенец (*ялама, дьалама*)³³. Объяснить истоки этих ритуальных действий помогают материалы, относящиеся к религиозным воззрениям алтайцев (алтай-кижи) — одного из немногих народов, сохранивших традиционные основы древних религиозных представлений тюрков. Согласно их взглядам, у каждого человека в сверхъестественном мире существует его личное дерево. После смерти человека необходимо было посадить на его могиле дерево. Оно должно было восполнить реальный уход из жизни человека и способствовать возобновлению жизни в родовом мире. Каждую весну алтайцы устраивали «кормление» деревьев — брызгали молоком, «потчевали» кашей, к ветвям привязывали ленточки ткани³⁴. Дерево сохраняло незримую связь с душой умершего человека и его родом, было в определенном смысле его «двойником» в мире живых, через него потомки могли общаться с прародителем, оказывать ему свое

почтение и уважение. Дар дереву являл собой акт почитания предков, заключенных в этом образе, желание сохранить с ними связь, получить их поддержку.

С культом деревьев связаны праздники: *Сёрен* у чувашей (с тюрк. «пнать») и *Берминчек* у крымцев (с тат. «талытик, верба»). В XIX в. эти праздники под русским влиянием начали проводиться в соответствии с православным церковным календарем на шестую неделю Великого поста (Вербное воскресенье). Для обоих праздников были характерны типологически и семантически близкие обряды: совершение моления верховному божеству, приготовление жертвенной каши, совершение ритуальной экзекуции ветками деревьев (вербы и рябины), направленной на очищение жителей деревни от нечисти и болезней³⁵. Имелись и некоторые различия: у крымцев отсутствовала практика ритуального обхода домов, во время которого собирали подарки (яйца и другие пищевые продукты, полотенца), не устраивались спортивные состязания. Эти обряды проводились крымцами, так же как и татарами-мусульманами, во время праздника *Сорэн*, предшествующего Сабантюю.

2.4. Культ животных

Параллели можно обнаружить у татар и чувашей в представлениях, связанных с отголосками зоолатрии. Представители этих народов наделяли сверхъестественными свойствами домашних собак. По их поверьям, собаки могли предсказывать будущее, отгонять ласм злых духов³⁶. Подобные представления отмечаются у волжских булгар. Как пишет арабский путешественник X в. Ахмед ибн Фадлан, булгары по лаю своих собак определяли, удачной ли будет дорога, как пройдет следующий год³⁷. Можно отметить схожие антропологические взгляды на природу некоторых представителей животного мира. Например, по поверьям крымцев, на поминках в образе бабочки присутствует дух усопшего. В связи с этим нельзя было убивать бабочек, их старались выпустить на свободу³⁸. Такой же запрет существовал у казанских татар. Известный татарский историк начала XX в. Г. Рахим писал: «И сейчас, когда ночью собираются ночные бабочки к свету лампы, у татар убивать их не рекомендуется, ибо существует поверье,

что это души умерших, вернувшихся к родному очагу»³⁹. У чувашей, по наблюдению венгерского ученого Д. Месароша, «души умерших, главным образом души маленьких детей, в виде белой бабочки... возвращаются из могилы навещать родителей. Взлетит в избу и спрячется где-то на стене. Убивать их нельзя. Если в конце лета с наступлением холодов увидят озябшую бабочку, усеившуюся на стене, берут в ладони, согревают своим дыханием и отпускают»⁴⁰.

В мифологическом пантеоне соседних народов имелись общие персонажи, хранящие в себе древние представления, связанные с обожествлением животных. Одним из них является змей *Юхха* – демонологическое существо больших размеров, приносящее людям неисчислимы бедствия. У татар и чувашей сохранялась память о мифологическом белом волке, являвшемся животным-тотемом древних тюрков. С белым волком у татар связано много поверий, существовали также определенные запреты. Белый волк фигурирует в чувашском фольклоре и верованиях в качестве вожака волков. Под его властью находились некоторые злые духи, и даже сам Пихамбар (приближенный *Туря*, покровитель животных) выступал в образе белого волка⁴¹.

III. АГРАРНЫЕ КУЛЬТЫ И ПРАЗДНИКИ

К одним из наиболее значимых комплексов традиционной религии у коренных народов Среднего Поволжья можно отнести аграрные культы и праздники. Местное население, занимающееся преимущественно сельским хозяйством и всецело зависящее от милостей природы, придавало большое значение совершению общественных молитв и жертвоприношений, направленных на умиротворение стихий природы и верховного божества.

3.1. Представления о верховном божестве

Эти верования у татар и чувашей были тесно связаны с культом общетюркского бога-демиурга Тенгри (*Тэңре / Тэңре-бабай* Бог-дед / *Тэре – Туря / Торя*). Если у татар-мусульман под влиянием ислама эти древние представления и верования потеряли реальное религиозное воплощение, то у татар-кря-

шен и чувашей они продолжали бытовать, имели развитый ритуал.

Верования в древнетюркское божество-демиурга у кряшен и чувашей к XIX в., когда они стали предметом этнографического описания и научного изучения, имели характер переходной формы между политеизмом и монотеизмом. Образ верховного божества был связан с целым рядом теистических категорий — он выступал в роли верховного и единого Бога-демиурга, являлся создателем мира, его управителем, от милости которого зависела судьба всего сущего на земле. Верховный Бог был антропоморфен (Бог-дед), религиозная система в целом имела дуалистический характер, в пантеоне наряду с ним существовали божества (духи) более низкого порядка, которым также приносились жертвы, совершались моления.

Тэире — Турд имел облик ветхого старика с седыми волосами и бородой, несообразных размеров. Наряду с антропоморфной формой, верховное божество выступало в абстрактно-отвлеченном образе голубого неба, в более широком смысле — вселенского космоса. Оно являлось создателем неба и земли, было вездесущим, нет места, где его бы не было⁴². Образ верховного божества подвергался определенному табуированию. Кряшены, как и чувашки, старались использовать «завуалированные» термины при его обозначении. В частности, вместо «Тэире» использовались такие понятия, как «Небесный царь», древнеиранское «Кыдай/Ходай»⁴³. Запрет на использование имени «Тэире» отмечается в целом ряде религиозных обрядов. Во многих молитвах это имя или полностью опускалось, или заменялось другим.

Как в религиозном пантеоне многих народов мира, в чувашской и татарской мифологии верховное божество было Богом-громовержцем. По его воле гремит гром и сверкают молнии, идет дождь, падает град, от него зависит, какой будет урожай. Люди верили, что гром гремит в тех случаях, когда Бог борется с вырвавшимся на волю из железной тюрьмы дьяволом *шайтан — шуйттан*. Для этого он запрягает телегу (колесницу) небесными рысачами. Преследуя дьявола, он быстро разезжает по небу. В одной руке он держит вожжи, а другой крепко настигает лошадей длинным кнутом. Во время грозы татары обычно замечали: «Вон Бог-дед ходит», «Бог-дед

гремят» (у татар-мусульман — *Алла бабай*, у крымцев — *Тэңре бабай*). В период борьбы Бога с шайтаном люди должны были вести себя как можно скромнее и тише. Детям указывалось сидеть смирно на одном месте, не вставая и не пелестаясь. Не разрешалось выходить из избы, рекомендовалось закрыть все щели, завесить окна. Запрещалось употреблять пищу (со стола убиралось всё съедобное), громко разговаривать, смеяться и особенно сквернословить. Поражение молнией человека являлось признаком того, что он вел неправедную жизнь и совершил неугодное Богу деяние, являлся большим грешником. Схожие представления существовали у волжских булгар. Ахмед ибн Фадлан писал: «Если молния ударит в дом, то они не приближаются к нему и оставляют его таким, какой он есть, и все, что в нем, — человек и имущество и прочее. Этот дом [тех], на которых лежит гнев (Бога. — *Р.И.*)»⁴⁴. У чувашей и крымцев существовало также, по всей видимости, и более позднее представление, согласно которому поражение человека молнией было явлением совершенно случайным: преследующий дьявол скрывался около людей, и, когда Бог направлял искру своей молнии, она могла убить и человека, стоявшего рядом со злым духом. Такие же поверья сохранились у казанских татар. Чтобы обезопасить себя от удара молнии, во время грозы они произносили предначальные мусульманские молитвы, которые должны были отпугнуть от них шайтана и других злых духов⁴⁵. У татар-мусульман сохранялась вера, что Тенгере можно увидеть во время открытия небесных врат — *күк капка эчелгәндә* — в одну из священных почей мусульманского календаря. Открытие небесных врат продолжалось недолго: в это время земля освещалась каким-то особенным серебристо-белым светом лучей, исходящих с неба, — *Хыдай рәхмәте*, *Тэңре рәхмәте* (Божественная благодать). Всякая просьба и молитва, произнесенные в это время, непременно удовлетворяются Богом. Но это явление могли увидеть лишь редкие, избранные люди⁴⁶. Веру в существование открываемых *Турә* небесных врат (у чувашей *кăвак хупи*) зафиксировал в начале XX в. венгерский ученый Д. Месарош: «По почам иногда неожиданно освещается небо, все сверкает. А через некоторое время опять наступает темнота. Об этом атмосферном явлении чуваш говорит: «...открылись небесные врата...» С этим явлением связано народное поверье, соответ-

ественно которому, что ни попросит человек в это мгновение у Бога, все его желания сбудутся»⁴⁷.

По поверьям крышеш и чувашей, от милости Верховного Бога, являвшегося повелителем небесных и земных стихий, полностью зависело благополучие сельского жителя: он мог дать обильный урожай или, напротив, побить хлеб градом, устроить засуху, мор скота. Для того чтобы заручиться его милостью и поддержкой, необходимо было совершать моления и жертвоприношения. Практически весь комплекс наиболее значимых традиционных религиозных обрядов аграрного периода (весна – осень) у них был в той или иной степени связан с почитанием древнетюркского Бога-демиурга.

3.2. Праздник плуга

Одним из наиболее значимых весенних праздников коренных народов Среднего Поволжья был «праздник плуга». В его основе лежит древний обрядово-праздничный комплекс, по всей видимости, сформировавшийся в Волжской Булгарии, связанный с культом плодородия и военно-спортивными состязаниями тюрков-кочевников. В пользу этого говорит общая семантика данного праздника у местных народов. У чувашей и удмуртов название этого праздника имеет общую основу. По мнению известного чувашского историка В.Д. Дмитриева, удмуртское название *Акашка (Геры потон)* и чувашское *Акатуй* связаны с древним названием земледельческого орудия труда булгар – *ака* (тяжелый плуг), идентичного чувашскому *аканус*, татарскому *сабан*⁴⁸. Таким образом, у татар, чувашей и удмуртов название этого праздника можно перевести буквально «праздник плуга». У марийцев этимология названия этого праздника также может быть связана с названием земледельческого орудия, хотя имеется и другая версия, по которой *Ага найрам* надо возводить к общетюркскому *ага бэйрэм* – «большой (старший) праздник».

У коренных народов Среднего Поволжья, в религиозной традиции которых исконные верования продолжали играть важную роль, этот праздник состоял из двух основных частей: 1) ритуально-обрядовая – сопровождавшаяся жертвоприношением и молением верховному божеству и божеству (духу) земли, ритуальной выпанкой и засеиванием земли с

использованием яиц; 2) праздничная — с различными играми, состязаниями, копытными скачками, коллективными угощениями и народными гуляньями⁴⁹. У татар-мусульман под влиянием исламской идеологии была практически полностью утрачена первая часть праздника. Напротив, у старокрещеных татар оба этих комплекса хорошо сохранились, что позволяет нам восстановить архаичные пласты праздника, бытовавшего у предков татар в прошлом.

Первая часть праздника имела название *Шыйлык* — праздник преимущественно старшего поколения (религиозный), второй — соответственно *Сабантуй*, праздник молодежи (светский). Необходимо подчеркнуть, что сами кряшены не разбивали этот праздник на две части. В их представлении первая как бы дополняла вторую, формируя единый религиозно-обрядовый комплекс. «Шыйлык» часто выступало у них как синоним слова «сабантуй»⁵⁰. Связь слова «шыйлык» с «праздником плута» отмечается также у других народов региона. Так, у марийцев этим словом называлась поляна, на которой проводились религиозные обряды, предшествовавшие празднику *Ага пайрем*⁵¹, у удмуртов Граховского района Удмуртии до начала праздника *Акашка* совершался обряд *шыйлык*, во время которого собирали подарки, яйца, проводили моления⁵².

Этимология слова «шыйлык» не совсем ясна. По мнению Р. Ахметьянова, «шыйлык» в разных фонетических вариантах бытует у всех народов Среднего Поволжья, например: чувашское *шыйлак* (*шилэк*) «стол посреди двора в доме невесты для свадебного угощения»; марийское *шельк* «свадебная обстановка, стол обычно во дворе»; старотурецкое — «парский пир»⁵³. Схожий смысл вкладывается в это слово у бакалинских и чиштепольских кряшен. У татар Оренбуржья встречается выражение *шеллек чыгу* «пойти на пикник, гулянье»⁵⁴.

Довольно близкие лексические значения этого слова в разных языках говорят о широком распространении самого праздника в прошлом. Смысловое содержание праздника *Шыйлык* как общенародного торжества и действия, связанного со свадебным ритуалом (*туй*), также кажется не случайным. Об этом свидетельствуют и религиозно-обрядовые действия, включавшиеся в этот праздник. *Шыйлык* у кряшен обычно отмечался в первый день недели. Предварительно за день до этого

вечером совершался обряд *Сөрэн* — молодые люди с песнями ходили по деревне, собирая по домам *бистэр* (большое полотенце с характерным ярким орнаментом), выступавший одним из главных подарков участникам игр во время Сабантуя (Майдана)⁵⁵. Кроме того, по традиции, обходя все двери, собирали яйца. У татар-мусульман во время *Сөрэн*, проводившегося также перед Сабантуем, кроме вышеперечисленных обрядов, имели место различные молодежные игры с яйцами, что было связано с культом плодородия.

Парни, обойдя все дома, собирались на поляне около деревни (*шыйлык урыны*). В это время сюда подходили и девушки. Все выстраивались ровными рядами, а старики ходили по рядам и выдавали каждому по яйцу. Затем разводили большой костер для проведения обряда «очищение огнем» — присутствующие прыгали через костер, чтобы защитить себя от сглаза и злых духов. В полдень начинались общественные моления. Жители деревни приносили корзины с продуктами и зерном (печевки, или почвы), которые выставлялись в ровные ряды. После сбора всех домохозяев начиналось моление. Взяв в руки печевки, молились, совершая периодически поясные поклоны, — у Бога просили хорошего урожая, благополучия в предстоящем году. Другой целью этого моления было символическое освящение ярового зерна. В обрядный жертвенный котел из печевок выкладывалась часть припеченной пицци (творог, мед, сметана, яйцо). Назначенные обществом распорядители из числа стариков размешивали жертвенную пиццу и после второй молитвы, в которой участвовало старшее поколение, начинали распределять ее между присутствующими⁵⁶. Освященное зерно с яйцами смешивалось с остальным зерном и употреблялось при севе⁵⁷. Надо отметить, что использование каши и молочных продуктов как жертвенной пицци во время молений Тенгри было характерно для древнетюркской традиции. В древнетюркском словаре отмечается: «...что касаясь их жертвенных яств, то планете Солнце подобает молоко и каша»⁵⁸.

После совершения общественного моления главы семейств, запрягли лошадь и взяв семена, отправлялись в поле для начала посева. Во время выезда со двора хозяйка обсыпала мукою запряженную лошадь. Затем велел за мужем со всем семейством и продуктами, оставшимися после праздничной

трапезы, жена отправлялась в поле. Хозяин, вспахав полосу земли, засеивал яровой хлеб. Вместе с семенами на панпю бросали крапешные яйца, которые затем собирались маленькими детьми⁵⁹. Заборонив панпю, все члены семейства садились на псе сеть и пить припесенные хозяйкою блюда. Перед употреблением пицци на засеянном поле совершался обряд жертвоприношения земле (хозяйке земли). От припесенного целого каравай отрезалась краюшка, которая вместе с яйцом зарывалась в землю⁶⁰. После трапезы, оставив в поле соху и борону, жители спешили вернуться в деревню для проведения второй части праздника — Сабантуя⁶¹. Эта часть праздника была почти идентична торжествам, связанным с проведением Сабантуя у татар-мусульман⁶².

Сопоставляя обрядовые действия, проводившиеся во время Шыйлыка/Сабантуя и Акатуя, можно прийти к некоторым любопытным выводам. Практически весь праздничный комплекс у представителей обоих народов имел общую основу и типологически был очень близок. Чувашки во время сакральной части праздника, которая, по данным А. К. Салмина, называлась *шилёк*⁶³, как и крестьяны, совершали моления, посвященные верховному божеству, приносили ему бескровные жертвы. Важным обрядовым элементом являлась ритуальная выпашка земли и укладывание в борозды яиц и хлебных лепешек, обед на свежей панпю. Светская часть праздника также была очень похожа на татарский Сабантуй — во время него чувашки устраивали различные спортивные соревнования: конные скачки, бег в мешках, разбивание горшков, борьба на кушаках батыров и пр. Чувашки и татары, проживающие по соседству, с удовольствием ходили друг к другу на эти праздники (на светскую часть), участвовали в соревнованиях и других увеселениях⁶⁴.

У чувашей-язычников Цивильского и Свяжского уездов Казанской губернии фиксируется также отдельный праздник *шилёк*. Правда, имеющиеся у нас материалы свидетельствуют о том, что он был больше связан с похоронно-поминальными культами, нежели с аграрными. *Шилёк* отмечался перед православной Пасхой. В качестве молельщиков и служителей культа приглашались татарские муллы или знающие исламские обряды татары, за что получали садаку (пожертвование). Все присутствующие повторяли движения, совер-

шасмые имамом, впрочем, не произносятся мусульманские молитвы⁶⁵. После общественного моления совершалось торжественное угощение присутствующих жертвенной кашей и припасенными хозяйками из дома блюдами. Обильно употреблялось специально приготовленное к празднику пиво. После этого народ расходился по домам, где продолжался праздник. В этот день было принято ходить в гости, устраивались общественные гулянья с песнями и плясками⁶⁶.

3.3. Полевые моления

Особое место в религиозной традиции народов Среднего Поволжья занимали полевые моления, направленные на умилостивление Бога, с целью получения хорошего и обильного урожая. У чувашей эти моления назывались *чүк*, у татар-кряшен — *корман* (лит. *корбан*), у татар-мусульман — *корбан*⁶⁷. Наиболее значимые общесельские жертвоприношения совершались кряшенами и чувашами: весной, перед началом посевного сезона, они имели целью испрошение милости у Бога в предстоящем аграрном цикле; в середине лета — испрошение защиты хлеба и домашних животных от стихийных бедствий и болезней, получение хорошего урожая; осенью — благодарение за полученный урожай и обережение посевов озимых культур. У этих обрядов не было четко определенных дней проведения. В каждой деревне они проходили в соответствии со сложившейся традицией. В зависимости от погоды и других обстоятельств жертвоприношение могло быть отложено и перенесено до более благоприятной поры. Практиковались как ежегодные, так и периодические жертвоприношения. Наряду с жертвоприношениями с их четкой периодичностью проведения, существовали обряды, имевшие ситуативный характер. Они совершались в случаях стихийных бедствий: когда происходил массовый падеж скота, вспыхивали эпидемии. Особое значение у чувашей и кряшен имело празднование соответственно *учжа* и *олы кормана*, проводившихся примерно в одно календарное время. Хронологическая близость проведения многих молений у представителей соседних народов была связана с близостью их народных календарей, привязанных к аграрному циклу, и временами солнечного равноденствия. В основном те же у них и выбираемые в качестве жертвы

животные: в зависимости от сложившейся традиции и материальных возможностей жителей селения в жертву приносили крупный и мелкий рогатый скот, лошадей, домашнюю птицу. У крымцев большое распространение имело жертвоприношение белой рыбой (*ак балык корманы*). Следы этого религиозного ритуала сохранились и у татар-мусульман в названии рыбы лещ — *корбан балыгы* (рыба жертвоприношения)⁶⁸. Обязательным условием жертвоприношений являлось приготовление жертвенной каши. Не допускалось использование в качестве жертвы свиньи: она считалась нечестивым и небогоугодным животным. Жертвенное животное должно было быть без физических дефектов. Наиболее желательным окрасом крупного и мелкого рогатого скота, лошадей считался белый. При невозможности найти жертву с таким цветом допускалось использование животных с пегим, бурым и серым окрасом. Для жертвоприношения и у чувашей, и у крымцев нельзя было брать животное черного цвета, а также со сложным окрасом, в котором присутствовал хотя бы один черпый волосок⁶⁹. Для проведения данного обряда существовало специально отведенное место, считавшееся сакральным. Инициаторами культа и его основными действующими лицами были старейшины, наиболее авторитетные жители селения, хранители веры предков. Особо выделялся старейшина, совершавший акт закалывания животного, считавшийся главным молельщиком. У служителей культа имелась специальная одежда (у крымцев — белые одеяния и специальный головной убор, у чувашей также белые рубахи, зимняя одежда — пшубы, тулупы — и головные уборы, и символы высокого положения (шапки, чаши). В день проведения жертвоприношения старались отказываться от какой-либо работы, одевались в праздничные костюмы. До совершения жертвоприношения предвзительно ходили мыться в баню. Участие в совершении наиболее значимых жертвоприношений, имевших общественный характер, было обязательным для всех жителей. Нарушение исполнения этого ритуала рассматривалось обществом, в особенности старшим поколением, как отказ от сложившихся на протяжении столетий традиций, от оставленных предками заветов, ведущий за собой неминуемое наказание со стороны сверхъестественного мира.

У татар-мусульман проведение во время аграрного сезона полевых молений с принесением жертвы имело значитель-

по меньшему распространению и довольно узкую локализацию. Эти обряды совершались с определенной периодичностью и были также связаны с желанием уберечь урожай от стихийных бедствий⁷⁰. Наряду с общими моментами (совершение жертвоприношения, приготовление на основе жертвенного мяса каши, общественная трапеза), в проведении этого обряда у татар-мусульман, татар-кряшен и чувашей имелись существенные различия. Ислам, как форма идеологического осмысления реальности, оказал заметное влияние на проведение данного обряда у татар-мусульман. Главным распорядителем и действующим лицом у них являлся местный имам (мулла), жертвоприношение и моления совершались по правилам мусульманского вероучения. Сохранение этого религиозного праздника у татар-мусульман, в отличие от множества других обрядов, имевших также в своей основе древние политикоэтические представления, было связано с тем, что он в целом не противоречил нормам ислама и довольно легко облекался в его внешние формы. Как известно, акт жертвоприношения занимает важное место на одном из основных мусульманских праздников — *Корбан бэйрэм*. Другим важным отличием было место проведения. По наблюдениям Р.К. Уразмановой, в ряде татарских селений жертвоприношения совершались на старых кладбищах или городищах, имеющих отношение к периоду Волжской Булгарии и Казанского ханства⁷¹.

Наряду с кормами, у татар-кряшен существовали и особые полевые моления инициации дождя — *чук*. О значимости этого религиозного обряда и его широком распространении может свидетельствовать наличие большого числа гидронимов, связанных с этими молениями в регионах компактного проживания татар. Так, в Закавказье имеются реки с названием *Чук елгасы* (Река чук) — бассейн р. Аты в Арском районе Республики Татарстан, бассейн р. Апыт в Сабитском районе, бассейн р. Казанки, *Чук чиймәсе* (Родник чук) — бассейн р. Аксар в Заинском районе и др.⁷²

Слово «чук» имеет очень древнее происхождение. Его нельзя однозначно интерпретировать с позиции как чувашского, так и татарского языков. В обоих языках это слово выступало как синоним языческого моления/жертвоприношения. Схожие по лексическому значению слова встречаются и в других языках: марийское — *чок, чок*, удмуртское — *чек, чеке*,

чок, мордовское — *озок*. В казахском, киргизском и туркменском языках *ччук*, *ушык* означают «пузырьки на губах от болезни», которые якобы исчезают, если плюнуть на раскаленное железо с наговором. У банкир *сок* означал взятие нового огня. Слово «чок» в значении «жертвенное окропление идолов» имеется у алтайцев⁷³.

У крышен отмечается значительное расхождение в обрядовом комплексе, связанном с проведением этого моления, в том числе в самих ее сакрально-символических основах. Особой архаичностью отличался обряд *чук* у жителей Мамалынского уезда Казанской губернии. Так, в деревнях Большой и Нижней Арияш он проводился ежегодно в середине лета и напрямую не зависел от состояния погоды (было или не было в это время бездождье). В совершении этого обряда в данной местности можно выделить религиозные ритуалы, связанные с культурами Тенгере, хозяина/хозяйки воды, дерева, рода. Сам праздник можно рассматривать как реликт общинно-родового устройства общества. Не случайно, что наряду со словом *чук* для его обозначения применялся и термин *жиен*⁷⁴ — древний родовой праздник татар, бытовавший у казанских татар и татар-крышен вплоть до начала XX в. Параллели в проведении *чук* и праздновании *жиен* прослеживаются и в его общественно-семейном характере. На него приглашались жители соседних селений, с которыми поддерживались семейные и родовые связи, а также татары-мусульмане. Правда, последние не присутствовали на самом молении, а участвовали в «неофициальной» части праздника, сопровождавшейся массовыми гуляньями и торжественным угощением⁷⁵.

Чук жители этих селений праздновали в середине июля. Старшее поколение обоего пола собиралось возле священного дуба, росшего в лесу около деревни. Невдалеке от него протекал священный ручей, питавшийся горными ключами. На заклание пригонялись специально приготовленные животные из числа крупного и мелкого рогатого скота, предварительно купленные на деньги семейств, участвовавших в молении. На месте непосредственного жертвоприношения раскладывались длинные полоски дубовой коры с предварительно нанесенными на них родовыми тамгами семейств, участвующих в данном обряде. Распорядитель моления, которым не могло быть лицо, являвшееся главным молельщиком во время кор-

мана, произносил молитву, резал животное, стараясь, чтобы кровь жертвы разливалась по всей поверхности импровизированного пастила. Затем обжаренными кровью кусками коры опоясывалось дерево. Из мяса и припесенной крупы готовилась жертвенная каша, после чего на моление приглашались остальные жители селения. Распорядительницей моления каша распределялась в чаши, мясо укладывалось в особые лубяные коробки. Жертвенную пинцу торжественно перенесли к священному дубу, где устраивался стол. Три старейшины, взяв в руки чаши с едой, состоявшей из жертвенного мяса и ячменной пшеницы, с покрытыми головами обратившись к дубу, совершали моления, делая при этом поясные поклоны. У Тешере просили дождя и обильного урожая. Во время моления, продолжавшегося около четверти часа, все присутствующие сохраняли молчание. После его окончания старик, заколовший жертвенное животное, шел с чашей к священному ручью, куда кидал часть пшеницы в дар хозяйке/хозяйке воды. Прочие также могли последовать его примеру — принести в жертву крупы, соль, мелкие монеты. Завершалось обрядовые действия торжественное угощение⁷⁶.

Более распространенный характер имели общественные моления без кровавых жертвоприношений. Традиционно *чук* совершался один или несколько раз в летнее время года. Основной целью его проведения были предотвращение засухи и вызов дождя. Во второй половине XIX — начале XX вв. этот обряд теряет свою периодичность и все чаще начинает проводиться от случая к случаю, лишь во время сильной засухи. Главными действующими лицами, распорядителями, а часто и инициаторами этого обряда выступали женщины⁷⁷. Гендерный приоритет в данном вопросе может говорить: 1) об определенном стадийном уровне, когда сформировался этот ритуальный комплекс — можно предположить, что время появления этих религиозных обрядов совпало с периодом, когда роль женщины в обществе была довольно велика; 2) о важном сакральном значении женского начала в культуре плодородия.

В назначенный для проведения *чук* день женщины старшего поколения шли на определенное место на берегу реки или другого крупного водоема (*чук урины*). Среди участвующих в обряде женщин выделялись наиболее пожилые и уважаемые жительницы, выполнявшие обязанности служителей

культы. Например, в с. Япцевары Лаишевского уезда Казанской губернии главная роль в проведении обрядов принадлежала старейшим — распорядительницам — *Тэре* и ее помощницам — *жир анасы* (мать земли), *жир атисе* (отец земли), *коши энисе* (мать солнца), *коши этисе* (отец солнца), *су анасы* (мать воды), *су атасы* (отец воды), *жыл анасы* (мать ветра), *жыл атасы* (отец ветра) и т.д.⁷⁸ Эти названия, довольно точно отражавшие мифологическую иерархию божеств и духов древних верований предков татар, могут служить архаичными следами системы древнего «жречества», в ведении которой находилась организация религиозного ритуала.

Чук начинался с обрядового купания. Все присутствующие входили в воду, не снимая с себя одежды, кроме головных уборов. Выйдя из воды, одевались во все чистое и сухое и принимались готовить болтушку, вроде горохового киселя. В это время молодые парни ходили по домам с целью искупать встретившихся девушек. В тех случаях, когда кого-то встречали, несли на реку и бросали в одежде в воду или же обливали на месте водой из ведер. Молодые девушки в этот день до самого захода солнца, пока не прекращался праздник, старались никуда не выходить, запирались в клетях, амбарах и чуланах⁷⁹. Когда жертвенная каша была готова, она распределялась между присутствующими. Повернувшись к реке, взяв в руки чаши с кашей, жители во главе с распорядительницами совершали моления. Часть каши приносили в жертву водной стихии⁸⁰. Обрядовые действия завершались торжественным ужинком. День оканчивался как праздник — играми молодежи⁸¹. Празднование *чук* продолжалось от одного до трех дней. В зависимости от внешних обстоятельств и сложившихся традиций его проведение могло приобретать большие масштабы. На него собирались жители нескольких деревень, приезжали многочисленные родственники из отдаленных селений⁸². *Чук* считался самым парадным и веселым праздником в году⁸³. В ряде деревень Мамлышского уезда *чук* продолжался два дня. На второй день проводились общественные жертвоприношения. В них участвовали только женщины и дети. В жертву приносили белых кур, из мяса которых вместе с крупой варила каша⁸⁴.

Моления инициации дождя под названиями *чулманчек* / *чурманчек* / *чорманчек*, *карга боткасы*, *йаңғыр боткасы*, *йаңғыр*

намазы были известны и татарам-мусульманам. Они проводились во время засухи и были направлены на испрошение у Бога дождя⁸⁵. У чувашей существовал схожий обряд – *сумър чук* (моление дождю). Как и у кряшен, он проводился в середине лета, на особом месте вблизи реки, озера или пруда. Во время него чуваша также совершали особые моления, варили кашу, совершали ритуальные омовения и обливания. По данным А.К. Сагмина, во время моления о дожде чуваша окунали в воду черного барана⁸⁶ (кряшены – деревенских петухов⁸⁷), поливали водой могилы тех, кого подозревали при жизни в волховстве. (Кряшены для защиты от душ людей, ведших неправедную жизнь и ставших после смерти, согласно их поверьям, злыми духами (*убырлы, убырлы карчык*), выливали ночью на их могилы до сорока ведер воды. Вода не позволяла *убырлы* выходить из могилы (в образе свиньи или собаки) и вредить живым людям. Эти действия практиковались также в случае бездождья во время *чук*. Считалось, что *убырлы* притягивает дождевые облака⁸⁸.) Наряду с общими моментами выделяется и ряд различий, главным из которых можно считать отсутствие у чувашей при молениях о дожде гендерного приоритета женщин.

3.4. Семейные и индивидуальные моления

Наряду с коллективными молениями и жертвоприношениями, у чувашей и кряшен отмечались типологически схожие религиозные ритуалы, участие в которых принимали отдельные лица и семьи (тат. – *кел, келяу, тел, теляу*; чув. – *кёл, кёлев*). По мнению Р.Г. Ахметьянова, слово *кёл* происходит от общеалтайского *кыл/тил* «моление, молитва»⁸⁹. Дериват этого слова *теляулек/келяулек* в значении «языческий идол» (в виде головы коня, надетой на деревянный столб) имеется в удмуртских и марийских говорах северной Башкирии, где представители этих народов хорошо знают язык, обряды и обычаи местных татар⁹⁰.

В большинстве зафиксированных случаев проведение этих молений было связано с желанием человека излечиться от болезней, получить поддержку от существ сверхъестественного мира в каком-либо деле, поблагодарить Бога, хозяев мест или *киремет* и т.д. Довольно часто инициатива проведения

этого обряда принадлежала не старейшинам деревни, а знахарям. Местом совершения моления, в зависимости от функционального и сакрального значения обряда, могли быть поле, лес, опушка леса, двор, дом человека. В отличие от общественных молений, служителем культа здесь мог выступать любой человек, знающий традицию его проведения. Другим характерным отличием этих обрядов, относящихся к аграрному циклу, была их более тесная связь с культом хозяйки земли. Главным объектом поклонения выступала земля. У нее просили обильного урожая, её благодарили за милость после уборки хлебов. Довольно распространенными являлись такие моления после сбора урожая. Кряшени приносили в жертву земле курицу или петуха. Зарезав птицу, крестьянин зарывал ее голову в землю. Сама курица съедалась дома семьей домохозяйки⁹¹. Во время совершения моления, посвященного хозяйке земли, в качестве жертвы, наряду с птицей, могла выступать овца или баран, причем допускалось использование животных и черного окраса⁹². Одной из форм жертвоприношения хозяйке земли у чувашей и кряшен можно считать традицию оставлять несжатый участок поля. Перед окончанием жатвы крестьяне садились в поле и совершали ритуальную трапезу, после чего заканчивали работу, оставив петропугым небольшой участок папши⁹³.

Рассмотренный выше религиозно-обрядовый комплекс аграрного цикла являлся одним из основополагающих элементов народной религии у представителей соседних народов. Не случайно его тесная связь с культом верховного божества. Это вполне объяснимо, если учесть роль природной среды в формировании традиционной культуры и религиозности чувашей и татар, а сельского хозяйства — в их укладе жизни. Оценивая систему ритуала, связанную с аграрными культурами и праздниками, можно отметить четкий, складывавшийся на протяжении веков порядок обрядовых действий с жестко регламентировавшейся традицией его проведения. Несмотря на то, что фиксация и сохранение этих обрядов осуществлялись вербальным способом, передаваясь «от отца к сыну», длительное время они мало подвергались изменениям и формировали единую систему аграрных культов. У этих религиозных обрядов имелись строгая периодичность, определенный ритуал, в зависимости от значения того или иного действия определя-

лось место его проведения, использование жертвенного животного конкретного окраса, лиц, которым делегировались права служителей культа. Цели, которые преследовались при проведении этих религиозных ритуалов, имели довольно утилитарный, прагматичный характер — получить при помощи Бога и духов потустороннего мира хороший урожай, большой приплод скота, избавиться от болезней. Такая мотивация при проведении ритуальных действий аграрного цикла была характерна для всех народов Среднего Поволжья, сохранявших в своей традиции древние этнические верования, что вполне соответствовало основам их религиозного сознания. Главными действующими лицами при совершении аграрных культов у чувашей и крымцев являлись старейшины сельской общины — наиболее авторитетные люди деревни, выступавшие также в роли хранителей веры предков. Этим лиц можно вполне однозначно отнести к категории служителей культа, обслуживающих религиозные пужды населения. Структура «жречества» имела иерархический характер. Наряду с распорядителем, являвшимся главным модельщиком (он совершал акт жертвоприношения), имелись лица, помогавшие ему в ритуальных действиях, заведовавшие приготовлением и распределением жертвенной пищи среди присутствующих. Кроме того, общиной назначались лица, следившие за местом культа, собиравшие и хранившие средства на покупку жертвенного животного. У них имелись определенные атрибуты «высокого» положения. Служители культа выделялись из общей массы сельчан, простые обыватели относились к ним с почтением.

3.5. Представления о хозяевах мест и духах

Татары и чувашки наделяли отдельные территориальные локусы и природные стихии особыми духами-покровителями. По их представлениям, окружающий мир населен существами живого и сверхъестественного миров. Сам человек, наделяемый духовным и материальным началом, занимал среднее положение между двумя этими мирами. Существование сверхъестественных существ, в ведении которых находилась вся «механика» природной среды, являлось естественным условием упорядоченного развития мира, жизни и благополучия человека. В соответствии с этой религиозно-мифологической

картиной мира формировалась строгая иерархия духов природных стихий. На ее вершине находились хозяева мест, отвечающие за наиболее значимые области материального мира – земли (хозяин / хозяйка земли (*жир иясе / жир анасы – сёр ашиё / сёр амйё*), воды (хозяин / хозяйка воды (*су иясе / су атасы / су бабасы / су анасы – шыв ийн*), леса (хозяин леса (*урман иясе – вёрман ийн*) и пр. На более низкой ступени находились духи локальных мест и стихий – хозяева отдельных ручьев, ключей, озер, дорог, рощ, домов, хлебов, болезней. Кроме того, имелись существа низшего порядка, не имеющие конкретной сферы ответственности и локализации, относящиеся в основном к категории злых и нейтральных к человеку духов.

У татар-мусульман хорошо сохранились мифологические образы хозяев мест, а у татар-кряшен вплоть до начала XX в. фиксируется их развитый культ. Значительно хуже сохранились эти персонажи древнетюркского пантеона у чувашей. В представлениях о хозяевах мест у татар и чувашей можно выделить много общего.

3.6. Культ хозяина дома

Одним из наиболее значимых персонажей религиозно-мифологического пантеона татар и чувашей являлся хозяин дома (тат. – *ой иясе*, чув. – *пёрт ийн / хёртсурт*). В связи с тем, что сфера ответственности и «среда обитания» данного сверхъестественного существа были также и местом проживания человека, хозяин дома должен был постоянно вступать в открытый контакт с ним, представления о нем и культ его имели довольно развитый характер. Считалось, что у каждого дома имеется свой хозяин, который живет в подполе, под печкой или в темном углу дома.

У татар хозяин дома выступал в образе небольшого старика, с длинными волосами, в белой рубашке, реже старухи. У чувашей, напротив, *хёртсурт* считался духом женского пола. По мнению Н. И. Апмарина, слово «хёртсурт» происходило от арабского выражения, означавшего «девицу-особу». Важными атрибутами этого духа являлись веретено и пряжа⁹⁴. Казанские татары верили, что *ой иясе* любит прясть ночью пряжу и лен. Но при этом прядет только то, что оставалось на прялке от

дневной работы людей. Если кто-нибудь решит закончить работу хозяина дома, он непременно заболеет. Поэтому после окончания работы предписывалось перекинуть пряжу спереди назад. В таком случае хозяин дома прясть уже не сможет⁹⁵. В чувашской мифологии *хёртсурт* также по почам в образе пожилой женщины прядет пряжу (пить жизни)⁹⁶. Другим её заплетением было просеивание муки⁹⁷. Хозяин дома считался добрым и полезным для людей духом. Он являлся покровителем семьи и домашнего хозяйства. Если у него сохранялись хорошие отношения с членом семьи, он всячески старался помочь им.

Считалось, что от поведения хозяина дома во многом зависит атмосфера в семье, поэтому было очень важно добиться благосклонного отношения могущественного духа — как к себе, так и к своим близким. Для этого надо было его почитать, приносить ему жертвы. Для него проводились особые моления. Главным моельщиком обязательно была хозяйка дома. Ритуальное жертвоприношение хозяину дома было составной частью свадебного комплекса обрядов⁹⁸.

Непочтительное отношение к хозяину дома могло вызывать его недовольство и гнев по отношению к членам семьи. Его большое недовольствие вызывали случаи, когда люди начинали перечить ему. Например, казанские татары считали, что он любит почью заплетать спящим домочадцам волосы и бороду. Если, проспавшись, человек расплетал эту косу или — еще хуже — срезал волосы, то дух дома непременно наказывал за это, высылал болезни на домочадцев⁹⁹. Кряшены Белебеевского уезда Уфимской губернии верили, что смерть новорожденного могла быть делом рук хозяина дома, по каким-то причинам не принявшего нового члена семьи. Чтобы обезопасить ребенка от гнева этого духа, проводился особый обряд его «продажи». Для этого постороннее лицо старшего поколения, протянув ребенка в окно, предлагало отцу купить его за сходную цену в несколько копеек. Купленного таким образом младенца домовый уже не трогал¹⁰⁰. У чувашей в случае недовольства дух *хёртсурт* мог навести на членов семьи и домашнюю скотину болезни, способствовать смерти человека¹⁰¹.

Тесную связь с культом хозяина дома имел обряд моления при закладке нового дома (*нигез салму* — у татар, *никёс*

nātti — у чувашей). Закладка фундамента будущего жилища воспринималась как очень важный шаг в жизни человека. Считалось, что во многом от того, как будут проведены эти ритуальные действия, зависят благополучие семьи и сохранность нового дома. У татар и чувашей эти действия традиционно сопровождались особыми молениями и приготовлением жертвенной каши, иногда с кровавым жертвоприношением. Во время моления обращались к Богу с просьбой о благополучии нового жилища, обережении его от пожаров и других несчастий¹⁰². У хозяина дома просили хорошо следить за домашним хозяйством, припести семье материальный достаток, обязуясь за это почитать его. Чувашки и крестьянки у основания фундамента клали небольшое количество ржаного зерна и 4 серебряные монеты (или их части) — по количеству углов в доме. Рожь символизировала богатство и «хлебность» семьи, которая будет жить в новом доме, монеты должны были оберегать жилище от нечистой силы¹⁰³. У татар-мусульман, кроме монет, в углы будущего дома клали бумагу, на которой была записана специальная молитва — *жен догасы* (молитва против джишнов — злых духов). Их функции были теми же, что и у металлических предметов — обережение дома от нечистой силы. С этой же целью глава семьи, читая мусульманскую молитву, металлическим предметом (ломом или топором) проводил внутри дома черту — через нее не могли переступить шайтан и другие злые духи¹⁰⁴.

3.7. Представления о *шурале* — *арсури*

На более низкой ступени религиозно-мифологической иерархии находились духи, не отвечавшие за определенную территорию или стихию. Они выступали или в качестве добровольных помощников высших существ сверхъестественного мира, или как самостоятельные персонажи религиозного пантеона. Для большинства из них были характерны неопределенное состояние в реальном мире, отсутствие четкой функциональной связи с человеком, запутанность семантических сакральных образов. Одним из таких духов у татар являлся *шурале*. По виду он напоминал человека, правда, был очень большого роста. Волосы у него были длинные и черные, а тело совершенно голое. Считалось, что *шурале* очень худ и сухо-

пар, обладает огромными молочными железами, которые при ходьбе закидывает за спину. При этом не было четкого понятия о половой принадлежности этого существа. Хотя *шурале* считался лесным духом, он мог попадаться на глаза людям и в поле, заходить в его хозяйственные постройки. Его любимыми занятиями были задавать людям загадки, щекотать их, увести ночью из конюшни лошадь и кататься на ней. Несмотря на то, что *шурале* считался сверхъестественным существом, он обладал вполне «материальными» качествами. Его можно было обмануть, напугать, побить палками и прогнать.

Довольно часто в дореволюционной и современной этнографии и фольклористике можно встретить отождествление *шурале* с хозяином леса и персонажем из русской мифологии — лешим. На наш взгляд, данные аналогии не имеют под собой серьезного основания. Образ *шурале* у татар имеет сложный синкретический характер, присущий исключительно данному персонажу. По всей видимости, он возник в эпоху Средневековья, в условиях тесных этнических и культурных контактов предков татарского народа с местными финно-угорскими народами. Не случайным кажется тот факт, что мифологический образ *шурале* в наиболее четком и структурированном виде сохранился у татар-мусульман и татар-кряшен Закавказья — в одной из основных татаро-удмурто-мордовских контактных зон Среднего Поволжья. В некоторых символических элементах образа *шурале* явно прослеживаются заимствования из мифологии мордвы и удмуртов. В частности, у мордвы существовала вера в могущественного духа (бога) леса — *вирь-ава* (лесная мать). Она представлялась в образе очень высокой черноволосой нагой женщины. (Не с этим ли связаны гипертрофированные первичные женские половые признаки — огромные женские молочные железы — *шурале*, при том, что сам он не считался существом женского пола, его большой рост?) *Вирь-ава* иногда вступала в открытый контакт с людьми, могла запутать их в лесу или защекотать до смерти¹⁰⁵. Близок к татарскому *шурале* и персонаж из чувашской мифологии — *арсури*. Семантика этого слова также свидетельствует о связи с финно-угорской традицией (чув., удм. *ар* «человек»¹⁰⁶, чув. *сури* «дитя, половинник»). Как и *шурале*, *арсури* имел огромные груди, которые при ходьбе закидывал за спину, густую шерсть на голом теле, любил щекотать

людей в лесу, ездить на лошади¹⁰⁷. Среди чувашей бытовало множество рассказов, схожих с татарскими сказками о *шурале*: в них *арсури* вступал в открытый контакт с человеком, который благодаря своей находчивости и смекалке одерживал верх над этим духом¹⁰⁸. У *арсури*, в отличие от *шурале*, четко определяются половая принадлежность и происхождение: чуваша считали его существом женского пола, происходящим от неупокоенных душ умерших¹⁰⁹.

3.8. Представления о болезнях

В традиционных представлениях татар и чувашей, как и у других народов региона, наиболее страшные эпидемиологические заболевания, происхождение которых они не могли объяснить, выступали в образе злых духов, вселявшихся в тела людей. Данные существа представлялись бестелесными духами или животными, насекомыми, людьми. Проникнув в тела людей, они начинали жить в них, принося людям страдания, забирая у них силу. Для изгнания этих существ прибегали к услугам знахарей (тат. – *имче*, чув. – *юмӑс/йомӑӑ*). К обрядам, направленным на изгнание духов болезней, у татар можно отнести ритуальную вспашку земли вокруг деревни, широко бытовавшую и у чувашей (*хӗр аки*)¹¹⁰. Данный обряд, отмечаемый у татар в контактных зонах, по всей видимости, является одним из примеров культурного влияния соседей-чувашей.

3.9. Представления о злых духах

На вершине мифологической иерархии злых духов находился *шайтан* – *шуйттан* (араб. «дьявол, сатана»), противник Бога, источник зла на земле. Имелся и общий дух (ангел) смерти *асраил* – *эсрел*, расчленявший тело умершего и выпускавший душу, воспринятый предками соседних народов из исламской мифологии. Типологическая и семантическая близость отмечается в вере в злых духов низшего порядка, являвшихся приспешниками дьявола – тат. *пярй (дию)*, *жен*, *албасты*, чув. – *шуйттан*, духами неупокоенных после смерти людей – тат. *уряк*, *убыр*, чув. *усал*, *вупӑр*, *хаяр*, *алпастӑ* (тат. *альбасты*). Можно выделить целый ряд общих территориаль-

ных локусов, где происходило тесное соприкосновение человека со злыми духами. Таким местом, в частности, являлся перекресток нескольких дорог, на котором путнику не рекомендовалось надолго останавливаться. Во многих рассказах именно на перекрестке человеку доводилось вступать в открытый контакт с нечистой силой, он попадал под воздействие злых духов, становился одержимым. Сюда татарские и чувашские знахари относили предметы, в которые «вселялись» болезнетворные духи. В данном случае перекресток дорог являлся местом соприкосновения двух миров, таким «окном» в потустороннюю реальность. Другим таким местом могли считаться действующие и заброшенные бани. Здесь совершались обряды магической инициации, волхования, жили *няри* и *шуйттан*. Существовало определенное время, благоприятное для контактов с этими духами, в которое проводились гадания. Можно отметить и общие способы защиты и обережения от злых духов – в качестве оберега выступали металлические предметы, украшения из монет у женщин, ветки рябины и черемухи, водный массив.

Система религиозных представлений о хозяевах мест и духах являлась одним из основных элементов религиозно-мифологической картины мира этих народов. Ее основы сформировались у предков татар и чувашей в эпоху патриархально-родового строя, когда происходил процесс персонализации религиозных верований. В связи с этим их представления о духах и хозяевах мест сохранили множество общих элементов с религиозными системами народов степных пространств Евразии.

IV. ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ И РОДОВЫЕ КУЛЬТЫ

Представления о душе и похоронно-поминальные обряды у татар и чувашей являлись одними из наиболее сложных и синкретичных элементов традиционной религиозной культуры. В их составе можно выявить отдельные компоненты, заимствованные их предками из древних верований Восточного и религий откровения, представленных в Среднем Поволжье. Система реальных и символических родственных связей в образе жизни человека в патриархальном обществе пред-

ставляла собой механизм адаптации в среде сменяющихся друг друга поколений и определяла его место в социуме. Потомки стремились к близости с предками и поддержанию отношений, в которых, как считалось, были равно заинтересованы как умершие, так и оставшиеся на земле¹¹. В более широком смысле обряды, связанные с поминовением предков, являлись формой сохранения родовых связей, исторической памяти и самоидентичности.

Чуваши и татары верили, что, несмотря на смерть материального тела, человек продолжал существовать как бестелесное существо, находясь в потустороннем и материальном мирах. Душа – неотъемлемая часть человека, она бессмертна, нематериальна. Она может существовать вне тела и при жизни человека. Во время сна душа человека может выходить из тела и путешествовать в материальном и сверхъестественном мирах. Наряду с верой в существование души, у татар сохранялись и древнетюркские представления о духовной силе – *ките*, являвшиеся необходимой составляющей природы человека, его душевного здоровья.

Душа умершего рассматривалась как некий самостоятельный дух, который может причинять вред или приносить пользу живым, требует почтения к себе, совершения поминовений. Существовала прямая связь между жизнью человека и «статусом» его души после смерти. Основатели родов, селений, знатные и могущественные предки, проявившие себя при жизни и после смерти, считались могущественными, всемогущими духами-покровителями. В этих верованиях можно четко выявить древнетюркскую основу. Как известно, в связи с важной ролью культа предков в культуре большинства тюркских народов он продолжал бытовать у них и после принятия ислама и христианства. В частности, как обоснованно показал в своих трудах известный советский этнограф и религиовед В. Н. Басилов, в основе культа мусульманских святых у народов Средней Азии лежат доисламские представления, а под многими мусульманскими (суфийскими) святыми подразумеваются древние основатели местных родов¹².

Взгляд татар и чувашей на умерших предков имел дуалистический характер. В этих представлениях причудливым образом соединились, казалось бы, два взаимоисключающих начала. С одной стороны, они относились с уважением и по-

чтением к своим покойникам, поминали их в молитвах, просили у них помощи в случае сложных жизненных обстоятельств, с другой стороны — очень боялись их, старались отгородиться от их присутствия особыми магическими оберегами и совершением специальных обрядов. Считалось, что покойники могут послать болезни на людей за их непочтительное отношение к мертвым или оскорбление их памяти. Например, среди татар были распространены выражения: *үлетти* («покойник тронул»), *ана үле тигән* («его тронул покойник») — в смысле «болеть», *үлекләр тотта* («держат мертвые») — в смысле «продолжительная болезнь». О страхе перед мертвыми свидетельствует и расположение старинных татарских кладбищ: они фиксируются возле водных массивов, являющихся естественным защитным буфером, не пускавшим силы потустороннего мира в мир живых. У чувашей желание защититься от душ умерших проявлялось в целом ряде обрядов. Во время одевания покойника его онучи и пояс завязывали «мертвым узлом», в гроб вставлялись специальные перекладины, препятствующие выходу тела из него, и пр. В связи с боязнью мертвых у татар и чувашей вошло в традицию хоронить своих покойников как можно быстрее. Этот обычай долго сохранялся у крещеных чувашей и крышен и после принятия православия, несмотря на то, что он противоречил христианской религиозной традиции.

Особый взгляд на душу, сущность материального и загробного мира оказал большое влияние на формирование похоронно-поминального обрядового комплекса. Данный комплекс являлся одним из наиболее архаичных и консервативных элементов религиозной культуры, сохранивших многие древние ритуалы, чем объясняется близость многих элементов обрядности у представителей этих народов.

У татар в смертный час, чтобы облегчить выход души из тела, в рот умирающего вливалась ложка воды или смачивались губы. У чувашей ставился сосуд с водой, в воду кидалась питка для напосия души умершего. Считалось, что за душой усопшего приходят его предки. Увидеть их могли только особые люди, общающиеся с духами. У татар и чувашей имелась и другая вариация мифологического представления о том, как умирает человек. За душой умирающих приходил дух смерти — *эсрель* — *асраш*. Он расчленял суставы человека, выпускал душу из тела.

Чуваши и татары верили, что, выйдя из тела, душа продолжает оставаться в доме, поэтому нельзя было оставлять тело покойного без присмотра. У татар в комнату с покойником приглашались гости, которые устраивали здесь посиделки. Несколько не стесняясь умершего, молодые люди пели специальные протяжные песни, устраивали шумные игры. Караулить покойника было пужно и для того, чтобы в комнату не прокрался *убыр* и не вселился в его тело. По другому поверью, *убыр* съедал тело покойника и принимал его облик¹¹³. Унять *убыр* можно было при обмывании тела. *Убыр* от холодной или горячей воды вздрагивал¹¹⁴. С целью обережения дома от пропикновения злых духов в нем заповешивались все зеркала. Кроме того, у татар-мусульман и татар-кряшен полотенцами закрывались все сосуды с водой, чтобы «душа умершего не могла в них искупаться»¹¹⁵. У чувашей также существовало представление о купании души в воде. У них специально ставился сосуд с водой, чтобы душа искупалась в ней и чистой ушла в загробный мир¹¹⁶.

Сразу после смерти татары и чувашки обмывали тело покойника, пока оно не остыло. Для этого из ключа или реки приносили несколько ведер воды (обязательно четное количество). Обмывали тело ближайшие родственники и друзья (представительниц женского пола — женщины, мужского — мужчины). При омовении клали труп на специальный лубок из коры дерева или пары.

Чуваши и кряшены, обмыв тело, наряжали умершего в лучшие одежды. Предварительно готовилась могила. Для этого родственники и односельчане отправлялись на кладбище. С собой брали каравай хлеба и деньги, которые преподносились в жертву «хозяину кладбища», чтобы он разрешил похоронить покойника в своих владениях¹¹⁷.

Во время похорон и на поминках женщины устраивали ритуальный плач-притягание (*жылап-сыктау* — у татар, *сас кӑларни* — у чувашей), являвшийся демонстрацией горя и привязанности к умершему¹¹⁸. Во время прощания с умершим у чувашей и кряшен было принято раздавать четное количество кусков тонкой питки или ткани. Кроме того, у чувашей в день погребения могильщикам давали три питы, которые должны были служить мостом для души при переходе в потусторонний мир¹¹⁹. Существовал также обряд прищесения в

дар нечетного количества ниток хозяину реки, из которой бралась вода для омовения тела усопшего¹²⁰. Использование ниток прослеживается и в другом обряде. У чувашей и кряшен Лаишевского уезда Казанской губернии при похоронах покойнику на глаза, в уши и в нос вкладывался клубок ниток. Это делалось из страха перед покойником. Попад на тот свет, усопший, с которым была проделана эта операция, на вопрос ранее умерших: «Идет ли за тобой еще кто-то?», вынужден был ответить: «Мои уши не слышали, глаза не видели, нос не обонял»¹²¹. Таким образом от живых отводилась смерть. Важное символическое значение имело и связывание ниток в клубок. Таким образом запутывалась нить, связывающая покойника с миром живых. Это должно было привести к тому, чтобы мертвец не мог вернуться в мир живых, показать туда дорогу другим.

По данным путешественника-этнографа и историка середины XVIII в. Г.Ф. Миллера, чуваша, как и татары-мусульмане, хоронили покойников не в гробах, а между досками (тат. — *лахет тактасы*)¹²². В XIX в. под влиянием христианства как чуваша-христиане, так и чуваша-язычники начинают использовать гробы. При выносе покойника чуваша гробом трижды задевали косяк двери, чтобы все было спокойно¹²³, кряшены, напротив, следили, чтобы гроб не задел дверь, так как это предвещало, что вскоре будет новый покойник¹²⁴. Встретившимся на дороге во время следования траурного кортежа раздавали нечетное количество ниток или кусков разноцветных тканей. Татары-мусульмане в качестве жертвоприношения давали платки и куски ткани. На свежей могиле совершался специальный обряд прощания. Чуваша и кряшены Восточного Закамья обходили ее три раза, прикладывая руки к земле, после чего раздавали нечетное количество кусков полотна и ниток¹²⁵.

После похорон обязательно топили баню, в доме покойника/покойной проводилась влажная уборка, стиралось грязное белье. Это было связано с желанием очистить дом от нечистой силы, сохраняющейся после смерти человека связи живых с миром мертвых. У казанских татар в этот день было принято мыть полы от дверей. В обычных случаях такой способ мытья был строго запрещен.

Дохристианские верования татар-кряшен и чувашей проявлялись в широко распространенном у них обряде до-

похоронного поминовения усопших. Для этого пеклись специальные помпальные пресные лепешки (тат. — *изба*, чув. — *хаймалу*). Их раздавали присутствующим при похоронах людям. Часть испеченных лепешек, оставшихся после поминовения, кряшены клали под левую мышку умершего, для того чтобы он угостил ими умерших родственников на том свете¹²⁶. В день похороны для угощения умершего также готовилась помпальная каша¹²⁷. Кроме того, существовал обычай проливать на могилу вино (у кряшен)¹²⁸ и пиво (у чувашей)¹²⁹. В могилу кидали мелкие монеты, которые могли пригодиться покойнику на том свете. Если человек был холост (или незамужняя), то считалось, что эти деньги будут использованы покойным/покойной на том свете, чтобы сыграть свадьбу¹³⁰. Также считалось, что эти деньги — дар хозяину кладбища¹³¹. Чувашки,ряду с монетами, помпальными блюдами, клали в могилу и другие вещи, которые любил человек при жизни (табак, трубку, хозяйственные принадлежности и пр.)¹³² В этнографической литературе фиксируется факт, что чувашкиязычники делали возле могилы специальный шалап, где привязывали лошадь, которая после смерти должна была служить хозяину в загробном мире¹³³. У татар-мусульман, в отличие от татар-кряшен и чувашей, в связи с запретом исламского вероучения практика захоронения вместе с покойником посторонних предметов была практически полностью вытеснена. Единственное исключение делалось для специальных обрядов. Как отмечали этнографы, наблюдавшие похоронные обряды татар-мусульман, в XVIII—XIX вв. у них было принято пристегивать на грудь покойного/покойной ярлык с надписью «Есть один только Бог, да Мухаммед его пророк»¹³⁴ или вкладывать в рот или карман бумажку со словами: «Бисмилляхи ррахмаани ррахим»¹³⁵.

Необходимость угощения покойников на помпках объяснялась у чувашей и кряшен отсутствием в загробном мире пищи. Загробный мир представлялся им неким абстрактным подобием материального мира. Он находился под землей, непосредственно под кладбищем. Там у каждого существовала своя изба, где он жил вместе с умершими членами семьи¹³⁶. В этих представлениях довольно четко отражается взгляд, характерный для тюркской, а также финно-угорской традиции о троичности мира (верхний — божественный, средний — ма-

териальный, пижий — мир духов). Таким образом, душа наделялась многими качествами, характерными для материального тела. Она пуждалась в пище, приходила в гости к живым, могла помогать или вредить своим родственникам. Души умерших рассматривались как духи пижнего порядка, требующие к себе почтения. Для того чтобы не гневить своих покойных родственников и «заручиться» их поддержкой, необходимо было в определенное время устраивать в их честь обряды поминовения.

В соответствии с тюркской традицией поминок проводились татарами и чувашами на третий, седьмой, сороковой дни после смерти. Выделение этих дней связано с тем, что данные даты (вернее, цифры) имели важное сакральное значение у их предков. Имеет право на существование точка зрения (хотя и не бесспорная), приводимая в работе Р.Н. Базертнова, по которой выделение этих дней для обрядового поминовения у тюрков было связано с физиологическими особенностями разложения тела умершего. Проведение поминок в третий день после смерти человека было связано с тем, что в это время тело начинало разлагаться. «Видя» это, душа человека начинает как бы волноваться, не веря в уничтожение своей физической оболочки. Чтобы успокоить её, надо было провести день угощения. Родственники и друзья собирались возле могилы, беря с собой специальные блюда и спиртные напитки. После беседы с умершим угощали его приспешными блюдами посредством сжигания их на костре. От этого душа успокаивалась. На седьмой день тело раздувалось, живот умершего раздувался и разрывался. Для души это было наиболее тревожным временем. Вновь близкие собирались и поминали усопшего, угощали его. Успокоившись и полая неизбежность уничтожения физического тела, душа уходила в дальнее путешествие по местам, которые посещались человеком при жизни. На сороковой день происходило окончательное отделение ткани тела от костей. В этот день душа возвращалась к телу. В честь нее и устраивалось торжественное поминовение, после которой душа уходила в загробный мир¹³⁷.

Считая, что душа умершего продолжает существовать в мире людей в первые сорок дней после его смерти, татары и чувашы обращали особое внимание, чтобы она обладала теми же благами, что и при материальной жизни. В дни поминок в

ожидании «дорогого гостя» хозяева в доме наводили порядок. Специально топили баню. Помывшись в ней сами, домохозяйцы оставляли банные принадлежности (тазы с водой, гребни, мочало, шелк, мыло) и для мертвых, которые якобы приходили сюда мыться ночью¹³⁸. У кряшен в первые сорок дней после смерти постель, где лежал ранее умерший, не заправляли. Над ней ставили полотенце. Оно также не убиралось в течение сорока дней после кончины человека, так как считалось, что покойник приходит в эти дни почевать к себе в прежний дом¹³⁹.

В дни поминок у татар и чувашей было принято приглашать в дом умершего родственников и друзей. В этот день готовились специальные поминальные блюда. Считалось, что на поминках незримо присутствует покойник. В связи с этим для него готовили специально место, ставились блюда с поминальной трапезой. Отмечаются схожие по семантике слова, произносившиеся перед началом ритуальной трапезы: у кряшен — «пусть Тенгере даст (*тэберсен*), пусть (пища) будет перед ним», у чувашей — «пусть пища будет перед тобой / ним»¹⁴⁰. После поминок провожали душу умершего в «дальнюю дорогу».

Годовщина у татар и чувашей обычно проводилась осенью, после того как с полей был собран урожай, а домашние животные набрали достаточный вес. Это объяснялось прагматичными расчетами крестьянина-хлебопашца: в это время легче всего устроить стол для угощения большого количества приглашенных родственников и друзей усопшего. Во время этих поминок устраивались особые кровавые жертвоприношения. Богатые татары-мусульмане приносили три жертвы (*корбан чалу*). Первая (чаще всего овца) — во имя покойного, вторая (курица) — во имя умерших родственников, третья (рыба) — во имя всех покойников вообще. Перед началом поминального обеда несколько человек шли на кладбище и приглашали умершего. За столом оставляли место, ставили тарелку, стакан, клали ложку, повернув ее черепком в обратную сторону. Завершив обед, провожали покойника¹⁴¹. У татар-кряшен во время этого праздника устраивали особый обряд — *сойк озату* (проводы костей). В этот день хозяин, в доме которого жил покойник, резал овцу или барана, приглашал гостей на поминки. Из левой части туши

жертвенного животного варились бульон. Оставшиеся после трапезы кости собирались в отдельное ведро, которое подвешивалось на шею одного из присутствующих. Выйдя из деревни, гости делали ровно сорок шагов в сторону кладбища, после чего бросали кости в направлении могил¹⁴². Чувашки Чистопольского уезда Казанской губернии также закапывали овцу, ноги и голову которой после поминок бросали на могилу умершего¹⁴³.

Наряду с семейными поминками существовали обряды общественного поминовения предков. Традиционно у чувашей и крышеш они проводились три раза — весной перед началом сельскохозяйственного сезона, в середине лета, осенью после уборки урожая. Обычно они приурочивались к православным праздникам, хотя их проведение также было связано с народным календарем.

Весной распространенным днем общественных поминовений был день Чистого четверга перед Пасхой (четверг Страстной недели — Великой седмицы). Интересно, что эта дата выделялась как день поминовения усопших и у татар-мусульман. Это отмечает татарский ученый-просветитель середины XIX в. Каюм Насыри: «Перед христианскою Пасхою в деревнях в Великий четверг татары пекут оладьи, празднуя этот день в честь умерших, которые, по их мнению, будто бы в этот день восстают и ходят везде невидимо. В этот день они не только не запрягают лошадь, но даже и не надевают на нее хомут, боясь, как бы мертвецы не огадили его»¹⁴⁴. Любой четверг у татар и чувашей считался «днем мертвых», когда покойники приходили навещать живых. Не случайно, что именно четверг выбирался для совершения обрядов вредоносной и лечебной магии, считался днем инициации знахарей и волхвов, временем, благоприятствующим нечистой силе. В этот день было принято ходить в баню, готовить специальные поминальные блюда. Вполне понятно, что Великий четверг выделялся особо и считался днем, благоприятствующим общению с умершими родственниками. В этот день все члены семьи ходили на кладбище поминать своих усопших родственников, совершать в их честь моления. Составной частью ритуального комплекса было совершение кровавого жертвоприношения, посвященного душам умерших предков. В качестве жертвы в зависимости от материального достатка семьи вы-

биралась домашняя птица, мелкий и крупный рогатый скот, преимущественно черного окраса. У крымцев считалось, что души умерших, пришедших к родственикам в Великий четверг, продолжали гостить у них до *Семита* (Семика), когда совершались летнее поминовение умерших и проводы их на кладбище¹⁴⁵.

У чувашей и крымцев праздник летнего поминовения умерших обычно совершался в Семик, который приурочивался к православному празднику Троицы. В этот день жители помпали умерших, пекли помпальные блюда, приносили жертвы, в приходских селах ставили в церкви свечи в честь предков¹⁴⁶. Осенью помпки устраивались 1 октября, в день Покрова Пресвятой Богородицы. Для всех праздников общешенного поминовения у соседних народов был характерен целый ряд общих обрядовых действий. Обязательно топилась баня, пеклись помпальные блюда. Ночью после проводов умерших вокруг деревни молодежь разводила большие костры, что имело своей целью обезопасить жителей от нечистой силы и мертвецов. Собравшиеся прыгали через них, очищаясь от всего негативного, приписанного покойниками с собой с того света.

Говоря о параллелях в похоронно-помпальных обрядах татар и чувашей, нужно отметить сходство этого ритуального комплекса с традицией других коренных народов региона. Все народы Среднего Поволжья верили в существование души, сохранение связи умершего со своим родом, возможность влияния умерших на жизнь живых. Можно выделить схожие элементы при подготовке тела умершего к похоронам (обмывание и одевание покойника), при похоронах (использование питей, монет, помпальных блюд), при помпках (одинаковые дни помпок, используемые на них блюда, обряды угощения мертвых, очищения от нечистой силы, мытье в бане, жертвоприношения в честь мертвых и т.д.). Общая семантика культа предков и его важная роль в традиции местного населения способствовали формированию общего религиозно-обрядового комплекса, оформившегося в культ духов типа *киремет*, встречающийся исключительно у народов этой историко-культурной области¹⁴⁷.

Заключение

В сохранившихся основах этнических верований татар и чувашей, их традиционной праздничной обрядности отмечается множество общих моментов, свидетельствующих о тесных культурных взаимодействиях их предков в прошлом, о многом едином пласте. Рассмотрение этих элементов в контексте ретроспективного сопоставительного анализа помогает лучше понять их внутреннее сакрально-символическое значение, древние основы. Дополняя друг друга, они рисуют целостную картину религиозно-мифологических представлений и верований предков татар и чувашей. Религиозный комплекс народных верований у соседних социумов, несмотря на свой устойчивый и развитый характер, был постоянно меняющейся универсальной системой. Это вполне понятно, с учётом того, что он был продуктом субъективного осмысления окружающей действительности. С изменением социально-экономических и культурных условий жизни происходили существенные изменения в религиозно-мифологической системе. Одни религиозные образы и персонажи вытеснялись другими, менялась обрядность. На эти процессы существенное влияние оказывали этнокультурные контакты с представителями других народов региона, проникновение в религиозное сознание новых культурных установок, связанных с влиянием мировых религий. Несмотря на это, чувашки и татары сохранили в своей культуре основы древней религиозной традиции, наряду с языком, являющимся важным фактором принадлежности этих народов к общетюркской культурной общности.

Литература, источники и примечания

¹ См.: *Владыкин В.Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. С. 64.

² В работе рассматриваются материалы всех территориальных групп крашен, за исключением крашен, проживающих в современном Кайбицком районе Республики Татарстан (молькеевские крашени).

³ Первым и единственным оплотом в этой области является блестящая работа венгерского ученого-этнографа начала XX в. Дюлы Месароша, переведенная на русский язык и изданная на базе ЧГИГН в 2000 г., – «Памятники старой чувашской веры» (Чебоксары, 2000).

⁴ Надо отметить, что вплоть до 1860-х гг. во многих русскоязычных делопроизводственных материалах и этнографической литературе в

связи с культурной близостью к местным татарам бесермян обозначали «крещеными татарами». Каринские (нукратские) татары и сейчас называют бесермян крещеными (то есть крещеными татарами). Не менее значимые параллели в материальной и духовной культуре обнаруживаются у бесермян с чувашами.

⁵ Макаров Г.М. Перспективы развития традиционной культуры кряшен в современных условиях // Материалы научно-практической конференции «Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность». Казань, 2001. С. 28.

⁶ Салмин А.К. Система религии чувашей. СПб., 2007. С. 32.

⁷ Кашев Ю.А. Мифологическое сознание мари: феноменология традиционного мировосприятия. Йошкар-Ола, 2003. С. 129.

⁸ Николаев Г.А. Полуконфессиональная деревня Среднего Поволжья во второй половине XIX — начале XX века: «свои» и «чужие» // Чувашский гуманитарный вестник. 2010. № 5. С. 144.

⁹ У татар-мусульман Казанской губернии во время этого обряда, наряду с заливанием «старого» огня, практиковался вынос из домов и «старой» воды, которая затем выливалась. См.: Насыри К. Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся мимо влияния на жизнь их суннитского магометанства // Записки Императорского Русского географического общества по отделу этнографии. СПб., 1880. Т. 6. С. 264.

¹⁰ Магницкий В. Материалы к объяснению старой чувашской веры, собранные в некоторых местностях Казанской губернии. Казань, 1881. С. 136; Гаврилов Б. Описание кереметей крещеных татар Елабужского уезда (1882 г.) // Государственный архив Кировской области. Ф. 237. Оп. 74. Д. 2170. Л. 2 об., 3.

¹¹ Более подробно о проведении этого обряда у татар-мусульман см.: Насыри К. Указ. соч. С. 264; Татары Среднего Поволжья и Приуралья / отв. ред. Н.И. Воробьев и Г.М. Хисамутдинов. М., 1967. С. 355; Магницкий В. Материалы к объяснению старой чувашской веры ... С. 137; Бурганова Н.Б. О системе народного праздника Джиев у казанских татар // Исследования по истории диалектологии татарского языка. Казань, 1982. С. 64.

¹² Мокрый В.И. Дипломатическая практика в Западно-Тюркском каганате // Страницы истории и материальной культуры Киргизстана. Фрунзе, 1975. С. 111.

¹³ Образование Золотой Орды. Улус Джучи Великой Монгольской империи (1207–1266). Источники по истории Золотой Орды: от выделения улуса Джучи до начала правления первого суверенного хана / сост. М.С. Гагин, Л.Ф. Абзалова, А.Г. Юрченко. Казань, 2008. С. 245.

¹⁴ Сказание об убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Федора // Повести и сказания Древней Руси / отв. ред. Д.С. Лихачев. СПб., 2001. С. 243–247.

¹⁵ Наряду с названием *Нардуган* / *Нартдван* использовался для обозначения этого праздника и другое название — «*шайтан туе*» (у кряшен), «*шуйттан туйё*» (у чувашей) (праздник дьявола). Считалось, что в этот день шайтан и друзья нечистая сила освобождаются из заточения и имеют особую власть в реальном мире. В связи с этим огненная стихия выступала в роли защитного буфера от злых существ сверхъестественного мира.

¹⁶ Бойс М. Зороастрийцы: верования и обычаи. 4-е изд., испр. и доп. СПб., 2003. С. 17.

- ¹⁷ Татары Среднего Поволжья и Приуралья ... С. 360.
- ¹⁸ *Григорьев А.* Село Большие Савруши Ельнинской волости Мамадышского уезда Казанской губернии // Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН). Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 309. Л. 235.
- ¹⁹ *Коблов Я.Д.* Мифология казанских татар. Казань, 1910. С. 26.
- ²⁰ *Месарон Д.* Памятники старой чувашской веры. Чебоксары, 2000. С. 68.
- ²¹ Татары Среднего Поволжья и Приуралья ... С. 359; *Егоров Н.И.* Чувашская мифология // Культура Чувашского края: учеб. пособие. Чебоксары, 1994. Ч. I. С. 109.
- ²² *Степанова С.* Сочинение курсанта старшей подготовительной группы трехгодичных Казанских крестьянских педагогических курсов о религиозно-мифологических представлениях жителей д. Козыковы-Челны Лаишевского кантона Казанской губ. (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 321. Л. 106; *Денисов П.В.* Религиозные верования чуваш: историко-этнографический очерки. Чебоксары, 1959. С. 15, 16; Татары Среднего Поволжья и Приуралья ... С. 360.
- ²³ *Степанова С.* Указ. соч. Л. 106; *Егоров Н.И.* Указ. соч. С. 115, 116.
- ²⁴ *Месарон Д.* Указ. соч. С. 76; *Губина П.* Тетрадь по этнографии // НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 309. Л. 478.
- ²⁵ *Губина Н.* Указ. соч. Л. 474.
- ²⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 311. Л. 67.
- ²⁷ Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф. 93. Оп. 1. Д. 128г. Л. 348–370; *Таймасов Л.А.* Этнорелигиозные движения среди крещеных народов Волго-Камья во второй половине XIX – начале XX века // Аграрный строй Среднего Поволжья в этническом измерении: материалы VIII межрегиональной научно-практической конференции историков-аграрников Среднего Поволжья. М.: ИНИОН РАН РФ, 2005. С. 452–461.
- ²⁸ *Сагалаев А.М.* Алтай в зеркале мифа. Новосибирск, 1992. С. 87.
- ²⁹ *Турэ* у татар синоним *Турге*. В татарском языке этим словом в основном обозначались языческие и христианские объекты поклонения – священные деревья, иконы, кресты. У чувашей символы христианского культа и иконы также обозначались словом *Турд*.
- ³⁰ *Давлетшин Г.* Очерки по истории духовной культуры предков татарского народа. Казань, 2004. С. 37.
- ³¹ *Знаменский Н.* О крещеных татарах деревни Большой Арняи (Извлечение из дневника) // Журнал Министерства народного просвещения (ЖМНП). 1868. Ч. 137. № 3. С. 360.
- ³² *Шарифуллина Ф.Л.* Доисламские верования татар Волго-Уральского региона: традиция и современность // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья: сб. статей. Казань, 2011. Вып. 2. С. 91.
- ³³ У татар-мусульман, в отличие от крестьян, эти обряды имели очень узкую локализацию и отмечались во время молений, посвященных предкам, в «священных местах», где, по преданиям, были похоронены мусульманские святые – ишаны и ходжи (*Хужа тауы*). В частности, пережитки этого обряда отмечаются среди татарского населения Заказанья при посещении Горы Ходжей, расположенной возле Камасевского городища (Иске-Казань) Высокогорского района РТ.
- ³⁴ *Сагалаев А.М.* Указ. соч. С. 92.

³⁵ *Ляпидовский Н.* Записка, составленная для Российского географического общества о жителях Ядгеровской волости Мамадышского уезда Казанской губернии (1848 г.) // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ). Ф. СПбДА. Оп. 1. Д. 11/232. Л. 16; *Сироткин М., Иванов Л.* Народные и семейные обычаи и праздники // Чуваши: этнографические исследования. Чебоксары, 1970. Ч. 2. С. 189, 190.

³⁶ *Месарош Д.* Указ. соч. С. 82; *Михайлов Е.* Крещение татар селд Альбаево Мамадышского уезда Казанской губернии (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд. 1. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 321. Л. 142.

³⁷ Ибн Фадлан о народах Восточной Европы // Из глубины столетий / сост., вступ. ст. и коммент. Б.Л. Хамидулина. Казань, 2000. С. 80.

³⁸ *Максимов Н.* Исчезнувшие формы потребления у инородцев // НА ЧГИГН. Отд. 1. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 314. Л. 98.

³⁹ «Древние турки говорили «вперед», обозначая этим «на восток». (фрагмент из лекций Г. Рахима «Фольклор казанских татар», публикацию подготовила Л. Габдрафикова (Эхо веков. 2012. № 3–4. С. 180, 181).

⁴⁰ *Месарош Д.* Указ. соч. С. 94.

⁴¹ *Давлетшин Г.Д.* Указ. соч. С. 32, 33.

⁴² *Максимов С.* Остатки язычества в современных верованиях крещеных татар Казанской губернии. Казань, 1876. С. 5. *Салмин А.К.* Указ. соч. С. 386–388.

⁴³ У татар-мусульман этот термин использовался как синоним слова «Аллах».

⁴⁴ *Ковалевский А.Н.* Книга Ахмеда ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956. С. 137.

⁴⁵ *Зорин Б.* Остатки язычества у татар Оренбургской и Уфимской губерний // Вестник Оренбургского учебного округа. 1913. № 2. С. 54.

⁴⁶ Там же. С. 54.

⁴⁷ *Месарош Д.* Указ. соч. С. 76.

⁴⁸ *Димитриев В.Д.* Некоторые исторические данные к вопросу об этногенезе чувашского народа // О происхождении чувашского народа. Чебоксары, 1957. С. 102.

⁴⁹ *Салмин А.К.* Система религии чувашей. СПб., 2007. С. 87–89; *Владькин В.Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. С. 186, 187; *Этнография марийского народа / сост. Г.А. Сепеев.* Йошкар-Ола, 2001. С. 112.

⁵⁰ *Ляпидовский Н.* Указ. соч. Л. 17; *Коваль Н.* Обряды крещеных татар (именуемых кряшен) // Краеведческий сборник. 1930. № 2–3. С. 82; *Татары Среднего Поволжья и Приуралья ...* С. 370.

⁵¹ *Этнография марийского народа / сост. Г.А. Сепеев.* Йошкар-Ола, 2001. С. 112.

⁵² *Салмин А.К.* Указ. соч. С. 432.

⁵³ *Ахметьянов Р.Г.* Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981. С. 100.

⁵⁴ *Баязитова Ф.С.* Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. М., 1986. С. 170.

⁵⁵ *Юсупов Г.В.* Заметки по календарным, бытовым, языческим праздникам // Центр письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и истории Академии наук Республики Татарстан (ЦПиМН ИЯЛИ). Ф. 72. Оп. 1. Д. 491. Л. 23.

⁵⁶ У кришен Восточного Закамья в этих обрядовых действиях имелись некоторые различия. См.: *Коваль Н.* Обряды крещеных татар (именуемых кришен) // Краеведческий сборник. 1930. № 2–3. С. 81, 82.

⁵⁷ *Тимофеев В.Г.* Указ. соч. С. 18.

⁵⁸ Древнетюркский словарь / авт.-сост. Т.А. Боровкова, Л.В. Дмитриева [и др.]. Л., 1969. С. 10.

⁵⁹ *Льтидовский И.М.* Указ. соч. Л. 17.

⁶⁰ *Тимофеев В.Г.* Указ. соч. С. 18; *Васильева Ф.* Жители с. Чуры Ядыгеровской волости Арского кантона Казанской губернии // НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 310. Л. 271.

⁶¹ Празднование Сабантуя у кришен с усилением миссионерского воздействия и борьбой с «татарским влиянием» во второй половине XIX – начале XX в. постепенно выходит из употребления.

⁶² *Льтидовский И.* Указ. соч. Л. 17, 17 об., *Коваль Н.* Указ. соч. С. 82, 83; *Юсупов Г.В.* Заметки по календарным, бытовым, языческим праздникам // ЦПиМН ИЯЛИ. Ф.72. Оп.1. Д. 491. Л. 23–25.

⁶³ *Сазмин А.К.* Указ. соч. С. 437.

⁶⁴ Там же. С. 88, 89; *Егоров Н.И.* Праздники и календарные обряды // Культура Чувашия: учеб. пособие. Чебоксары, 1994. Ч. I. С. 194–198.

⁶⁵ Другим религиозным обрядом, связанным с родовыми культами, в которых чувашки обращались к татарским муллам за ритуальными услугами, являлся обряд поминовения предков и моления духу *Валем хуца* (Малюм Ходжа), проводившийся на Горе Ходжей недалеко от с. Билярска (совр. Биляр) Чистопольского уезда Казанской губернии. Отмечается и совместное проведение этого обряда местными чувашами, татарами-кришенами и татарами-мусульманами, считавшими это место общей святыней (*Софийский И.М.* О киреметях крещеных татар из деревни Тавель Чистопольского уезда Казанской губернии: объяснительная записка. Отдельный оттиск из Трудов Четвертого археологического съезда в России. Казань, 1891. С. 6, 7).

⁶⁶ *Шилек* // Известия по Казанской епархии (ИКЕ). 1913. № 30–31. С. 909.

⁶⁷ Тюрк. *Курбан-байрам* (араб. Ид аль-Адха) – мусульманский праздник, отмечаемый после окончания хаджа (паломничества в Мекку), через 70 дней после праздника Ураза-байрам, в 10-й день месяца зуль-хиджа, в память жертвоприношения пророку Ибрахиму, сопровождающегося общественным жертвоприношением.

⁶⁸ *Баязитова Ф.С.* Говоры татар-кришен в сравнительном освещении. М., 1986. С.172.

⁶⁹ Животных с черным окрасом дозволялось приносить в жертву хозяевам мест, в частности хозяину / хозяйке земли, хозяину хлева, духам типа киремет и т.д.

⁷⁰ См.: *Уразманова Р.К.* Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (годовой цикл XIX – начало XX вв.): историко-этнографический атлас татарского народа. Казань, 2001. С. 63, 64.

⁷¹ Там же. С. 138–140.

⁷² *Гарипова Ф.Г.* Татарстан гидронимы сузлеге. Казань, 1984. С. 162, 223.

⁷³ *Ахметьянов Р.Г.* Указ. соч. С. 164.

- ⁷⁴ *Баязитова Ф.С.* Указ. соч. С. 171.
- ⁷⁵ *Знаменский И.* Указ. соч. С. 363.
- ⁷⁶ Там же. Указ. соч. С. 361–363.
- ⁷⁷ В ряде крышненских селений Восточного Закамья при совершении этих молений фиксируется отсутствие особой роли женского пола. Напротив, все обрядовые действия совершались мужчинами – главами семейств.
- ⁷⁸ *Татары Среднего Поволжья и Приуралья ...* С. 363.
- ⁷⁹ *Гаврилов Б.* Указ. соч. Л. 3.
- ⁸⁰ *Тимофеев В.Т.* Указ. соч. С. 19.
- ⁸¹ *Гаврилов Б.* Указ. соч. Л. 3.
- ⁸² *Яковлев А.* Наша деревня (д. Иванзаево Ланшевского кантона Казанской губернии) (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. Л. 65.
- ⁸³ *Никитин И.* Моя деревня (д. Иванзаево Ланшевского уезда Казанской губернии) 1921 г. // НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 309. Л. 60.
- ⁸⁴ *Тимофеев В.Т.* Указ. соч. С. 20.
- ⁸⁵ *Баязитова Ф.С.* Указ. соч. С. 171.
- ⁸⁶ *Салмин А.К.* Указ. соч. С. 118.
- ⁸⁷ *Макарова Г.* Сочинение курсанта младшей подготовительной группы трехгодичных Казанских крышненских педагогических курсов о жителях с. Янлевары Ланшевского кантона Казанской губ. (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 321. Л. 125.
- ⁸⁸ *Степанова С.* Сочинение курсанта старшей подготовительной группы трехгодичных Казанских крышненских педагогических курсов о религиозно-мифологических представлениях жителей д. Козьяковы-Челны Кодряковской волости Ланшевского кантона Казанской губ. (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 321. Л. 105.
- ⁸⁹ *Ахметьянов Р.Г.* Сравнительное исследование татарского и чувашского языков (фонетика и лексика) М., 1978. С. 146, 147.
- ⁹⁰ *Ахметьянов Р.Г.* Обица лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981. С. 31.
- ⁹¹ *Татары Среднего Поволжья и Приуралья ...* С. 356.
- ⁹² *Гаврилов Б.* Указ. соч. Л. 3 об., 4; *Татары Среднего Поволжья и Приуралья ...* С. 356.
- ⁹³ *Никольский Н.В.* Собрание сочинений в четырех томах. Т. I. Труды по этнографии и фольклору чувашского народа. Чебоксары, 2004. С. 67; *Подьячева В.* Указ. соч. Л. 185.
- ⁹⁴ *Денисов И.В.* Указ. соч. С. 30, 31.
- ⁹⁵ *Коблов Я.И.* Указ. соч. С. 6.
- ⁹⁶ *Егоров Н.И.* Чувашская мифология // *Культура Чувашского края. Ч. I: учеб. пособие.* Чебоксары, 1994. С. 124.
- ⁹⁷ *Коблов Я.И.* Указ. соч. С. 6; *Денисов И.В.* Указ. соч. С. 31.
- ⁹⁸ *Бектеева Е.А.* Нагайбаки (крещенные татары Оренбургской губернии) // *Живая старина.* 1902. Вып. 2. С. 176; *Месарош Д.* Указ. соч. С. 30; *Коблов Я.И.* Указ. соч. С. 6.
- ⁹⁹ *Коблов Я.И.* Указ. соч. С. 7.
- ¹⁰⁰ *Катанов Н.Ф.* Народные способы лечения у башкир и крещеных татар Белебеевского уезда Уфимской губернии // *Известия Общества ар-*

хеологии, истории и этнографии при Казанском университете (ИОАИЭ). Т. 16. Казань, 1900. Вып. 1. С. 5.

¹⁶¹ Месарони Д. Указ. соч. С. 30.

¹⁶² Григорьев А. Указ. соч. Л. 235; Магницкий В. Указ. соч. С. 109.

¹⁶³ Магницкий В. Указ. соч. С. 109; НА ЧГИГН. Фонд Н.В. Никольского. Том. 274. Инв. № 6003. Кн. № 610. Л. 355.

¹⁶⁴ НА ЧГИГН. Фонд Н.В. Никольского. Т. 274. Инв. № 6003. Кн. № 610. Л. 355.

¹⁶⁵ Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. Саранск, 1968. С. 17, 18.

¹⁶⁶ Вполне обоснованной выглядит точка зрения П.В. Денисова, считающего, что словом «ар» предки татар и чувашей называли своих соседей-удмуртов, в более широком смысле любого человека, средой обитания которого является лес. См.: Денисов П.В. Указ. соч. С. 42.

¹⁶⁷ Месарони Д. Указ. соч. С. 52, 53, Денисов П.В. Указ. соч. С. 41.

¹⁶⁸ См.: Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Казань, 1928. Вып. 1. С. 309–314.

¹⁶⁹ Там же.

¹⁷⁰ Пасыри К. Указ. соч. С. 265.

¹⁷¹ Матвеев Г.М. Мифоязыческая картина мира этноса (на примере мифов и языческой религии чувашского народа). Чебоксары, 2012. С. 301.

¹⁷² См.: Басилов В.Н. Культ мусульманских святых в исламе. М., 1970.

¹⁷³ Гаврилов Б. Погребальные обычаи и поверья старокрещенных татар деревни Никифоровой Казанской губернии Мамадышского уезда // ИКЕ. 1874. № 9. С. 256.

¹⁷⁴ Там же. С. 251.

¹⁷⁵ НА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1384. Л. 152.

¹⁷⁶ Прокопьева К.И. Похороны и поминки у чуваш // ИОАИЭ. Т. 19. Казань, 1908. Вып. 5–6. С. 218; Такой же обряд проводился в ряде крышпеских селений Приказастья.

¹⁷⁷ Денисова Н.В. Указ. соч. С. 49; Татары Среднего Поволжья и Приуралья ... С. 349.

¹⁷⁸ Тихонова В. Погребальный обычай крышен д. Дюртели-Субань Мамадышского уезда Казанской губернии (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 321. Л. 90; Денисова Н.В. Указ. соч. С. 51.

¹⁷⁹ Васильева М. Чуваша-язычники. Языческие представления чуваш о загробной жизни. Отдельный оттиск без библиографических данных. С. 354.

¹⁸⁰ Гимрясов С. Похороны и поминки у чуваш-язычников дер. Ёрăвкăшĕ Саврушского прихода Чистопольского уезда // ИКЕ. 1876. №9. С. 270.

¹⁸¹ Никифоров Ф. Столпские чуваша. Казань, 1905. С. 12; Касимов К. Социальные курсы младшей подготовительной группы трехгодичных Казанских крышенских педагогических курсов «Похороны» // НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 319. Л. 267.

¹⁸² Миллер Г.Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791. С. 78.

¹⁸³ Гимрясов С. Указ. соч. С. 270.

¹²⁴ *Матвеев С.М.* Погребальные и поминальные обряды крещеных татар. Казань, 1899. С. 12.

¹²⁵ *Матвеев С.М.* Указ. соч. С. 11; *Никифоров Ф.* Стюхинские чувашш. Казань, 1905. С. 10.

¹²⁶ *Матвеев С.М.* Указ. соч. С. 8,9.

¹²⁷ *Гаврилов Б.* Погребальные обычаи и поверья старокрещеных татар деревни Никифоровой Казанской губернии Мамалышского уезда // ИКЕ. 1874. № 9. С. 251.

¹²⁸ *Одигитриевский П.* Крещеные татары Казанской губернии: этнографический очерк. М., 1895. С. 39.

¹²⁹ *Никольский Н.В.* Указ. соч. С. 92.

¹³⁰ *Тимофеев В.Т.* Указ. соч. С. 21.

¹³¹ *Гаврилов Б.* Указ. соч. С. 255.

¹³² *Никольский Н.В.* Указ. соч. С. 91.

¹³³ *Милькович К.* О чувшах. Казань, 1888. С. 15.

¹³⁴ *Георги Н.Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799. Ч. 1. С. 9.

¹³⁵ *Знаменский Н.В.* Казанские татары. Казань, 1910. С. 20.

¹³⁶ *Матвеев С.М.* Указ. соч. С.17; *Прокопьев К.П.* Похороны и поминки у чуваш // ИОЛИЭ. Т. 19. Казань, 1908. Вып. 5–6. С. 216.

¹³⁷ *Базертников Р.И.* Тенгрианство – религия тюрков и монголов. Казань, 2004. С. 146.

¹³⁸ *Степанова С.* Указ. соч. Л. 106.

¹³⁹ *Баязитова Ф.С.* Говоры татар-крещен в сравнительном освещении. М, 1986. С. 164.

¹⁴⁰ *Матвеев С.М.* Указ. соч. С.21; *Прокопьев К.П.* Похороны и поминки у чуваш // ИОЛИЭ. Т. 19. Казань, 1908. Вып. 5–6. С. 216.

¹⁴¹ *Уразманова Р.К.* Похоронно-поминальные обряды и праздники // Татары. М., 2001. С. 367.

¹⁴² *Юсупов Г.В.* Заметки по погребальным, поминальным обрядам, культу предков, святых // ППМН ИЯЛИ. Ф. 72. Оп. 1. Д. 402. Л. 145.

¹⁴³ *Тимрясов С.* Указ. соч. С. 271.

¹⁴⁴ *Насыри К.* Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся мимо влияния на жизнь их суннитского магометанства // Записки Императорского Русского географического общества по отделу этнографии. СПб., 1880. Т. 6. С. 269.

¹⁴⁵ *Васильев Ф.* Жители с. Чуры Ядыгеровской волости Арского кантона Казанской губернии // НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 310. Л. 274.

¹⁴⁶ *Матвеев С.М.* О крещеных инородцах Уфимской епархии. Уфа, 1910. С. 21.

¹⁴⁷ Более подробно авторскую точку зрения о происхождении культов духов типа кирмет в религиозных традициях коренных народов Среднего Поволжья и параллелях в религиозных представлениях и обрядах, относящихся к этим верованиям, см: *Исхаков Р.Р.* Культ духов типа кирмет в религиозной традиции татар-крещен Волго-Уралья в XIX – начале XX в. // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья: сб. статей. Казань, 2013. Вып. 3. С. 115–135.

Содержание

Введение.....	3
I. СИСТЕМА РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ ТАТАР И ЧУВАШЕЙ КАК НАУЧНАЯ ПРОБЛЕМА	5
II. АРХАИЧНЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ...	8
2.1. Комплекс обрядов, связанных с почитанием огня и воды	8
2.2. Обряды, связанные с почитанием небесных тел	12
2.3. Культ деревьев	13
2.4. Культ животных	17
III. АГРАРНЫЕ КУЛЬТЫ И ПРАЗДНИКИ	18
3.1. Представления о верховном божестве	18
3.2. Праздник шута	21
3.3. Полевые моления	25
3.4. Семейные и индивидуальные моления	32
3.5. Представления о хозяевах мест и духах	34
3.6. Культ хозяина дома	35
3.7. Представления о <i>шурале</i> и <i>арсури</i>	37
3.8. Представления о болезнях	39
3.9. Представления о злых духах	39
IV. ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ И РОДОВЫЕ КУЛЬТЫ	40
Заключение	50
Литература, источники и примечания	50

Редактор *Т.Н. Таймасова*
Корректор *Г.И. Алимасова*
Оригинал-макет *Л.Н. Сапоговой*

Подписано к печати 25.12.2013. Формат 60х90 ¹/₁₆.
Печать оперативная. Бумага офсетная.
Гарнитура Times. Уч. изд. л. 2,95.
Заказ № 34. Тираж 150 экз.

Отпечатано в РИО БНУ
«Чувашский государственный институт гуманитарных наук»
428015, г. Чебоксары, Московский пр., д. 29, корп. 1