

Чувашский государственный институт гуманитарных наук

ЧУВАШИ И ИХ СОСЕДИ

**Этнокультурный диалог
в пространственно-временном континууме**

Материалы межрегиональной
научно-практической конференции
(г. Чебоксары, 15–16 ноября 2011 г.)

Чебоксары 2012

УДК 39(470)
ББК 63.52(235)
Ч 82

*Печатается по решению Ученого совета
Чувашского государственного института гуманитарных наук*

Составитель и ответственный редактор –
доктор исторических наук **В.П. Иванов**

Редакционная коллегия:
**И.И. Бойко, Ю.Н. Исаев, Г.Б. Матвеев,
Г.А. Николаев, Л.П. Петров**

Чуваши и их соседи: этнокультурный диалог в пространственно-временном континууме: материалы межрегиональной научно-практической конференции (г. Чебоксары, 15–16 ноября 2011 г.) / сост. и отв. ред. В.П. Иванов. — Чебоксары: ЧГИГН, 2012. — 312 с.

Внимание читателей представлены материалы межрегиональной научно-практической конференции «Чуваши и их соседи: этнокультурный диалог в пространственно-временном континууме», состоявшейся 15–16 ноября 2011 г. в Чувашском государственном институте гуманитарных наук г. Чебоксары.

В оформлении обложки использована репродукция картины чувашского художника Анатолия Миттова «Хоровод у дерева» (1967–1969).

ISBN 978–5–87677–177–3

© Чувашский государственный институт гуманитарных наук, 2012
© Авторы публикаций, 2012

ПРЕДИСЛОВИЕ

Процессы многовековых взаимосвязей народов, самой историей обреченных жить по соседству, представляют большой научный и практический интерес и находятся в поле зрения разных научных дисциплин. Конференция «Чуваши и их соседи: этнокультурный диалог в пространственно-временном континууме» была задумана с целью актуализации исследований по проблемам этнокультурного диалога народов. Внимание акцентировалось на особенностях межэтнического взаимодействия чувашей и их соседей – финно-угорских, тюркских народов и русских. Такая постановка проблемы не удивительна, ибо история чувашей складывалась так, что, где бы они ни обитали, всегда оказывались на стыке культур и цивилизаций – на землях, где происходило активное межэтническое взаимодействие, где пересекались миграционные потоки и хозяйственно-торговые связи. Это обстоятельство наложило отпечаток на этническую культуру и язык чувашского народа, обогатило их и придало особую открытость и терпимость его национальному характеру.

Доклады, прозвучавшие на конференции, представили широкий спектр исследований о многогранном характере отражения межэтнических культурных контактов в Средневолжско-Приуральском регионе в языке, фольклоре, литературе, искусстве, обрядах и традициях как чувашей, так и их соседей.

В работе конференции приняли участие исследователи из республик Поволжья – Чувашии, Мордовии, Марий Эл, Башкортостана, также из Казахстана. Среди них – историки, этнологи, литературоведы, лингвисты, музыковеды, искусствоведы, научные сотрудники архивов и музеев, культурологи, преподаватели, государственные служащие, общественные деятели. Заседания проходили в четырех

секциях: 1. Чуваши и их соседи в зеркале симпатий и антипатий; 2. Традиционная культура народов Поволжья и Приуралья: общее и особенное; 3. Этнокультурные и экономические контакты народов России с чувашами; 4. Этнокультурные и хозяйственно-экономические контакты народов России с чувашами. Было заслушано 28 научных докладов и сообщений.

В резолюцию конференции ее участники предложили включить следующие рекомендации:

1. Издать в 2012 г. научный сборник по материалам конференции.

2. Разработать программы совместных исследований с научными организациями гуманитарного направления.

3. Организовать совместную чувашско-марийскую комплексную экспедицию в Моргаушский и Ядринский районы Чувашской Республики, Горномарийский район Республики Марий Эл (предложение Марийского НИИ языка, литературы и истории).

4. Рассмотреть вопрос об организации совместной мордовско-чувашской комплексной экспедиции в Присурскую этноконтактную зону – в Ардатовский район Республики Мордовия, Алатырский, Порецкий, Ибресинский и Батыревский районы Чувашской Республики (предложение НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия).

5. Организовать в 2013–2014 гг. совместную чувашско-татарскую археологическую экспедицию.

6. С целью рассмотрения вопросов организации совместных научных исследований, обсуждения проблем сохранения и развития национальных культур, налаживания межэтнического диалога и координации усилий ученых Поволжско-Приуральского региона проводить двусторонние и многосторонние «круглые столы», семинары, конференции и другие научные мероприятия.

7. Шире выходить на межрегиональный уровень, на исследование культур народов Поволжско-Приуральской историко-культурной области и тюркского мира, активизировать внимание к малоизученным вопросам с комплексным охватом аспектов межэтнического взаимодействия.

8. Оргкомитету конференции учесть предложения также по ряду частных научных проблем, озвученных в ходе дискуссий.

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

Г.А. Николаев

ОБ АСИММЕТРИИ В ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМОСВЯЗЯХ ЧУВАШЕЙ И ТАТАР В СРЕДНЕВОЛЖСКОЙ ДЕРЕВНЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА

Согласно данным Первой всеобщей переписи населения 1897 г., численность татар в сельских поселениях Казанской и Симбирской губерний составляла 770 021 чел., чувашей – 659 707 чел. Карта расселения указанных этнических групп на их территориях имела разные очертания. Чуть менее половины всех татар-сельчан – 45,0% – составляли достаточно крупный, относительно компактный массив в этнокультурном пространстве Мамадышского, Казанского, Лаишевского и Царевококшайского уездов Казанской губернии. Их доля в составе жителей деревни в первом уезде составляла 70,8%, во втором – 53,8%, в третьем – 43,2% и в четвертом – 21,4%. Основная же часть этноса проживала в селах и деревнях, размещенных островками различной величины и конфигурации в соседстве с населенными местами других народов почти на всей территории рассматриваемых губерний. Численность татарских хлебопашцев, проживавших поодиночке и отдельными семьями в отрыве от родной этнокультурной среды в инонациональных населенных местах, не превышала 145 чел. (Козьмодемьянский, Ядринский и Алатырский уезды). Преобладающее большинство чувашей-сельчан – 87,2% – размещалось крупным, почти сплошным массивом на территории Ядринского, Цивильского, Чебоксарского, Козьмодемьянского, Тетюш-

ского, Буинского, Курмышского и Симбирского уездов Казанской и Симбирской губерний, составляя в уездах от 8,9% (Симбирский) до 92,3% (Ядринский) сельского населения. На этнической карте относительно заметные вкрапления сёл и деревни чувашей составляли еще в Чистопольском уезде Казанской губернии, где их доля в составе жителей деревни достигала 17,3%. Оставшаяся часть чувашей, за исключением 221 чел., проживавших поодиночке и отдельными семьями в инонациональных селах и деревнях (Казанский, Царвококшайский, Алатырский и Ардатовский уезды), являлась членами сельских обществ, расположенных в окружении населенных мест других народов (Карсунский, Лаишевский, Свияжский, Спасский, Сенгилеевский, Сызранский уезды) (подсчитано по: [35, с. 100, 101; 36, с. 62, 63]).

Во второй половине XIX – начале XX в. татары и чувашши Среднего Поволжья являли собой разные религиозные миры. В основной своей массе первые исповедовали ислам, вторые – православие. Усилия самодержавного государства и Русской православной церкви по насаждению христианства в культурном поле татар не принесли ожидаемых результатов. В зеркале статистических характеристик всеобщей переписи населения 1897 г. в татарской деревне Казанской и Симбирской губерний наблюдаем следующую картину: мусульмане – 94,5%, православные – 5,5%, прочие – менее 0,1% (подсчитано по: [35, с. 104–107; 36, с. 64–67]). В социальном пространстве чувашей итоги конфессиональной унификации, напротив, были весьма внушительными. Согласно данным всеобщей переписи населения 1897 г., в Казанской и Симбирской губерниях в составе сельских жителей данной национальной принадлежности православные составляли 98,9%, приверженцы традиционных верований – 1,1%, прочие – менее 0,1% (подсчитано по: [36, с. 104–107; 36, с. 64–67]).

Каждая этническая общность представляет собой особый мир. Чувашей и татар отличали происхождение и историческая судьба, духовный и социальный опыт, мировосприятие, обычаи и традиции, религиозные верования, психический склад и прочие составляющие данного ряда. В силу подобной своей природы каждая из них в ходе исторического развития вызрела в относительно закрытое, специфичес-

кое культурное поле. В народной мудрости данная социокультурная особенность этнических общностей вылилась в емкие, наполненные глубоким смыслом изречения. Чувашские пословицы гласят: *Чăвашăн – чăвашла алак, вырăсĕн – вырăсла алак* «У чуваша – чувашские ворота, у русского – русские ворота» [31, л. 488]; *Чăвашăн – чăкăт, тутарăн – турăх* «Чуваш угощает сыром, татарин – кислым молоком» [4, с. 160]. Иноконфессиональное и иноэтническое культурное окружение в волжском «общем доме» чувашами воспринималось как данность, которую нельзя изменить. Согласно их миропониманию, все народы – Божье творение, вследствие чего являются равноправными участниками исторического процесса: *Этем нурте пĕр: вырăс та, тутар та, чăваш та, мăкшĕ та* «Люди все равны: и русский, и татарин, и чуваш, и мордва»; их культурное поле требует такого же почтительного отношения, как и свое родное: *Тутар та Турра нуççанать* «И татарин молится Богу» [4, с. 12, 153]. Оказывая должное уважение к самобытности своих соседей, как и все волжские народы, чувашаи в повседневной жизни были ориентированы преимущественно на собственный мир [21, л. 257].

Этнокультурный взаимообмен непрерывно сопровождает народы в их тернистом пути в историческом пространстве. Культура ни одного этноса не является образованием, имеющим своей основой исключительно собственную этнокультурную составляющую. Она непременно включает в себя элементы культур других народов, с которыми общность приходила в прямое или опосредованное соприкосновение. При этом этнокультурный взаимообмен не являет собой многосторонний процесс механического обмена элементами культуры. Лишь тогда чужеродное прививается к новой культуре и со временем становится ее органической частью, когда оно находит соответствующий «отзвук» в теле «приемной матери», выдерживает тест на совместимость с ее плотью и кровью. В ходе приживания заимствуемое практически всегда претерпевает определенную трансформацию. В частности, относительно жителей д. Апанасово-Темяши Тетюшского уезда Казанской губернии в своих этнографических записках, составленных в начале XX в., анонимный автор выразился следующим образом: «В общем здешние чувашаи

сильно обрусели; русицизмы встречаются в языке, в одежде и во всех приемах, относящихся к борьбе за существование. Многие ими перенято также и у окружающих татар, но, надо думать, очень давно, и держится в настоящее время в силу обычая, как свое национальное» [19, л. 280].

Генетическое родство, совместное проживание и контакты этнических общностей имеют своим обязательным следствием многочисленные отметины в их культурном поле. Краткосюжетные песни чувашей и татар, при всех их различиях — хотя и существенных, но не фундаментальных, как заключает музыковед М.Г. Кондратьев, отличаются как идентичность принципиальных основ сюжетосложения, так и тождественность конкретных сюжетов, в том числе древнейших обрядовых и мифологических мотивов [13, с. 56]. Созвучны мифологии двух народов. В них много схожего — как в названиях основных персонажей (тат. *арыш анасы*, чув. *ыраш амйше* 'мать ржи'; тат. *алып*, чув. *олӓп, улӓп* 'герой; исполин; мифический предок-великан' и др.), так и в сюжетных мотивах (татарский *ярымтык* и чувашский *арсури* славились тем, что любили щекотать людей до смерти, а татарский *упкын* и чувашский *вупхӓн, вупкӓн* отличались необычайной прожорливостью и т.д.) [2, с. 9, 17, 44, 49]. Низовой диалект чувашского языка, сравнительно продолжительное время контактировавший с диалектами татарского языка, более богат татаризмами, чем средний и верховой. Татаризмы, как установлено языковедом Н.И. Егоровым, в низовом диалекте чувашей «нередко вытесняют соответствующие общенациональные чувашские слова или сосуществуют наряду с ними, иногда оттесняя их на второй план» [6, с. 64]. Подвергнув сравнительному исследованию татарский и чувашский языки, языковед Р.Г. Ахметьянов пришел к заключению, что большинство слов, взаимопонятных одновременно для татар и чувашей, являются заимствованиями как из татарского в чувашский, так и наоборот — из чувашского в татарский [1, с. 104]. Близка к чувашской своими характерными чертами свадебная поэзия татар-мишарей [18, с. 200]. Головной убор чувашских женщин, являвший собой сложный комплекс, включал ряд самостоятельных деталей, в том числе женское головное покрывало *сурпан*. Аналогию ему составляли головные полотенца молькеевских кряшен, татар-ми-

шарей и касимовских татар *тастары*. Они обертывались вокруг лица и под подбородком и позволяли женщине полностью закрывать волосы, шею, спину и плечи. Таким же был принцип ношения *сурпан* у низовых чувашей (у верховых и средненизовых чувашей он служил шейно-наспинным украшением) [39, с. 52, 55]. В традиционной кухне чувашей, казанских татар и татар-мишарей заготовка квашеных молочных продуктов впрок производилась не путем сушки на солнце, как у других тюркских народов, а путем отжимания сыворотки [18, с. 129]. Данный ряд следов этнокультурного влияния двух родственных народов друг на друга может быть многократно умножен [9, с. 103–120].

Во второй половине XIX – начале XX в. в средневолжской деревне этнокультурные контакты чувашей и татар имели разную частоту и тесноту. Особую зону в данном плане в ее социокультурном пространстве являли собой их села и деревни, расположенные на небольшом расстоянии друг от друга, а также смешанные чувашско-татарские и татарско-чувашские населенные места. В них, как правило, царил дух добрососедства и взаимопонимания, взращённый на основе обыденных житейских и бытовых контактов. Из донесения священника с. Байглычево Тетюшского уезда Казанской губернии Алексея Рекеева в совет Братства св. Гурия, составленного 27 октября 1898 г., в частности, предстает следующая картина: «В чувашских селениях приходов Меньчи, Вишневой Поляны, Биляр-Озера и слободы Александровской (Чистопольского уезда. — Г.Н.) все чувашаи любят говорить между собой по-татарски, песни поются татарские, и начинают принимать магометанские обычаи, например, бреют усы по-татарски. Между чувашами и татарами здесь установились такие близкие отношения, что крещеные чувашаи даже рождаются с татарами-магометанами» [24, л. 556]. В округе д. Избахтино Тетюшского уезда Казанской губернии татары устраивали для чувашей званые обеды. Во время трапезы потчевали их особыми кушаньями — *бОлОш* (большой круглый пирог со сладкой либо несладкой начинкой) и *корт* (кисломолочный продукт, разновидность творога). Чувашаи отвечали гостеприимным соседям тем же [14, с. 1075]. В Тетюшском и Цивильском уездах Казанской губернии в чувашских и крещенотатарских сёлах и деревнях,

расположенных по соседству, водились смешанные чувашско-крышшенские девичьи хороводы [38, с. 753–759].

Чувашско-татарский этнокультурный взаимообмен на Средней Волге имел место как асимметричный процесс: доминирующим было культурное влияние татар. Особенно рельефны были следы этнокультурного превалирования последних в контактных зонах расселения чувашей и татар. В некоторых чувашских деревнях, расположенных островками в среде татарских поселений, а также в части смешанных татарско-чувашских населенных мест, где чувашаи составляли меньшинство, отличить их от татар мог лишь тонкий наблюдатель. В начале XX в. в д. Малое Русаково Свияжского уезда Казанской губернии, к примеру, чувашские крестьяне по численности вдвое уступали своим однообщинникам татарам-мусульманам. Вот как отразил элементы быта чувашской части хлебопашцев в своих этнографических записках местный учитель Михаил Максимов: «Зимой малорусаковских чувашей и не узнать. Шубы пошить заказывают татарам, делают без бор; и чапаны шьют на татарский лад — из серого домотканого сукна. Шапки вовсе с головы не снимают, да и шапки у всех татарские. Во время праздников надевают татарский бешмет. рубахи у всех длинные, доходят до колен, никогда не опоясываются; чувашей можно различить лишь по длинным волосам» [25, л. 82–83].

Подобная картина наблюдалась не на всем социокультурном пространстве контактных зон Средней Волги. В свою очередь в той или иной мере происходила и аккультурация татар чувашами. Такая ситуация была характерна для местностей, где татары проживали небольшими вкраплениями в окружении чувашей. В округе с. Подгорные Тимяши Цивильского уезда Казанской губернии, к примеру, окрестными татарами, составлявшими «меньшинство перед чувашским населением», был усвоен чувашский язык [33, л. 2, 3]. Хорошо говорили по-чувашски в Цивильском уезде и татары, проживавшие вблизи с. Ковали. Как свидетельствовал современник, ими у чувашей «ковалинского района» было принято возделывание хмеля [26, л. 454]. Случалось, что татары-мусульмане, водворяясь в населенные места чувашей, «растворялись» в их среде [22, л. 194]. Особенно глубоко в культурное поле чувашей в Казанской губернии были погруже-

ны молькеевские кряшены, проживавшие с ними по соседству и включавшие в свой состав, наряду с собственным, и чувашский компонент. В этнокультурном плане они являли собой весьма специфическую общность: этнические границы между «чувашской» и «татарской» частями, а также между кряшенами и окрестными чувашами «были весьма размытыми» [10, с. 138, 139]. Согласно утверждению одного из современников, почти все свои обычаи молькеевские кряшены переняли от чувашей [38, с. 753]. Как отмечал в 1870-х гг. Н.И. Золотницкий, здесь с давних пор чувашаи свободно говорили по-татарски, а крещеные татары — по-чувашски. На совместных «девичьих пирах» (буквально: по-чувашски — *хёр сәри*, по-татарски — *кыз сырасы*) чувашек и крещеных татарок «с незапамятных времен» на двух языках звучали песни с «почти совершенно одинаковыми» мотивами и текстами [8, с. 227]. Тесные этнокультурные связи между молькеевскими кряшенами и чувашами имели своей основой и смешанные браки, которые в их среде во второй половине XIX — начале XX в. были типичным явлением [16, с. 248; 34, с. 126, 127]. В подобной этнической и этнокультурной ситуации часть молькеевских кряшен склонна была причислять себя скорее к чувашам, чем к крещеным татарам. В курсовом сочинении «О моем воспитании» курсанта трехгодичных Казанских кряшенских педагогических курсов Василия Петрова, датированном 28 сентября 1921 г., находим: «Я родился 1 января в 1902 г. Мои родители — крестьяне с. Молькеево Старо-Тябердинской вол[ости] Цив[ильского] уезда Чув[ашской] авт[ономной] обл[асти]... Так как у меня мать и бабушка состоят из коренных чуваш[ей] и наша деревня окружена со всех сторон чувашскими, порядки, обычаи и воспитание детей — все чувашские. Только носим название кряшен...» [28, л. 224].

Этнокультурное доминирование татар над чувашами было обусловлено рядом факторов. Первый из них — демографический. В Казанской губернии по численности сельского населения татары имели превосходство над чувашами на 139 770 чел., а в Симбирской по этому показателю уступали им на 29 456 чел. В целом же в двух губерниях их численный перевес над чувашами составлял 110 314 чел. (подсчитано по: [35, с. 104–107; 36, с. 64–67]).

Следующий фактор – социально-экономический. По уровню социально-экономического развития татарская этнокультурная общность опережала чувашскую. В Казанской и Симбирской губерниях доля городских жителей в среде татар составляла 4,86%, у чувашей – 0,31%. В сельском хозяйстве, промышленности и торговле в 1897 г. было соответственно занято лиц (вместе с членами семьи): у татар – 92,17%; 2,22% и 1,68%; у чувашей – 98,64%; 0,23% и 0,07% (подсчитано по: [35, 14, с. 104–107; 36, с. 64–67]). И сами чувашские крестьяне пальму первенства в торгово-промышленной деятельности отдавали не своей этнической общности, а татарской. В этнографических записках жителя чувашского ок. Мурзыванкасы Цивильского уезда Казанской губернии А.Я. Аделева, составленных в 1914 г., читаем: «Татары... они народ торговый. Если имеют хотя бы рублей 50, то дома уже не сидят. Наши чуваша, даже располагая некоторые капиталом в 1500 руб., тем не менее ни в чем не преуспевают» [27, л. 317]. Хозяйственный строй крестьянских хозяйств у татар и чувашей имел ряд особенностей. По экономической мощности татарские «крепкие крестьяне» опережали аналогичную социальную группу в чувашской деревне [29, с. 148–166]. Имея меньшие наделы и будучи более пролетаризированными, татарские хлебопашцы были менее ориентированы на производство хлеба. В итоге они вынуждены были гораздо чаще, чем чуваша, искать приработок не только за пределами своей деревни, но и уезда. Согласно подсчетам, выполненным на основе данных земской подворной переписи 1910–1911 гг., в татарской деревне Симбирской губернии в полевом хозяйстве нашли применение рабочим рукам лишь 69,4% мужчин трудоспособного возраста. В этнокультурном пространстве татар 30,1% «промышленников» были заняты в своем селении, 11,4% – в своем уезде и 58,5% – за пределами уезда [30, с. 309, 311]. Татарская «промышленная» волна в лице мелких торговцев, портных, жнецов, коновалов, жестянщиков, стекольщиков и прочего работного люда спорадически омывала и чувашскую деревню, проникая в самые потаенные её уголки. В 1880-х гг. в татарской деревне Янгильдино Чебоксарского уезда Казанской губернии, к примеру, «до 60 чел. крестьян» занимались пастьбой скота в разных селениях чувашской округи, а «остальные почти все» там же вели торговлю лимо-

нами, яблоками, рыбой, скотом и прочим товаром [5, л. 123]. Более обеспеченные сельскохозяйственными угодьями чувашские крестьяне в основной своей массе предпочитали получать необходимые жизненные средства с земли. В 1910–1911 гг. в чувашской деревне Симбирской губернии доля занятых в полевом хозяйстве мужчин рабочего возраста составляла 92,9%. В отличие от татар, чувашские хлебопашцы в большинстве своем довольствовались теми неземледельческими заработками, которые можно было найти в своем селении и ближайшей округе. В своем селении в их среде были заняты 55,0% «промышленников», в своем уезде – 25,7% и за пределами уезда – 19,2% [30, с. 309, 311]. И чувашский торгово-промышленный люд посещал татарские деревни, но он был малочисленным. «Чуваши едут промышленлять в среду русских, в среду татар – реже, но едут», – констатируется в составленных в начале XX в. жителем д. Яргунькино Ядринского уезда Казанской губернии этнографических записках [19, л. 106].

Третий фактор – социокультурный. В силу драматичности исторической судьбы татары и чувашаи вступили в эпоху капитализма «крестьянскими» этносами, практически лишенными своей национальной элиты. Но, в отличие от чувашей, татары не являлись чистым типом «малой» нации, ибо имели остатки дворянства и основу новой элиты в лице купцов, предпринимателей и духовенства, сохранили свой литературный язык и исламскую культуру [11, с. 204]. Осознание национального «я» в этнокультурном поле татар было существенно выше, чем в среде чувашей. Во второй половине XIX – начале XX в. всякое сколько-нибудь масштабное мероприятие культурное поле татар воспринимало через призму своего национального «я» [7, с. 166–191]. Выраженная этническая мобилизация татар отмечалась и чувашскими крестьянами. «Татары ждут восстановления своего государства», – сообщается в одной из исходящих из их среды этнографических записок [19, л. 124].

Что же касается чувашских хлебопашцев, то их знания об историческом прошлом своего народа были фрагментарными и менее отчетливыми. Согласно свидетельству чувашского просветителя С.М. Михайлова, «о собственном же значении, то есть кто они, откуда и кто их предки», многие его соплеменники в XIX в. не имели даже «ложного

понятия», лишь «благоразумнейшие» из них, «хотя и сбивчиво», знали «о происхождении своем от праотцев» [17, с. 50]. В сообществе поволжских народов данную общину отличала также относительно невысокая этническая самооценка. Мало кто из чувашских крестьян ставил свою этническую общность на один уровень с русской или татарской. Уничжительное отношение чувашей к своей этнической общности обнаруживаем, в частности, в их устном народном творчестве. Чувашская пословица гласит: *Чăваш кайран шухайшла тет, тутар малтан шухайшла тет* «Татарин все обдумает сначала, чуваш — опосля» [37, с. 194]. В одной из песен поется: *Мӑн сул тӑрӑх утмашкӑн / вырӑс-тутар мар эфир* «Мы не русские и не татары, / чтобы шествовать по большим дорогам» [Ашмарин, 1892, с. 51]. *Темӗскер кирлӗ мара суратса янӑ тире Турӑ, чӑвашсене* «Чего ради произвел нас, чувашей, Бог на белый свет», — так отзывались о своей этнической общности на рубеже XIX—XX вв., по свидетельству современника, некоторые живущие «по-русски» чувашаи казанской стороны [37, с. 57].

Татарское этнокультурное поле отличали выраженная конфессиональная мобилизация и ревностное отношение к вере. В той или иной мере в их среде чуть ли не всякий являлся миссионером. В силу специфики организации духовной жизни в мусульманской общине и, как следствие, вероисповедной просвещенности, татарские хлебопашцы, как правило, брали верх в конфессиональных спорах с чувашами-«язычниками», религиозное мировоззрение которых в пореформенную эпоху переживало острый идейный кризис. Подобные мировоззренческие словесные «баталии» татар-мусульман и православных чувашей, в большинстве своем не укрепившихся в «русской вере», обычно также не заканчивались в пользу последних. Вот как отразил данный эпизод крестьянского повседневного бытия, имевший место в первые пореформенные десятилетия в г. Чистополь одноименного уезда Казанской губернии, уроженец д. Чувашская Чебоксарка Н.М. Охотников в своих воспоминаниях: «Мы возили хлеб к одному и тому же купцу и, переночевавши ночь, утром возвращались домой. Здесь любопытно было мне слушать споры, возникавшие ночью между русскими, чувашами и татарами в людской купца, где народу всегда было много, и все ночевали вместе с партиями, расположившись

на нарах, полатях и печке. Споры всегда начинались из-за пустяков татарами. Положим, чувашин произнес татарское слово неправильно, объясняясь с татарами на их языке. Это уже служило поводом к спорам. Татары тотчас придираются к чувашину: как это он не может говорить правильно по-татарски, когда весь век свой живет между татарами? Этим они побуждают к спору и чувашина. С той и другой стороны число спорящих все возрастает; сначала говорят об обычаях, костюме, наконец переходят к религии. Конечно, победителями большей частью остаются татары, так как неопределенные, сбивчивые религиозные воззрения чувашей не выдерживают сравнения с магометанским верованием, на что татары больше и налегают в спорах; а с другой стороны, и крещеные чувашаи ничего не могут сказать в пользу христианской религии, потому что христианину-чувашу, собственно, чужды истины и основы религии, так как он не может понять то, что слышит единственно в церкви, да к тому же на церковнославянском языке, на языке совершенно ему непонятном» [32, л. 25 об. — 26]. Мир же чувашской деревни в конфессиональном отношении был дифференцированным — приверженцы традиционных верований, православные, мусульмане. В среде первых часть общности горой стояла за веру отцов и дедов, часть ратовала за ее реформирование, часть ориентировалась на «русскую веру», часть — на «татарскую веру». И православная чувашская община объединяла разные группы верующих — устойчивых в «русской вере», «двоеверов», «язычествующих» и «магометанствующих». В пореформенное время основная часть чувашей еще только шла к устойчивой вере: разряд «строгих православных» в их среде составлял меньшинство [14, с. 938; 15, с. 1069—1078].

Четвертый фактор — социально-психологический. В этнокультурном общении татар с чувашами в силу своей ментальности первые являли собой, образно выражаясь, ведущее звено, а вторые — ведомое. Данная особенность двух «стихий» отражена в наблюдениях многих современников. Отмечая названную специфику отношений между двумя этническими общностями, чувашский этнограф Г.И. Комиссаров, к примеру, счел необходимым подчеркнуть, что «племенное родство и некоторое сходство языков много способствуют единению чувашей с татарами, а подвижность харак-

тера казанских татар, их коммерческие склонности, чистоплотность, трезвость и внешняя религиозность заставляют чувашина признавать превосходство татарина над ним самим» [12, с. 414]. Своих соплеменников, кто отличался проворностью и смелостью, чуваша, случалось, удостаивали лестной социально-психологической характеристикой — «смелый, как татарин» [26, л. 453].

Литература и источники

1. *Ахметьянов Р.Г.* Сравнительное исследование татарского и чувашского языков: (фонетика и лексика). М.: Наука, 1978. 248 с.
2. *Ахметьянов Р.Г.* Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М.: Наука, 1981. 144 с.
3. *Ашмарин Н.И.* Очерк народной поэзии чуваш // Этнографическое обозрение. 1892. № 2. С. 42–64.
4. Ваттисен сәмахәсем, каларйшсем, сутмалли юмахсем = Чувашские пословицы, поговорки и загадки. 2-мәш кәларәм. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2004. 351 с.
5. ГИА ЧР. Ф. 15. Оп. 1. Д. 2087 (Сведения об экономическом положении крестьян за 1882 год).
6. *Егоров Н.И.* Чувашская диалектология и этимология // Теория и практика этимологических исследований. М.: Наука, 1985. С. 55–66.
7. *Загидуллин И.К.* Перепись 1897 года и татары Казанской губернии. Казань: Татар. кн. изд-во, 2000. 222 с.
8. *Золотницкий Н.И.* Корневой чувашско-русский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. Казань, 1875. 279 с.
9. *Иванов В.П.* К вопросу о чувашско-татарских этнокультурных параллелях: (Необходимые интерпретации некоторых фактов, приведенных в книге «Татары Среднего Поволжья и Приуралья») // Болгары и чуваша. Чебоксары, 1984. С. 103–120.
10. *Исхаков Д.М.* Этнографические группы татар Волго-Уральского региона (принципы выделения, формирование, расселение и демография). Казань, 1993. 172 с.
11. *Каппелер А.* Предпосылки и развитие национальных движений в Среднем Поволжье в сравнении с другими регионами Российской империи // Известия Национальной академии наук и искусств Чувашской Республики. 1996. № 2. С. 203–210.
12. *Комиссаров Г.И.* Чуваша Казанского Заволжья // Известия ОАИЭ при Казанском университете. 1911. Т. 27. Вып. 5. 432 с.
13. *Кондратьев М.Г.* Чувашская *çавра юрă* и ее татарские параллели. Чебоксары, 1993. 75 с.
14. *Кремлев А.* Отчет Казанского епархиального инородческого миссионера за 1912 г. // Известия по Казанской епархии. 1913. № 32. С. 936–944; № 36. С. 1067–1083.
15. *Кремлев А.* Отчет Казанского епархиального инородческого миссионера за 1912 г. // Известия по Казанской епархии. 1913. № 36. С. 1067–1083.
16. *Магницкий В.* Несколько данных о «мишарях» (мешера, меше-

ряки) и селениях их в Казанской и Симбирской губерниях // Известия ОАИЭ при Казанском университете. 1896. Т. 13. Вып. 4. С. 245–257.

17. *Михайлов С.М.* Собрание сочинений / сост. В.Д. Димитриев. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. 510 с.

18. *Мухамедова Р.Г.* Татары-мишари: историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 1972. 248 с.

19. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 151.

20. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 158.

21. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 176.

22. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 183.

23. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 184.

24. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 195.

25. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 208.

26. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 217.

27. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 251.

28. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 310.

29. *Николаев Г.А.* Предприимчивые люди средневожской многонациональной деревни в конце XIX – начале XX в.: (по материалам Казанской и Симбирской губерний) // Предпринимательство Поволжья: истоки, традиции, проблемы и тенденции развития: материалы научной конференции, Чебоксары, 23–24 июня 1997 г. Чебоксары, 1998. С. 148–166.

30. *Николаев Г.А.* Экономический строй крестьянских хозяйств Среднего Поволжья рубежа XIX–XX веков: этнокультурные и локальные особенности // Динамика и темпы аграрного развития России: инфраструктура и рынок: материалы XXIX сессии Симпозиума по аграрной истории Восточной Европы. Орел: ОГУ, изд-во «Орловская правда», 2006. С. 308–316.

31. *Никольский Н.В.* Чувашские пословицы на чувашском, русском и французском языках // НА ЧГИГН. Отд. III. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 53. 526 л.

32. *Охотников Н.М.* Записки чувашина о своем воспитании // НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 2248. Инв. № 8644. Л. 1–63.

33. ОР РГБ. Ф. 424. Оп. 1. Картон 1. Д. 11. Л. 1–5.

34. *Пчелов А.* Чуваши или татары. Несколько слов о деревне Кушелге Тетюшского уезда и о других деревнях Тетюшского и Цивильского уездов // Православный собеседник. 1913. Кн. 2. С. 124–127.

35. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Издание Центрального статистического комитета МВД. Казанская губерния / под ред. Н.А. Тройниченко. СПб., 1903. Т. 14. 283 с.

36. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Издание Центрального статистического комитета МВД. Симбирская губерния / под ред. Н.А. Тройниченко. СПб., 1903. Т. 39. 178 с.

37. *Тимофеев Г.Т.* Тăхăрьял: этнографи тёрленчĕкĕсем, халăх сăмахлăхĕ, сырсă пынисем, сырусемпе асаилусем. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2002. 431 с.

38. *Филиппов Г.* Чуваши и татары. Татарско-чувашские девичьи хоры в Тетюшском и Цивильском уездах Казанской губернии // Православный собеседник. 1915. Июль – август. С. 753–759.

39. *Ягафова Е.А.* Чуваши Урало-Поволжья: история и традиционная культура этнотерриториальных групп (XVII – начало XX вв.). Чебоксары, 2007. 530 с.

С е к ц и я 1

ЧУВАШИ И ИХ СОСЕДИ В ЗЕРКАЛЕ СИМПАТИЙ И АНТИПАТИЙ

Е.А. Ягафова

ЧУВАШИ И МОРДВА В УРАЛО-ПОВОЛЖЬЕ: МЕЖКУЛЬТУРНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ В XVIII–XX ВЕКАХ*

Проблема межэтнического взаимодействия является одной из актуальных в этнологических исследованиях Урало-Поволжья в силу полиэтничности региона и дисперсности расселения большинства проживающих здесь этносов. Максимально полно она раскрывается на примере изучения конкретных форм межкультурного взаимодействия, одной из которых являются многовековые контакты чувашей с мордвой, наиболее интенсивно протекавшие в XVIII–XX вв., в период активной внутрирегиональной миграции народов и формирования полиэтничных ареалов [9]. Исторически они были более значимы для этнотерриториальных групп чувашей в Приволжье, Закамье, Заволжье и Приуралье, в то время как среди генетических этнографических групп ограничивались несколькими селениями в западной части ареала низовых чувашей. Межэтническое взаимодействие с мордвой проявлялось как на уровне смешанных селений и их кустов, так и браков, но в обоих случаях оказывало существенное влияние на их этнокультурное развитие обеих групп. Оно определялось установками, стереотипами, характеризовавшими степень культурной дистанцированности этносов. В восприятии чувашей мордва чаще сближа-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФГФ (проект № 06-01-00204а).

лась с русским народом вследствие ее массового обрусения [7, с. 276], а также конфессиональной общности.

Контакты чувашей с мордвой были особенно значимы для чувашей правобережья Волги – Приволжья*. С середины XVIII в. здесь существовало 8 совместных с мордвой селений (Малые Сызранские Вершины, Верхние Кокки, Смолькино, Торновое, Шелехметь, Ширияевские Вершины и др.), при этом в пяти из них проживали также татары. Часть мононациональных селений располагалась в близком соседстве с мордовскими селами. В смешанных селениях заключались межэтнические браки, составлявшие в среднем 8–9% от их общего числа [26].

К середине XIX в. число совместных селений снизилось до двух, но большую роль продолжали играть традиционные межсельские контакты [39, с. 30–34]. Один из ярких примеров – отношения между жителями чувашско-русского села Каргино и мордовской деревни Коченяевка Корсунского уезда, исповедовавшими старообрядчество. «Кулугурская вера» стала основой для интенсивных межэтнических браков, хозяйственных и культурных контактов, а в целом для формирования надэтнической конфессиональной общности [26]. Аналогичный процесс сближения чувашей и мордвы наблюдался в Калмантаевском приходе Хвалынского уезда: в д. Еремкино и Ст. Лебежайка вместе с мордвой проживало 550 чувашей-старообрядцев [8, с. 781; 19, с. 472–473].

В XX в. мордва проживала с чувашами в 9 селениях Симбирско-Саратовского Приволжья (Чувашская Кулатка, Старая Лебежайка, Калмантай, Мордовский Шмалак, Сосновка, Живайкино и др.), в трех из них – совместно с русскими [38, с. 44; 6, с. 107, 113–116].

Близкое соседство с мордвой оказало заметное влияние на этническую культуру приволжских чувашей. Например, обряд *суркунне йсатни* (досл. «проводы весны») – кульминация весенне-летних игрищ – имеет полную аналогию

* В XIX в. входило в состав Сенгилеевского, Сызранского, Корсунского и Ардатовского уездов Симбирской губернии, Вольского, Кузнецкого, Петровского и Хвалынского уездов Саратовской губернии. В XX в. указанные территории относились к Ульяновской, Саратовской, Пензенской и Куйбышевской (Самарской) областям.

в названии, форме проведения и содержании у мордвы. Такое же совпадение наблюдается в устройстве т.н. «рождественских домов» в елаурском кусте [10; 12, с. 161; 19; 24]. До 1960-х гг. бытовали общие хороводы чувашской и мордовской молодежи в некоторых селениях и совместное проведение молений. Чувашиами был заимствован ряд эрзянских терминов (например, «келья» – комната, арендуемая для посиделок). В смешанных селениях было распространено взаимное двуязычие, которое в немалой степени стимулировало создание двунациональных семей, особенно в кулаткинском кусте. Вместе с тем в межэтнических отношениях в прошлом наблюдались и конфликты из-за земельных угодий, в результате одного из которых образовалась чувашская деревня Кармалейка [38, с. 45].

В середине XVIII в. в Закамье* чувашаи соседствовали с мордвой в 9 селениях, в двух из которых проживали также татары [28]. Большинство смешанных селений располагалось в южной части этого района, в бассейне среднего и верхнего течений Большого Черемшана.

Обстоятельства образования этих селений и судьба их жителей заслуживают особого внимания. Предания и архивный материал свидетельствуют о том, что мордва преимущественно подселялась к чувашам, вынуждая их переселяться в другое место. Деревни Сиделькино, Аделяково, Эштебенькино, Таяба, Токмакла были основаны чувашами в начале XVIII в., но уже к середине века превратились в двунациональные, а на протяжении следующего столетия стали преимущественно мордовскими или русско-мордовскими [28]. Чуваши переходили на соседние земли и в случае совместного основания селения, например, в д. Байтермиш [29]. Лишь в трех селениях – д. Клявлино, Старое (Чувашское) Урметьево и Тимяшево – мордва и чувашаи продолжали жить совместно на протяжении столетий [30].

В середине XIX в. соседство с мордвой по-прежнему было значимым фактором этнокультурного развития для

* В XIX в. входило в состав Спасского, Чистопольского и Мензелинского уездов Казанской губернии, Бугульминского, Ставропольского и Самарского уездов Самарской губернии. В XX в. указанные территории относились к Татарии, Ульяновской и Куйбышевской (Самарской) областям.

чувашей южных районов Закамья. Если в Чистопольском уезде чувашско-мордовские деревни (совместные также с татарами) составляли около 7% от числа национально-смешанных селений, то в Ставропольском уезде они составляли почти половину (4 из 9), в Бугульминском уезде – подавляющее большинство (5 из 6), и лишь в Самарском уезде – четверть (1 из 4) [14]. На протяжении XX в. эти же районы оставались основной контактной зоной двух этнических групп: из 7 смешанных селений юга Татарстана и севера Самарской области в четырех они соседствовали также с русскими, а в одном – с татарами [6, с. 94–101].

Как и повсеместно, межэтнические контакты не ограничивались созданием совместных поселений, а затрагивали и брачную сферу. Национально-смешанные семьи возникали еще в XVIII в., как правило, в мордовско-чувашских селениях, но не исключались и в мононациональных [14]. Однако в источниках XIX – начала XX вв. нередко отмечалась «племенная замкнутость» чувашей. Известный публицист XIX в. Б. Лясковский писал, что чувашаи «живут своей замкнутой племенной жизнью: с соседями своими – русскими, мордвой и татарами – не смешиваются и вообще мало сообщаются» [10]. В другой работе этот автор отмечал, что «Чуваши ни с русскими, ни с мордвой не смешиваются, а придерживаются больше татар, влияние которых отразилось как в языке чувашском, так и в женских костюмах» [11, с. 62].

Ситуация в семейно-брачной сфере изменилась в середине и во второй половине XX в. – показатели межэтнических браков в национально-смешанных селениях достигли в конце XX в. 80% среди мордвы. Этническая принадлежность детей в таких семьях зависела от численности той или иной группы в селении: в случае преобладания мордвы они записывались в официальных документах также мордвой, но нередко и русскими [13, с. 133]. Но в целом культурно-языковая ситуация в смешанных селениях характеризовалась полилингвизмом и поликультурностью: дети, а нередко и супруги, владели тремя языками, включая русский [13, с. 136]. Степень включенности в ту или иную этническую среду также зависела от численного соотношения групп.

Одним из ярких примеров мордовско-чувашского взаимодействия в Закамье является этнокультурная ситуация

в с. Тимяшево Шенталинского района Самарской области, основанном в первой половине XVIII в. татарами [31]. Чуваши и мордва поселились здесь в период между второй (1747 г.) и третьей (1762 г.) ревизиями [32]. По преданию, новопоселенцы расселились по своим «концам» и «углам»: татары – по одну сторону речки, мордва – по другую, а чувашаи – на болоте (*лачкака*), что обусловило территориальную обособленность этнических групп в дальнейшем [33].

Многонациональный состав селения сохранился в первой половине XIX в. Так, по данным седьмой ревизии (1824 г.), более половины (52,3%) жителей составляла мордва, более трети (35,0%) – чувашаи (в т.ч. «язычники» – 11,4%), 12,2% – татары и 2 чел. русских [34]. Во второй половине XIX в. татары, оставшиеся после высылки в 1853 г. в Тобольскую губернию большинства «отпавших от православия», а также русские «омордвинились», и этнический состав Тимяшева выглядел в 1929 г. следующим образом: мордва – 897 чел., чувашаи – 384 чел. [40]. В настоящее время 73% населения Тимяшева составляет мордва [24].

Численное преобладание мордвы определило приоритет мордовского (эрзянского) языка с конца XVIII в. до настоящего времени не только в публичной сфере, но и в семьях. Даже в чувашских семьях молодые супруги общаются между собой чаще либо по-эрзянски, либо по-русски, в то время как мордва чувашского языка не знает. Вытеснение последнего произошло, вероятно, также из-за прекращения преподавания его в школе в конце 1930-х гг. Возможно, именно языковой фактор способствовал частичной ассимиляции чувашей.

Длительность проживания, интенсивность общения способствовали выравниванию некоторых существенных параметров культуры – свадебной, похоронно-поминальной обрядности и т.д. По крайней мере, сами жители *не видят* разницы в проведении этих обрядов у чувашей и мордвы. Свои традиции тимяшевцы, скорее, противопоставляют обычаям некрещеных чувашей. Высокая степень «общности» является реальным результатом взаимной межкультурной интеграции этнических групп. Чувашей и мордву объединяли не только общая территория, но и существенный пласт общих культурных ценностей и обычаев. Так,

чуваши участвовали в проводах весны на Троицу, а мордва — в чувашском молении *учук* (проводилось до нач. 1960-х гг.) и проводах *уяв*; вместе они проводили гадания на Святки, катались на Масленицу [25]. Вместе с тем при более подробном изучении свадебного, похоронно-поминального обрядовых комплексов, национальной кухни обнаруживается ряд отличительных моментов: например, «кормление предков» *хывни* и гостевание на свадьбе, мясной пирог *хуплу* с крупой, колбаса *шйрттан* и другие у чувашей [24].

Этнические границы стереотипизировались во взаимных психологических характеристиках. Мордва считает чувашей «мелочными», но трудолюбивыми, а себя — простыми, но склонными к выпивкам и дракам. Чуваши также считают себя трудолюбивыми и простыми, а также, в отличие от мордвы, инициативными. Негативные стереотипы не препятствовали межэтническим бракам, исторически практиковавшимся в Тимяшево и также способствовавшим ассимиляции чувашей. Вместе с тем этот процесс был заторможен из-за религиозных различий этнических групп и влияния чувашского населения окружающих селений. Некрещеные тимяшевские чуваши (18% в середине XVIII в., около 9% в начале XX в.) предпочитали заключать браки с «язычниками» в окружающих селениях, имели свое кладбище и проводили моления (вероятно, чувашское «язычество» стимулировало проведение и мордовских *озксов* до конца XIX в.). Православные чуваши находились в постоянном контакте с чувашами соседних сел, с которыми до 1892 г. образовывали один приход с центром в с.Туарма, а также единый брачный ареал [24].

В Заволжье, на территории Бугурусланского и Бузулукского уездов Оренбургской, а потом Самарской губерний, контакты чувашей с мордвой наблюдались с момента расселения в этом районе во второй половине XVIII — первой трети XIX в., но преимущественно между жителями разных селений, подтверждая наблюдение Б. Лясковского о том, что «чуваши неохотно селятся вместе с другими племенами» [11, с. 68]. Чуваши проживали совместно с мордвой в 6 деревнях, причем в четырех — также и с русскими [35], а также в 27 волостях северо-востока Самарской губернии [41]. Вместе с русскими мордва оказывалась ближайшими сосе-

дями чувашей в XIX в. [45, с. 492]. На долю смешанных селений этих этнических групп приходилась почти половина всех населенных пунктов Самарского Заволжья [42, с. 97]. В XX в. чувашаи соседствовали с мордвой в 7 селениях Заволжья (Верхний Курмей, Васильевка и др.), причем в четырех из них проживали также русские, а в одном — татары [6, с. 94–101, 160–161].

Соседство и тесные контакты способствовали формированию сходных элементов культуры. Так, например, женское бисерное ожерелье *чѣнтѣрлѣ* бузулукских чувашей отличалось от общераспространенного чувашского украшения *суха* большими размерами и напоминало мордовский *цифкс* [37]. Сопоставим с мордовской традицией обычай ношения множества разноцветных бус [37]. Ряд свадебных элементов существовал у обеих этнических групп и является, скорее всего, заимствованием из русской обрядности: «печурки смотреть», украшение «девичьей красы» [5, с. 69, 117; 13, с. 106–107]. Сходны и некоторые другие элементы свадебной (например, «плата за молоко», «хождение за водой», «поиски ярки», устройство кибитки для невесты и др.), а также похоронно-поминальной обрядности: вырезание «окна» на крыше или стенке гроба, использование носилок, одаривание участников обряда, использование металлических предметов для очищения после контакта с покойным, сроки поминовения и т.д. Структурная аналогия наблюдалась и в обрядовом календаре [13, с. 110–117; 43, с. 301–306].

В Приуралье, на западе и в центральных уездах Уфимской губернии и на севере Оренбургской губернии мордва соседствовала с чувашами в XVIII в. всего в двух селениях, но уже в середине XIX в. стала для чувашей одной из основных контактных групп в этом районе: 2 из 4 национально-смешанных селений в прибельском бассейне (Наумкино, Зирган) и 3 из 7 — приикском (Бижбуляк, Курмази, Базлык) [15]. В конце XX в. чувашаи проживали в Приуралье с мордвой в 8 селениях, в т.ч. в двух они соседствовали также с русскими, в одном — с татарами [6, с. 140–151].

Несмотря на достаточно близкое общение, в отношениях между чувашами и мордвой в Приуралье не наблюдается заметного взаимовлияния. Наоборот, даже в смешанных селениях этнические группы продолжали столетиями

жить в целом обособленно. Примером более чем двухсотлетнего соседства является с. Наумкино Аургазинского района Республики Башкортостан.

Наумкино было основано в 1789 г. мордвой на земле, купленной у башкир Миркитминской волости. Через несколько лет к ним подселелись новокрещенные чувашаи из Уфимского и Бугульминского уездов [3, с. 135–136]. В 70-х гг. XIX в. в деревне проживали 676 чувашей и 356 мордвы [15, с. 343]. В переписи 1920 г. Наумкино было официально разделено на две части: Наумкино 1-е с мордовским населением и Наумкино 2-е с чувашским. Обе половинки числились как отдельные селения [16, с. 133]. В течение XX в. население Наумкина пополнилось представителями других этнических групп. По переписи 2002 г., в Наумкино численно преобладали чувашаи (61,3%), на долю мордвы приходилось 23%, русских – 11,8%, на долю остальных этнических групп (татар, курдов, башкир, украинцев) – 3,8%*.

Несмотря на длительное проживание в одном селении и религиозное единство, межэтнические браки не практиковались в Наумкино до 60-х гг. XX в., как и в других районах Приуралья [7, с. 276]. Отношения соседей определялись скрытым взаимным недовольством, не приводившим, тем не менее, к серьезным конфликтам (информаторы чаще вспоминают о стычках молодежи), но на уровне стереотипов неприязненное отношение существует и поныне. Так, мордва отмечает «хитрость» и «скрытность» чувашей, а чувашаи – «ленивость» мордвы. Мордва ценит собственную практичность, проявляющуюся, например, в стремлении уехать из села в город («Мордва умнее, цивилизованнее, поэтому уезжает в город»). Этот же сюжет чувашаи трактуют как нежелание мордвы трудиться на земле («мордва город больше любит, на трудодни невыгодно было работать, а чувашаи всегда были трудолюбивые и скромные»). Наряду с негативными стереотипами существует и положительное мнение о соседях. Так, чувашаи считают мордву более смелой, способной постоять за себя, признают ее «певучесть». В семейно-брачной сфере существует предпочтение партнеров

* Данные текущего учета населения на 09.08.07: ПМА. Республика Башкортостан, 2007 (Аургазинский р-н, с. Наумкино).

своей национальности. Так, о мордвине, женившемся на чувашке, говорят, что «он не смог найти себе даже мордовку». Несмотря на это, чувашско-мордовские браки рассматриваются обеими группами как более предпочтительные по сравнению с браками с татарами [21].

Стабильность и дружелюбность межэтнических отношений подкреплена сегодня смешанными семьями и трудовыми коллективами, совместными помочами и даже совместными праздниками: новогодними праздниками с гаданиями, Масленицей, Пасхой, семицко-троицким циклом, некоторыми элементами похоронно-поминальной обрядности (раздача подарков, ниток, обязательные дни поминовения). Но в то же время жителями отмечаются и различия в этнической культуре. Так, чуваша маркируют как «свои» гадания на Новый год *нартукан*, обряд изгнания злых духов и очищения *сёрен* (сущ. до 1980-х гг.), осеннее поминовение предков *ваттисене асённи* с гостеванием родственников по мужской линии, проведение *хывни* на поминках, проведение ритуала приобщения к предкам *хутайштарса яни* с жертвоприношением, гостевание родственников во время пасхального цикла и др. Различались и места летних молений: в случае засухи чуваша обливали водой камень *чул лаша* («каменная лошадь»), находившийся вблизи селения на горе, а мордва еще до 1950-х гг. совершала моление *бабань каша* на роднике в другом конце селения. Чуваша хорошо осведомлены об особенностях похоронно-поминальной обрядности мордвы (например, знают, что на поминки к мордве ходят только по приглашению) и считают мордву более склонной к православию. Таким образом, обе этнические группы сохраняют значимые культурные маркеры, разделяющие их [21]. Территориальное обособление этнических групп проявляется в особенностях расселения и устройстве кладбища: мордва и чуваша занимают разные концы селения и хоронят своих родственников на разных половинах кладбища.

В селении исторически сложилось взаимное чувашско-мордовское двуязычие, причиной которого стало не только соседство, но и совместные трудовые коллективы и семьи. Будучи меньшинством, мордва владеет чувашским лучше, чем их соседи эрзянским языком, но в межэтни-

ческом общении обе группы чаще прибегают к русскому языку, а при контактах с внешним миром — также и к татарскому, которым, как и родным, чуваша владеют гораздо лучше мордвы. Вместе с тем оба языка в последние годы активно вытесняются в общении детей русским под влиянием русскоязычной среды детского общения в семье, детском саду, с городскими детьми во время каникул и т.д. [22].

Другим примером чувашско-мордовского взаимодействия в прибельском бассейне является село Ильтеряково Кармаскалинского района Республики Башкортостан, в составе которого в середине XX в. были объединены две деревни — чувашское Ильтеряково и располагавшаяся в километре от нее мордовская Андреевка. Обе деревни возникли в первой половине XIX в. на башкирских землях [4, с. 104]. После объединения селение получило «чувашское название», хотя мордва исторически превосходила по численности чувашей. В настоящее время большинство населения составляют чуваша (около 47%). На долю мордвы приходится почти 39% жителей, а оставшиеся 14% представлены русскими (6,4%), татарами (4,7%), башкирами, марийцами, украинцами и др. (вместе 2,9%) [23].

Несмотря на длительное и близкое соседство, контакты между соседями, чувашами и мордвой были достаточно слабыми в силу разных причин: исторической самостоятельности селений, языковых и религиозных различий. В отличие от большинства смешанных селений, мордовско-чувашское двуязычие в Ильтеряково — относительно позднее явление, характерное для второй половины XX в.; поколение мордвы 20–30-х гг. рождения, к примеру, чувашским языком не владеет. По признанию жителей, чуваша более компетентны в языках и владеют, кроме родного и русского, также эрзянским, татарским, в то время как мордва чувашский язык знает хуже, а татарского не знает. В отличие от мордовского (эрзянского), чувашский язык сегодня более функционален как в семьях, так и в публичной сфере, а чувашская литература востребована в сельской библиотеке более, чем мордовская.

Религиозные различия проявлялись в активном и последовательном приобщении мордвы к православию на фоне сохранения «язычества» у ильтеряковских чувашей: офици-

ально — у некрещеных и неофициально, но реально — у православных. Пока стараниями А.Ф. Юртова Андреевка превращалась в своеобразный центр мордовского христианского просветительства (в 1891 г. в селе был открыт храм), чувашаи продолжали проводить «языческие» обряды (*учук, сёрен, сймър чўк пәтти, чўклем, вайй* и др.), играть свадьбы, хоронить и поминать родственников по традиции. Так, в свадебной обрядности до середины XX в. сохранялись раздельное гостевание жениха и невесты, основные свадебные чины, обрядовый фольклор. В похоронно-поминальной обрядности до настоящего времени бытуют ритуал угощения покойных *хывни* и гостевание родственников, некоторые элементы «языческого» похоронного обычая (например, со стороны головы покойного ставят столб — брус и только потом крест). Достаточно устойчив и ритуал празднования *Мункун* (чувашской Пасхи) с гостеванием родственников по мужской линии *несёл*, обязательным угощением кашей и т.д. [22].

Указанные особенности культурно-языковых процессов чувашей и мордвы, вероятно, повлияли на характер современных межэтнических отношений в Ильтеряково. В первую очередь необходимо отметить территориальное обособление этнических групп (концы селения, отдельные кладбища), которое следует рассматривать как наследие самостоятельного существования деревень в прошлом. Во-вторых, чувашей и мордву разделяют довольно четкие этнокультурные границы, обозначаемые при помощи целого ряда маркеров — признаков материальной и празднично-обрядовой культуры, рассматриваемых членами этнических сообществ в качестве «своих» или «чужих» (см. таблицу).

В числе значимых критериев этнической культуры мордвы можно выделить ритуальные блюда (поминальные пироги с рыбой и свадебные сладкие пироги с творогом и изюмом), роль свахи в свадебной церемонии, особые поминальные стихи и одежда (без штанов), т.н. «мордовский костюм» (юбка, кофта и запон), обряд «проводов весны» на Троицу с обязательным угощением яичницей, наряжением березки и ритуальной игрой в «старика и старуху». Примечательно, что обряд всегда совершается на мордовской стороне селения и в нем никогда не участвуют чувашаи.

**Различия в этнических культурах чувашей и мордвы
(с точки зрения мордвы)**

Свое	Чувашское
пельмени по-мордовски	меньше по размерам
напиток <i>поза</i>	<i>сӗра</i>
дневное поминовение на 40 дней	вечернее поминовение на 40 дней
нет обычая	обычай «приглашения» и «провождения» души покойного на поминках и жертвоприношение <i>хывни</i>
реже пекут пирожки с начинкой из внутренностей животного	чаще пекут пирожки с такой начинкой
нет обычая	обязательно пьют чай после еды
считается грехом	едят конину
нет обычая	поют особую поминальную песню
раздают на поминках только мыло и платки	раздают на поминках суровые нитки
нет обычая, расценивают это негативно	оставляют на кладбище ритуальную утварь
нет обычая	на кресте зажигают свечку, которая должна догореть, прежде чем родственники покинут кладбище

Наряду с различиями, в современной культуре чувашей и мордвы четко проявляются и общие элементы, сложившиеся в результате взаимовлияния этнических групп: например, в пище (приготовление домашней колбасы *шӑрттан* и лапши), похоронно-поминальных обрядах (повязывание к крестам полотенец, обмывание покойного и одаривание участников поминальных обрядов, «кормление» покойного на могиле, последовательность подачи ритуальных блюд и т.д.). В сватовстве при заключении межэтнических браков обязательно присутствует мордовский пирог с творогом *ава лови*, а на поминках у чувашей мордва также участвует в ритуале *хывни*, т.е. отделяют и складывают кусочки поминальной еды в особую посуду.

Этнокультурному сближению обеих групп способствуют межэтнические браки, заключаемые активно с середи-

ны 1980-х гг. В настоящее время на их долю приходится около 40% брачных пар в Ильтерьяково; у чувашей этот показатель составляет 46%, у мордвы — 43,2%. Половина смешанных пар в обеих группах приходится на чувашско-мордовские (муж — чуваш; 11 пар) и мордовско-чувашские (муж — мордвин; 5 пар), т.е. случаи женитьбы чувашей на мордовках преобладают более чем в два раза над браками между мордовскими мужчинами и чувашками*.

Усилению контактов в XX в. способствовали школа, совместные трудовые коллективы, смешанное расселение, которые нарушали территориальную и социокультурную замкнутость ильтерьяковцев и андреевцев. Эти факторы аналогичны тем, что определяли межкультурное взаимодействие в других смешанных селениях.

Таким образом, история чувашско-мордовских отношений в Урало-Поволжье в XVIII—XX вв. насыщена различными формами социокультурного взаимодействия, начиная от межэтнических браков и завершая совместной хозяйственной и общественной деятельностью в пределах сельской округи. Но наиболее распространённой «площадкой» межэтнических контактов являлись в XVIII — первой половине XX вв. национально-смешанные селения, а во второй половине XX в. — также совместные трудовые коллективы и семьи. Общая экологическая ниша, занимаемая народами, обусловила единство хозяйственных интересов и сходство их социально-бытового уклада, но одновременно предопределила противоречивость характера межэтнических отношений. С одной стороны, указанная общность создает возможность сближения, но, с другой стороны, формирует потенциал автономности и равенства статусов этнических групп, позволяющий им сохранять и соблюдать (до настоящего времени) довольно четкие этнические границы (как территориальные, так и культурные). Скорее всего, именно этой позицией взаимного нейтралитета объясняется «стабильность» и «дружественность» чувашско-мордовских отношений в регионе на протяжении столетий. Трансформация структуры социальных связей в XX в., в первую очередь усиление контактов в трудовой, семейно-брачной сфе-

* Подсчеты произведены по данным похозяйственных книг с. Ильтерьяково [45, с. 133].

рах, активизировала также языковой и культурный каналы коммуникации в форме двуязычия, соучастия в обрядах и т.д. и привела к преодолению некоторых значимых в прошлом культурно-языковых барьеров. Определенное влияние оказали изменения общественно-политической ситуации в стране, в частности роли православия, усилившие консолидирующий потенциал религии в отношениях между двумя народами. Поэтому в чувашско-мордовском взаимодействии на современном этапе развития явно проявляется тенденция к стиранию жестких этнических границ и формированию «буферных зон» контакта, существенную роль в которых играют также внеэтнические по отношению к обеим группам элементы: русский язык, православие, массовая культура и т.д.

Литература и источники

1. Административно-территориальное деление Республики Татарстан: статистический сборник. Казань, 2005.
2. Акты исторические и юридические, древние царские грамоты Казанской и других соседственных губерний: собрано Степаном Мельниковым. Казань, 1858. Т. 1.
3. *Асфандияров А.З.* История сел и деревень Башкирской АССР. Кн. 1. Уфа, 1990.
4. *Асфандияров А.З.* История сел и деревень Башкортостана. Кн. 3. Уфа, 1993.
5. *Зорин Н.В.* Русский свадебный ритуал. М., 2001.
6. *Иванов В.П.* Чувашская диаспора: расселение и численность: этногеографический справочник. Чебоксары, 1999.
7. *Иванов В.П.* Этническая география чувашского народа: историческая динамика и региональные особенности расселения. Чебоксары, 2005.
8. Инородческие школы в Саратовской епархии // Саратовские епархиальные ведомости. 1900. № 12.
9. *Кузеев Р.Г.* Народы Среднего Поволжья и Южного Урала: этногенетический взгляд на историю. М., 1992.
10. *Ляковский Б.* Очерк Бугульминского уезда и Бугульминской Воздвиженской ярмарки // Самарские губернские ведомости. 1856. № 44. Часть неофиц.
11. *Ляковский Б.* Материалы для статистического описания Самарской губернии // Журнал Министерства внутренних дел. 1860. Ч. 3. Отд. 3.
12. *Матвеев Г.Б.* Этнокультурные процессы у чувашей Симбирского и Саратовского Предволжья: (по материалам экспедиции 2000 г.) // Проблемы культурогенеза народов Волго-Уральского региона. Уфа, 2001.
13. Мордва Заволжья. Саранск, 1984.
14. НА РАН Ф. 30. Оп. 2. Д. 51. Л. 22–46, 86–101 об.
15. Населенные пункты Башкортостана. Ч. 1: Уфимская губерния (1877). Уфа, 2002.

16. Населенные пункты Башкортостана Ч. 3: Башкирская Республика, 1926. Уфа, 2002.
17. НА ЧГИГН. Отд. 1. Ед. хр. 207. Л. 355–358.
18. НА ЧГИГН. Отд. 3. Ед. хр. 333. № 3176.
19. *Никольский Н.В.* Собрание сочинений. Т. 3. Труды по истории, культуре и статистике народов Волго-Уралья и Сибири. Чебоксары, 2008.
20. ПМА: Оренбургская область, 2000 (Сорочинский и Грачевский р-ны);
21. ПМА: Республика Башкортостан, 2007 (Аургазинский р-н, с. Намкино).
22. ПМА: Республика Башкортостан, 2007 (Кармаскалинский р-н, с. Ильтерьяково).
23. ПМА: Самарская область, 1993 (Ставропольский р-н), Пензенская область, 1994 (Неверкинский р-н), Самарская область, 1994 (Шигонский р-н).
24. ПМА: Самарская область, 2008 (Шенталинский р-н, с. Тимяшево).
25. ПМА: Ульяновская область, 2006 (Вешкаймский р-н).
26. РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Ч. 2. Д. 3144, 3155.
27. РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Ч. 2. Д. 1142. Л. 347–348, 856 об.; Д. 1147. Л. 385, 431. Д. 1220. Л. 59–928.
28. РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Ч. 2. Д. 3351. Л. 305–418, 497 об.; Д. 3353. Л. 86–108, 173–187.
29. РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Ч. 2. Д. 2454. Л. 525–554.
30. РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Ч. 2. Д. 3353. Л. 173–187, 301–334.
31. РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Ч. 2. Д. 3351. Л. 652–654 об.
32. РГАДА. Та же. Д. 3353. Л. 153–165.
33. РГАДА. Ф. 1355. Д. 1874. Л. 330 об.
34. РГИА. Ф. 379. Оп. 1. Д. 612.
35. РГИА. Ф. 379. Оп. 1. ДД. 622; 624.
36. РЭМ. Колл. 968–11, 13.
37. РЭМ. Колл. 968–22, 23.
38. Симбирско-саратовские чуваша. Чебоксары, 2004.
39. Списки населенных мест. Т. 34: Симбирская губерния. СПб., 1863. С. 30–34.
40. Список населенных мест Бугурусланского округа Средневожского края. Бугуруслан, 1929.
41. Статистические таблицы Самарской губернии. Ч. 1. Самара, 1870.
42. *Ягафова Е.А.* Самарские чуваша: (историко-этнографические очерки), конец XVII – начало XX в. Самара, 1998.
43. *Ягафова Е.А.* Чуваша Урало-Поволжья: история формирования и традиционная культура этнотерриториальных групп (XVII – начало XX в.). Чебоксары, 2007.
44. *Шербаков А.С.* Мордовское население Башкирского Приуралья: особенности этнических процессов // Диаспоры Урало-Поволжья: материалы межрегиональной научно-практической конференции (Ижевск, 28–29 октября 2004 г.). Ижевск, 2005.
45. *Kappeler A.* Russlands erste Nationalitäten. Das Zarenreich und die Völker der Mittleren Wolga vom 16. bis 19. Jahrhunderts. Köln. Wien. München, 1982.

ТОПОНИМИ ХАЛАПЁСЕНЧЕ ХАЛӀХСЕН ХУТШӀНӀВЁ СӀНЛАННИ

Топоними халапёсем – истори халапёсен пёр тёсё. Вёсен шутне вырӀн ячёсем (ял, хула, сырма, кӀлӀ, пёве, шур, сӀрт (ту), вӀрман, ката, киремет, саран (улӀх), тӀкӀрлӀк т.ыт.те) мӀнле пулса кайни сӀнчен калакан халапсем кӀрӀсӀсӀ. ӀслӀлӀх тӀлӀшӀнчен топоними халапёсене ку таранччен тишкермен мар. Фольклористсен шутӀнче сӀксене асӀнмалла: И. Тукташ, М. Сироткин, И. Одюков, В. Родионов, Г.Ф. Юмарт т.ыт.те. ЧӀлхсӀсӀсем топонимсен пулӀвне, этимологине тишкерӀсӀсӀ. Н.И. Егорова, А.С. ЕгоровӀна, Г.Е. Корнилова, А.А. СосавӀна т.ыт.те палӀртмалла. Историксем вара халапсенче истори чӀнлӀхне шыраӀсӀсӀ, халӀх кун-сулне тӀпчӀсӀсӀ. Ку тӀлӀшрен В.Д. ДимитриевӀн, В.П. ИвановӀн, Г.А. НиколаевӀн тӀпчевёсем пӀлтерӀшлӀ. Апла пулин те топоними халапёсенче сӀнланӀнӀ халӀхсен хутшӀнӀвне сӀтелӀклӀ сӀутатман. Пире уйрӀмах чӀваш мӀнле халӀхсемпе тата мӀнле лару-тӀрура хутшӀнӀни, ытти халӀхсемпе сӀурасма пултарнине пултарайманни интереслентерет. ТӀпчевӀн тӀлӀшӀвӀ – топоними халапёсенче ӀкерӀнӀнӀ халӀхсен хутшӀнӀвне пӀхса тухасси.

Ку ёсре «ЧӀваш халӀх пултарулӀхӀ: истори халапёсем» (2007) томри топоними халапёсемпе, ЧӀваш патшалӀх гуманитари ӀслӀлӀхӀсен институтӀн архивӀнчен «Топоними халапёсем» кӀнеке валли пухӀнӀ алсырупа усӀ курӀнӀ.

ЧӀвашсем ытти халӀхсемпе епле хутшӀнӀни ытларах вӀл с ку ял мӀнле пусланса кайни сӀнчен Ӏнлантарса паракан текстсенче сӀнланса юлӀнӀ. ТапхӀрӀ анлӀ – чӀваш ялӀсем пусланса кайӀнӀ вӀхӀтсем – XV–XX ёмӀрсем тӀлӀнелле.

Топоними халапёсене пӀхса тухӀнӀ хысӀсӀн ушкӀнсене сакӀн пек палӀртма пулать: чӀвашсем ытти халӀхсене

хёсёрлени, чăвашсене хăйсене хёсёрлени, чăвашсем ытти халăхсемпе сураçса пурăнни.

1. Чăвашсем ытти халăхсене хёсёрлени:

– *чăвашсем тутарсене хăваласа яни*. 1974 ç. çырсă илнĕ пĕр тĕслĕх: «Тотаркас ыраңнĕче ёлĕк тотарсем порăннă. Кивçортпа Ойпуртрен чăвашсем поçтарăнса килнĕ те тотарсене хăваласа ярсă хăйсем ырнаçнă. Вĕсем онта шыв полманнипе Çавал хĕррине коçса ларнă...» [1].

– *чăвашсем ирçесене хăваласа яни* пирки 1986 ç. Чĕмпĕр облаçĕнчи Чăнлă районĕнчи Ирçел ялĕнчи Л.А. Уйрановран Н.М. Сидорова çырсă илнĕ текста çапла каланă: «...Ирçесемпе чăвашсем хушшинче пĕрмаях çапăçусем пулса тухнă теççĕ ял çыннисем. Чăвашсен çемийсем үссех пынă, тĕрлĕ ыраңтан чăвашсен çемийсем килсех тăнă... 1682 çулта ирçесене ирĕксĕрех чăвашсем хăваласа янă. Вара Ирçел ялĕнче чăвашсем кăна юлнă теççĕ. Чĕмпĕртен инçе мар Атăлăн ку енне кайса пурăнма тытăннă...» [2].

2. Чăвашсене хёсёрлени:

– *тутарсем хёсёрлени* пирки 1984 ç. Чăваш республикин (ЧР) Шăмăршă районĕнчи Анат Чаткасра Т.А. Ильинран П.П. Фокин çырсă илнĕ текста çапла каланă: «Тутар çывăх пулнă, юнашар 2–3 çухрăмра пулнă, обижать тунă чăвашсене. Вильăх, лапа вăрланă вĕсем. Тутарсемпе начартарах пурăннă. Вĕсем начальниксем пек тыткаланă хăйсене. Çавна пула вăл çырантан куçса ларнă хальхи çĕре» [3].

1977 ç. ЧР Йĕпреç районĕнчи П.А. Красновăран В.П. Филиппова çырсă илнĕ халапран Иван Грозный вăхăтĕнче мишерсем пусмăрлани пирки çакна пĕлме пулат: «...Чăвашсене мишерсем пусмăрлама тытăнаççĕ. Вĕсем пасарта çапата сутма кайсан укçасăр-нимсĕрех вĕсенне япалисене илсе тарнă...» [4].

– *ыраçсем хёсёрлени* ЧР Çĕрпŭ районĕнчи Нĕрĕш Катекре çырна текста уççан палăрат: «Вăрман тата шыв çывăхнерех ларас тесе пирĕн ял малтанах хамăртан пĕр çухрăмра ларакан Топнер Катек ятлă ялтан 4 çухрăма пĕр çырма çывăхне тухса ларнă теççĕ. Анчах та тухса ларнă ыраңта нумаях пурăнмалла пулман. Унтан хĕвел апăçнелле пĕр çухрăм сурăра ларакан Иваново салинчи

вырăссем вёсене тёрлёрен майпа хёсёрленё, канлѣх паман теççё. Вырăссем вёсен ёнисене, сурăхёсене, пăрушёсене пусса аптăратнă теççё, тирёсене чёрёллех сўсе янисем те нумай пулнă теççё. Унсăр пуçне вăрă-хурахсем тапайса аптăратнă. Çаксене тўсеймесёр вара çав сьрмаран хальхи вырăна куçса килмелле пулнă теççё...» [5].

ЧР Тăвай районёнче сьрса илнё «Лашман сўлё» текен халапра та тутарсемпе вырăссем чăвашсене хăратса тăни сăнланнă: «Лашман турттаракан вырăссем, тутарсем питё усал пулнă теççё. Вёсенчен чăвашсем питё хăранă теççё. Лашмансем çитесе кётсе ыран-и, паян-и çитмелле тесе тăнă теççё. Хăшпё-пёри лашман çитес кунне тарса та пытаннă. Лашмансем пёр яла çитсессён тепёр яла çитиччен сьнсене пуçтарса асаттарнă, пыманнисене хёненё...» [6].

– *калмăксем хур туни* 1984 ç. Чёмпёр облаçёнчи Новомалыклинск районёнчи Упамсарта И.Е. Еруковран Н.И. Егоров сьрса илнё текста палăрать: «Ёлѣкх малтан пирён ял кунта пулман-ха вăл, Кивьял текен вырăнта пулнă. Кивьял вăл вăрман варринче пёр утрав пек вырăн. Шыв варринче ларать. Шурлăх унта. Ёлѣкх кунта калмăксем пурăннă. Таçтан муртан юланутсемпе килсе тухса чăвашсене çарата-çарата сўренё тет çав калмăксем. Калмăк хурри пулас мар тесе чăвашсем вăрман варрине пёр утрав пек вырăна ларнă. Ёври-тавра вăрман, шыв-шур пулнă унта, çавăнпа калмăксем пырса кёреймен. Чăвашсем хайсене кёрсе-тухса сўреме пёр кёпер хывнă. Калмăксем килсе тухсан кёперне сўтсе хунă вара...» [7].

Калмăк ханё сăтăр туса сўрени 1979 ç. Ёйпрес районёнчи Чăрăшкассинче Коноваловпа Коновалова пухнă материалта та тёл пулать: «Ёлѣк-авал пёр калмăк ханё хайён сьннисемпе Хум шывё хёрне вырнаçнă ялсене çаратса сўренё...» [8].

– *пушкăртсем хёсёрлени* 1977 ç. ЧР Патăрьел районёнчи Сёне Ахпўртре А.П. Горбуновран А.Н. Ефимова сьрнă халапра ўкерённё: «Тата маларах пирён сёршыва пушкăртсем пусмăрласа пурăннă тет. Вёсен масарё Кёçсён Маччи çарамёнче пулнă тет...» [9, с. 435].

– *Дон касакёсем сăтăр туни* 1929 ç. ЧР Шупашкар районёнчи Мăштавăшпа сьрнă халапран курăнать: «Мăн

Аслă сул тăрăх Дон касакĕсем нумай сўренĕ теççĕ. Çав Дон касаккисем сўренипе вĕсем час-часах кĕрсе çавашсене сăтăр тукаланипе те, урăх сăлтавсемпе те çавашсем çак вырăнтан хальхи пирĕн ял вырăнне куçса ларнă. Дон касаккисем хайсем çавашсене: «Кунтан куçса ларăр, унсăрăн сире пурĕ пĕр пĕтеретпĕр е сунтаратпăр», – тесе каланă халапсем те пур...» [10].

3. Чăвашсем ытти халăхсемпе туслă пурăнни:

– *чăвашсемпе мишерсем пĕрле пурăнни* 1984 ç. Чĕмпĕр облаçĕнчи Чартаклă районĕнчи Чăваш Калмаюрĕнчи А.А. Гавриловăран Н.И. Егоров сырса илнĕ халапра курăнать: «Хай иккĕн тухса кайнă тет, пĕр мишер те пĕр чăваш теççĕ. Ну, сўренĕ-сўренĕ вĕсем, Атăл тăрăх килнĕ кунталла. Вырăн шыраса. Мишер каланă: «Атя ёнтĕ, ак саккăнта Атăл сўмне вырнаçар ёнтĕ», – тенĕ. «Сук, ачасем нумай пулĕç те шыва кайса вилĕç», – тенĕ. Вăрман патне ситсесĕн çав мишерпеле чăваш: «Ну, ак кунта вырнаçар», – тенĕ. «Кашкăрсем тухса ачасене сийĕç», – тенĕ. Татах малалла кайнă. Кунта ситнĕ те: «Ак кунта ларар», – тенĕ» [11].

– *чăвашсем çармăссемпе туслă пурăнни* 1946 ç. ЧР Муркаш районĕнчи Токшикре А.Г. Варюхина сырнă «Киремет варĕ» текстра, чăвашсемпе сывăхри çармăссем пĕр вырăна кĕлтума сўрени пирки каланăсем сăнланнă: «Ку вар умĕнче пысăк ватă юман пур. Ёлĕк (революциччен), çавăнта Йăмăш тăрăх всеобщее крещение (XIX ĕм. варри) пулаччен, чăвашсемпе сывăхри çармăссем султалакра пĕрре кĕлтума киремет патне, кам мĕнне пуян, хатĕрсем илсе пынă, сурахсем пуса, пăтăсем пĕçерсе кĕлтунă. Сывăхри типĕ сырмине Киремет варĕ теççĕ» [12].

1980 ç. ЧР Шăмăршăра В.А. Муллинран З.В. Свеклова сырнă халапра сашла пĕлтĕрнĕ: «Шăмăршă ялĕ 350–400 сулсем каялла пуçланса кайнă имĕш. Ваттисем каланă тăрăх, кунта малтан чăвашсем пулман. Çак чăваш мар халăх Чăмăршă ятлă ялтан куçса килнĕ тет. Вăл сынсене çармăс сыннисем тесе каланă ёлĕк. «Чемурша» тени «хура çăкăр» тени тет вĕсен чөлхипе. Вăхăт шунăсемĕн çармăс халăхĕ чăвашланнă тет. Халĕ кунта темиçе тĕрлĕ халăх туслăн пурăнать» [13].

– *чăвашсем мăкшăсемпе килĕштерсе пурăнни* пирки 1929 ç. ЧР Куславка районĕнчи Паланкассинче Г.Ф. Ро-

манова сырнă халап пур: «Пирĕн ял Ырашпулăх ялĕнчен куçса ларнă теççĕ. Малтан пирĕн ял ик ял пик пулнă теççĕ. Вăрăсем тарăхтарнипе вара пĕр çĕререх куçса ларнă теççĕ. Пĕр ушкăнне мăкшă тесе ят панă теççĕ куçса ларичĕн. Çав мăкшă текеннисен çĕр те лайăхрах çĕрте пулнă теççĕ. Пĕр çĕре куçса ларсан вара çĕре пĕрле валеснĕ теççĕ» [14].

Халапсене тишкернĕ май çакă курăнать: чăвашсене иртнĕ ĕмĕрсенче ытларах хайсемпе кўршĕллĕ халăхсемпе хутшăнма тивнĕ: вырăссемпе, тутарсемпе, мишперсемпе, çармăссемпе, мăкшă-ирçесемпе, пушкăртсемпе, калмăксемпе, сайра хутра – Дон касакĕсемпе, чикансемпе.

Вăл вăхăтра хирĕçÿсем ытларах лайăх çĕршĕн пулнă. Пĕр ялта темиçе тĕрлĕ халăх пурăннă чухне килĕштерейменнисем урăх çĕре куçса ларнă тĕслĕхсем пур. Чăвашсем ытти халăхсене хĕсĕрлени çинчен пĕр-ик текста кăна тĕл пулат. Чылай чухне чăвашсене кўршĕ ялти, таврари тутарсем, вырăссем, калмăксем, пушкăртсем «кўрентернĕ». Çакна çирĕплетекен халапсем нумай тĕл пулаççĕ. Çармăссем тата мăкшă-ирçесем чăвашсене пусмăрлани пирки калакан халапсем куç тĕлне пулмарĕç. Ку чăваш, çармăс, мăкшă-ирçе халăхĕсен хушшинче чылай пĕрпеклĕхсем пуррипе сыхăнма пултарнă. Пĕр пекрех тĕнчекурăмлă, культурăллă, менталитетлă халăхсене çураçса пурăнма çамăлтарах. Вырăс, тутар, пушкăрт халăхĕсемпе хутшăннă чух хирĕçÿсем сиксе тухни, пирĕн шутна, çак халăхсем пĕрпĕринчен чылай уйрăлса тăнине çирĕплетеççĕ.

Çак тĕпчев чăваш халапĕсен тишкерĕвĕ çинче никĕсленет. Ана пĕр енлĕ хаклав теме те пулат. Мĕншĕн тесен кунта ытти халăхсем чăвашсемпе хутшăнни пирки каланă текстсене тишкермен. Ытти халăхсем çак хутшăнусене мĕнле хаклани çинчен пĕлтерекен халапсене тишкересси малашнехи еç пулмалла.

Резюме

В данной работе рассматриваются взаимоотношения разных народов, отраженные в топонимических преданиях чувашей. Этнокультурные контакты в основном зафиксированы в преданиях о возникновении деревень и сел, в которых описываются события XV–XX вв. В ходе анализа выяв-

лено, что чувашам в основном приходилось контактировать с соседними народами: татарами, русскими, марийцами, мордвой, башкирами, калмыками, реже — донскими казаками, цыганами. Выделены следующие ситуации, зафиксированные в преданиях: чувашаи притесняют другие народы; другие народы притесняют чувашей; мирное сосуществование чувашей с другими народами.

Встречаются описания единичных случаев, когда чувашаи притесняли татар и мордву. Чаще можно встретить предания, рассказывающие о притеснении чувашей татарами, русскими, башкирами, калмыками с целью завладения землёй, скотом. Запечатлены ситуации мирного сосуществования чувашей с марийцами, мордвой. Конфликты, возникавшие у чувашей с русскими, татарами, калмыками, башкирами, говорят о том, что эти народы в большей степени отличаются друг от друга. Легче уживаются те народы, которые имеют схожие мировоззрение, культуру, религию, менталитет. Это чувашаи, марийцы и мордва.

Следует отметить, что основной эмпирической базой работы являлись топонимические предания чувашей. Сопоставительный анализ чувашских преданий с преданиями соседних народов требует дальнейших исследований.

Литература

1. ИОАИЭ. 13 т. 15–31 с.
2. ЧПГӀИ ӐА. III уйр. 2531. 1–2 л.
3. Ҷавӑнтах. 872 упр. ед. 98–99 с.
4. Ҷавӑнтах. 578 упр. ед. 15–22 с.
5. Ҷавӑнтах. I уйр. 603 упр. ед. 170 л.
6. Ҷавӑнтах. 36–37 л.
7. Ҷавӑнтах. IV уйр. 674 упр. ед. 71–74 с.
8. Ҷавӑнтах. III уйр. 628 упр. ед. 3–6 с.
9. *И.И. Одиокон*. Суйласа илнӗ ёссем: фольклорна литература тӗпчевӗсем, меслетлӗх материалӗсем, асаилӗсемне документсем, сырусем, рецензисем, хаклавсем, тӗлӗксем / пухса хатӗрленӗ, ум сӑмахпа ӑнлантарусене сыраканӗ В.А. Ендеров. Шупашкар: Чӑваш патшалӑх университет изд-ви, 2008. 648 с.
10. ЧПГӀИ ӐА. I уйр. 603 упр. ед. 116 л.
11. Ҷавӑнтах. IV уйр. 674 упр. ед. 34–35 с.
12. Ҷавӑнтах. I уйр. 603 упр. ед. 186 л.
13. Ҷавӑнтах. 13 йыш. кӗн. 6645 упр. ед. 15 с.
14. Ҷавӑнтах. I уйр. 603 упр. ед. 185 л.

В.П. Иванов

**СТЕРЕОТИПЫ И РЕАЛИИ
МЕЖЭТНИЧЕСКОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ
ЧУВАШЕЙ С НАРОДАМИ ВОЛГО-УРАЛЬЯ
(ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ)**

Как известно, в межэтнических взаимоотношениях важное значение имеют стереотипы, которые формируются у народов в течение столетий, а то и тысячелетий. Согласно общепринятой трактовке, этнический стереотип есть совокупность относительно устойчивых представлений какого-либо этноса о моральных, умственных, физических качествах, присущих представителям этнических общностей, сложившихся в обыденном сознании и передаваемых от поколения к поколению. При этом автостереотипы – это мнения, суждения представителей какой-либо этнической общности о своем народе, а гетеростереотипы – это суждения о других этносах [6, с. 241].

В формировании гетеростереотипов исключительную роль играют история и характер непосредственных взаимодействий этносов, прежде всего в этноконтактных зонах. В Чувашии исторические зоны расселения собственно чувашей и других основных национальностей – русских, татар и мордвы – в целом разграничены, т.е. имеются районы с абсолютно (до 80–90%) компактным чувашским населением и, соответственно, с большим преобладанием русских – в Присурье (Алатырский и Порецкий районы), а также вдоль правого берега Волги от Чебоксар до Козловки.

Следует сразу отметить, что на исторической территории обитания чувашей, т.е. в собственно Чувашском крае, у них сложились достаточно специфические стереотипы о своих основных контрагентах – русских, татарах, мордве и марийцах. При этом необходимо иметь в виду, что два «рус-

ских» района — Алатырский и Порецкий — были введены в состав Чувашской автономии в 1925 г., по большому счету, искусственно, и поэтому гетеростереотипы русского населения этих двух районов республики относительно чувашей имеют неоднозначный характер. Естественно, за пределами республики взаимоотношения чувашей и других контактируемых с ними народов имеют выраженное своеобразие.

Не будем вдаваться в подробности переселений чувашей в разные исторические периоды в другие регионы Среднего Поволжья и Приуралья. Это отдельная тема. Но важно отметить, что чувашские мигранты изначально были вынуждены расселяться вперемешку с другими этническими группами, а в ряде случаев жить в национально-смешанных поселениях. Помимо этого необходимо иметь в виду, что опять-таки уже изначально чувашские переселенцы в районах своего оседания были обречены все время находиться в неформальном статусе этнического меньшинства. Естественно, эти обстоятельства наложили свой отпечаток на то, в каком «ключе» — позитивном или негативном — воспринимали чувашаи своих этнических контрагентов — татар, русских, башкир, мордву и др.

Во второй половине XX в. состоялось несколько комплексных научных экспедиций сотрудников Чувашского НИИ в регионы проживания сравнительно значительных групп чувашей в Среднем Поволжье и Южном Приуралье — в Ульяновскую, Куйбышевскую, Оренбургскую области, а также в Татарскую и Башкирскую АССР. Экспедиции состоялись в 1961, 1962 гг., повторились в 1984 и 1987 гг. [7, с. 3–8]. Полевые материалы их участников, несмотря на то, что внимание последних, казалось бы, в каждом конкретном случае акцентировалось на сборе сведений по специфическим вопросам (кто-то изучал народную музыкальную культуру, кто-то фольклор, кто-то материальную культуру, диалекты и т.д.), тем не менее отражают также и реалии межэтнического взаимодействия чувашей со своими соседями. Обойти, не заметить, не зафиксировать материалы по этой тематике в ходе указанных экспедиций было просто невозможно, ибо они отражают реальную жизнь чувашских переселенцев, эмоциональную сторону их выживания, адаптации в иноэтнической культурно-бытовой среде. В частности, ин-

тересные сведения в этом контексте зафиксированы в полевых материалах В.Д. Димитриева [1], М.В. Румянцева [5], В.С. Григорьева [2], В.П. Иванова [3].

Материалы экспедиций подтверждают, что для диаспорных групп чувашей межэтнические отношения уже по определению имеют актуальный характер, ибо они, оказавшись в конкретных специфических реалиях, исходя из собственных представлений сами себе находили определенную нишу. И этому следовали из поколения в поколение. В Средневожско-Приуральском регионе чувашаи как на уровне стереотипов, так и в реальном поведении позиционировали себя на втором месте после татар (русские оставались вовсе вне конкуренции). При этом мордву воспринимали как «ровню», марийцев — в конце ранжира.

Что касается башкир, то в силу того, что их культура, быт и образ жизни в целом были чуждыми, непонятными для чувашей, то место башкир в «чувашском» ранжире оставалось неопределенным. Самыми сложными были и остаются у чувашей отношения с татарами. Прежде всего, здесь исторически присутствует этническое соперничество. На подсознательном уровне чувашаи татар воспринимают как народ, близкий им, по крайней мере, по языку, но при этом непреодолимо сильным этноразделительным барьером была и остается религия.

В полевых записях всех участников, кто что-либо зафиксировал об отношении местных чувашей к татарам, сквозит представление о последних как о высокомерном народе, напористом, нередко нагловатом и агрессивном. На чувашей особенно сильное впечатление производит нежелание татар уступать чувашам ни в чем. Там, где чувашаи жили по соседству с татарами, часты были конфликты. Но, что интересно отметить, они никогда не доходили до массовых столкновений.

Русские исторически воспринимались чувашами как главный народ империи. Это стереотипное представление у чувашей, как говорится, «в крови». Статусы у них изначально были разные, и чувство второсортности у чувашей по сравнению с русскими поддерживалось в их среде из поколения в поколение, но при этом, что весьма примечательно, они не воспринимали русских как враждебную этни-

ческую общность, а, скорее, как некую историческую данность, и поэтому проявление оскорбительного отношения к себе со стороны русских чувашами расценивалось как неизбежность, как нечто естественное.

Сложные отношения складывались у чувашских переселенцев с башкирами. В Приуралье для чувашей они были как хозяева, так как у башкир они и покупали землю. На психологическом уровне башкиры чувашами воспринимались с трудом, ибо, как уже отметили, их образ жизни и быт, манеры поведения и нравы представляли для них другой культурный мир.

Практически во всех полевых материалах относительно межэтнических отношений диаспорных групп чувашей «красной нитью» проходит наблюдение, что у них конфликты возникали и, соответственно, формировались негативные образы о других контактируемых этносах прежде всего в связи с разделами-переделами земли, из-за случаев самовольных ее захватов. Причем такого рода конфликты запоминались на долгие годы и передавались из поколения в поколение.

Из полевых записей М.В. Румянцева (1962 г.): *Салтак ялёнче (Тутар республики) тутарсем те пурӑнаççӗ. Ёлӑкхи вӑхӑтра вӑсем, тутарсем, чӑвашсемпе хутиӑнман. Вӑсем пӗр-пӗринпе çӗр пирки вӑрçса пурӑнатчӗç, качча та тухман, авланман та. Тутарсем хӑйсем уйрӑм, Тутар кассинче пурӑннӑ. Хальхи самана пуçлансан та тутарсемпе вӑрçатчӗç чӑвашсем. 1754 султа пирӗн ялтан (Большое Микушкино, Самарская обл. — В.И.) тутарсем куçса кайнӑ. 1905 султа вӑсем пирӗн пата тепӗр хут килнӗ те: «Сире эфир ахалех хамӑр çӗре парса хӑварнӑ, укça парӑр», — тенӗ. Пӗр тутарӗ килсе ялта пӗр пӗчӗк пӗртне те лартнӑччӗ. Вара пирӗн ял çыннисем тутарсене сенӗксемпе, пӑшалсемпе хӑваласа ячӗç. «В Салдакаево (Татария) живут также и татары. В прошлом они с чувашами не общались. Часто ссорились они из-за земли. Смешанных браков не было. Татары жили отдельно, на Татарской улице. В новое время тоже татары и чувашаи ссорились, мирно не жили. В 1754 году из нашего селения (Большое Микушкино, Самарская обл.) татары выселились на другое место. Но в 1905 году они приехали к чувашам и заявили, что в свое время они оставили им свои земли безвозмездно, так что, мол, оплатите сейчас. Помнится, один татарин тогда даже избушку поставил в де-*

ревне. Однако селяне дружно, вооружившись вилами и ружьями, татар прогнали» [5, с. 109, 284].

Конечно, взаимоотношения современных чувашей с другими этническими группами имеют уже иной характер, тем не менее груз ранее сформировавшихся стереотипов накладывает на них свой отпечаток. В своих рассуждениях о взаимоотношениях с соседями — татарами, русскими, мордвой и башкирами — респонденты-чувашаи часто ссылаются на легенды, предания, на дедовские рассказы:

Ваттисем каласа панӑ тӑрӑх, революцичен пуян тутарсем, пушкӑртсем чӑвашене улталанӑ, суту-илӗ тунӑ, ӗссе синӗ, япалисене вӑрласа кайнӑ. Туй, ӗскӗ пуслансан сур ял тутар-пушкӑрт, чӑваш хӑй хӑйман. Нумай саратнӑ вӗсем чӑваша. Чӑваш лайӑх лаша тытайман — илсе кайнӑ ӑна пушкӑрт. Открыто илсе каятчӗс «По рассказам стариков, до революции татары и башкиры чувашей обманывали, воровали у них всякие вещи. Если в чувашской деревне свадьба, праздник — то татары и башкиры тут как тут. Грабили они чувашей. Чуваш не мог держать хорошую лошадь, ибо ее сразу уводили башкиры» [1, с. 119] (записано в Бижбулякском р-не БАССР).

В целом, большинство стереотипных представлений современных чувашей о своих исторических этнических контрагентах, в особенности о татарах, не столько сложилось из непосредственного опыта, сколько усвоено еще в детстве, обычно из вторичных источников. Показательный пример: в чувашских деревнях детей, чтобы утихомирились, уснули, пугали своеобразной присказкой: «Вот придет татарин...» — своеобразным отголоском золотоордынских времен.

Как известно, от характера отношений — сотрудничество или соперничество, доминирование или подчинение — зависят основные измерения стереотипов: позитивность или негативность, а в конечном счете — степень их точности. Экспедиционные материалы подтверждают, что существует реальность, от которой не отмахнуться, — этническое соперничество чувашей и татар, особенно там, где они живут вместе или по соседству. Прежде всего надо отметить, что доминанта русского языка и культуры и для чуваша, и для татарина в общем настолько естественна, что она не подвергается сомнению и обсуждению. Но если они в процессе

реального общения почувствуют со стороны друг друга малейшие попытки поставить себя выше партнера, то это обеими сторонами «переживается» сильно и нередко перерастает в конфликтную ситуацию.

В обыденном сознании диаспорных групп чувашей обобщенный и усредненный образ татарина вырисовывается как человек энергичный, предприимчивый и, главное, обладающий ярко выраженным чувством собственного достоинства. В этом отношении оценка чувашей со стороны татар (как, собственно, и самооценка) выглядит обычно несколько заниженной, и прежде всего это касается так называемого чувства национальной гордости.

Характерный пример зафиксирован в полевых записях, сделанных автором в 1984 г. в с. Калмаюр Ульяновской области: «Беседовал с информатором Анисимовым Н. (нефтяник, 30 лет). Он считает, что чуваша — мягкий и слабый народ: “Так думают многие чуваша”. Вместе с тем, по наблюдениям Анисимова, русские чаще предпочитают компанию чувашскую, чем татарскую. Русские (местные), если живут совместно с чувашами, очень быстро усваивают чувашскую речь, в то время как татарский язык среди русских практически не прививается. Анисимов очень часто, повторяясь, жалуется на то, что татары на работе с чувашами держатся несколько заносчиво, пытаются обидеть их каким-либо словом. По его наблюдениям, если чуваша находится в группе из лиц другой национальности, то обязательно между собой общаются на русском языке, в то время как татары в подобной же ситуации подчеркнuto говорят на своем родном. Причем на работе татары к чувашам обращаются не по-русски, а по-татарски. “Вот так невольно переходишь на татарский язык”, — говорит Анисимов. По его словам, татары насмеваются, говорят, что чувашей надо в «Красную книгу» занести, норовят пускать в присутствии же чувашей разные колкости, типа: “Чуваш после обеда не видит” (видимо, поговорка связана с трахомой). Уже и татары, и чуваша сами не помнят и не знают, в связи с чем так говорят, но вот из поколения в поколение тащится сор былых взаимоотношений» [3, с. 137].

Надо сказать, что этническое соперничество чувашей и татар в районах их смешанного расселения наблюдается уже в детском возрасте, что, конечно же, обусловлено вли-

янием на сознание подрастающего поколения бытующих в среде старшего поколения этнических стереотипов.

Материалы экспедиций и 1960-х, и 1980-х гг. однозначно показывают, что в национально-смешанных зонах сильный отпечаток на межэтническое взаимодействие оказывает фактор численного доминирования какой-либо национальности на конкретной территории (волости, сельсовета, района). Обычно в селениях, где чувашы составляют большинство населения, взаимоотношения чувашей и татар на удивление ровные и взаимоуважительные. Причем так было, как подтверждают информаторы, и в прошлом.

По нашим наблюдениям, в тех сельских школах, где контингент учащихся этнически смешанный, но тем не менее чувашский язык преподают, там отношение детей других национальностей к чувашским сверстникам отличается уважением, а многие из них свободно говорят по-чувашски. Иначе говоря, сам факт преподавания чувашского языка в школе поднимает престиж и авторитет чувашского этноса в сознании не только чувашских ребят, но и учащихся других национальностей, способствуя тем самым слому былых негативных гетеростереотипов.

В ходе экспедиции 1987 г. в Башкирии были сделаны интересные наблюдения по рассматриваемому нами вопросу именно в сфере школьного образования. Так, в с. Новоюмашево Шаранского района в местной 8-летней школе учатся чувашские, татарские, марийские и русские дети. Директор школы — чуваш, большинство учителей — чувашши, есть и татары, однако трения возникают часто. Так, татарам не нравится, что директор — чуваш. Они говорят: *Чăваш сынни йытăран йăваш, кушакран силлĕрех* «Чувашы мягче собаки, но злее кошки».

По мнению учителей школы, марийские дети не оспаривают некоторое превосходство чувашей. А вот татарские учащиеся очень часто конфликтуют с чувашскими, причем в основном на почве национальной неприязни. Спор на любую тему у чувашей и татар принимает национальный оттенок и состоит, как правило, из дежурных в таких случаях взаимных выкриков «эй, чуваш!» или «эй, татар!». Татарские дети нередко обзывают чувашских сверстников «суккăр чăваш» (слепой чуваш) или «грязный чуваш». В целом, как

показывают наблюдения, очень сильно сказывается домашнее воспитание, которое основано на постулате превосходства ислама над христианством.

Интересно отметить, что в данной школе все предметы преподаются на русском языке. И если учитель-чуваши начинает объяснять чувашским детям трудные места на родном языке, то татарские дети проявляют недовольство, мол, «только своих любит». И на родительских собраниях тоже, если учитель-чуваши начинает говорить об успеваемости и поведении кого-либо из учеников татарской национальности в критическом ключе, то родители-татары реагируют на это очень болезненно, с недовольством («Как это так, чуваш обсуждает татарина, значит, унижает татарский народ»).

Большинство учащихся названной школы – чувашки, есть некрещенные маришцы – 20–25%, татары – 5%. Как отмечают учителя-респонденты, маришские дети способные, но татарские сверстники их не очень жалуют, говорят: *Мари сыннисем аяккарах тӓччӓр* «Пусть маришцы стоят подалее».

В школе маришские дети с чувашскими общаются на чувашском языке, татары тоже. Маришские учащиеся и между собой говорят в основном по-чувашски. В молодых маришских семьях также царит чувашский язык. Надо сказать, что к 10-му классу татарские дети тоже в совершенстве овладевают чувашским языком.

И все же по сей день в чувашско-татарских межнациональных отношениях, особенно в семейно-брачной сфере, барьером остаются религиозные различия и основанные на них культурно-бытовые традиции. Когда же речь заходит о чувашско-татарских браках, многие из числа чувашей старшего поколения замечают молодым: *Сукӓр пултӓр – чӓваш пултӓр* «Пусть будет хоть слепым, но чувашом» [4, с. 43]. Именно в силу сохранения и поныне различий в традициях и образе жизни чувашей и татар происходит подпитывание у них негативных представлений друг о друге.

Однозначно можно утверждать, что этноцентризм, т.е. предпочтение своего народа, у татар выражен более сильно, чем у чувашей. Татары с большей убежденностью, чем чувашки, воспринимают свою культуру, религиозно-национально обращенные нормы и ценности как естественные и пра-

вильные и в большей мере склонны считать, что у них больше оснований ими гордиться.

Определенный интерес представляют некоторые особенности межэтнического взаимодействия приуральских чувашей и мордвы. Как известно, в Приуралье, в частности в западных и юго-западных районах Башкирии и в Оренбургской области, расселены значительные группы мордвы-эрзи, хотя местные чуваша знают их только как «мăкшă» (мокша).

В обыденном сознании чувашских крестьян Приуралья мордва испокон веков представлялась народом почти родственным с русскими, по крайней мере, народом, ближе всех остальных стоящим по своей культуре и физическому типу к русским. Этот устойчивый стереотип, подкреплявшийся в реальной жизни фактами массового обрусения мордвы, сказывался и сказывается по сей день на отношении чувашей к мордве: оно не сильно отличается от отношения чувашей к русским. К примеру, в обследованной экспедицией 1987 г. деревне Верхний Курмей (Оренбургская область), население которой состоит в равной мере из чувашей и мордвы и где знание языков друг друга достаточно хорошее, характер их этнического взаимодействия иллюстрирует следующее высказывание местных чувашей: *Çичĕ чăваш хушинче пĕр мăкшă пулсан чăвашем мăкшăлла калаçаççĕ* «Если среди семерых чувашей окажется хоть один мордвин, то чуваша переходят на мордовский язык». По рассказам информаторов, верхнекурмейские чуваша и мордва в прошлом, еще в 1920–1930-х гг., нередко конфликтовали, особенно во время земельных переделов, постоянно соперничала и молодежь. Даже на кладбище, будучи христианами, чуваша и мордва имели свои половины [7, с. 51].

Таким образом, в историческом плане чувашские диаспорные группы, являясь на определенной территории этническим меньшинством, изначально признавали существующие статусные различия среди контактирующих с ними национальностей и вынуждены были смириться с относительно низким положением своей общности. Это обстоятельство создавало условия для развития и сохранения в целом как негативных автостереотипов, так и позитивных гетеростереотипов, прежде всего относительно русских и в мень-

шей степени — татар. И еще. Именно реальные межэтнические отношения оказывали в прошлом влияние на формирование соответствующих стереотипов, многие из которых приобрели весьма устойчивый характер и по сей день продолжают в той или иной мере сказываться на взаимоотношениях народов региона.

Литература и источники

1. *Димитриев В.Д.* Комплексная экспедиция ЧНИИ в Башкирскую АССР и Оренбургскую область в 1962 г. // НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 277, инв. №1974.
2. *Григорьев В.С.* Полевая тетрадь: Экспедиция ЧНИИ в Башкирскую АССР и Оренбургскую область в 1987 г. // НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 873.
3. *Иванов В.П.* Материалы комплексной экспедиции ЧНИИ в Ульяновскую, Куйбышевскую области и Татарскую АССР в 1984 г. // НА ЧГИГН. Отд. IV. Ед. хр. 763, инв. № 5325.
4. *Иванов В.П.* Полевая тетрадь: Экспедиция ЧНИИ в Башкирскую АССР и Оренбургскую область в 1987 г. // НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 874.
5. *Румянцев М.В.* Материалы экспедиции в 1961 г. // НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 182, инв. №1469.
6. *Тавадов Г.Т.* Этнология. М., 2004.
7. Чуваша Приуралья. Чебоксары, 1989.

С. Ф. Галимов

**НАЦИОНАЛЬНОЕ В ТВОРЧЕСТВЕ ЗАРИФА БАШИРИ
(НА МАТЕРИАЛЕ ОЧЕРКОВ «ЧУВАШЛАР» (ЧУВАШИ)
И ПОВЕСТИ «ЧУВАШ КЫЗЫ |НИС|»
(ЧУВАШСКАЯ ДЕВУШКА АНИСА)**

В татарской литературе немало произведений, которые раскрывают национальный колорит соседних и родственных народов. Например, романы «Казакъ кызы» («Казахская девушка») Г. Ибрагимова, «-идегӖн чишмӖ» («Семь родников») Г. Баширова известны всем ценителям литературы. В этом плане представляет интерес и творчество З. Башири.

Зариф Башири известен как многогранная личность, он пробовал свое перо как в художественной литературе (проза, поэзия), так и в публицистике (очерки, статьи в периодической печати). Современники З. Башири и исследователи его творчества из всего написанного им выделяют повесть «Чувашская девушка Аниса» и этнографические очерки о чувашах [10]. Даже самые ярые противники писателя отмечали, что очерки «Чуваши» являются высшей точкой творчества писателя и бесценным вкладом в литературу. Профессор Н.И. Ашмарин называет его человеком, который первым в татарской периодике заговорил о чувашах [1, с. 222]. По словам З. Башири, после выхода повести в свет он получал письма от чувашей с просьбой написать более полный вариант с дополнениями и уточнениями [1, с. 221]. На наш взгляд, это свидетельствует о том, что народу понравилось произведение автора, ведь в нем особой теплотой наполнены те строки, в которых описываются особенности жизни, быта, мировоззрение и идеалы народа.

Неудивительно, что З. Башири с такой любовью пишет об этом народе. Ведь с самого детства его жизнь была тесно связана с чувашами, о чем мы узнаём из его авто-

биографической повести «Чувашская девушка Аниса» [2]. Можно предположить, что в ее основе лежат этнографические очерки. Повторение идеи, порой целых фраз и предложений говорит именно об этом. Автор лишь обогатил свои очерки с литературной стороны.

Этнографические очерки «Чуваши» состоят из 12 глав. В них З. Башири старался подробно описать все стороны материального и культурного мира чувашского народа, а именно язык, религию, быт, нравы, жизнь молодежи, праздники, экономику и т.д. Еще в первой главе «Чувашларның диннӱре вӱ иске ӱсӱрлӱре» («Религия и древние произведения чувашского народа») З. Башири отмечает, что «чувашское племя до сих пор является нераскрытой страницей в истории». По мнению автора, для того чтобы лучше узнать чувашей, необходимо изучить их религию, традиции и древние произведения. З. Башири спешит опровергнуть ошибочное, по его представлению, мнение о том, что чувашский народ — это язычники. Он пишет, что, хотя они и приняли христианство, все же поклоняются и Аллаху Всевышнему и искренне верят в его пророка Нуха (библейский Ной). И это неудивительно, так как в качестве объекта изучения автор выбрал плотно заселенные чувашами местности — Чебоксары, Тетюши, Буинск, Цивильский и Свияжский уезды, часть которых входит в территорию Республики Татарстан, где преобладающая религия — ислам. Автор обращает внимание читателя на следующий факт: по его словам, чувашский народ делает все по сунне пророка Нуха (в священные дни чувашаи выходят в поле и приносят в жертву уток и гусей). Кроме этого, среди чувашей есть и такие, которые соблюдают мусульманский пост — уразу и приносят в жертву баранов.

З. Башири также восхищается бережным отношением чувашского народа к могилам своих предков. Например, в деревне *Хуӱа Хӱсӱн* (Ходжа Хасан) Цивильского уезда есть одноименная могила, называемая мусульманами «Изге кабер» («священная могила»). Чувашаи всячески ухаживают за ней, считая, что все счастья и невзгоды исходят только от неё. Автором также упоминаются имеющиеся в деревнях Югары Кырбаш (Цивильский уезд), Кулбаш(ы) (Тетюши) надгробья с молитвами из Корана. З. Башири подчеркивает, что

чуваши считают мусульман своими братьями и сестрами, поэтому очень любят их; а старики говорят, что их дедушки и прадеды раньше были мусульманами. В девятой главе «Догогалары вО телОклОре» («Мольбы и молитвы») говорится о том, что даже те чувашки, которые приняли христианство, молятся Аллаху Всевышнему. А эти молитвы слово в слово передаются из поколения в поколение. Так же как и татары, они во время молитвы просят послать им прежде всего счастье, благополучие, здоровье, лишь изредка моля прощения от грехов, спасения от шайтана, зла и т.д., хотя описанные в повести чувашки *являются христианами*. Прадеда Анисы Чурагула, по словам писателя, крестили насильно. У них имеется икона с изображением Николая Угодника.

Как известно, одним из наиболее существенных признаков, характеризующих народ как самостоятельную и единую этническую группу, является язык. Во второй главе очерков «ТеллОре вО сёлОшлОре» («Язык и говор») языковые особенности чувашской представлены в сравнительном аспекте. Лексемы чувашского языка сравниваются с эквивалентами в татарском, носителем которого является автор. Тюркские слова, по справедливому замечанию З. Башири, из-за фонетических особенностей языка видоизменились и стали труднопроизносимыми для татар: *хыр* – *кыз* (девушка), *полыт* – *болыт* (облако) и др. То же самое наблюдается в числительных: *прО*, *диккО*; *чирем* (20), *тухыр ёддне* (90); *чур* (*йёз*), *пин* (*мед*). В лексической системе чувашского языка автор обнаруживает заимствования от османских турков, арабов и персов и выделяет, так же как и в татарском, русизмы: *самавар* (самовар), *патнус* (поднос) и др. Свойственными только для чувашской автор считает слова: *нумай* – *кди* (много), *кдОл* – *кояш* (солнце) и т.д. Лишь фонетически отличаются термины религиозного характера (кроме *Тур* – *Аллах* и *кыл* – *поклонение*).

В ряде случаев указывается особая семантика слов и их прагматическая заряженность. Например, *бисми Аллах* (во имя Аллаха, с именем Аллаха) татары говорят перед началом какого-нибудь дела в целях поклонения и хвалы Аллаху, а чувашки «песмелла» – когда удивляются чему-нибудь.

З. Башири обращает внимание и на такой важный аспект, как культура речи. Автор замечает, что чувашки всегда

начинают свой разговор с приветствия, только потом переходят к самому разговору. Они никогда не переспрашивают друг у друга по нескольку раз. Поэтому автор сравнивает их по культуре с писателями, воспитателями и учителями, подчеркивает, что в этом плане чувашский народ во многом превосходит татар.

В повести «Чувашская девушка Аниса» автор умело пользуется отдельными элементами разговорной речи, подчиняя их жанровым особенностям. С целью создания комизма автор приводит смешные, порой анекдотичные ситуации. Этому способствует и игра слов. Например, во время рассказа о ржи, рассыпавшейся из мешка, Аниса случайно произносит «ун кул» («десять рук») вместо «уа кул» («правая рука»); женщина поджигает свою новую шубу, перепутав «яаа тун» («новая шуба») с «яаа тун» («шуба горит») [2, с. 164].

Реалистичными в произведениях выглядят описания духовной культуры чувашей. Приведенные в третьей («МӖкалӖ, табышмак, хикӖя вӖ Ырлары» – «Пословицы, загадки, рассказы и песни») и одиннадцатой («КӗйлӖре, музыка вӖ хиссиятлӖре» – «Мелодии, музыка и душевные переживания») главах очерков произведения фольклора и их отрывки отражают жизнедеятельность, воззрения и идеалы, приоритеты чувашей, раскрывают характерные черты народной речи, напевной и мелодичной, лаконичной и острой.

По словам известного русского этнографа и фольклориста И.М. Снегирёва, внешняя и внутренняя жизнь народа со всеми её проявлениями, духом, умом и характером народа особенно ярко выражена в пословицах [7, с. 140]. З. Башири подчеркивает, что пословицы чувашского народа имеют глубокий смысл и используются носителями языка всегда к месту. Даже самые юные представители этого народа, проникнув в суть, всегда оперируют ими уместно. Например, в повести «Чувашская девушка Аниса» сын Сарттина не отступает от своих слов, подчеркивая: *Ут эчӖрнӖ титарат, сьмах эчӖрнӖ титармас* [2, с. 129] «Слово не воробей – вылетит – не поймашь!». А в очерках примечательна пословица *Тур, хитлӖнмӗсер, унтыр тулы кабан, кесӖ тулы укча памас*, что означает: «Без труда Аллах не наполнит гумно хлебом и не набьет карман деньгами». Как видно из этой пословицы,

приоритетом для сельского человека является трудолюбие. На это качество чувашей автор обращает внимание читателя не раз, подтверждая мысль, выраженную пословицей. Исследователи чувашского фольклора отмечают то же: «В старых пословицах и поговорках подчеркивается, что труд на земле – основа материального благополучия» [8, с. 143].

По наблюдениям З. Башири, многочисленны не только пословицы, но и рассказы, которые он слышал из уст представителей чувашской нации. Как утверждает автор, основная часть их – о жизни татар. Среди множества рассказов З. Башири выделяет знакомые с детства рассказы о Гали Хазрате, о батыре Салсале, о ведьмах. Он также приводит рассказ, где высмеиваются татарские мульты.

Не столь богато и разнообразно, по утверждению З. Башири, песенное творчество чувашей. Поэтому на праздниках они часто поют татарские песни. В чувашских же песнях воспеваются красота окружающей природы и молодости. В них чаще повествуется о любви и разлуке. При этом, по замечанию автора, для песен характерны повторы одних и тех же слов и выражений, а сами мелодии негармоничны. Несмотря на это, народные песни оказывают сильное воздействие как на исполнителей, так и на слушателей: во время их звучания они начинают витать в мире чувств и забывают обо всем на свете. Напевают даже во время работы, считая, что песни расслабляют, но не отвлекают от дел, наоборот, придают силы. З. Башири говорит, что чувашаи очень чувствительны, поэтому, когда звучит красивая песня, они плачут.

Инструментальная музыка и музыкальные инструменты представляют собой особый пласт духовной культуры народа. Как пишет З. Башири, самыми любимыми инструментами чувашей являются домбра и скрипка. В повести «Чувашская девушка Аниса» описывается чудодейственная сила игры на скрипке и домбре [2, с. 147]. Примечательно, что изготавливала их молодежь и редко кто не умел играть на них.

В часы досуга или за работой, не требующей больших физических усилий, чаще всего в осеннее и зимнее время, как отмечает М.Я. Сироткин, в чувашском быту принято было не только петь песни, рассказывать сказки, но и зага-

дывать и отгадывать загадки [6, с. 47]. З. Башири также отмечает, что чувашаи знают очень много загадок, одну из которых он приводит: *Пурт п/2ченӖ печке-печке чыкыр ташлачым* «На голову медведя кидал ломтики хлеба» (перевод наш. — С.Г.).

Жизнь чувашей во многих сферах окружена различными поверьями, традициями, обычаями, обрядами и церемониями. Особенно в сельской местности очень сильны верования и обычаи, что мы видим и из очерков «Чуваши». Как видно из четвертой главы очерков «ГадӖт вӖ игътикатыӖры» («Обычаи и верования»), чувашаи — очень суеверный народ, им свойственно верить во все, что они слышат. И в этом плане они превосходят даже татар.

Целый пласт информации о чувашах можно получить из поверий — системы важнейших предписаний, которые занимают значительное место в их жизни, при несоблюдении коих чувашаи считают себя виноватыми. Например, если выходящему в дорогу встретится человек с пустыми руками, это будет знаком, что дорога будет неудачной, поэтому он просто отменит поездку.

Чувашам свойственна также боязнь перед порчей или сглазом. В таких случаях они тут же идут в татарские деревни, где муллы заговаривают молитвами или читают Коран. Как и татары, они с уважением относятся к усопшим и отмечают 3, 7, 40-й дни, месяц и години после смерти. В отличие от мусульман, чувашаи считают, что в рай попадают не только верующие (мусульмане), но и те, кто совершает благие деяния при жизни. Отрицательно охарактеризован автором обычай чувашей-мусульман пить кровь резаной скотины.

Самым любимым и большим праздником чувашского народа является базарный день. Они никогда не пропускают это большое событие. Оставив все свои дела и заботы, надев праздничные одежды, взяв с собой хлеб и соль, они отправляются на базар. Возвращаются, обменяв их там на другие продукты.

Как видно из повести «Чувашская девушка Аниса», большим праздником является *Симӗк*. Автор с особой теплотой пишет об игрищах, девичьих хороводах [2, с. 146–152]. Народные праздники более полно описаны в седьмой главе

очерков «Тормышлары вӖ бӖйрӖмнӖре» («Быт и праздники»). Изучив чувашские праздники, З. Башири приходит к выводу, что и здесь большое влияние оказало принятие христианства, они ничем не отличаются от православных. З. Башири также обращает внимание на летние молодежные веселья (в праздничные дни они спускаются к реке или идут в соседние деревни, до поздней ночи веселятся, танцуют и поют песни), в которых он видит пример сохранения древних традиций.

В этой же главе представлен специфический национальный колорит быта чувашей, З. Башири подчеркивает, что необразованность и отсутствие просвещения сказались на образе их жизни: некоторые живут в грязных домах, не обращая внимания на состояние помещений, едят из немытой посуды и даже не брезгают спать на грязном полу.

Все же главное качество чувашей — трудолюбие — помогает им не только жить, но в определенных отраслях проявить себя с лучшей стороны. Так, в пятой главе очерков «Икътисад, намус вӖ миллилеклӖре» («Экономика, честь и национальное чувство») рассказывается о том, как чувашаи преуспели в экономике и что для них значит честь и национальное чувство. Именно благодаря правильно организованной экономике и любви к труду среди чувашей нет воровства и попрошайничества. С их точки зрения, эти пороки позорят не только одного конкретного человека, а весь народ. Поэтому любой человек, даже самый богатый, не скупится, чтобы поработать во благо своей нации и помочь ближнему своему. Можно предположить, что чувашский народ прививает эти качества своим детям с юных лет. Примером этого является юная Аниса. Так, узнав в мужчине, просящем милостыню, чуваша, Аниса прогоняет его со словами, что не только он, его поступок и его бедность, но и остальные жители его деревни, которые ни в чем не помогают немощному, позорят весь чувашский народ [2, с. 137–138]. Как подчеркивает автор, именно трудолюбие, умение работать позволили чувашскому народу не только не голодать в тяжелые времена, но и помогать соседним татарским деревням.

Как в повести, так и в очерках З. Башири многократно затронуты проблемы образования чувашского народа.

О сложившейся ситуации в сфере образования более подробно рассказывается в главе «Мӱгариф вӱ яшлӱр Уӱм матбугатӱлӱре» («Образование, молодежь и печать»). Видно, что автор очень переживает по поводу низкого уровня образованности населения. Только принятие христианства помогло этому народу сделать хоть какой-то шаг вперед: были построены и открыты начальные школы. После этого ситуация начала меняться к лучшему: и молодежь, и старшее поколение не жалеют ни сил, ни денег, стараясь получить не только начальное, но и среднее и даже высшее образование. Поэтому чуваши очень ценят и уважают образованных людей, а те, в свою очередь, «несут свет», дают знания и объясняют народу, что пришло время прозреть, проснуться от спячки. Эта мысль подчеркивается и в повести. Учительница Валя в напутствие молодым говорит: «Чуваши – порядочный, трудолюбивый, талантливый народ. Но они необразованны. Вы отучитесь, просветите их, укажите им правильный путь» [2, с. 134].

Несмотря на прогресс, по словам З. Башири, понятия «печатные издания» и «пресса» для чувашского народа были чужды. Единственное издание на чувашском языке, которое издавалось в Чебоксарах после манифеста 17 июня, прекратило существование после того, как редактора обвинили в содействии «социалистической» партии. А в начальных школах дети обучаются на татарских книгах, написанных на кириллице. Автор считает это огромной проблемой чувашского народа и в очередной раз подчеркивает риторическим вопросом Анисы: «Когда же и у нас будут такие книги на чувашском языке?» [2, с. 140].

Особое внимание в своих произведениях З. Башири уделяет женщинам. Описания быта, созданного женскими руками, позволяют представить образ послушной, трудолюбивой, обремененной семьей и бесконечными заботами, но красивой чувашской женщины. К примеру, из восьмой главы очерков «Киёмнӱре вӱ кул эшлӱре» («Одежда и рукоделия») мы узнаем, насколько чувашские женщины мастеровиты в шитье, из десятой «Хатын-кызлары, йорт вӱ бала тӱрбиялӱре» («Женщины, домашние заботы и воспитание детей») – об их суровых буднях и тяжелой судьбе. Чувашки ни в чем не уступают мужчинам: занимаются хлебопаше-

ством, косят сено и т.д. Вдобавок к этому ведут домашнее хозяйство и воспитывают детей. Поэтому девочки с детства привыкают к бытовым заботам и жизненным трудностям. З. Башири особо подчеркивает, что вся жизнь чувашских женщин проходит в труде. Даже когда собирается несколько женщин, в отличие от татарок, они не сплетничают, разговаривают только по делу. Погрязшая в рутине чувашская женщина не следит за собой, но все же природная красота берет свое, и, несмотря на тяжелый труд, чувашки всегда остаются красивыми и поздно стареют. Порой кажется, что Аниса, которая вобрала в себя все перечисленные З. Башири качества, является образом, символизирующим не только чувашских женщин, но и весь этот народ.

Как пишет в очерках З. Башири, чувашская девушка очень рано лишается невинности, что признаётся нормой. Иначе не только сама девушка, но и ее родители считаются опозоренными. Причину этого З. Башири видит в низком уровне образованности. Как бы странным это ни показалось, не обращают внимания на это и при выборе спутника жизни. Молодые всегда женятся не по принуждению, а по любви. У чувашей тоже устраивается своеобразная помолвка, без шахидов, но с согласия молодоженов. Семьи крепкие, жены никогда не изменяют мужьям.

З. Башири в детстве бывал частым гостем в одной из чувашских деревень. Наблюдения и впечатления, полученные им в это время, видимо, также легли в основу очерков. И возможно, гостеприимство, оказанное ему, стало источником вдохновения при написании последней главы «Мёсафир пÖрвÖрлек, яхшылык вÖ ёлфÖтлелек» («Любовь к путешествиям, доброта и дружелюбие»). Автор показывает, что чувашский народ встречает гостя как своего близкого друга и родственника, а присутствие гостя для них является огромной радостью. И как бы бедно и плохо ни жила семья, она всегда найдет, чем накормить и напоить гостя. Услышать благодарность за гостеприимство считается высшей наградой. Помня пословицу «Доброта на дороге не валяется», чувашский народ относится тепло и дружески ко всем народам, особенно татарам. Поэтому автор всей душой верит, что со временем и этот народ прозреет и станет образованным.

В своих произведениях З. Башири выражает отношение к материальной и духовной культуре чувашского народа как к национальному достоянию, выпукло показывая специфическое, акцентируя внимание на заметных следах общения чувашей с татарами. В каждой главе чувствуется глубокое уважение автора к чувашскому народу.

Очерки «Чувашлар» и повесть «Чуваш кызы ЁнисЁ» на наш взгляд, являются серьезным источником в деле изучения национальной идентичности, менталитета чувашей и еще раз подтверждают, что два соседних народа — чувашаи и татары — много значат друг для друга и немалому могут научиться через взаимовлияние культур и обычаев.

Литература

1. *БЁшири З.* Замандашларым белЁн очрашулар. Казан: Татар. кит. нЁшр., 1968.
2. *БЁшири З.* Сайланма ЁсЁрлЁр. Казан: Татар. кит. нЁшр., 1958.
3. *БЁшири З.* Чувашлар // Шура. 1909. № 10 (Б. 300–302), № 11 (Б. 337–339), № 12 (Б. 366–367), № 13 (Б. 404–405), № 14 (Б. 430–432), № 15 (Б. 459–460), № 16 (Б. 498–500), № 17 (Б. 531–534), № 18 (Б. 557–558), № 10 (Б. 591–593), № 21 (Б. 654–656), № 22 (Б. 685–686).
4. *Метин П.Н.* Чувашские пословицы и поговорки // Чувашский фольклор: специфика жанров. Чебоксары, 1982.
5. *Романов Н.Р.* О чувашских загадках // Ученые записки. Вып. XXI. Чебоксары, 1962.
6. *Сироткин М.Я.* Чувашский фольклор. Чебоксары, 1965.
7. *Снегирёв И.М.* Обзорение пословиц // Русское устное народное творчество: хрестоматия по фольклористике / под ред. Ю.Г. Круглова. М., 2003.
8. *Терехова О.П.* Отражение духовной культуры народа в фольклоре // Актуальные проблемы современной фольклористики: мат-лы Междунар. научно-практ. конф. (Казань, 29 июня 2009 г.). Казань, 2009.
9. ЦПиМН АН РТ. Ф. 57. Оп. 1. Ед. хр. 64.
10. ЦПиМН АН РТ. Ф. 177. Оп. 3. Ед. хр. 198.
11. *Хаков В.* Зариф БЁшири ЁсЁрлЁре // Совет ЁдЁбияты. 1959. № 6.

В.Г. Хлебникова

ИЗУЧЕНИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ПИСАТЕЛЕЙ СОСЕДНИХ НАРОДОВ В ЧУВАШСКОЙ ШКОЛЕ

Учащиеся национальных школ имеют широкие возможности для изучения литературных взаимосвязей как в курсе родной, так и в курсе русской литературы. Изучение двух близких предметов, осуществляемое в тесном взаимодействии, открывает значительные перспективы для повышения художественного кругозора, культурного уровня учащихся, углубления эстетического восприятия родной и русской литератур. Литература – не только художественная летопись народной жизни, но и «человековедение». Она формирует человеческие души и обогащает нравственный, духовный мир человеческого общества.

В чувашской школе на уроках русской и чувашской литератур наряду с программными произведениями дополнительно привлекаются произведения народов России: «Помилование» Мустая Карима, «Палачу», «О героизме» Мусы Джалиля, «Родной язык», «Шурале» Габдуллы Тукая, «Мой Дагестан» Расула Гамзатова, «Родной язык» Баязита Бикбая, «Манчары» С. Данилова, «Джамия», «И дольше века длится день» Чингиза Айтматова и др.

Приступая к изучению темы «Литература периода Великой Отечественной войны и послевоенного периода», учителя проводят с учащимися экскурсию в школьный краеведческий музей, знакомят с отделом, посвященным периоду Великой Отечественной войны, с произведениями писателей, которые участвовали в этой страшной войне, своим профессиональным оружием – словом помогали бить и уничтожать врага, поднимали дух, волю, решимость бойцов на борьбу до победы, а если надо, сражались и с оружием в руках.

В школах Чувашии в соответствии с программой учащиеся изучают произведения чувашских и русских писателей, которые вернулись с фронта: знакомятся с творчеством Юлии Друниной, Михаила Дудина, Константина Ваншенкина, Давида Самойлова, Евгения Винокурова, Александра Межирова, Михаила Луконина, Булата Окуджавы, Сергея Наровчатова и других, а также чувашских писателей и поэтов Педера Хузангая, Александра Алги, Якова Ухсая, Леонида Агакова, Федора Уяра, Александра Артемьева, Николая Евстафьева, Дмитрия Кибека, Василия Алендея, Георгия Орлова и других. Многих сегодня нет в живых. Но все они были очевидцами страшных событий, произведения о войне насыщены глубоким психологическим напряжением, исповедальностью и искренностью личного слова.

Выстраивая своеобразную логику работы над творчеством поэтов-фронтовиков, вслед за рассказом об очевидцах сражений целесообразно обратиться к внутреннему миру поэтов, погибших на фронтах и во вражеском плену, вчитаться в их поэтические признания. Все это, как нам думается, служит плодотворному индивидуально-личностному освоению учащимися темы войны в поэзии и прозе.

С первых дней войны советские писатели приняли активное участие в общенародной битве с врагом. Более тысячи писателей ушли на фронт, чтобы с оружием в руках защищать Родину. Каждый третий из них с войны не вернулся. Уже при первом знакомстве с произведениями писателей военных лет ученики начинают понимать, какое значение имела война для нашей Родины, народа. После завершения темы учителя проводят встречи с участниками Великой Отечественной войны, слушают рассказы ветеранов войны о подвигах наших земляков. В результате этого школьники более осмысленно воспринимают изучаемый материал.

В годы войны поэты всех республик Советского Союза верно служили Родине. Ими было создано немало прекрасных произведений. Глубокий след в душе восьмиклассников оставляет урок на тему «Муса Джалиль – верный сын татарского народа». Урок, посвященный славному сыну татарского народа Мусе Джалилю, его стихотворениям «Мои песни», «Палачу», «О героизме», не может не взволновать учащихся.

При подготовке и проведении урока активное участие должен принять весь класс. Целями урока может быть следующее: углубить и расширить знания учащихся о произведениях, посвященных Великой Отечественной войне; прививать любовь к чтению; воспитывать любовь и уважение к народу, сочувствие к страданиям народа, которые принесла война.

К уроку можно приготовить и соответствующее оборудование: это прежде всего сами произведения писателей и поэтов периода Великой Отечественной войны; магнитофонная запись голоса Левитана об объявлении начала и конца войны; грампластинка «Песни военных лет»; портреты поэтов-фронтовиков; плакаты «Родина-мать зовет», «Воин Красной Армии, спаси!», «Победа будет за нами!», стенгазета «Свой добрый век мы прожили, как люди, и для людей», обелиск из картона с именами русских и чувашских поэтов и писателей, не вернувшихся с войны.

Урок можно провести в форме лекции с включением выступлений учащихся, с элементами беседы.

Доску нужно оформить заранее, на ней записать красочно тему урока, словарные слова, цитату из стихотворения Мусы Джалиля:

Вам я поверил свое вдохновенье —
Жаркие чувства и слез чистоту.
Если умрете, умру я в забвенье,
Будете жить — с вами жизнь обрету.

Во вступительном слове учитель говорит: «Вы хорошо знаете, кому принадлежат эти строки. Да, Мусе Джалилю. Со многими фактами его биографии вы, конечно, знакомы, сегодня мы поговорим о поэте подробнее». Известные всему миру «Моабитские тетради» помогают людям узнать о трагической судьбе Мусы Джалиля. Его товарищи по борьбе спасли от исчезновения стихи поэта. Две его тетради были переданы ими на родину [10, с. 45].

Выступление первого ученика. Джалиль (Джалилов) Муса Мустафаевич (1906–1944) — поэт, Герой Советского Союза (1956, посмертно). Родился в крестьянской семье в с. Мустафино Оренбургской губернии. В 1914–1917 гг. учился в Оренбурге в медресе; в рукописном журнале помещал

свои первые стихотворные опыты. Печататься начал в 1919 г. в газете «Кызыл юлдуз» («Красная звезда»), в органе политуправления Туркестанского фронта. В 1919–1921 гг. жил в родной деревне: активно участвовал в комсомольской жизни, добровольно вступил в отряд по борьбе с контрреволюционными силами.

Осенью 1922 г. приехал в Казань, в следующем году начал учебу на рабфаке. Часто публиковался в газетах и журналах республики. В 1925 г. издал первый сборник стихов «Мы идем». По просьбе родственников опять вернулся в Оренбург, был на комсомольской работе. В 1927 г. направлен в Москву для организации татарских журналов для детей и т.д. В 1931 г. окончил факультет литературы и искусства МГУ. С 1935 г. – руководитель литературного отдела татарской оперной студии при Московской государственной консерватории. В 1938 г. вместе со студией переехал в Казань, был руководителем литературного отдела Татарского государственного театра оперы и балета, ныне носящего имя М. Джалиля. С 1939 г. – ответственный секретарь Союза писателей Татарской АССР. В июле 1941 г. призван на военную службу, находился на Волховском фронте, работал в редакции газеты «За отвагу». В 1942 г., тяжело раненный, попал в плен и был заключен в концлагерь; в 1944 г. казнен в фашистской тюрьме (Берлин).

В неволе Джалиль написал цикл стихов (более 100), дошедший до нас в двух самодельных блокнотах, впоследствии получивших название «Моабитская тетрадь» (Ленинская премия, 1957, посмертно), свидетельствующий о героической стойкости поэта.

М. Джалиль – автор многих лирических стихов, поэм, в т.ч. «Письмоносец» (1941), о трудовой жизни молодежи, либретто опер «Алтынчач» (1941), «Ильдар» (1941).

Выступление второго ученика. В концлагере Джалиль организует подпольную группу. Устраивает побеги военнопленных. Пишет и распространяет листовки и стихи. После того, как подпольная антифашистская организация, созданная Джалилем в плену, была раскрыта, его заключают в одиночную камеру Моабитской тюрьмы в Берлине. Но он продолжает бороться: огрызком карандаша записывает в маленькие самодельные блокноты, сшитые из разрозненных

клочков бумаги, свои стихи, полные веры в победу над врагом. Он создает такие замечательные стихотворения, как «Палачу», «О героизме», «Мои песни», полные жгучей ненависти к фашизму и горячей любви к Родине:

Беситесь, убивайте — страха нету.
Пусть ты в неволе, но вольна душа.
Лишь клоч бумаги чистой бы поэту,
Огрызок бы ему карандаша.

25 августа 1944 г. Муса Джалиль был казнен. Долго о нем ничего не было известно. И именно стихотворения поэта помогли жителям нашей страны узнать о его трагической судьбе. Умереть стихам поэта не дали его товарищи по борьбе. Две его тетради были переданы на Родину. Это и есть знаменитые «Моабитские тетради» Мусы Джалиля.

«Этой необычной книгой («Моабитская тетрадь». — В.Х.) он вошел в советскую литературу, заняв в ней особенное место: это не только художественный факт, поэтический образец — это и образец человеческой судьбы, образец высочайших возможностей человеческого духа», — отмечает В. Воздвиженский [4, с. 41].

«История «Моабитских тетрадей» исключительна, уникальна с начала до конца. Стихи Джалиля рождались не наедине с творческим вдохновением, а в трагической обстановке плена, подпольного сопротивления врагу, в единоборстве со смертью. Уникальна и вся последующая судьба «Моабитских тетрадей». Долгим и непростым стал путь поисков правды о Джалиле, об обстоятельствах его поэтического и патриотического подвига. Уже доставленные на родину, в Татарию, стихи Джалиля семь долгих лет ждали света: долго выяснялось, как поэт оказался в фашистской неволе — свою мрачную роль в послевоенные годы сыграло недоверие ко всем, кто побывал в плену. «А после того, как «Моабитские тетради» были все же изданы в 1953 г., предстояло еще по крупицам восстановить их историю, воспроизводить картину жизни и борьбы Джалиля в фашистском плену» [4, с. 5]. Гази Кашшаф — татарский литератор, критик, близкий друг Джалиля, добыл и обобщил большое количество подлинных сведений о поэте, написал две книги о Мусе Джалиле, но они остались не переведенными на русский

язык. Одновременно с Г. Кашшафом вел поиски московский литератор Ю. Корольков, начав их в Берлине, где он обнаружил собственноручную надпись Джалиля на стене одной из моабитских камер.

Поэзия Мусы Джалиля — это поэзия глубокой мысли, страстных чувств, неукротимой воли. Одна из «Моабитских тетрадей» начинается стихотворением «Мои песни», написанным в 1943 г. Анализируя его, учитель подчеркивает, что стихотворение звучит как завещание поэта, как песня победы. В нем поэт поведал о том, как он понимает истинную поэзию, для чего она существует, какое место занимает песня в жизни самого поэта.

После чтения стихотворения учителем или учеником учащиеся высказывают свое мнение, какое впечатление оно на них произвело. Анализ стихотворения должен подвести учащихся к ответу на вопрос: «Почему Муса Джалиль оказался способным на подвиг?» Учащиеся в своих ответах подчеркивают, что в песнях отразилась вся жизнь поэта, его ненависть к врагу, любовь к другу, его верность Родине, правдивость и искренность. Об этом Джалиль с теплотой и любовью говорит в первых двух строфах стихотворения. На вопрос, почему же поэт видит в песнях дорогу к бессмертию, школьники ответят, что они знают много примеров, когда замечательные произведения навсегда сохраняют имена поэтов в памяти народа. Поэт будет жить столько, сколько будет жить его песня. Об этом Муса Джалиль написал так: «Если умрете — умру я в забвенье, будете жить — с вами жизнь обрету».

По мнению автора, чем лучше песня, чем больше «дано в ней огня и свободы», тем «больше дано ей прожить на земле».

В последующей части стихотворения (пять строф) поэт характеризует свое творчество, свои песни, высказывает мнение о роли поэзии и поэта, подчеркивает патриотическую направленность своего творчества, страстно заявляет о том, что и жизнь свою, и песню он отдает любимой Отчизне.

В песнях Джалиля ярко проявилось его отношение к друзьям и врагам. Его песни «леleyали», берегли друзей, близких и побеждали, разили врагов:

Друга лелеяла песня простая,
Песня врага побеждала не раз...

В подтверждение своих слов о горячем стремлении поэта служить песней народу учащиеся приводят строки: «Песни всегда посвящал я Отчизне»; «...сердца приказ и народа приказ».

Заключительные строки стихотворения полны глубокого смысла, они ещё раз говорят о том, что жизнь и песня поэта слиты воедино. Смерть поэта стала страстным призывом к борьбе с врагом, прозвучала «песней борьбы»:

Пел я, весеннюю свежесть почуя,
Пел я, вступая за Родину в бой,
Вот и последнюю песню пишу я,
Видя топор палача над собой.

Песня меня научила свободе,
Песня борцом умереть мне велит.
Жизнь моя песней звенела в народе,
Смерть моя песней борьбы прозвучит.

В обобщающей беседе учитель подчеркивает, что главная тема стихов, вошедших в «Моабитские тетради», — тема мужества, отваги, героизма. Стихи Джалиля — произведения огромной силы. Так, в стихотворении «Мои песни» верный сын татарского народа Муса Джалиль сумел передать чувства и стремления всех народов нашей страны — любовь к Родине, готовность отдать за нее жизнь, ненависть к врагу, высокие чувства дружбы и братства народов.

Художественное оформление стихотворения своеобразно. Так, перечитывая первые две строфы, учащиеся чувствуют, что будто поэт говорит с ними, как с верными друзьями. Жизнь свою поэт сравнивает со звонкой песней, смерть — с песней борьбы, в стихотворении употреблены эпитеты («жаркие чувства», «твердая клятва»), передающие мысли и чувства поэта, отвергающие «низкие радости», «мелкое счастье». В двух последних строфах повторы слов и словосочетаний усиливают призывность, клятвенность, искренность всего стихотворения.

Учащиеся тренируются в выразительном чтении стихотворения, получают домашнее задание: выучить его наизусть; выяснить, какие из стихотворений Мусы Джалиля переведены на чувашский язык; найти стихи чувашских по-

этов о героизме советских людей в Великой Отечественной войне.

После изучения стихотворения «Мои песни» школьники читают и анализируют стихи «О героизме», «Платок», помещенные в «Книге для внеклассного чтения».

В качестве наглядных пособий можно использовать фотоальбом «Муса Джалиль», составленный Г. Кашшафом и Ф. Акчуриным (Казань, 1966), фотоснимки из книги Рафаэля Мустафина «По следам поэта-героя», репродукцию картины лауреата Государственной премии художника Х.Я. Якубова «Перед приговором», альбом «Музей-квартира поэта». Часть урока можно посвятить письмам.

Учитель отмечает, что письма — это глубоко личное, сокровенное. Но не из простого любопытства читаются они, а потому, что из них больше узнаешь о человеке как о личности. Письма Джалиля говорят о его жизнелюбии, его привязанности к друзьям, жене, дочурке Чулпан, его любви к людям. Когда читаешь строки из его писем, чувствуешь гордость за него, за величие и благородство его души. Такой человек не может исчезнуть бесследно.

Чтобы вызвать интерес детей к литературе, искусству других национальностей, желательно словесникам побывать в регионах страны. В этом отношении большую пользу приносят познавательные экскурсии по литературным местам: в Казань, Ясную Поляну, Михайловское, Болдино, Тарханы и т.п. Учитель-филолог, посетив такие памятные места, живо, интересно, эмоционально будет рассказывать своим питомцам о писателе, который жил и творил там.

Литература

1. Барская К.А. Муса Джалиль. М., 1968.
2. Бикмухамедов Р.Г. Муса Джалиль: очерк творчества. М., 1962.
3. Бикмухамедов Р.Г. Муса Джалиль. М., 1966.
4. Воздвиженский В.Г. Поэзия Мусы Джалиля. Казань, 1981.
5. Дедушкин Н.С. Строка, оборванная пулей. Чебоксары, 1965.
6. Джалилова Х. О моем брате. Казань, 1969.
7. Корольков Ю.М. Не пропавший без вести. М., 1971.
8. Литературы народов России, XX век / отв. ред. Н.С. Надъярных. М., 2005.
9. Муса Джалиль. Мои песни. Стихи. М., 1966.
10. Мустафин Р. По следам поэта-героя. Казань, 1973.

*И.И. Бойко
В.Г. Харитонова*

**РУССКИЕ И ЧУВАШИ
О ПРОБЛЕМАХ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ
В ЧУВАШСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ
СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ 2011 ГОДА)**

Изучение вопросов этнокультурного развития и межнациональных отношений имеет научную и практическую востребованность как на региональном, так и на общероссийском уровне. Социологическое исследование «Этнокультурное развитие и межнациональные отношения в Чувашской Республике» проводилось в рамках реализации мероприятий подпрограммы «Реализация Концепции государственной национальной политики Российской Федерации в Чувашской Республике» республиканской целевой программы «Культура Чувашии: 2010–2020 годы» Чувашским государственным институтом гуманитарных наук. Основной целью исследования является изучение проблем сохранения и развития культурного наследия, укрепления межнациональных отношений, толерантности, общественного согласия, прогнозирования и предупреждения межнациональных конфликтов. Результаты исследования будут иметь прикладное значение при подготовке программ развития республики и ее районов, реализации национальной и культурной политики на региональном уровне [5].

Количественные методы исследования основаны на опросе населения республики, что позволило собрать информацию об этнокультурной и межнациональной ситуации в республике и выявить предпочтения населения по данной проблематике. Выборка стратифицированная, многоступенчатая, квотная (пол/возраст) составила 600 чел. Опрос населения проводился в городах Чебоксары, Новочебоксарск, Алатырь, Канаш, в населенных пунктах Алатырского, Ба-

тыревского, Чебоксарского районов. В городах республики опрошено 353 чел. (59,6%), в районах 239 (40,4%), в том числе мужчин — 43,8%, женщин — 56,2%. Среди опрошенных чуваша составили 56,9%, русские — 29,2%, татары — 4,6%, мордва — 0,5%, другие — 2,7%, чуваша и русские — 6,1%.

В ходе исследования ставилась задача изучения следующих проблем: динамика и состояние межнациональных отношений в регионе, уровень толерантности и интолерантности населения, этническая и гражданская самоидентификация. Впервые сделана попытка изучения уровня персональной нетерпимости респондента. Для этого определен список условных параметров оценки в таких сферах, как занятость, учеба, семья, деловые отношения, дружеские отношения, покупки, досуг. Основной акцент был сделан на анализе межнациональных отношений в Чувашской Республике. Методика исследования позволяет провести анализ оценки межнациональных отношений в этническом разрезе только чувашами и русскими, так как по другим национальностям выборка опроса в количественном отношении мала.

По данным переписи населения 2010 г., в Чувашии проживало 1 251 619 чел. Из них две трети (67,7% указавших национальную принадлежность) составляли чуваша, чуть более четверти (26,9%) — русские, 2,8% — татары, 1,1% — мордва, далее украинцы (0,4%), марийцы (0,3%), другие национальности (0,8%). В соответствии с Конституцией Российской Федерации национальная принадлежность в ходе опроса населения в 2010 г. указывалась на основе самоопределения и записывалась переписными работниками строго со слов опрашиваемых, население имело право не отвечать на вопрос о национальной принадлежности. При рассмотрении национального состава населения следует иметь в виду, что в 2010 г. в республике у 48,1 тыс. чел., или 3,8% (в 2002 г. — 3,5 тыс. человек, или 0,3%), не были сделаны записи о национальной принадлежности, включая лиц, о которых сведения получены из административных источников [1].

В республике сохраняются уважительные взаимоотношения между представителями разных народов. Не случайно в оценке межнациональных отношений более половины опрошенных ответили, что они или очень хорошие, дружественные, или хорошие. Около трети (35,6%) высказались о них как удовлетворительных, терпимых. Чуть более трех че-

ловек из 100 ответили, что они неважные, и не было ни одного ответа с вариантом «Плохие, враждебные».

Таблица 1

**Распределение ответов на вопрос
«Как бы Вы оценили современное состояние межнациональных
отношений в Чувашской Республике?», 2010, 2011 г.
(в % от числа опрошенных)**

Варианты ответов	2010	2011
Очень хорошие, дружественные	9,7	8,8
Хорошие	38,3	45,6
Удовлетворительные, терпимые	33,6	35,6
Неважные	5,3	3,4
Плохие, враждебные	1,1	—
Затрудняюсь ответить	12	6,6

Ответы чувашей и русских однотипны, но первые несколько оптимистичнее вторых (с ответами, что отношения «очень хорошие» и «хорошие», чувашей 56,5%, русских около 49%, среди русских на 9 пунктов больше тех, кто полагает, что они удовлетворительные, терпимые). В Чувашии в этом вопросе определяющими являются отношения между чувашами и русскими, составляющими вместе около 95% населения. В целом они носят позитивный характер. В оценке современного состояния межнациональных отношений в Чувашии по результатам исследования мы наблюдаем больше различий между городским и сельским населением, чем между русскими и чувашами. Так, среди горожан положительную оценку межэтнической ситуации дали 49,6% респондентов, среди сельчан — 61,5%, в то же время неважными их назвали 4,2% горожан и 2,1% сельчан.

Около 60% респондентов и в 2010 г., и в 2011 г. заявили, что им приходилось слышать неуважительное мнение, связанное с этничностью. При этом заметно чаще о таких высказываниях говорили при опросе чувашаи (табл. 3 и табл. 4). На наш взгляд, здесь следует иметь в виду высказывания отдельных лиц, которые в основном не воспринимаются как определенная и сформировавшаяся позиция представителей других национальностей. Достаточно выдержанное восприя-

Таблица 2

**Распределение ответов на вопрос
«Как бы Вы оценили современное состояние межнациональных
отношений в Чувашской Республике?», 2011
(в % от числа опрошенных)**

Варианты ответов	Все	В том числе	
		Чуваши	Русские
Очень хорошие, дружественные	8,8	8,3	7
Хорошие	45,6	48,2	41,9
Удовлетворительные, терпимые	35,6	33	41,9
Неважные	3,4	3,3	3,5
Плохие, враждебные	—	—	—
Затрудняюсь ответить	6,6	7,1	5,8

тие таких моментов свидетельствует о здоровой атмосфере в республике, когда люди понимают, что отдельные случаи не являются показателем обстановки в целом. Следует также учитывать, что во многих случаях это не были истории, непосредственно относящиеся к респонденту, поскольку речь идет об информации в СМИ, сети Интернет и др.

Сами опрошенные имели прямое отношение к подобным моментам почти в 19% случаях как в 2010, так и в 2011 гг. При этом следует иметь в виду, что сумма ответов превышает 100%, поскольку каждый из участников обследования мог

Таблица 3

**Распределение ответов на вопрос «Приходилось ли Вам
слышать неуважительные высказывания о людях Вашей национальности,
традициях, обычаях, языке Вашего народа
от людей других национальностей?», 2010, 2011 гг.
(в % от числа опрошенных)**

Варианты ответов	2010	2011
Да, приходилось часто	8,0	8,6
Да, приходилось, но редко	25,0	20,3
Да, были отдельные случаи	31,5	31,4
Нет, не приходилось	31,2	35,6
Затрудняюсь ответить	4,4	4,1

назвать несколько вариантов ответа. Скорее всего, недружелюбное отношение проявляется в городской среде, где больше возможностей для контактов людей разных национальностей.

Таблица 4

Распределение ответов на вопрос «Приходилось ли Вам слышать неуважительные высказывания о людях Вашей национальности, традициях, обычаях, языке Вашего народа от людей других национальностей?» в зависимости от национальности респондентов, 2011 г.
(в % от числа опрошенных)

Варианты ответов	Национальности	
	Чуваши	Русские
Да, приходилось часто	9,8	5,2
Да, приходилось, но редко	23,5	15,7
Да, были отдельные случаи	33	25,6
Нет, не приходилось	29,5	49,4
Затрудняюсь ответить	4,2	4,1

Основными причинами межнациональных конфликтов, по мнению респондентов, являются снижение уровня жизни (34,6% от числа опрошенных, причем в данном случае мнения сельских и городских жителей почти совпадают), ослабление правовой, социальной защищенности – 27% (город – 28,9%, село – 24,3%). Далее выделяется следующий фактор – проявление национализма и экстремизма (25,0% опрошенных), в том числе городское население более обеспокоено этой ситуацией (27,2%), чем сельское (21,8%). На межнациональные конфликты влияют миграция населения (22,8% от числа опрошенных), неравномерное развитие регионов (19,3%), пренебрежительное отношение Центра к интересам наций, к национальной психологии, к историческому прошлому (15,9%), боязнь утраты национальной самобытности, культуры, языка (10,1%). При этом городское население выражает более высокую обеспокоенность по поводу данных причин, кроме миграционной ситуации (22,4% – город, 23,4% – село).

Таблица 5

**Распределение ответов на вопрос
«Каковы причины межнациональных конфликтов?», 2011 г.
(в % от числа опрошенных)**

Варианты ответов	Всего	Город	Село	Чуваши	Русские
Ослабление правовой, социальной защищенности людей	27,0	28,9	24,3	25,6	29,7
Пренебрежительное отношение Центра к интересам наших, к национальной психологии, к историческому прошлому наших	15,9	19	11,3	14,6	15,1
Снижение уровня жизни людей	34,6	34,6	34,7	34,8	38,4
Миграция населения	22,8	22,4	23,4	25,6	18,6
Боязнь утраты национальной самобытности, культуры и языка	10,1	11,3	8,4	8,6	9,9
Неравномерное развитие регионов страны	19,3	21,5	15,9	23,5	15,7
Проявление национализма и экстремизма	25	27,2	21,8	27,1	22,1
Другое	3,2	5,1	0,4	2,7	1,7

Чуваши основными причинами межнациональных конфликтов считают снижение уровня жизни (34,8%), проявление национализма и экстремизма (27,1%), ослабление правовой, социальной защищенности (25,6%), миграцию населения (25,6%), неравномерность развития регионов (23,5%).

Русское население республики также волнуют снижение уровня жизни (38,4%), ослабление правовой, социальной защищенности (29,7%), проявление национализма и экстремизма (22,1%), миграция населения (18,6%), неравномерность развития регионов (15,7%). Большую обеспокоенность, по сравнению с чувашами, они выражают отношением Центра к интересам наций, к национальной психологии, к историческому прошлому (15,1%, чувашаи – 14,6%), к возможной утрате национальной самобытности, культуры, языка (9,9%, чувашаи – 8,6%).

В ходе обследования задавались вопросы, ответы на которые давали возможность определить отношение респондентов к лицам других национальностей в трудовой сфере и в быту (выбор друзей и выбор супружеской пары). Если вести речь о совместной трудовой деятельности, то варианты ответов на предложенный вопрос (табл. 6) позволяют сделать вывод: большинство граждан в этом смысле ориентировано на процесс труда и считает, что многонациональный коллектив воспринимается именно с точки зрения выполнения своих заданий, на что его состав влияния не оказывает. Примерно поровну распределились ответы между теми, кто убежден в том, что многонациональный состав на работу влияет положительно и что в таком коллективе работать труднее.

Таблица 6

**Распределение ответов на вопрос
«На предприятиях промышленности и сельского хозяйства,
в учреждениях работают вместе люди разных национальностей.
Влияет ли это, по Вашему мнению, на отношение между людьми
в коллективе?», 2011 г. (в % от числа опрошенных)**

Варианты ответов	Всего	Город	Село	Чуваши	Русские
Да, думаю, что влияет положительно	15,2	13,9	17,2	16,4	10,5
Нет, думаю, что не влияет	46,5	44,5	49,4	45,5	50
Трудно сказать	19,9	21,8	17,2	20,5	19,8
Думаю, что в смешанном коллективе работать труднее	18,4	19,8	16,3	17,6	19,8

Следующий вопрос выяснял отношение респондентов к проблеме выбора друзей с учетом их и своей национальности (табл. 7). Более 7 из 10 чел. полагают, что важнее личные качества друзей, чем их этническая принадлежность, которой совсем не нужно придавать значение. Почти 2 респондента из 10 опрошенных, наоборот, считают, что лучше, если друзья будут той же национальности, какой они сами. Каждый десятый человек затруднился дать определенный

ответ. В целом, как для чувашского, так и для русского населения характерны близкие по значению ответы о выборе друзей с учетом их национальности.

Таблица 7

**Распределение ответов на вопрос
«Как Вы считаете, друзей нужно выбирать среди людей своей
национальности или ей не нужно придавать значение?», 2011 г.
(в % от числа опрошенных)**

Варианты ответов	Все	Город	Село	Чуваши	Русские
Лучше среди людей своей национальности	17	12,8	23	17,9	15,8
Национальности не нужно придавать значения	72	76,9	64,9	71,9	71,3
Затрудняюсь ответить	11	10,3	12,1	10,1	12,9

Подобное распределение оказалось и при ответе на вопрос о выборе супружеской пары (табл. 8). Прямых или косвенных противников таких семей оказалось 20%. При этом определенно отрицательно ответили 6,5% («Такие отношения нежелательны» и «Я – против»), а 13,5% показали определенную избирательность, поскольку отметили вариант ответа «смотря какие национальности». 74,3% опрошенных жителей республики в той или иной степени одобрили решения о заключении браков между людьми разных национальностей.

Как чувашаи, так и русские высказывают почти одинаковое отношение к межнациональным бракам.

Материалы обследования еще раз показали, что в целом в Чувашской Республике спокойная межэтническая ситуация. При этом отметим, что ответы чувашей и русских однотипны, но первые несколько оптимистичнее вторых (доля вариантов ответов «очень хорошие» и «хорошие» у чувашей 56,5%, у русских почти 49%, среди русских на 9 процентных пунктов больше тех, кто полагает, что они удовлетворительные, терпимые).

Таблица 8

**Распределение ответов на вопрос
«Каково Ваше отношение к тому, что люди разных национальностей
заклучают браки, образуют семьи?», 2011 г.
(в % от числа опрошенных)**

Варианты ответов	Всего	Чуваши	Русские
Я – за	13,2	14	9,9
Ничего не имею против, национальность не имеет значения	43,8	45,1	45,3
Допускаю	17,3	17	19,2
Это меня не касается	5,8	6	5,8
Смотря какие национальности	13,5	12,2	16,3
Такие отношения нежелательны	4,1	3,9	1,7
Я – против	2,4	1,8	1,7

Оценки межэтнической открытости и замкнутости выявлялись по отношению респондентов к выбору друзей с учетом их этнической принадлежности, межэтническим бракам и по характеристике взаимоотношений в «многонациональных» трудовых коллективах. Из простого анализа ответов респондентов на данные вопросы можно сделать вывод о том, что около 20% среди них можно охарактеризовать как относящихся достаточно осторожно или же отрицательно к межэтническому взаимодействию на работе и в быту. Более 70% настроены вполне доброжелательно к различным контактам с представителями других этнических групп, вплоть до семейных отношений. Около 10–15% вполне закономерно охарактеризовать как еще не определившихся, не имеющих твердого мнения по этим вопросам. Уровень межэтнической замкнутости колеблется в районе 15–20%, данные респонденты в той или иной степени предпочитают общение с представителями «своей» этнической группы. При этом отметим, что их позиция в целом не влияет на оценку межэтнических отношений в республике, поскольку они также отмечают благоприятную ситуацию в этом отношении.

Но, на наш взгляд, показатели, характеризующие оценки межэтнических отношений, в большей мере относятся к старожильческому населению, то есть чувашам, русским, татарам, мордве, марийцам, украинцам, которые в сумме составляют 99% жителей республики. В республике невысока доля выходцев из государств Закавказья и северокавказских российских республик, представителей среднеазиатских государств. По данным Всероссийской переписи населения 2010 г., только армян насчитывалось более 1 тыс. чел. (1 290 чел.), а остальные этнические группы из этих государств и республик были представлены менее заметно. В экономике республики граждане этих государств занимают незначительную нишу. Например, по данным миграционной службы на 1 июля 2011 г. в республике в различных отраслях было занято всего около 800 иностранных рабочих, из которых почти две трети приходится на граждан Узбекистана (51%) и Таджикистана (14%). Доля граждан Азербайджана и Армении в составе иностранных рабочих равнялась 14% [2]. Понятно, что часть жителей из названных государств стала российскими гражданами, часть проживает нелегально, но доля таких групп невелика. Таким образом, возможности для контактов старожильцев с вновь прибывающими мигрантами из Средней Азии и Кавказского региона незначительные, и они больше в городах, чем в районах. В целом, абсолютное большинство респондентов не имеет непосредственных отношений с представителями указанных групп приезжих, за исключением мест торговли. В то же время фиксируются проявления негативных этнических стереотипов, а также и предубеждений в отношении не только представителей государств Закавказья, но и наших соотечественников из северокавказских республик [3, 4]. С целью выявления подобных настроений и представлений в обследовании был поставлен ряд вопросов, создающих проективные ситуации, которым бы давались определенные оценки.

Распределение ответов на вопрос о числе возможных друзей и знакомых среди приезжих из Кавказского региона и трудовых мигрантов представлено в таблице 9. Из приведенных данных следует, что к выходцам из Кавказа отношение менее толерантное, чем к трудовым мигрантам, хотя

разница составляет всего 5–6 процентных пунктов. Во-вторых, практически нет отличий в ответах чувашей и русских, то есть этническая принадлежность наиболее многочисленных групп населения республики не является в данном случае разделительным фактором. Иначе говоря, и у чувашей, и у русских присутствуют одинаковые по направленности и силе стереотипы, а в ряде случаев и предубеждения по поводу межэтнических отношений с прибывающими в республику мигрантами из Кавказского региона и Средней Азии.

Таблица 9

**Распределение ответов на вопрос
«Представьте, что у Вас может быть 10 друзей и знакомых.
Сколько среди них может быть представителей следующих групп?», 2011 г.
(в % от числа опрошенных)**

Число друзей и знакомых	Всего		В том числе			
			Чуваши		Русские	
	Выходцы с Кавказа	Трудовые мигранты	Выходцы с Кавказа	Трудовые мигранты	Выходцы с Кавказа	Трудовые мигранты
0	37,2	31,8	39,9	33,3	40,7	35,4
1	12,7	11,8	13,4	12,2	10,5	11,6
2	6,4	6,1	6,3	5,7	4,7	5,7
3	2,7	1,9	1,8	1,8	5,2	1,8
4	0,8	0,5	0,9	—	0,6	—
5	1,0	1,7	0,6	1,8	1,2	1,8
6	—	0,2	—	—	—	—
7	0,3	0,5	0,3	0,3	—	0,3
8	—	0,2	—	—	—	—
10	1,4	1,5	1,2	1,5	1,2	1,5
Не имеет значения	22,1	24,2	19,3	22,0	23,8	29,1
Затруднилась ответить	15,2	19,6	16,4	21,4	12,2	13,4

Около 35–40% опрошенных не считают для себя возможным иметь друзей из числа кавказцев или трудовых мигрантов, быть в составе туристической группы с представителями Кавказского региона. То есть уровень этнической замкнутости увеличивается примерно на 20 процентных пункта.

Такого же типа результаты получены и при ответах на вопрос о восприятии жителями Чувашии лиц, носящих одежду, характерную для последователей ислама (см. табл. 10).

Таблица 10

**Распределение ответов на вопрос
«В организации, где Вы работаете или учитесь, какое количество
Ваших коллег-мусульман, носящих специальную одежду
(платье, платок-хиджаб, мужской головной убор), из каждых
10 работников для Вас привычно?», 2011 г.
(в % от числа опрошенных)**

Привычное число мусульман в традиционной одежде	Всего	В том числе	
		Чуваши	Русские
0	40	39,3	45,3
1	7,6	9,8	5,8
2	4,7	3,6	5,8
3	2	2,1	1,2
4	0,8	0,9	–
5	0,8	–	1,7
6	0,2	0,3	–
7	0,2	–	–
10	1,4	0,9	0,6
Не имеет значения	29,1	31,5	25
Затруд. ответить	13	11,3	14,5

В ходе опроса в августе – сентябре 2011 г. среди чувашей доля тех, кто более толерантно настроен к людям, демонстрирующим, что они мусульмане, оказалась заметно выше, чем среди русских. В этой этнической группе 15,5% заявили, что для них привычным будет присутствие 1–3 коллег-мусульман в традиционной для них одежде, у русских

этот показатель составил 12,8%. Среди чувашей 31,5% ответили, что число таких коллег не имеет значения, среди русских – 25%. И наконец, не хотят видеть ни одного человека в традиционной мусульманской одежде на своем рабочем месте или учебы 39,3% чувашей и 45,3% русских. В сумме разница между представителями двух основных этнических групп по уровню проектной толерантности в данном конкретном вопросе составляет 15,2 процентных пункта.

Иная тенденция наблюдается при ответах на вопрос о продавцах в магазинах и на рынке, которые приехали из Кавказского региона или из Азии (в вопроснике уточнялось, что это могут быть китайцы и вьетнамцы). Во-первых, фиксируются более толерантные оценки в отношении этих лиц из обеих групп в предполагаемых ситуациях. Во-вторых, русские оказались при этом более открытыми к подобным случаям, и эта разница была достаточно заметной. В-третьих, отношение к выходцам из Кавказского региона более терпимое, чем к китайцам и вьетнамцам (см. табл. 11). На наш взгляд, это связано с рядом причин, в первую очередь с тем, что в данном случае предполагаемая ситуация в определенной мере является реальной, поскольку наличие выходцев, в первую очередь с Кавказа, за прилавками рынков практически всех российских городов достаточно привычное явление. Формулировка этого вопроса нередко проектируется на ситуацию в своем населенном пункте.

Если вести речь о разнице в ответах между чувашами и русскими, то, возможно, это следствие реакции на восприятие первыми «кавказцев» как конкурентов по продаже на рынках сельскохозяйственной продукции. Чувашаи составляют абсолютное большинство сельского населения республики, и не всегда им удается свободно продать излишки овощей и фруктов, выращенных на своих участках, из-за наличия оптовиков, перекупщиков, которые нередко ассоциируются именно с представителями «южных» народов. В целом, по нежеланию видеть ни одного продавца из этих регионов и государств дистанция между русскими и чувашами составляет 16–18, по варианту ответа «не имеет значения» – 7–8 процентных пунктов. Влияние такого фактора, как оценка межэтнических отношений в республике, при ответе на данный вопрос не прослеживается. Например,

Таблица 11

Распределение ответов на вопрос «В магазине или на рынке из каждых 10 продавцов сколько представителей следующих групп для Вас привычно? (приезжие из Кавказского региона; приезжие из стран Азии (вьетнамцы, китайцы и др.)», 2011 г.
(в % от числа опрошенных)

Привычное число продавцов	Всего		В том числе			
			Чуваши		Русские	
	Выходцы с Кавказа	Выходцы из Азии	Выходцы с Кавказа	Выходцы из Азии	Выходцы с Кавказа	Выходцы из Азии
0	24,5	30,9	32,4	38,4	14	22,7
1	12	13	12,5	13,1	9,3	12,8
2	8,3	8,8	8,6	8,3	8,7	8,7
3	3,9	3	4,2	3,6	2,9	2,3
4	1,5	1,5	1,5	1,5	2,3	1,1
5	6,8	3,9	4,8	1,8	9,3	5,8
6	1,4	0,5	0,9	0,3	1,2	1,2
7	0,7	0,3	0,3	–	1,2	–
8	2,2	–	1,2	–	4,7	–
9	0,8	–	–	–	2,9	–
10	1,2	0,5	1,5	0,3	5,9	1,2
Не имеет значения	23,1	21,3	20,8	18,5	27,9	26,7
Затруд. ответить	13,6	16	11,3	14,3	15,1	18

разница между теми, кто считает, что межэтнические отношения хорошие и дружественные, с одной стороны, и удовлетворительные, терпимые, с другой стороны, составляет от 10 до 20 процентных пунктов. Сравнение ответов чувашей и русских показало, что более толерантны чувашаи (хотя разница в показателях незначительна), за исключением вопроса о торговле. Негативные установки по отношению к приезжающим могут быть обусловлены разными причинами, однако большинство из них связано либо с положением дел на рынке

труда, либо с представлениями, как другая культура будет взаимодействовать со «своей» культурой. На наш взгляд, в вопросах торговли это связано с восприятием чувашами кавказцев на рынках как конкурентов по продаже сельскохозяйственной продукции. Надо также добавить, что во многом неприятие людей, относящихся к другим этническим группам, религиозной принадлежности базируется на незнании, слухах, домыслах. Социальная ответственность СМИ, государственных и общественных организаций, на наш взгляд, как раз состоит в том, чтобы ликвидировать эти пробелы. Более подробный анализ материалов исследования позволит выявить наиболее проблемные точки развития межнациональных отношений в республике и определить задачи по их решению.

Литература

1. Основные итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. по Чувашской Республике. Чебоксары, 2011.

2. Основные результаты деятельности УФМС России по Чувашии за 1 полугодие 2011 г.: <http://gov.cap.ru/hierarchy.asp?page=../219095/341593/1131015> (дата обращения 2.11.2011).

3. Подробнее о природе этнических стереотипов и предубеждений см.: *Лебедева Н.М., Стефаненко Т.Г., Лунева О.В.* Межкультурный диалог в школе: теория и методология. Кн. 1. М., 2004.

4. *Стефаненко Т.Г.* Этнопсихология: практикум. М., 2006.

5. Этнокультурное развитие и межэтнические отношения в Чувашской Республике: научный отчет по материалам социологического обследования 2011 г. Чебоксары: ЧГИГН, 2012. 88 с.

ОТНОШЕНИЕ МОЛОДЫХ РУССКОЯЗЫЧНЫХ ЖИТЕЛЕЙ ЧЕБОКСАР К ЧУВАШСКОМУ ЯЗЫКУ: ОПЫТ КВАЛИТАТИВНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Эта статья представляет анализ мнений о чувашском языке, культуре и народе и отношения к этому 8 чебоксарцев 24–36 лет, которые были подробно проинтервьюированы. Это двое мужчин и шесть женщин с высшим образованием; они все носители русского языка в качестве единственного родного языка. Они также и полиглоты, владеющие в среднем 3,6 языками. Вначале исследование не нацеливалось только на этот сегмент молодёжного городского населения, знающего иностранные языки, но оказалось, что подавляющее большинство респондентов заявляли себя русскими по национальности. Интервью состоялись в мае и июне 2009 г. с помощью анкеты, в которой было более 100 вопросов. Разговоры были индивидуальные, продолжительностью 1–2 часа. Вопросы затрагивали широкий круг тем, включая вопросы о семье, политике, религии, культурных обычаях и, прежде всего, о чувашском языке.

Результаты показывают быструю языковую и национальную ассимиляцию городской молодёжи чувашского происхождения и её отчуждение от чувашской культуры. Несмотря на ежедневные контакты с чувашским языком и культурой, опрошенные имеют отрицательные стереотипы по отношению к этому. С другой стороны, респонденты заявляют, что они не против, чтобы их дети изучали чувашский язык в школе, если бы преподавание улучшилось, но в то же самое время они показывают, что они не будут стараться, чтобы это обучение было успешным. У анкетированных вызывает большое разногласие вопрос о более широком использовании чувашского языка в обществе.

Рассказы респондентов во многом совпадали друг с другом, даже были более единогласными, чем предполагалось. Это подтверждает значимость выраженных мнений. Кроме того, ответы согласуются с данными чувашской социолингвистической литературы. В некоторых случаях анализ интервью сопоставлялся с результатами в других подчинённых языковых группах вне России, чтобы получить более широкую перспективу во время обсуждения ответов.

Конечно, к результатам анализа нужно подходить критически. Качественное социологическое исследование не может претендовать на распространение определённых мнений в обществе; оно может лишь указывать на тенденции. Но всё же оно позволяет глубже понять факторы, которые существуют в данной ситуации.

Профиль членов группы был выбран по разным причинам: (1) как молодые люди, они, возможно, будут родителями, и понимание их мнений и отношения к языку позволит более четко представлять тенденции, характерные для нового поколения; (2) как молодые горожане, они представляют большую часть молодёжи в Чувашии в результате депопуляции деревень; (3) как горожане с высшим образованием, они могут считаться референтной группой, чьи мнения и отношения к языку будут влиять на общество в большей степени; (4) как полиглоты, они показали способность изучить в совершенстве один или несколько иностранных языков; следовательно, оказывается особенно интересным исследовать именно эту группу: почему ни один из них не выучил местный чувашский язык.

Выбор интервьюированных был не случайным, а через контакты в эсперанто-движении и на факультете иностранных языков. Интервью были на эсперанто, испанском и английском, но на некоторые вопросы были получены ответы на русском языке для уверенности в точности информации.

Национальность

Все респонденты родились в Чебоксарах или переехали сюда на первом году жизни. В двух случаях они жили до 10 лет частично в городе и частично вне Чувашии.

Все опрошенные считают себя русскими по национальности и говорят дома только на русском. В половине случаев хотя бы один из родителей — чуваш. Для людей, родившихся

в Чувашии и живших здесь постоянно (или большую часть жизни), результат может указывать на быструю ассимиляцию среди горожан или, по крайней мере, среди таковых с высшим образованием [4, с. 83; 5, с. 271–277; 6, с. 276, 297–302]. В двух случаях, хотя респонденты заявляют себя русскими, в течение разговора они также добавляли, что по документам и переписи 2002 г. они чувашаи. В одном из этих двух случаев оба родителя – чувашаи; в другом отец – чуваш и мать – русская (этническое происхождение респондентов можно просмотреть в табл. 1). Остальные два случая с чувашским родителем: отец – чуваш, мать – русская; отец – русский, мать – чувашка.

В трёх случаях оба родителя – русские. Из этих трёх в одной семье оба родителя родились вне Чувашии; в дру-

*Таблица 1**

Этническое происхождение респондентов¹

Отец	Национальность	Чуваш	Чуваш	Чуваш	Русский	Русский	Русский	Русский	Русский
	Место рождения	Дер. ЧР	Чеб.	Дер. ЧР	Вне ЧР	Чеб.	Вне ЧР	Вне ЧР	Вне ЧР
	Родные языки	Чув.	Рус., чув.	Рус., чув.	Рус.	Рус.	Рус.	Рус.	Рус.
Мать	Национальность	Чувашка	Русская	Русская	Чувашка	Русская	Русская	Русская	Татарка
	Место рождения	Чеб.	Вне ЧР	Вне ЧР	Дер. ЧР	Чеб.	Чеб.	Вне ЧР	Р.ц. ЧР
	Родные языки	Рус., чув.	Рус., морд.	Рус.	Чув.	Рус.	Рус.	Рус.	Тат.

* Сокращения: дер. — деревня, нац. — национальность, место рож. — место рождения, морд. — мордовский (эрзя или мокша), р.ц. — районный центр, родные яз. — родные языки, рус. — русский, тат. — татарский, Чеб. — Чебоксары, чув. — чувашский.

гой — отец из Чебоксар и дедушка — чуваш (этническая ассимиляция произошла в предыдущем поколении); в третьей семье оба родителя — чебоксарские русские. Последний случай: отец — русский*, мать — татарка. Здесь отвечающий не знает татарского языка («меньше, чем чувашский»), хотя мать использует его в общении с татарской семьёй. Этот участник оказался православным, хотя мать — мусульманка.

Часто русские родители являются родившимися в межнациональном браке, где ни один из родителей не был русским. В одном случае бабушка была репрессирована из-за своей латышской национальности и скрыла её. В другом дедушка русифицировал свою армянскую фамилию из-за социального напряжения в русской среде (вне Чувашии), где он жил. Такие семейные рассказы могут влиять на русификацию, когда в новом поколении случается смешанный брак.

С другой стороны, все 5 чувашских по национальности родителей были чувашскоговорящими, хотя двое из них (оба родившиеся в Чебоксарах) использовали и русский как родной язык. (Что родной язык — это мнение отвечающих. Из двух двуязычных чувашско-русских родителей, родившихся в Чебоксарах, хотя бы один говорил дома лишь на русском и использовал чувашский язык с родственниками в деревне. Поэтому определение, что родитель изучил язык в совершенстве в детстве, вероятно). В другом интервью, где анкетированный, выросший в городе, заявлял себя чувашом, он считал и русский, и чувашский родными языками, но говорил намного свободней на русском, чем на чувашском; следовательно, он не передал чувашский язык детям, и они, вероятно, почувствуют себя больше русскими, чем чуваша-

* Это единственный случай из всех интервью, где сообщалось, что чуваш, родившийся и живший в деревне, говорил и на русском в качестве родного языка. Дедушка респондента был преподавателем и использовал дома оба языка. Этот факт подкрепляет тезис, что люди с высшим образованием являются более склонными к ассимиляции, даже в деревнях. Кроме того, следует помнить, что преподаватели были одной из основных групп для распространения ассимиляции в других странах, например во Франции. Возможно, что и в России будущие преподаватели находились под влиянием идеологии, подчеркивающей важность доминирующего языка в качестве необходимого условия для социального подъёма и в то же время ратовавшей за то, что использование дома подчинённого языка затрудняет изучение доминирующего. Таким образом, преподаватели могут становиться важнейшим фактором языкового сдвига деревенских семей.

ми или, скорее всего, только русскими. Передача языка в семье является необходимой для поддержания чувства национальности, хотя в городе без школ и без среды общения на чувашском языке чувашскоговорящая молодёжь, кажется, владеет лучше русским, чем чувашским, и, следовательно, склонна передать русский язык новому поколению. Кроме того, высшее образование включает в себя более продолжительный контакт с русскоязычным образованием и со средой, где русский язык доминирует в большей степени. Это могло бы произойти и в предыдущем поколении: шестеро отцов и пять матерей получили высшее образование. Итак, чем образованней люди, тем более вероятна русификация, и, чем больше распространён доминирующий язык среди высших слоёв населения, тем больше давление на другие страты общества, чтобы они принимали его как основной язык.

На самом деле, советская система строгой фиксации определённой национальности в большей степени идёт на пользу доминирующей группе, так как эта группа является социально не маркированной. Некоторые подчинённые сообщества, например каталонцы, не находили мудрым, что люди были вынуждены считать себя лишь членами доминирующей или членами подчинённой группы. Напротив, они обычно принимают позицию, чтобы люди считали себя членами обоих сообществ. Итак, хотя респонденты главным образом определяли себя как русские, некоторые их ответы показали в определённой степени идентификацию и с чувашами. Главнейший показатель – использование местоимений первого и третьего лица в определённых случаях, например, «мы», «наша культура», когда участник говорил о чувашской культуре. Кроме того, были пояснительными ответы на вопросы о возможности исчезновения чувашского языка. Только один человек ответил, что утрата чувашского языка его не касается. Для этого человека, кажется, поведение русских, в том числе и его, по отношению к чувашскому языку не имеет влияния на будущее языка. И наоборот, обычно отвечающие выражали глубокое неудовлетворение от возможной потери. Они очень надеялись, что этого не случится. Они русские, но чувашские русские.

Изучение в школе и языковое забвение

Четверо из восьми респондентов (самые молодые) изучали чувашский язык в школе. Один из них считает этот опыт как «интересный вначале», но «потом это, в основном, потеря времени, потому что [чувашский язык] не нужен». В трёх других случаях изучение оказалось «потерей времени». Один из интервьюированных говорит об «ужасном опыте», а другой — о «самом нелюбимом занятии для всех», но третий заявил, что ему очень нравился преподаватель. Напротив, занятия по литературе в последние два года школьного обучения обычно казались интересными (здесь необходимо добавить, что только один из опрошенных учился на техническом факультете в университете, но он не изучал чувашский язык в школе).

Хотя для анкетированных низкая ценность языка, несомненно, играла основную роль, жалобы были, прежде всего, на их взгляд, на устаревшую педагогику, не адаптированную для неносителей языка. Важно отметить, что критика идёт от людей с большим опытом в изучении языков; в некоторых случаях они являются преподавателями иностранных языков.

Четверо из восьми респондентов сказали, что они забыли знания, полученные при изучении чувашского языка, потому что они не использовали язык в течение нескольких лет. Один из них учил язык в школе и летом использовал его в деревне. У других родители — русские. Двое учили язык в школе, третий — сам. Один из первых двух смог немного поговорить на чувашском языке — другой «никогда не знал более 200–300 слов», хотя он владеет четырьмя иностранными языками, включая и один неиндоевропейский.

Особенно интересным является случай самообучения, так как необычно, что человек без местных корней изучал чувашский язык. Это происходило во время обучения в университете, когда в течение трёх лет он проходил практику главным образом в чувашскоязычной среде в районном центре Чувашии. Как показывают исследования по каталонскому языку, смена языка общения происходит в определённые моменты жизни. Основными являются именно период обучения в университете и поступление на первую работу [16]. В течение этих трёх лет респондент мог общаться на

элементарном чувашском языке, но работа закончилась, связь с чувашскоязычной средой прекратилась, и язык был утерян.

Кроме того, исчезает и обычный способ изучения чувашского языка горожанами. Владение русским языком распространилось в деревнях до такого уровня, что новые поколения не испытывают дискомфорта, когда говорят на русском языке с детьми, проводящими лето у бабушек и дедушек. Этот факт становится ясным из рассказа одного из респондентов. Как он, так и его отец родились в Чебоксарах, и их чувашские родители говорили с ними на русском языке. Оба учили чувашский язык в деревне, где проводили лето. Отец свободно владеет им, а сын только говорит на нём с большим трудом, но, несмотря на это, он является единственным респондентом, который хотя бы иногда использует чувашский язык. (Необходимо также иметь в виду, что данный респондент не заявляет чувашский среди языков, которыми он владеет. Это, может быть, потому, что он плохо владеет им. Также низкий престиж чувашского языка может влиять на то, что человек не заявляет, что владеет им, но делает это с престижным языком, которым владеет на похожем уровне.) В результате этого, отец считает себя чувашом, а сын – русским. В общих словах: горожане оказываются элементом русификации деревень, в то же время деревни потеряли силу как элемент очувашивания города. Городские дети нормализуют бытовое употребление русского языка там, где оно практически не существовало. Таким образом, являемся свидетелями процесса языкового сдвига от Центра к периферии [14, с. 64–66].

Межнациональные контакты

Ответы на вопросы о национальности друзей и коллег указывают на частые и дружеские взаимоотношения между представителями разных национальностей. Этот факт подтверждает количество межнациональных браков. Вопреки этому, унижительные комментарии о чувашском народе, культуре и/или языке не были необычны. Одно из респондентов можно, несомненно, определить как чувашофоба. Его даже можно назвать расистом, потому что его слова показали, что, как обычно, ненависть против определённой национальности не является эксклюзивной, но расизм только

конкретизируется в большей степени на ближайшую этническую группу, в том числе чувашей. Необходимо добавить, что самые унижительные комментарии были сделаны людьми чувашского происхождения. Этот факт широко распространён у подчинённых народов и является типичной реакцией новообращённых, преувеличивающих добродетели новой веры и пороки старой. В каталонской социолингвистической литературе это называется «самоненавистью» («autoodi») [9, с. 37, 171; 17, с. 41–47], а в России самый распространённый термин — «национальный нигилизм».

Стереотипы

Как отрицательные, так и положительные комментарии о всём народе опираются на стереотипы. Например, большинство анкетированных устанавливают взаимосвязь между чувашским языком и деревней. Самое впечатляющее: респондент рассказал, что, смотря пьесу в театре на чувашском языке (с переводом), он чувствовал, что стоял перед «Дон Жуаном в деревне». Отношение данного человека к языку является, главным образом, положительным, и на это указывает его желание увидеть постановку на чувашском языке. Вопреки этому, настолько сильной оказывается у него стереотипная идентификация языка с деревней, что она не исчезает во время спектакля. И конечно, чем сильнее эта идентификация, тем более склонными к русификации будут горожане. Необходимо отметить, что общественное использование чувашского языка в городе (например, на уличных знаках и в сообщениях в троллейбусах) является очень малым, недостаточным, чтобы жители чувствовали, что город действительно двуязычен. Это вызывает ощутимую взаимосвязь чувашского языка с деревней. С другой стороны, случай показывает, как человек с двумя высшими образованиями не осознаёт этот стереотип и не противодействует ему. В том числе нужно добавить и очень распространённую в России оценку того, как красиво или неприятно звучит язык: большинство анкетированных так говорили.

Кроме того, существует и другая связь с чувашским языком, не менее вредная, о которой упомянули разные отвечающие, — политика. Наиболее ясно это сформулировал один из участников. По его мнению, чувашский язык является нужным, даже необходимым только в одном случае:

если кто-то хочет заниматься политикой. Связь с политикой является особо опасной, потому что в обществе могут начать считать чувашский язык одним из условий для сохранения привилегий политиков. А если это чувство действительно распространяется, проблема неэффективности школьного преподавания чувашского языка постепенно будет усиливать его.

Политические действия также не являются связанными с чувашским языком в ментальных представлениях анкетированных: это язык деревни, а не язык Кабинета министров. В ответах ни одного из участников не проскользило чувство, что чувашский – язык правительства (как, например, получается в Каталонии, где существуют мощные правительственные действия в пользу языка). Фактически, большинство думает, что чувашское правительство делает мало (или даже ничего) для языка или, по мнению других, действует лишь формально.

Чтобы выявить устоявшиеся стереотипы, анкетированных просили назвать первые три идеи, которые приходят на ум, когда слышат словосочетание «чувашский язык». Ответы можно разделить на три группы. Одна из них связана с обучением: «суффиксы», «новые слова», «трудный». Другая, наиболее частотная, относится к экзотике, к чему-то чуждому: «женщина в национальном чувашском костюме у реки и ивы», «тюркский»* (3 раза), «восточный», «языческий» (необходимо добавить, что прилагательное использовал участник, который посещает церковь каждую неделю), «необычный», «бабушкин»; но также бывает и наоборот, хотя в гораздо меньшей степени: «национальный», «Чувашская Республика». Третью группу составляют прямые оценки языка: «не очень красивый», «бесполезный»; но также: «интересный», «искренний». В течение разговоров было намного больше прилагательных этого типа для языка: «некрасивый», «неважный», «скудный», «безынтересный», даже «примитивный».

* Интересно добавить, что это сказал и респондент, который пожаловался, что «никто [в школе] не объяснил, что чувашский язык принадлежит к другой языковой группе». Возможно, что слово «тюркский» использовалось несколько раз в течение его школьного обучения, но он не понял точное значение. Может быть, стоит порекомендовать проанализировать, как это понятие представлено в учебниках и с какой целью.

Напротив, для сравнения, ответы о русском языке прежде всего были типа: «родной», «могучий», «сильный», «богатый», «чистый», «литературный» и т.д.*; и об английском языке: «нужный», «коммерческий», «экономия», «международные отношения», «глобализация», «всемирный», «иностранный» и т.д.

Польза языка

Респонденты думают, что знание чувашского языка не важно. Единственное исключение — политики**. Им не хотелось бы, чтобы они обучались языку в школе лучше. Кроме того, они почти никогда не чувствовали нужды в нём. Вопреки этому, в четырёх случаях коллеги на нынешнем или предыдущем месте работы использовали часто чувашский язык в неформальных разговорах между собой. В одном случае, как мы видели, анкетированный начал учить чувашский язык. Другие два испытывали дискомфорт, но не учили; по крайней мере, в одном случае это было, по всей вероятности, фактором для изменения работы. Четвертый респондент не испытывал ни дискомфорта, ни желания изучать язык. Он объяснил, что, хотя подавляющее большинство коллег общается на чувашском между собой, рабочие заседания проходят лишь на русском языке.

Также важно проследить интересы анкетированных. Многие из них высказали свой интерес к авторской песне и в меньшей степени к року. Они посещают концерты, но только на русском языке. Что касается музыкальной культуры на чувашском языке, они упомянули только фольклор и — на втором месте — эстраду. Кажется, что интересы горожан не совпадают с тем, что они знают о чувашской культуре. Необходимо подчеркнуть, например, что в Стране Басков и Каталонии авторская песня на баскском и на каталонском языках приобрела мощную силу в 60-х и 70-х годах и помогла приблизить испаноязычное население к местным языкам. Подобное движение возникло и позже в обоих регионах

* Участник сказал: «Русские и за рубежом должны бы говорить на нём». Это показывает его искреннее национальное чувство, в большей степени потому, что он даже не высказал интереса изучать язык матери.

** По правде сказать, один анкетированный дал другой ответ: «Интерес к истории». И при ответе на вопрос: «Хотели бы вы лучше изучать чувашский в школе?» — добавил: «Было бы интересно посетить Булгар».

благодаря широкому всплеску рока на баскском и каталонском языках.

Несмотря на все эти отрицательные моменты, большинство анкетированных хотели бы, чтобы их дети учили чувашский язык, а некоторые добавляли, что «нужно изменить методику обучения». Четверо из них согласны, чтобы язык преподавался как обязательный предмет в школе, но другой заявил, что «как сегодня преподаётся, лучше не преподавать»*. Вопреки всему, возможно, что у большинства существует какая-то национальная или языковая лояльность к Чувашии и чувашскому языку; но также возможно, что они не хотели лишить своих детей доступа к привилегиям, которыми, по их мнению, наслаждается политический класс. С другой стороны, обе эти возможности показывают, что опрошенные видят будущее своих детей в Чувашии. Этот факт чрезвычайно важен для языка. К сожалению, большой отток молодых специалистов внушает опасение, что уверенность молодых родителей в будущем своих детей в Чувашии может ослабеть. Показатель этого переселения: двое из восьми респондентов сегодня, через два года после интервью, постоянно живут вне Чувашии: один – в Подмосковье, другой — за рубежом.

Будущее языка

Положение чувашского языка не является статическим, это постоянно развивающийся процесс. Для того, чтобы предсказать будущее, необходимо узнать эволюцию ситуации и влияющих на неё факторов. Шестеро из восьми респондентов утверждают, что их отношение к языку улучшилось на протяжении предыдущих 10 лет, и, напротив, большинство из них не ощущало такого улучшения в обществе; некоторые даже думают, что общественное мнение о чувашском языке ухудшилось. Причины изменения личного отношения связаны прежде всего с посещением зарубежных стран – Каталонии, Страны Басков, США, а также эсперанто-мероприятий. Один из анкетированных добавил, что, кроме пребывания за границей, сыграло роль и его участие во всероссийском фестивале и изучение лингвистики в университете. Чем глубже знакомство со многими положи-

* Доли двух ответов являются похожими и у чебоксарских родителей, анкетированных И. Бойко [3, с. 134].

тельными ситуациями многоязычия в мире, тем больше возможностей улучшения отношения к чувашскому языку и народу.

Кроме того, ответы показывают, что респонденты являются более благосклонными к русско-чувашскому билингвизму в семье, чем их родители. В самом деле, большинство считало, что им кажется хорошо, если их муж или жена говорили бы на чувашском языке с детьми. Напомним, что ни один из пяти чувашскоговорящих родителей не передал язык новому поколению. Мы не знаем точно, по какой причине чувашскоговорящие родители действовали так; возможно, из-за дискомфорта супруга или супруги от непонимания чувашского языка. Можем предположить, что знание языков опрошенными и их опыт за рубежом играют роль в положительном отношении к билингвизму в семье. Этот факт внушает надежду на то, что смешанные браки в городе могут быть в меньшей степени факторами русификации, по крайней мере, в этом сегменте населения.

Но неясно, является ли достаточным это улучшение отношения к билингвизму, чтобы интервьюированные стали готовы к расширению сферы использования чувашского языка в обществе. По этому поводу существует большое разногласие. Кроме того, позиция по этому вопросу оказалась иной по сравнению с большей и меньшей симпатией к чувашскому языку и культуре: участники, благосклонные к языку, выражали сомнения, а другие, не очень расположенные к нему, ответили положительно.

Один из несогласных заявил, что сегодняшнее положение «нормально», то есть распределение функций между языками в обществе нельзя изменить. «Кто хочет, тот использует [чувашский язык]», — добавил он. Другой возражающий объяснил свою позицию иначе: расширить сферу использования чувашского языка среди чувашей нужно, но это, по его мнению, привело бы к упадку русского языка. Согласно этому, чем больше чувашский язык использовался бы, тем сильнее было бы национальное чувство чувашей и тем хуже стало бы использование русского языка.

Это был не единственный человек, который связал в отношении причины и следствия рост чувашского языка и упадок русского. По мнению другого анкетированного, сегодняшнее поколение больше говорит на чувашском языке,

чем предыдущее, и добавил: «Может быть, потому, что не знает русского языка». Конечно, новое поколение говорит на русском; проблема в том, что оно не владеет письменным языком в такой мере, как предыдущее поколение. Это происходит в мире везде, и это — следствие изменения навыков: меньше чтения и больше использования аудиовизуальных средств. Но важно здесь, что изменение в знании русского письменного языка считается следствием предполагаемого роста чувашского языка (рост, который заметил только один респондент из восьми).

Ответы показывают, насколько чувствительным является вопрос изменения веса языков в обществе, несмотря на то, что действительны или лишь воображаемы эти изменения. Часть русскоговорящего населения, хотя она, в принципе, согласна, чтобы их чувашскоговорящие сограждане использовали свой язык, боится, что это могло бы лишить их привилегий.

Выводы

Исследование отмечает сильную языковую и национальную ассимиляцию городской молодёжи. О. Насырова совершенно правильно говорит, что «второе поколение (чувашей. — *Алос и Фонт*) приезжающих из деревень практически становится русскоязычным» [8, с. 134]. А. Игнатьева и её коллеги представляют опорные сегодняшние данные: по их анкетам есть 10% чебоксарских школьников, для которых чувашский является хотя бы одним из родных языков, вопреки тому, что 58% родителей — чувашскоговорящие [7, с. 5, 7]. В.П. Иванов и О. Васильева [*op. cit.*] добавляют, что сыновья и дочери состоящих в межнациональном русско-чувашском браке часто становятся русскими по национальности. Всё это следует из этих интервью. Но важно идти вперёд и понимать социальные и психологические факторы, которые действуют в этом процессе.

Участники интервью, несмотря на усилия, которые они вкладывали в течение ряда лет в изучение иностранных языков, не считали целесообразным так же поступать с языком родителей и/или большей части их сограждан. Наиболее важными причинами являются: (1) утрата использования языка в городе и даже в деревнях; (2) несовершенное обучение языку в школе; (3) отрицательные стереотипы о чувашском языке, культуре и народе; (4) разница между любимыми

занятиями молодых горожан и чувашской культурой, которую они знают; (5) чувство, что чувашский язык бесполезен, чтобы процветать социально и экономически, кроме как в рамках политики (но политика является непрестижной среди анкетированных). Несмотря на это, (1) они сохраняют, в разной степени, положительную эмоциональную связь с Чувашией; (2) хотя для них изучение чувашского языка сыновьями и дочерьми не важно или маловажно, они не против него; (3) они улучшили свое мнение о чувашском языке благодаря знакомству с двуязычным положением за рубежом. Кроме того, они считают, что правительство мало действует в пользу чувашского языка и главным образом поступает лишь формально. Но в то же время существует большая разница мнений о том, должно ли правительство эффективно действовать по расширению сферы использования чувашского языка в обществе.

Однако расширение оказывается необходимым, чтобы переломилась отрицательные стереотипы о языке, чтобы сочеталась доминирующая часть чувашской культуры с интересами городского населения, чтобы чувашский язык являлся значимым фактором социального и экономического подъёма вне политической карьеры и чтобы молодёжь не потеряла полученные знания чувашского языка. Но, несомненно, в результате отсутствия передачи языка из поколения в поколение в городе, начала этого же процесса в районных центрах и распределения населения между городом и селом очень важно улучшить преподавание чувашского языка для русскоговорящих детей. Именно это наблюдается во многих подчинённых языковых сообществах в мире, например у каталонцев, басков, галисийцев, окситанцев, бретонцев или валлийцев (Об этом существует обширная библиография, см.: [10, 15], а также 40 «Региональных досье» Mercator по преподаванию разных региональных языков Европы, <http://www.mercator-research.eu/research-projects/regional-dossiers/>).

Вообще, обязательное преподавание непрестижного языка в школе оказывается двусторонним. С одной стороны, это действие является просто необходимым в таком регионе, как Чувашия, чтобы позволить широкое использование данного языка в обществе. Но, с другой стороны, если обязательное преподавание является неэффективным в резуль-

тате использования устаревших методик и отсутствия поддержки другими действиями, тогда оно может даже навредить общественному мнению о языке [2, с. 14–17]. Необходимо обращать внимание на то, что такого эффекта трудно достичь с преподаванием престижных языков, например английского, даже если они преподаются также неэффективно. Дело в том, что они пользуются общественной благосклонностью. В то же время языковая политика не может опираться лишь на преподавание языка в школах, потому что такое действие является бесперспективным [1].

Преподавание языка является ключевым для будущего народа, потому что русскоязычные монолингвы в Чувашии являются очень склонными считать себя русскими по национальности. В том числе можно рекомендовать идти к инклюзивному самосознанию, которое позволило бы развитие совмещённого национального самоопределения русско-чувашского (или чувашско-русского), по образцу других меньшинств вне России (для актуальной широкой дискуссии о национализме с точки зрения сравнительной политологии [13]). Если только в таком совмещённом самоопределении сохраняется языковой фактор как важный элемент чувашского компонента самосознания, это способствовало бы сохранению языка и овладению им новыми поколениями, говорящими на нём, включая и людей нечувашского происхождения.

В заключение хотелось бы отметить, что важно было провести похожий анализ мнений и отношения к чувашскому языку в других коллективах Чувашии – как в городе, так и в деревне, как среди носителей русского языка, так и среди носителей чувашского языка – для лучшего понимания представлений жителей Чувашии о чувашском языке, культуре и народе. Не менее важно было бы исследовать силу стереотипов и механизмов их распространения и укоренения с целью улучшения борьбы с ними. По мнению автора, большая вина лежит на образовательной системе, но было бы грубой ошибкой обозначать только одну причину; кроме того, необходимо иметь в виду, что образование является средством для продвижения идеологии доминирующей группы, но оно не является создателем этой идеологии. Для этого исследования можно использовать междисциплинарные теоретические разработки Т. ван Дейка, который комбини-

рует социальную психологию, социологию и анализ дискурса [11, 12]. Наконец, является исключительно важным распространить в обществе и, в частности, среди школьников знания о других ситуациях социального билингвизма, где билингвизм является аддитивным, а не субстративным, как в Чувашии. Чуваши входят в число наиболее крупных по количеству (из 200) языковых меньшинств Европы, но позиция в обществе чувашского языка находится далеко от той, которую занимают языки некоторых других европейских меньшинств с меньшим общим числом говорящих и меньшим пропорциональным количеством носителей на их территориях.

Литература

1. *Алос и Фонт Э.* Оценка языковой политики в Чувашии. Чебоксары, 2011.
2. *Алос и Фонт Э.* Чăваш чĕлхин социаллă нормализацийĕ хăш мелпе пулать? // URL:<http://ru.chuvash.org/blogs/comments/1533.html>. 2009.
3. *Бойко И.И.* Проблема равенства языковых прав в образовании // Этнокультурное образование. Методы социальной ориентации российской школы. М., 2010.
4. *Васильева О.* Чувашская Республика. Модель этнологического мониторинга. М., 2000.
5. *Иванов В.П.* Этническая география чувашского народа. Чебоксары, 2005.
6. *Иванов В.П.* Этнические процессы у чувашей в конце XX в.: итоги и тенденции // Чуваши: история и культура. Чебоксары, 2009. Т. 2. С. 273–305.
7. Говорят ли дети по-чувашски?/Игнатъева А.П. [и др.]/URL:http://gov.cap.ru/home/121/raznoe/chuvash_yazyk/laboratorija. 2009.
8. *Насырова О.Д.* Проблемы языковой жизни Чувашской Республики // Языки Российской Федерации и нового зарубежья: статус и функции. М., 2000. С. 130–139.
9. *Boix i Fuster E., Vila i Moreno F.* Sociolingüística de la llengua catalana. Barcelona, 1998.
10. *Cenoz J.* Towards Multilingual Education: Basque Educational Research in International Perspective. Bristol, 2009.
11. *Dijk T. van.* Ideology: A Multidisciplinary Approach. London, 1998.
12. *Dijk T. van.* Ideologia y discurso. Barcelona, 2008.
13. *Greenfield L., Eastwood, J.* National Identity // *Boix, C., Stokes, S.* (под ред.) The Oxford Handbook of Comparative Politics. Oxford, 2007. С. 256–273.
14. *Junyent C.* Vida i mort de les llengües. Barcelona, 1992.
15. *Myers-Scotton C.* Multiple Voices: An Introduction to Bilingualism. Malden, 2006.
16. *Pujolar J., González I., Martínez R.* Les mudes lingüístiques dels joves catalans // Llengua i Ús №48, 2010. С. 65–75. URL:http://www6.gencat.net/llengcat/liu/48_42.pdf.
17. *Ruiz i San Pascal F., Sanz i Ribelles R., Solé i Camardons, J.* Diccionari de sociolingüística. Barcelona, 2001.

Секция 2

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ И ПРИУРАЛЬЯ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ

Г.Б. Матвеев

ОТРАЖЕНИЕ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ СВЯЗЕЙ В ЧУВАШСКОМ НАРОДНОМ ЗОДЧЕСТВЕ

В чувашском народном зодчестве действовали те же тенденции и направления, что и у других соседних народов Поволжья и Приуралья, где в составе двух ландшафтных зон — лесной и лесостепной — расселены основные этнографические и этнотерриториальные группы чувашей. Наряду с географическими особенностями, для всех групп чувашей характерны сходные черты с контактируемыми этносами, уходящие корнями в Средние века. Предки чувашей усвоили от своих соседей срубное жилище, которое постепенно вытеснило бытовавшие у волжских болгар войлочную юрту, полуземлянки, наземные каркасно-глинобитные жилища.

Ныне известные традиции народного зодчества чувашей восходят уже к тому времени, когда в качестве строительного материала использовалось дерево. Межэтническое общение и взаимодействие являлись одним из важных факторов, обусловивших развитие из однокамерного жилища многокамерного. В XVIII в. распространился тип дома из двух изб с сенями посередине — известен и у марийцев, и у татар, и у чувашей — характерен как в лесной, так и в лесостепной зоне. Во второй половине XIX в. основными типами дома стали двух- (изба с сенями) и трехкамерные (изба—сени—клеть). Считается, что эти типы были восприняты от русских соседей, они стали преобладающими типами и у

других соседей чувашей. В лесной зоне бытовали трехкамерные, в лесостепной преимущественно — двухкамерные. Тип дома по камерности этнодифференцирующим признаком можно считать только отчасти, однако нельзя отрицать предпочтение у тех или иных народов тому или иному типу дома. Например, исследователи зафиксировали, что у татар основным являлся тип дома изба—сени, а клеть находилась отдельно, у чувашей преобладала связь изба—сени—клеть. Между тем у чувашей соединение клетки с домом также позднее явление.

Строившиеся в начале XX в. дома с прирубом и пятистенки, у зажиточных также крестовик (из четырех комнат) и крестообразный дом — новшества, характерные для этого периода — закрепляются у чувашей и их соседей почти одновременно, с той лишь разницей, что в лесной зоне раньше, в лесостепной — несколько позднее. В конце XIX — начале XX в. торговцами и зажиточными крестьянами возводились по городским образцам кирпичные дома (поскольку основными жителями городов являлись тогда русские, то можно говорить о влиянии русской архитектуры). Лучшие образцы, выработанные в том или ином районе проживания русских, марийцев, татар, чувашей и других народов, становились достоянием соседей, в результате взаимообогащения становились эталоном.

Все виды декоративных приемов: долбленая или пропиленная резьба с бесконечными орнаментальными мотивами, фигурная кладка, штукатурка, раскраска, мозаичная обшивка тесом, просечное железо и др. — прошли сложный путь развития в результате взаимодействия этносов. Их распространяли народные умельцы. Мастера не копировали чужие работы, как говорится, от и до, а творчески варьировали формы и принципы декоративного убранства. Для традиционного народного зодчества, несмотря на известную нивелировку специфических особенностей разных этногеографических и этнокультурных зон, самобытность народного жилища являлась одной из характерных черт, пусть и не в том объеме культурного разнообразия, как это характерно для народного костюма. Все сооружения в пространстве застройки, в том числе наружный облик, внутренняя отделка интерьера, различные стороны технолого-конструктивного

осуществления, представляют собой архитектурное творчество народов.

При более подробном рассмотрении отдельных сторон и деталей чувашского народного зодчества выявляются различные следы контактов, взаимодействий соседей.

В классификации типов двора чувашский, как и марийский, мордовский, удмуртский, татарский, относился к типу круглого двора, называемого в литературе также двор-крепость, где изба ставится в середине окруженной несомкнутыми строениями. Признаком сходства или различия является вход в избу: на восток (к солнцу) он был обращен у чувашей и мордвы, у марийцев дома дверьми на восток обычно не строились. В классификационном плане расположения жилища, включая внутреннюю планировку, у чувашей и мордвы также много общего. Отмеченные сходства и различия были характерны для кучевой застройки усадеб.

Важной составляющей двора марийцев и чувашей являлась лачуга напротив избы, однако функции лачуги у марийцев шире: она служила и культовой постройкой, чего не было у чувашей, поэтому дверь была обращена на юг.

Профессор Н.И. Воробьев, исследователь народного зодчества, писал, что крышу, вынесенную далеко за заднюю стену дома, образовавшую навес над входной дверью, можно было видеть в домах татар, чувашей, марийцев, в то же время термин для его обозначения восходит к русскому термину *болдыр* [3, с. 7]. Высокие самцовые крыши, бытовавшие у северных русских, встречались и на Средней Волге, к примеру у луговых марийцев. Судя по иллюстрации из книги П.С. Палласа чувашского жилища бассейна реки Черемшан, богатого лесными массивами, можно предполагать о функционировании традиции возведения высоких стен и высоких самцовых крыш [7].

Во второй половине XIX — начале XX в. народное зодчество претерпевало известную эволюцию, связанную как с внедрением новшеств, так и усиливавшимся взаимодействием между этносами. В пореформенный период (вторая половина XIX в.), когда в России развивалась строительная индустрия, когда крестьянам стали доступны строительные товары — гвозди, стекло, краска, известь, жель, оборудование для печи и т.д., орудия труда — пилы, рубанки и дру-

гие инструменты, создавались новые основы крестьянской строительной техники, расширились возможности для обогащения строительным опытом, чему способствовало отходничество, приглашение мастеров, не только своих, но и приезжих – русских, мордвы, татар, марийцев.

Нередко имела место специализация, например, печниками в низовой зоне расселения чувашей выступали татарские мастера. От татар, особенно в юго-западной зоне, была воспринята конструкция печи с вмазанным котлом, которая бытовала вплоть до вытеснения печей в связи с газификацией индивидуальных домов. В лесной зоне специализировались плотники, которые, объединяясь в артели, отправлялись для работы «на стороне», в т.ч. в ближайшие города и соседние уезды. Зажиточные чуваша считали престижным приглашать плотников других национальностей.

Большое влияние оказала русская народная архитектура. По данным Н.В. Никольского, в период, когда внедрялась так называемая белая изба с архитектурными элементами (карнизом, наличниками, украшениями фронтона и т.д.), предпочитали нанимать русских плотников [6, с. 62]. Между тем еще в середине XIX в. С.М. Михайловым зафиксировано, что «многие строят избы по-русски» [5, с. 72]. В частности, из Нижегородской и Вятской губерний приглашали мастеров присурские и приволжские чуваша, татарских – низовые, мордовских – чуваша, образовавшие этнотерриториальные группы за пределами метрополии, например приволжскую (симбирско-саратовские чуваша), где они проживали по соседству с мордвой. Застройщики Тарханской волости Буинского уезда нанимали татаро-мишарских мастеров из Шихирдан того же уезда, шемякинский и другие кусты чувашских деревень Тетюшского уезда – часто плотников из казанских татар, реже русских, в с. Калмантай можно было видеть бригады мордовских плотников из с. Илюшкино (Саратовская губерния). Такие примеры можно приводить и далее. В прилегающих к чувашским уездам районам, особенно на юге и юго-востоке, нередко работали плотники из Чувашии. В частности, «баишевскими мастерами» – плотничьими артелями из с. Бичурга-Баишево и округи – построено немало домов в селениях нынешнего Цильнинского района Ульяновской области. Чувашские плотники строили

жилые и хозяйственные постройки в татарских деревнях Буинского и Тетюшского уездов.

Источники сообщают о перевозке построек как из селений татар, мордвы, чувашей, русских в чувашские селения и наоборот, так и из чувашских селений в города, в частности в Чебоксары, Цивильск. Это также является одним из каналов распространения строительных традиций.

В селениях северо-западных чувашей и горных марийцев, прилегающих к Волге, бытующей стала связь изба—сени—горница, где горница представляла собой второй этаж амбара, имевший вход из сеней — это заимствование от русских. Тип связи изба—сени у чувашей был популярен там, где они контактировали с татарами (прежде всего в лесостепных районах).

О новых типах трехкамерных домов (пятистенки, крестовой связью, крестовик) в источниках говорится как об иноэтнических или характерных для северной лесной зоны, в частности, они ассоциировались с русским жилищем *выр́сла пурт*. Внедрялись также русская печь с дымоходом и лежанкой и русские ворота с крышей, у чувашских соседей они называются также русскими заимствованиями. Купцы — представители народов Поволжья — подражали городским купеческим домам уездных центров. Многоквартирные дома городского типа, развитые в вертикальном плане, начали появляться в деревнях в середине XIX в., к рубежу веков их стало больше. Строителями были приглашенные из городов мастера.

Технологические приемы домового строительства, к примеру способы возведения стен, устройства крыши, у чувашей были такие же, как и у других соседних народов. Новые технические приемы, в частности соединение потолочин с помощью закроя и шпилей, покрытие железом, были заимствованы во многих случаях из опыта возведения городских домов.

В конце XVIII — середине XIX в. резные украшения жилища у народов Среднего Поволжья использовались в основном при оформлении подкарнизных досок наличника окон, воротных столбов, карнизов и кронштейнов крыш. Бытовавшая с болгарских времен выемчатая и плоскорельефная глухая резьба была характерна для чувашей, татар

северных районов Заказанья, мари, мордвы [2, с. 77, 108]. Отличительной чертой было применение трехгранно-выемчатой резьбы, распространенной в средней полосе России. Традиции выемчато-трехгранной резьбы оказались наиболее глубокими и сильными в северо-западной части Чувашии и у горных марийцев. Дробно-узорные мотивы, напоминающие как бы орнамент вышивки, были перенесены затем и на пропильную резьбу.

Существенным архитектурным ансамблем являлись ворота с богатыми орнаментальными мотивами. В орнаменте воротных столбов чувашей и татар Заказанья имеется много сходных черт с одними и теми же мотивами, например факел с пылающим пламенем, т.н. «бараний рог» из двух спаренных спиралей и т.д. Практически все мотивы орнамента воротных столбов восходят к ранней средневековой эпохе. Об этом говорят параллели ворот чувашей, казанских татар, болгарский археологический материал, а также связи с доисламской орнаментальной культурой народов Кавказа, в частности Дагестана [4, с. 26–35]. Мотив «бараний рог» встречается и у других соседей чувашей, включая башкир. Обычай вывешивания рогов на ворота в качестве символа-оберега бытует у них и поныне.

Следует упомянуть и о такой общей для народов Поволжья архитектурной форме ворот, как вертикальные рубленые стенки из коротких поперечин и с колонной вместо столбов. Подобные встречались у казанских татар, чувашей, мари, удмуртов. Их считают «прообразом» русских ворот [2, с. 111].

Заимствованием из русского народного зодчества является барельефная техника. Дома, украшенные этой резьбой, нередко встречались в чувашских, марийских и мордовских селениях Присурья. В основном они были построены русскими плотниками. Лучшие плотники из чувашей также освоили элементы барельефной резьбы, хотя из-за дороговизны она не могла получить широкого распространения. Чувашские резчики вносили в него существенные изменения сообразно своему вкусу. На крестьянской избе оставили свой след барокко в пышных округлых завитках и классицизм (ампир) XIX в., как об этом можно судить по наличникам с полуциркулярной арочкой под фронтоном верха, с тонкими витыми колонками.

Восприятие нового, как мы выше отметили, усилилось в последней четверти XIX — начале XX в. У всех народов увеличилось число плотников-специалистов, многие из которых являлись отходниками. В сельском строительстве начинает применяться лобзик (пилка), с помощью которого можно было производить ажурные и силуэтные узоры в технике пропиленной резьбы. Мастера начали вкладывать много выдумки и сил. Плотники-резчики перенимали новую технику, новые архитектурные детали у русских мастеров, работавших по заказам богатых крестьян в деревнях, а также на отхожих промыслах. Мастера Поволжья самостоятельно переработали формы городского фронтона, обогатили их своими декоративными мотивами и ввели такую яркую деталь, как богатые резные наличники слуховых окон. Архитектурные детали при этом получали чувашские (марийские, мордовские и т.д.) названия. Из простейших геометрических фигур составляются сложные композиции узора, вводятся растительные и зооморфные мотивы. Растительные мотивы преобладали у татарских мастеров, здесь сказывались религиозные традиции: они почти не пользовались зооморфными узорами. В то же время чувашские, мордовские, марийские мастера фронтоны и ворота старались украшать изображениями животных: бегущей лошади, льва, петуха, мотивов птиц. Они их выполняли техникой не только пропиленной резьбы на дереве, но и просечного узора на железе.

В качестве элементов украшений народов Среднего Поволжья были типичны солнечные узоры — сияния, розетки, кружевные узоры, S-образные мотивы и мотивы сердечка, сложный рисунок силуэтной резьбы, моделированная резьба по всему периметру окна и др. Отразилось на богатстве резных мотивов взаимовлияние культур русских, чувашей, мордвы, марийцев, татар. В русских селах встречаются орнаментальные мотивы из своеобразных парных завитков, рогов, фигур животных и птиц, характерные для чувашского орнамента. То же можно сказать и о влиянии зодчества других народностей Поволжья. Часто употреблялись накладные фигурки-обереги: квадраты, ромбы, круглые розетки наподобие розеток старинной резьбы. Плоской пропиловкой украшались наличники окон и слуховых окон, карнизы, причелины.

Основные инструменты пропиловки – пилки и коловорот – способствовали созданию S-образных завитков, древнейшего русского мотива «женщины-дерева со спутниками» и ряда других, широко использовавшихся резчиками народов Поволжья.

Общее и особенное прослеживаются в раскраске. Так, полихромную раскраску предпочитали казанские татары, чувашаи северо-западных и юго-восточных районов, горные марийцы.

В 1920-х гг. саратовские этнографы зафиксировали в с. Казанла расписные печи и стены с изображениями домов, деревьев и других мотивов, в чем следует усматривать влияние южнорусской традиции. У саратовских чувашей отделка внутренних стен под влиянием этих же традиций распространилась в начале 1920-х гг. [1, с. 23–35].

Народное зодчество развивалось в непосредственной связи с прикладным искусством. В процессе развития творчества народных мастеров были выработаны определенные традиции художественной обработки дерева и созданы характерные именно для данной местности типы архитектурных элементов. Плодотворными были контакты с татарскими, мордовскими мастерами. Распространявшиеся в 1920-х гг. новые архитектурные детали во многом явились результатом таких контактов. Следует отметить также влияние, что шло от русских мастеров Нижегородской и Вятской губерний. Взаимные контакты обогащали арсенал, применявшийся в народном зодчестве, способствовали усложнению строительных приемов и конструкций во всех типах жилища. В домах и усадьбах богатых крестьян это было заметно особенно, здесь рельефнее проявлялись монументальность, выразительность в художественном отношении. В 1930–1940-е гг. были не самыми лучшими для развития народной архитектуры, ее анализ выпал из поля зрения, достижения крестьянской архитектуры объявлялись кулацкими и были заклеены негативной печатью.

Внутренняя структура дома каждого из народов, в т.ч. чувашского дома, имея общие черты с устройством внутренней планировки других народов, обладала в то же время отличительными особенностями, т.е. элементы в жилище были более консервативны и менее подвергались изменению.

ям. Общим наследием болгарского золотоордынского времени являются сходные характеристики во внутренней планировке чувашского жилища и жилища ряда групп татар (кряшен, пермских татар и др.). Так, наличие нар в чувашской избе дало повод сравнивать ее с татарской избой. Вместе с тем нары бытовали у башкир (они считаются признаком преимущественно тюркского жилища), восточных марийцев.

В начале XX в. интерьер заметно изменяется у всех народов, например, внедряется русская печь: мастеров, умеющих возводить их, в средневожской деревне было уже немало. Тогда же была усвоена техника кладки печи-голландки. В южной Чувашии раньше, чем в северной, происходит переход к белым печам и новому интерьеру. Раньше исчезает, к примеру, *уша юпи*. В этой зоне сказались опять-таки межэтнические контакты, которые были интенсивнее, они осуществлялись с татарами-мишарями, русскими, мордвой. Преимущественно в южных районах и диаспоре был распространен кухонный стол-шкаф *сунтӑх*. В связи с переходом к белым избам появляются новые виды мебели — буфет, орнаментированные столы, стулья, которые нивелировали интерьер дома разных народов, хотя этот процесс не следует преувеличивать: в домах бедных крестьян дольше сохранялась традиционная планировка.

Традиции проявлялись в мягкой утвари, однако и здесь сказывались контакты. Так, *сёлкё* — вышитые полотенца и настенные украшения — имели низовые чуваша и татары-мишари.

Таким образом, межэтнические связи можно картографировать. Для северо-западной части Чувашии было характерно интенсивное межэтническое взаимодействие с горными марийцами. В присурских и поволжских селениях было заметно влияние русских, в юго-восточных районах, Присвияжье и Закамье — взаимосвязи с татарами-мишарями, в симбирско-саратовском Предволжье — с мордвой и т.д.

Архитектурные особенности в значительной степени были связаны с климатическими условиями и недостатком лесоматериалов. В частности, в южной Чувашии, которая входит в состав двух ландшафтных зон — лесной (юго-запад) и лесостепной (юго-восток), наблюдалась консервация традиционных черт, более длительное сохранение ста-

рых строительных традиций в первой зоне и более интенсивное внедрение новых архитектурных элементов — во второй.

Усилилось внимание к украшению жилища, что было связано с постановкой его фасадом на улицу, развитием архитектурных украшений жилища в Поволжье, межэтническим взаимодействием. Старая художественная традиция резьбы по дереву (искусство резьбы по дереву успешно развивалось в декоративном оформлении ворот, посуды и утвари), специализация плотничества, появление денег в крестьянском хозяйстве (хотя далеко не во всех) и возможность нанимать плотников-резчиков обусловили разнообразие архитектурных элементов. Характер украшений, как и во всем Поволжье, был связан со среднерусским типом жилища. В середине XIX в. основное внимание уделялось украшению ворот, что являлось отличительной чертой декоративного оформления у народов Поволжья. Такая особенность у русских не отмечалась. Для второй половины XIX в. характерно развитие барельефной резьбы, которой украшались крестьянские постройки Верхнего и Среднего Поволжья. Эта техника была усвоена и чувашскими мастерами, которые внесли в нее своеобразие. Все же основным видом резьбы являлась не барельефная (она бытовала преимущественно в присурских районах), а плоско-выемчатая трехгранная и глухая с преобладанием мотивов розетки, ее сегментов, меньшее применение находили прорезь и городчатая резьба.

Наиболее успешно новые формы развивались в юго-восточных районах Чувашии, где было выработано большое разнообразие резных узоров. Верховые чуваша использовали сочетание плоской и пропиленной резьбы, их украшения отличались филигранностью, в этом проявлялось сходство с вышивкой. В редких случаях, что наблюдалось еще в середине XIX в., возводились дома с балконами. Однако в Поволжье они были менее характерны. Галереи (крыльцо) имели двухэтажные амбары, у которых резьбой украшались также кронштейны. Редко встречалась в чувашских деревнях скульптурная обработка концов потоков, куриц, повалов. В восточных районах Чувашии появляются дома с украшением кровель скульптурными коньками. Оформление архитектурными деталями и пропиленной резьбой было характерно в основном для домов зажиточных крестьян.

В крестьянском зодчестве в 1920-х гг. новшества проявлялись во внедрении замечательных образцов внешнего убранства жилища при дальнейшем распространении новых типов жилища. Новые тенденции шли со стороны города, приволжских центров. Локализовались местные центры развития народного зодчества. Новые тенденции поддерживались в сельских обществах, настроения масс отразились в фольклоре того времени, в котором воспевались белые избы, наличие резного декора, парадного крыльца, палисадника, окраска дома. В текстах осмеивалась курная изба, самцовая крыша. Резчики главное внимание уже обращали не на посуду и утварь, как раньше, а на зодчество. Были выработаны и доведены до большого художественного совершенства элементы фасада, искусство орнаментальной резьбы находит свое развитие на широких карнизах, фронтоне, наличниках, воротных столбах и полотнищах.

Говорить, что чувашскому народному зодчеству были присущи свои элементы и стили, было бы преувеличением. Отличия, в частности в пропиленной резьбе, проявлялись более по региональному признаку, чем национальному. Вместе с тем выражалась характерная для чувашского народного искусства специфика. Чувашские резчики чаще использовали такие мотивы, как роговидные, изображения животных и птиц, изрезанные очертания звезд, ярусность подзоров, многочисленные разновидности оберега. Сочетая новое и старое, мастера создавали оригинальные композиции – таким был основной путь развития орнаментальных мотивов.

Литература

¹ *Акимова Т.М.* Старое и новое (духовная культура) с. Казанлы Вольского у. // Труды Нижневолжского областного научного общества краеведения. Вып. 34. Ч. 4. Этнографический сб. Саратов, 1926.

² *Валеев Ф.Х.* Народное декоративное искусство Татарстана. Казань, 1984.

³ *Воробьев Н.И.* К истории сельского жилища у народов Среднего Поволжья // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. Вып. 26. М., 1956.

⁴ *Любимова Т.Н., Хан-Магомедов С.О.* Народная архитектура Южного Дагестана. Табасаранская архитектура. М., 1956.

⁵ *Михайлов С.М.* Труды по этнографии и истории русского, чувашского и марийского народов. Чебоксары, 1972.

⁶ *Никольский Н.В.* Краткий конспект по этнографии чуваш // *Никольский Н.В.* Собрание сочинений. Т. 1. Чебоксары, 2004.

⁷ *Паллас П.С.* Путешествие по разным провинциям Российского государства. Т. 1. СПб., 1773.

И.Г. Петров

**ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ
В НАРОДНОЙ ОДЕЖДЕ ЧУВАШЕЙ И БАШКИР:
К ПРОБЛЕМЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ
И ВЗАИМОВЛИЯНИЯ ЭТНОСОВ И КУЛЬТУР**

Проблема этнического взаимодействия и взаимовлияния культур является одной из традиционных и актуальных в современной этнологической науке. Особый интерес в этом отношении заслуживает регион Урало-Поволжья, который издавна отличается своим многонациональным составом¹. В процессе длительной этнической истории и миграционных сдвигов населения здесь, с одной стороны, образовалась высокая дисперсность расселения народов, с другой — сформировалось множество контактных зон. В последних объективно развивались и продолжают развиваться активные межэтнические и межкультурные взаимодействия, проявляющие себя в разнообразных сферах и ситуациях — в языке, этнической культуре, социально-конфессиональных отношениях, этническом самосознании и т.д. В данном контексте определенный интерес представляет исследование этнокультурных связей и взаимодействий народов региона в области народной одежды, в частности чувашей и башкир. Сравнительное исследование костюмных комплексов этих народов показывает наличие в ней значительных этнокультурных параллелей, являющихся результатом длительных этнических контактов и взаимодействий и вобравших в себя напластования различных исторических эпох.

В настоящее время чувашаи и башкиры расселяются соответственно в западной и восточной частях Волго-Уральского региона. Будучи разделенными огромной территорией, охватывающей левобережье Волги и Закамья, эти этносы непосредственно не контактируют. Несмотря на это, в их

традиционной культуре отмечается обширный пласт схожих между собой явлений. Отчасти они являются результатом сравнительно близких нам по времени процессов этнического и культурного взаимодействия. Однако в ряде случаев такие черты сходства — следствие этнокультурных контактов и взаимодействий, уходящих в глубь веков, в эпоху Средневековья и древности.

В целом, этнокультурные связи чувашей и башкир до сегодняшнего дня не стали предметом специального научного исследования. Тем не менее в отдельных аспектах они исследовались и продолжают разрабатываться представителями разных научных направлений. В 60–70-е гг. XX в. этот вопрос активно изучался языковедами, в основном в контексте характеристики говоров башкирских чувашей и характеристики башкирских заимствований в языке². По устойчивейшей традиции данное исследовательское направление продолжает развиваться и в последние десятилетия³.

Немалый вклад в изучение данной проблемы внесли этнографы и искусствоведы. На близость чувашей, башкир, татар и других народов Урало-Поволжья в народной одежде указывали еще в XVIII в. участники академической экспедиции. В частности, один из них — П.С. Паллас — в своем сочинении отмечал, что «будничное платье как чувашаи, [так] и башкирцы делают из толстого холста и вышивают по краям на шее и на рукавах»⁴. Аналогичное суждение встречается в работе П.И. Рычкова. Касательно женской одежды чувашей Оренбургской губернии исследователь писал, что «жены у них такое же платье носят, какое у татар»⁵. Однако более детально данный аспект проблемы получил освещение в 50–60-е гг. XX в., когда народная одежда и декоративно-прикладное искусство в сравнительно-историческом освещении стали изучаться на серьезной научной основе. Ученые неоднократно отмечали, что в costume и народном искусстве народов Волго-Уральского региона имеется большая и достаточно устойчивая зона общности. Что касается чувашской и башкирской одежды, такие параллели чаще всего исследователями отмечались в женских головных уборах, а также в особенностях декорирования одежды, головных уборов и других бытовых предметов⁶.

Дальнейшее развитие исследование данной проблемы получило в 80-е гг. XX в. Хотя и сжато, черты сходства чуваш-

шей и башкир в народной одежде и вышивке были обобщены в работе В.Ф. Каховского, посвященной анализу чувашско-башкирских этнокультурных связей, с привлечением материалов языка, этнонимии, топонимии, этнографии и т.д.⁷ Как и предыдущие исследователи, в части народного костюма В.Ф. Каховский перечислил параллели, имеющиеся в женских головных уборах, украшениях и счетной вышивке. К слову, указанный труд явился первой попыткой всестороннего и обстоятельного анализа чувашско-башкирских связей и взаимодействий в широком этнокультурном контексте.

Новые факты и материалы по данной проблеме содержатся в работах исследователей, которые побывали среди чувашей Южного Приуралья, исследовали их материальную культуру и быт, в том числе народный костюм. В этом отношении необходимо упомянуть исследования этнографов Л.А. Иванова⁸, Г.Б. Матвеева⁹, искусствоведов А.А. Трофимова¹⁰ и Г.Н. Иванова-Оркова¹¹. На некоторые явления, которые проникли в одежду приуральских чувашей извне, в своих исследованиях указывает и самарский этнограф Е.А. Ягафова¹². Отдельные факты, касающиеся чувашско-башкирских этнографических параллелей в одежде и народном искусстве, упоминаются и анализируются в работах уфимских этнографов и искусствоведов — Р.Г. Кузеева, С.Н. Шитовой, Р.З. Янгузина, И.Г. Петрова, Е.Е. Никоноровой¹³.

Таким образом, по упомянутой проблеме филологами, историками, этнографами, искусствоведами и др. накоплен разнообразный и интересный материал. Однако, на наш взгляд, проблема нуждается в дополнительном изучении, в том числе в области традиционного костюма. Как уже отмечалось, в большинстве работ чувашско-башкирские параллели в одежде чаще всего рассматриваются на примере сходства головных уборов *хушпу* (чув.), *кашмау* (башк.), налобных повязок *масмак* (чув.), *харауыс* (башк.) и головных полотенец *сурпан* (чув.), *тастар* (башк.). Между тем параллели этими аналогиями не ограничиваются, они охватывают и другие области. Цель настоящей статьи — на основе литературных источников и полевых материалов еще раз обобщить имеющиеся материалы и продолжить тему этнографических параллелей дальше, сконцентрировав внимание на традиционном костюме в целом. Само собой разумеется,

что в рамках указанной работы осветить эту проблему полностью и во всех деталях невозможно. Поэтому в своем повествовании мы сделаем акцент на самых показательных явлениях и чертах сходства в этой области.

1. Нательная и верхняя одежда (покрой и конструктивные особенности). Одним из наиболее показательных признаков одежды, определяющим ее конструктивные особенности, является покрой. Поэтому есть основание начать историко-сопоставительный анализ башкирской и чувашской одежды (хотя и в сжатом виде) именно с особенностей кроя. Исследования ученых, а также сам материал (преимущественно нижняя одежда) показывают, что для чувашей (главным образом группы *анатри* или южных) и башкир характерным является т.н. туникообразный крой. Башкирские и чувашские рубахи сближает, прежде всего, второй подтип туникообразного кроя, характерными деталями которого являются: а) цельное среднее полотнище с вырезом для головы, б) прямые или расширенные книзу боковые вставки¹⁴. Рукава на таких рубахах к основному полотнищу в области подмышек пришиваются по прямой с помощью небольших квадратных или треугольных ластовиц — *кыйык*, *сабыу*, *кештэк* у башкир и *кёштек*, *кёштёк* у чувашей¹⁵. В Урало-Поволжье одежда с таким покроем, кроме башкир и чувашей, бытовала также у татар¹⁶, южных удмуртов, бесермян¹⁷. Тем не менее надо отметить, что ареал распространения туникообразной одежды был гораздо шире и охватывал территории и за пределами Волго-Уральского региона. Идентичный покрой, в том числе второго подтипа, встречается у народов Малой, Передней и Средней Азии, Кавказа, Сибири, Севера, европейской части России (северных русских), Западной Европы (болгар)¹⁸. По мнению исследователей, своим происхождением туникообразный покрой имеет тюркскую основу. Это подтверждается тем, что «у большинства тюрков совпадают не только названия этого вида одежды и ее составляющих частей, но и деталей, непосредственно связанных с кроем: боковой вставки, ластовицы и пр.», что, по мнению С.Н. Шитовой, говорит о древности самой одежды и связанного с ней покроя. Изготовление полотняных тканей и изобретение кроя данного типа С.Н. Шитова приписывает переднеазиатским культурам, от которых эта традиция была

воспринята южными и западными тюрками и далее распространилась в Западную Сибирь, на Южный Урал, в Волго-Камье и в целом — на всю Восточную Европу¹⁹.

Наиболее древние образцы нательных рубах у башкир, как и у чувашей, шились из белого домотканого холста. В отношении башкир это подтверждается сохранившимися музейными экспонатами и старинными гравюрами XVIII—XIX вв. Так, на гравюрах в книге И.Г. Георги башкирки изображены в рубахах из белой домотканины²⁰. Это подтверждается и литературными источниками. Так, говоря об одеянии башкир, И.Г. Георги отмечает: «Оба пола носят рубахи (*калдак*), обыкновенно из толстого крапивного холста»²¹. В сочинении П.С. Палласа об одежде башкирок говорится более конкретно: «Будничное платье как чуваша, [так] и башкирцы делают из толстого холста и вышивают по краям на шее и на рукавах»²². О вышивке шелком башкирских рубах упоминает и И.И. Лепехин²³. По сведениям В.М. Черемшанского, у башкир «вокруг прорези на рубашке вышиваются иногда красными нитками разные фигуры»²⁴. Аналогичное суждение о башкирских рубахах встречается у В.Ф. Миллера. В своем сочинении, относящемся к концу 80-х гг. XIX в., он пишет: «Башкирки носят холщовые рубахи, вышитые вокруг ворота и рукавов алыми нитками»²⁵. О традиции башкир носить белые домотканые платья пишет и П.С. Назаров: «Женщины прежде носили кульмяк из грубого белого холста; грудь его по бокам вышивали шелком наподобие хараусов...»²⁶

Таким образом, литературные и другие источники свидетельствуют о том, что в прошлом у башкир в комплекс женского костюма входила рубаха из белой домотканины с вышивками, выполненными шелковыми или бумажными красными нитями. Спустя столетия воспоминания о белых холщовых платьях у башкир сохранились во многих деревнях, в особенности на юге и юго-западе Башкортостана. По полевым исследованиям С.Н. Шитовой, даже в первые десятилетия XX в. белый цвет по инерции оставался предпочтительным в одежде пожилых женщин²⁷. Особенности декорирования башкирской одежды из белой домотканины счетной вышивкой красного цвета, по мнению Е.Е. Никоноровой, имеют ряд сходных черт с традициями финно-угорских

и тюркских народов Урало-Поволжского региона, а также народов Западной Сибири и Средней Азии²⁸.

Покрой одежды у чувашей и башкир не претерпел сильных изменений с широким распространением с середины XIX в. пестряди, а позже — фабричной мануфактуры. Рубахи этого периода под влиянием новых традиций и у чувашей, и у башкир стали кроиться отрезными по талии, однако верх при этом всегда оставался туникообразным. Обязательными элементами рубах стали широкий подол, который на поясе закладывался мелкими складками, а также оборки (*итек*), пришиваемые поверх платья.

Общим является также архаичный прямой покрой одежды с цельной спинкой и запахом на левую сторону. Покрой этот сохранился в зимней одежде, сшитой из овчин: чув. *кёрёк*, башк. *тире тун*, а также в кафтанах из холста и сукна: чув. *шунёр*, *нустав*, башк. *бишмэт*.

Наряду с одеждой прямого покроя у чувашей, как и у башкир, широко бытовала одежда, сшитая в талию с цельной и отрезной спинкой. В эту группу у чувашей можно отнести сшитые в талию со сборками тканевые или суконные кафтаны: *йёлен* и *сэхман*. В башкирской народной одежде по конструкции и названию им соответствуют *елэн* и *сэкмэн*. Покрой этот, проникший, по всей вероятности, с востока от народов с кочевой культурой, для чувашей и отдельных групп башкир является результатом заимствования.

Некоторые аналогии прослеживаются и на материалах мужской одежды. Так, по описаниям С.И. Руденко, среди башкир в XIX в. бытовала свадебная рубаха *сельтэрле кульдэк* — «широкая и длинная холщовая рубаха с красными ластовицами и широким отложным воротником; ворот, концы рукавов и подол были украшены прошивкой (сильтяр)»²⁹. У чувашей таким рубахам соответствуют украшенные цветной перевитью свадебные рубахи *шйтэкласа тунй кёрү кёпи*, которые «шились по старинному покрою — длинными, объемными, с прямыми рукавами, правосторонним грудным разрезом и цветной (красной) ластовицей»³⁰. И у башкир, и у чувашей такие рубахи обязательно входили в состав свадебного подарка невесты.

Башкир и чувашей сближает также традиция украшения мужских рубах цветным бисером. Касательно башкир

такие упоминания имеются в сочинениях Сомье и С.И. Руденко³¹. Упоминание о бытовании украшенных бисером мужских рубах у чувашей встречается в работе В.И. Лебедева «Симбирские чувашаи»³².

2. Женские головные уборы. Как уже многократно отмечалось в литературе, выраженные черты сходства обнаруживают между собой женские головные уборы чувашей и башкир. Так, ближайшим аналогом чувашских женских головных повязок (начельников) *масмак* являются башкирские хараусы (*харауыс*). И те, и другие имеют одинаковую форму: представляют собой прямоугольную белую холщовую основу с трапециевидной вышивкой в центре. *Масмак* и *хараус* сближает также такая деталь, как нашивка из красного холста или кумача, идущая узкой полосой по нижнему и верхнему краю головного убора. Не вызывает сомнений близость техники вышивания. По техническим приемам исполнения, рисунку и цветовому колориту узоры башкирских хараусов почти идентичны чувашским. Узор, выполняемый часто односторонним косым стежком, имеет традиционную трапециевидную композицию. Орнамент геометрический, преобладающий цвет красный. По мнению А.А. Трофимова, единственным различием между башкирским и чувашским аналогами является то, что на башкирских хараусах нет ярко выраженных рисунков живых существ, тогда как на чувашских *масмак* они встречаются постоянно³³. По исследованиям Е.Е. Никоноровой, узоры на башкирских хараусах и чувашских *масмак* обнаруживают большое сходство с орнаментом головных уборов финно-угорских, тюркских, славянских народов, а также ираноязычных таджиков³⁴.

Из девичьих головных уборов однозначно сближает чувашей, башкир и другие народы Волго-Уральского региона (татар, марийцев, удмуртов, бесермян) круглая шапочка из бисера или монет *тухья*. Хотя среди башкир воспоминаний о данном головном уборе не сохранилось, остались фотографии, описания, свидетельства ученых, говорящие о широком его бытовании, в особенности в северных районах Башкортостана. Такая общность обнаруживается не только в форме и способах изготовления шапочки, но и в его названиях. Ср.: чув. *тухья*, *тохья*; башк. *такья*; татар. *такья*; мар. *такья*, *тайха*; удм. *такъя*. Данный головной убор обна-

руживает прозрачные аналогии с головными уборами народов Центральной Азии — казахов, киргизов, туркмен, каракалпаков и т.д. Это однозначно свидетельствует о древнем этническом субстрате, существующем в культуре этих народов. По мнению одних ученых, слово является иранским заимствованием³⁵, других — арабским в значении «шапка»³⁶. Возможно, через тюркские языки это слово потом проникло в древнерусский язык (*тафия, тафья*)³⁷. Истоки происхождения данного головного убора одни исследователи видят в шлемовидных головных уборах степных кочевников Европы и Азии³⁸, другие — в мягких подшлемниках средневековых воинов-тюрков³⁹, следующие — в защитных боевых шлемах легендарных амазонок⁴⁰. Д.Ф. Мадуров связывает его происхождение с древней Месопотамией II тысячелетия до н.э.⁴¹

Значительную общность обнаруживают головные уборы замужних женщин. У чувашей это — *хушпу, хошпу*, у башкир — *кашмау*. У верховых чувашей (*вирьял*) и чувашей *анат енчи* (средненизовых) головной убор имеет форму цилиндра, обшитого бисером и монетами, и длинную узкую лопасть или хвост сзади. *Хушпу* низовых чувашей (*анатри*), как правило, имеет круглую (полусферическую) форму с небольшим плоским или округлым навершием. У башкир данный головной убор представляет облегающую голову шапочку из красного холста на плотной подкладке с круглым отверстием на макушке и с длинной узкой лопастью из сукна или домотканины. Как и чувашский *хушпу*, он богато украшается низками коралловых бус или красного бисера, мелкими монетами, подвесками, бляхами, раковинами-ужовками и т.д. Близкие к башкирскому *кашмау* и чувашскому *хушпу* по форме, общему виду и названию женские головные уборы имеются у соседних народов Волго-Уральского региона, например у татар (*кашмау, кашбау, кашпау*), бесермян (*кашпу*), марийцев (*ошпу, эшпу*), мордвы (*кашпав*). По мнению исследователей, слово образовано от тюркских корней *каш* «бровь» и *буа* «бинт, повязка»⁴².

В одном ряду с вышеназванными женскими головными уборами, вероятно, стоит и старинный башкирский головной убор «калябаш» (башк. *кэлэпуш, башкейем*). По имеющимся гравюрам и описаниям, калябаш женщинами-баш-

кирками носился поверх *тастар* или *кашмау*. В некоторых местностях поверх калябаша женщины накидывали платок-покрывало. Сам убор представлял собой высокую конусообразную шапку с широкой наспинной лопастью, сплошь покрытую монетами, бляшками и подвесками. *Кэлэнуш*, или *башкейем*, является достаточно архаическим головным убором. По своей форме и отделке он обнаруживает близость с остроконечным головным убором с хвостом-лопастью, некогда распространенным среди народов Поволжья и Средней Азии. К ним относятся *шурка* у марийцев, *айшон* у удмуртов, *панго* у мордвы, *саукеле-иццило* у казахов, киргизов и каракалпаков⁴³. По исследованиям Е.Е. Никоноровой, термин «калябаш» созвучен названиям близких ему головных уборов узбеков, таджиков (*култапушак*) и туркмен (*культепешек*). Чаще всего они служат для обозначения женских матерчатых шапочек с лопастью на спине, одеваемых под чалмообразный убор⁴⁴.

Особое место в национальной одежде башкир занимает полотенеобразный головной убор *тастар* из домотканого холста. Традиционными способами декорирования тастара была вышивка счетной гладью, росписью, цветной перевитью. По форме, орнаменту и цветовому решению тастар близок к *сурпан* средненизовых и низовых чувашей⁴⁵. В прошлом тастар широко бытовал также среди мишарей, кряшен, сибирских татар. Возможно, в какой-то период времени тастар был известен и казанским татарам. По мнению Р.Г. Мухамедовой, он у них исчез во второй половине XIX в. по причине широкого распространения фабричных платков⁴⁶. Указанный головной убор бытует также у поволжских финно-угорских народов: у луговых и горных марийцев — *шарпан*, у удмуртов — *чалма*, у мордвы — *прянуця*⁴⁷.

Вышеописанные головные уборы сближает и способ ношения. По свидетельству С.И. Руденко, в начале XX в. на юге Башкортостана женщины средних лет *кашмау* надевали на платок, а пожилые — на полотенеобразное покрывало *тастар*⁴⁸. Ученый отмечает, что «этим полотенцем старухи обматывали и повязывали свою голову так, что лицо оставалось открытым, один вышитый конец лежал на груди, а другой на спине»⁴⁹. Что же касается чувашей (главным образом средненизовых и низовых), такое сочетание (*хушпу* + *сур-*

пан) остается традиционным и обязательным вплоть до настоящего времени. Однако у чувашей, в отличие от башкир, оба вышитых конца сурпана обычно закидываются на спину.

Близкие параллели по форме и названию обнаруживаются в ритуальных женских головных уборах. Прежде всего, это специальные платки-покрывала, которыми в старину во время свадебной церемонии должны были укрываться невестки: башк. *бэркэнсек*, чув. *пёркенчёк*. У чувашей *пёркенчёк* представляет собой белое холщовое покрывало квадратной формы с расположенными по углам геометрическими узорами. У башкир, преимущественно северных, *бэркэнсек*, в отличие от *кушьяулык*, был также одинарным, но не имел украшений. Позже белые домотканые покрывала у башкир были вытеснены фабричными красными платками с характерным цветочным (*флур яулык*) или «турецким» узором (*француз яулык*)⁵⁰.

3. Украшения. Анализ украшений башкир и чувашей позволяет выделить группу близких между собой нагрудников, хотя каждый из них имеет свои особенности. В эту группу у башкир можно включить *сакал*, *селтэр*, *яга*, у чувашей — *сухал*, *сурпан сакки*, *шулкеме*, *ама*. Их сближает форма, размер (они закрывают грудь и спускаются до пояса), наличие бисерной или коралловой сетки, большое количество пришиваемых на украшения монет и жетонов. Среди нагрудных украшений, обнаруживающих близкие параллели, следует упомянуть также перевязи, надеваемые через левое плечо под правую руку: башк. *эмэйзек*, *хэситэ*, *дэуэт*; чув. *тевет*.

И наконец, несколько замечаний о поздних заимствованиях, которые закрепились в народной одежде чувашей в относительно позднее время (XVI–XIX вв.), главным образом в среде приуральских чувашей. Одним из весомых аргументов факта позднего включения этих заимствований в состав чувашской одежды является то, что они в настоящее время бытуют исключительно в границах названной этно-территориальной группы. Остановимся на некоторых из них.

Одним из проявлений таких контактов является широкое внедрение в народную одежду элементов и названий башкирского костюма. Во второй половине XIX в., в период распространения пестрядинной одежды, среди башкирских чувашей широкое бытование получают женские рубахи с

оборками — *итеклё кёне*. Название этой рубахи происходит от башкирского слова *итэк*, означающего «узкую полоску какой-либо материи яркого цвета»⁵¹, которой обшивали место соединения верхней части рубахи и нижней юбки. Со временем данный термин перешел непосредственно на оборку и вытеснил традиционное чувашское слово *арка*⁵². В зависимости от количества оборок такие рубахи стали подразделяться на однооборочные (*пёр итеклё кёне*) и двухоборочные (*икё итеклё кёне*)⁵³.

Другим таким явлением, обнаруживающим в себе влияние башкирской этнокультурной традиции, является традиция украшения разреза ворота рубах дугообразными обшивками из 3–4 разноцветных полосок фабричных тканей (*исў, ясў*). Подобное оформление грудного разреза нашивками из лент (*изеу*) было одним их характерных признаков башкирских и татарских женских рубах.

Следы заимствований обнаруживаются в нагрудных и головных украшениях приуральских чувашей. Одним из них является массивное нагрудное украшение *сухал* (варианты: *узучи, кёне умё, ум сакки*) из монет на матерчатой основе, которое по своей фактуре и способу изготовления является аналогом идентичного башкирского украшения *һакал, муйынса*⁵⁴. Е.А. Ягафова полагает, что данный тип украшения мог развиваться и самостоятельно, поскольку однотипное украшение *ама* существовало у южных чувашей *вирьял*⁵⁵.

Прямым следствием влияния башкирской костюмной традиции на одежду приуральских чувашей, вероятно, следует считать способ украшения подолов и оборок платья зигзагообразными полосками-нашивками (*кукар йёрсем*). Такие узоры в виде зигзага (*кекерсек*) из тесьмы и лент на одежде были распространены у юго-восточных башкир⁵⁶.

Башкирским заимствованием является женское косное украшение *чёскап* в виде прямоугольной полосы ткани, зашитой 2–3 рядами монет, которое в свое время было распространено у приуральских чувашей на юго-западе Башкортостана. У демских башкир данное украшение *сэскап* имело особую петлю для закрепления на голове, а позже превратилось в наспинник. В последней модификации Л.А. Ивановым он был зафиксирован и описан среди чувашей Южного Приуралья⁵⁷.

Таким образом, приведенные параллели в крое одежды, декоре, головных уборах, украшениях, терминологии и т.д. не только указывают на этнические контакты и взаимодействия между башкирами и чувашами, но и свидетельствуют о наличии в их культуре общих компонентов, которые принимали участие в их этногенезе. Самым ранним пластом в народной одежде чувашей и башкир, видимо, следует считать параллели, которые их предками были восприняты в эпоху древности от древнеиранских, древнетюркских, огузо-печенежских, угорских и других культур. Следующий пласт, очевидно, сформировался в эпоху Средневековья, когда предки чувашей и башкир находились в составе Волжской Булгарии и испытали значительное влияние со стороны болгарской культуры. И наконец, следующий субстрат сформировался в Новое и Новейшее времена, когда башкиры стали контактировать с отдельными этнотерриториальными образованиями чувашей.

Вычленить поэтапно слои (страты) таких этнокультурных параллелей в одежде чувашей и башкир, а также изучить истоки их происхождения и последствия — задача будущих исследований.

Литература

1. *Пименов В.В.* Урало-Поволжская историко-этнографическая область // Проблемы типологии в этнографии. М., 1979. С. 39–48; *Пименов В.В., Кузев Р.Г.* Введение // Народы Поволжья и Приуралья. М., 1985. С. 3–15; *Кузев Р.Г.* Народы Среднего Поволжья и Южного Урала: этногенетический взгляд на историю. М., 1992.

2. *Андреев И.А.* К характеристике говора башкирских чувашей: (по материалам экспедиции 1962 г.) // Материалы по чувашской диалектологии (далее МЧД). Чебоксары, 1963. Вып. 2. С. 49–100; *Корнилов Г.Е.* Заметки о говоре села Бердяш (Зилаирский район, Башкирская АССР) // Науч. сессия, посв. итогам исследовательских работ за 1961 год: тез. докл., обсуждаемых на заседаниях секции языка. Чебоксары, 1961. С. 10–16; *Его же.* Некоторые материалы для характеристики говора села Бердяш Зилаирского района Башкирской АССР // МЧД. Чебоксары, 1963. Вып. 2. С. 133–161; *Максимов В.В.* Некоторые особенности говора села Кош-Елга Белебеевского района Башкирской АССР // МЧД. Чебоксары, 1969. Вып. 3. С. 173–188; *Петров Н.П.* Морфологические особенности чувашских говоров Башкирской АССР // МЧД. Чебоксары, 1969. Вып. 3. С. 119–172; *Его же.* Заметки о лексико-семантических особенностях некоторых глаголов в чувашских говорах Башкирской АССР // МЧД. Чебоксары, 1971. Вып. 4. С. 37–44; *Корнилов Г.Е.* К вопросу об участии отдельных башкирских племен в этногенезе смешанных с ними народов // Археология и этнография Башкирии (далее АЭБ).

Т. 4. Уфа, 1971. С. 298–301; *Сергеев Л.П.* Татарско-башкирские изогlossы в чувашском языке // *Расцвет, сближение и взаимообогащение культур народов СССР*. Уфа, 1970. С. 249–257; *Его же.* Лексико-семантические группы заимствований из татарского и башкирского языков в чувашских говорах БАССР // *Языковые контакты в Башкирии*. Уфа, 1972. С. 270–273; *Данилова Л.В.* Материалы по чувашским говорам // *Диалекты и топонимия Поволжья*. Чебоксары, 1975. Вып. 3. С. 77–101; *Её же.* Чувашская антропонимия Башкирской АССР (XVII–XVIII вв.) // *Диалекты и топонимия Поволжья*. Чебоксары, 1976. Вып. 4. С. 26–34; *Данилова Л.В., Енжаева Т.Т.* Имена чувашей в Башкирской АССР: (по материалам, собранным в дер. Зириклы Бижбулякского района) // *Ономастика Поволжья: мат-лы IV конф. по ономастике Поволжья*. Саранск, 1976. Вып. 4. С. 61–64.

3. *Данилова Л.В.* О названиях чувашских населенных пунктов Башкирской АССР // *Ареальные исследования по башкирской диалектологии*. Уфа, 1988. С. 76–82; *Её же.* Этимология некоторых чувашских комонимов Башкирской АССР: (к проблеме чувашско-башкирских языковых связей) // *Советская тюркология*. 1979. № 1. С. 42–49; *Надергулов У.Ф.* Башкиро-чувашские языковые параллели (на материале говора иргизо-камеликских башкир) // *Актуальные вопросы чувашского языкознания: Тез. докл. и сообщ. на науч. сессии, посвящ. 100-летию со дня рождения В.Г. Егорова*. Чебоксары, 1980. С. 28–29; *Петров Л.П.* Татарские заимствования в лексике чувашей Приуралья // *МЧД*. Чебоксары, 1997. Вып. 5. С. 61–93; *Власова Л.В.* Диалектная лексика, отражающая организацию домашнего быта чувашей Республики Башкортостан // *Актуальные проблемы изучения и преподавания истории и культуры Башкортостана: сб. мат-лов республ. науч.-практ. конф., 3 окт. 2001 г. Стерлитамак, 2001*. С. 64–69; *Её же.* Заимствованные слова чувашских говоров Республики Башкортостан // *Чувашская Республика на рубеже тысячелетий: история, экономика, культура: тез. докл. Междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 80-летию Чувашской Республики, 22 июня 2000 г.* Чебоксары, 2000. С. 329–330; *Её же.* Тематическая классификация диалектных слов в говорах чувашей Республики Башкортостан // *Актуальные проблемы тюркской и финно-угорской филологии: теория и опыт изучения: мат-лы Всерос. науч.-практ. конф. Елабуга, 2002*. С. 52–54; *Учебно-справочные материалы по чувашской диалектологии и диалектологический словарь приуральских говоров чувашского языка / сост. Л.В. Власова, Н.И. Егоров*. Ч. 1–2. Стерлитамак, 2004.

4. *Паллас П.С.* Путешествие по разным провинциям Русского государства. СПб., 1786. Ч. 2. С. 9.

5. *Рычков П.И.* Топография Оренбургская, то есть обстоятельное описание Оренбургской губернии. СПб., 1762. Ч. 1. С. 188.

6. *Воробьев Н.И., Львова А.Н., Романов Н.Р., Симонова А.Р.* Чуваши: этнографическое исследование. Ч. 1. Материальная культура. Чебоксары, 1956. С. 304, 311; *Никитин Г.А., Крюкова Т.А.* Чувашское народное изобразительное искусство. Чебоксары, 1960. С. 36, 55–62; *Руденко С.И.* Башкиры: историко-этнографические очерки. М., 1955. С. 199; *Гаген-Торн Н.И.* Женская одежда народов Поволжья: материалы к этногенезу. Чебоксары, 1960; *Авижанская С.А., Бикбулатов Н.В., Кузеев Р.Г.* Декоративно-прикладное искусство башкир. Уфа, 1964; С. 90–91, 203, 205, 227–247 и др.

7. *Каховский В.Ф.* О чувашско-башкирских этнокультурных связях // *Вопросы этнической истории Южного Урала*. Уфа, 1982. С. 41–57.

8. *Иванов Л.А.* Национальная одежда и украшения прикамских и южноуральских чувашей // УЗ ЧНИИ. Чебоксары, 1966. Вып. 31. С. 156–180.
9. Чуваша Приуралья: культурно-бытовые процессы / Иванов В.П., Кондратьев М.Г., Матвеев Г.Б. [и др.]. Чебоксары, 1989. С. 58–71.
10. *Трофимов А.А.* Коллекции чувашской вышивки (Куйбышевский областной музей краеведения. Башкирский краеведческий музей) // Чувашское искусство: сб. статей ЧНИИ. Чебоксары, 1975. Вып. 4. С. 190–202.
11. *Орков Г.Н.* О народном костюме чувашей Башкортостана: (по материалам экспедиции 1994 г.) // Чувашское искусство: вопросы теории и истории. Чебоксары, 1997. Вып. 3. С. 148–168.
12. *Ягафова Е.А.* Чуваша Урало-Поволжья: история и традиционная культура этнотерриториальных групп: (XVII – начало XX вв.). Чебоксары, 2007. С. 310; *Её же.* Чуваша в этнически смешанных селениях Урало-Поволжья: ситуации межэтнического взаимодействия в Восточном Закамье // Мы и как удмурты, и как чуваша: взаимная социально-культурная адаптация в этнически смешанных селениях: сб. статей. М., 2007. С. 63–92.
13. *Кузеев Р.Г.* Происхождение башкирского народа: этнический состав, история расселения. М., 1974. С. 125–126, 339–343, 413–425; *Его же.* Историческая этнография башкирского народа. Уфа, 1978; *Его же.* Народы Среднего Поволжья и Южного Урала: этногенетический взгляд на историю. М., 1992; *Кузеев Р.Г., Иванов В.А.* Этнические процессы в Волго-Уральском регионе в V–XVI веках и проблема происхождения чувашского этноса // Болгары и чуваша. Чебоксары, 1984. С. 3–22; *Шитова С.Н.* Этнокультурные связи башкир по данным материальной культуры и декоративно-прикладного искусства // Науч. сессия по этногенезу башкир: тез. докл. Уфа, 1969. С. 112–116; *Её же.* Этнокультурные связи башкир по данным материальной культуры и декоративно-прикладного искусства // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. Т. 4. С. 174–177; *Её же.* О культурных взаимодействиях народов Башкирии в начале XX в. // Современные этнические процессы в Башкортостане: состояние, проблемы, перспективы исследования. Уфа, 1992. С. 102–118; *Никонова Е.Е.* О некоторых особенностях башкирского женского костюма XVIII–XIX веков // Башкирский край: сб. статей. Уфа, 1997. Вып. 7. С. 42–57; *Её же.* Наружные розетки в вышивке народов Волго-Уральского региона // Этнос и культуры на стыке Азии и Европы: сб. статей к 50-летию науч. деятельности чл.-корр. РАН Р.Г. Кузеева. Уфа, 2000. С. 260–274; *Она же.* Орнамент счетной вышивки башкир. Уфа, 2002; *Её же.* Чувашско-башкирские параллели: по материалам орнамента и костюма // Проблемы культурогенеза народов Волго-Уральского региона: мат.-лы межрегион. науч. конф. / К 25-летию Музея археологии и этнографии ЦЭИ УНЦ РАН. Уфа, 2002. С. 170–175; *Петров И.Г.* Чуваша // Народы Башкортостана: историко-этнографические очерки. Уфа, 2002. С. 173–218; *Его же.* Этнографические параллели в народной одежде чувашей и башкир // Материальная культура башкир и народов Урало-Поволжья: мат.-лы межрегион. науч.-практ. конф., посв. 70-летию со дня рождения М.Г. Муллагулова. Уфа, 2008. С. 284–296; *Ягузин Р.З.* Этнокультурные взаимодействия башкир с народами Урало-Поволжья // Межкультурный диалог на евразийском пространстве: история народов, государств и международных связей в пространстве сквозь тысячелетия: мат.-лы Междунар. науч. конф., 30 сентября – 2 октября 2002 г. Уфа, 2002. С. 40–43.

14. *Шитова С.Н.* Вариант туникообразной одежды народов Поволжья: проблема ареала и генезиса // Вопросы ареальной лингвистики и этнографии. Уфа, 1987. С. 77–89.

15. Как видим, сходство обнаруживается также в названиях ластовиц. В связи с этим небезынтересно обратить внимание на близость чувашского названия ластовицы с аналогичным названием других народов Урало-Поволжья и Средней Азии: *кештэк* (башк.), *кештэк*, *киштэк* (татар.), *кештек* (чув.), *хиштак* (узбек.), *хиштак*, *гыштак* (тадж.). По мнению Л.З. Будагова и В.Г. Егорова, слово восходит к персидскому *хештак*. См.: *Федотов М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка: в 2-х т. Т. 1. А-Р. Чебоксары, 1996. С. 290; *Рамазанова Д.Б.* Названия одежды и украшений в татарском языке. Казань, 2002. С. 68.

16. *Воробьев Н.И.* Материальная культура казанских татар: опыт этнографического исследования. Казань, 1930. С. 311, 329; *Мухамедова Р.Г.* Татары-мишари. М., 1972. С. 91; *Мухаметшин Ю.Г.* Татары-кряшены. М., 1977. С. 99, 101.

17. *Гаген-Торн Н.И.* Указ. соч. С. 26; *Белицер В.Н.* Народная одежда удмуртов: материалы к этногенезу. М., 1951. С. 40, 88–89, 102.

18. *Гаген-Торн Н.И.* Указ. соч. С. 3–75; *Шитова С.Н.* Указ. соч. С. 81–85.

19. *Шитова С.Н.* Указ. соч. С. 85–88.

20. *Георги И.Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. СПб., 1799. Ч. 1; *Его же.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. СПб., 2005. С. 160 (вклейка).

21. Там же. С. 213.

22. *Паллас П.С.* Указ. соч. С. 9.

23. *Лепехин И.И.* Дневные записки путешествия по разным провинциям государства Российского. Ч. 2,3 // Полное собрание путешествий по России. СПб., 1822. Т. 3, 4. С. 25.

24. *Черемшанский В.М.* Описание Оренбургской губернии в хозяйственном, статистическом и промышленном отношениях. Уфа, 1859. С. 155.

25. *Миллер В.Ф.* Систематическое описание коллекций Дашковского этнографического музея. Вып. 1. М., 1887. С. 88.

26. Цит. по: *Никонова Е.Е.* Чувашско-башкирские параллели: по материалам орнамента и костюма. С. 170.

27. *Шитова С.Н.* Башкирская народная одежда. 1-е изд. Уфа, 1995. С. 12–13.

28. *Никонова Е.Е.* О некоторых особенностях башкирского женского костюма. С. 45–47.

29. Цит. по: *Никонова Е.Е.* Чувашско-башкирские параллели. С. 172.

30. *Орков Г.Н.* Указ. соч. С. 155.

31. *Никонова Е.Е.* Указ. соч. С. 172.

32. *Лебедев В.И.* Симбирские чуваша // Журнал МВД. 1850. Ч. 30. № 6.

33. Этническая история и культура чувашей Поволжья и Приуралья / Иванов В.П., Фокин П.П., Трофимов А.А. [и др.]. Чебоксары, 1993. С. 193.

34. *Никонова Е.Е.* Орнамент счетной вышивки башкир. С. 132.

35. *Дмитриев Н.К.* Строй тюркских языков. М., 1962. С. 546; *Рамазанова Д.Б.* Указ. соч. С. 124.

36. *Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий. Т. 3. С. 789. СПб., 1893–1911; *Федотов М.Р.* Указ. соч. С. 259; *Сухарева О.А.* Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии // Труды Института этнографии. Т. 21: Среднеазиатский этнографический сборник. М., 1954. С. 344.
37. *Фасмер Макс.* Этимологический словарь русского языка. Т. 4. М., 1987. С. 13, 29.
38. *Белицер В.Н.* Народная одежда удмуртов // Труды Института этнографии. Нов. сер. Т. 14. М., 1951. С. 57.
39. Чуваши: этнографическое исследование / Воробьев Н.И., Львова А.Н., Романов Н.Р. [и др.]. Ч. 1: Материальная культура. Чебоксары, 1956. С. 310; *Авижанская С.А., Бикбулатов Н.В., Кузеев Р.Г.* Указ. соч. С. 205.
40. *Мэри Б. Келли.* Чувашские островерхие шлямы // Чувашское искусство: вопросы теории и истории. Вып. 5: Межнациональное пространство художественной культуры. Чебоксары, 2003. С. 123–129.
41. *Мадуров Д.Ф.* Традиционное декоративное искусство и праздники чувашей. Чебоксары, 2004. С. 88.
42. *Рамазанова Д.Б.* Указ. соч. С. 158; *Федотов М.Р.* Указ. соч. С. 377.
43. *Авижанская С.А., Бикбулатов Н.В., Кузеев Р.Г.* Указ. соч. С. 204.
44. Цит. по: *Никонова Е.Е.* О некоторых особенностях башкирского женского костюма. С. 52–53.
45. Этническая история и культура чувашей... С. 194.
46. *Мухамедова Р.Г.* Одежда одной из групп темниковских татар // Труды КФАН СССР. Казань, 1959. С. 227. (Сер. гуман. наук. Вып. 2).
47. *Рамазанова Д.Б.* Указ. соч. С. 153.
48. *Руденко С.И.* Указ. соч. Уфа, 2006. С. 167; *Шитова С.Н.* Башкирская народная одежда. С. 68.
49. *Руденко С.И.* Указ. соч. С. 167.
50. *Шитова С.Н.* Башкирская народная одежда. С. 80–81.
51. *Руденко С.И.* Указ. соч. С. 178.
52. *Орков Г.Н.* Указ. соч. С. 157.
53. Этническая история и культура чувашей Поволжья и Приуралья. С. 60.
54. *Орков Г.Н.* Указ. соч. С. 160; Петров И.Г. Чуваши. С. 199.
55. *Ягафова Е.А.* Чуваши Урало-Поволжья. С. 310.
56. Чуваши Приуралья... С. 61.
57. *Иванов Л.А.* Указ. соч.

Д.В. Егоров

ОСОБЕННОСТИ ДОГОВОРНЫХ ОТНОШЕНИЙ У ЧУВАШЕЙ И МАРИЙЦЕВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКОВ*

Во второй половине XIX – начале XX вв. российское крестьянство, сохранив и трансформировав многие из своих архаических традиций и обычаев, выработало особое правосознание и ценностные ориентации, в связи с чем наметилось углубление коллизий между народным и позитивным правом. В этом отношении весьма примечательно исследование обязательственных отношений среди крестьян, которые наглядно иллюстрируют конфликтность обычая и закона. Несмотря на то что в настоящее время главным источником права и регулятором общественных отношений являются нормативно-правовые акты, некоторые неписанные правила продолжают функционировать. Об этом свидетельствует, в частности, использование рукопожатий в ходе заключения договоров и сделок.

В данной статье исследуются некоторые аспекты договорных отношений, бытовавшие среди чувашских и марийских крестьян в дореволюционный период. К заключению договоров сельчане прибегали при купле-продаже различного имущества, скотины, аренде земли, лугов и пастбищ, найме работников, ссуде и др. Как известно, манифест 1861 г. предоставил крестьянам общегражданские права, возможность выступать в качестве юридических лиц, владеть движимой и недвижимой собственностью. Гражданская дееспособность и развитие капиталистических отношений в деревне привели к увеличению количества различного рода сделок и договоров между крестьянами.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ (проект № 11-11-21011в).

Позитивное право в качестве способов обеспечения договора предусматривало поручительство, неустойку, залог недвижимого имущества и заклад движимого имущества. Подобные обязательства были известны и обычному праву, которое вместе с тем сохранило свои традиционные черты.

Крестьянские обыватели как отдельно, так и целыми обществами, судя по «Общему положению о крестьянах» 1861 г., могли входить во всякие разрешенные законом договоры, обязательства и подряды. Сделка с частными лицами заключалась по взаимному согласию сторон без ограничения суммы [33, с. 41]. Сельский староста имел право принуждать крестьян к исполнению условий и договоров, заключенных также с помещиками и посторонними лицами, если они не оспаривались самими крестьянами [33, с. 49–50].

Согласно крестьянским воззрениям, каждый договор между сторонами должен был зиждиться на определенных условиях, подлежащих строгому соблюдению. При этом следует отметить, что они должны были быть реальными и возможными для исполнения [24, л. 184; 44, с. 59]. Вступление в обязательственные отношения у чувашей сопровождалось следующими символическими обрядами: рукобитьем, молитвой, магарычом и чаепитием [28, л. 332; 32, с. 69; 44, с. 60]. Основными атрибутами заключения сделок у марийцев были рукопожатие и магарыч [13, с. 65; 14, с. 123–131].

Договор чуваша считали завершенным после рукобитья, получения задатка [24, л. 184; 26, л. 89] или молитвы [28, л. 332, 338; 32, с. 69; 44, с. 60]. Рукопожатие, по их мнению, было гораздо значимее нотариального акта [15, с. 113]. Иногда руки договаривавшихся по их просьбе в знак совершения сделки разнимал посторонний свидетель [44, с. 60]. По народным воззрениям, в случае нарушения договора пожавшая рука могла высохнуть [1, с. 127; 19, л. 227; 23, л. 186; 28, л. 338].

Еще в конце XVI в. английский дипломат Джильс Флетчер писал, что чуваша были честными и справедливыми в своих поступках, строго соблюдали условия договора [46, с. 105]. Согласно В.А. Сбоеву, честное слово, скрепленное рукобитьем, заменяло у этноса все контракты, договоры, условия и заемные письма [43, с. 74]. Л.А. Износков утверж-

дал, что при заключении договоров между горными мари́йцами рукопожатие не имело никакого значения [17, с. 91], однако это не соответствует действительности. Чуваши, тесно контактировавшие на протяжении нескольких веков с горными мари́йцами, выработали во многом схожие обычно-правовые нормы, в том числе и в обязательственном праве. Т.Е. Евсевьев на основе личных наблюдений доказал широкое бытование у мари́йцев обычая «рукоблтия» при заключении различных сделок [14, с. 124].

Согласно крестьянскому правосознанию, нарушение условий договора и данного обещания являлось грехом [19, л. 223; 23, л. 189; 28, л. 332]. Чуваши презрительно относились к людям, заключавшим мошеннические договоры по купле-продаже [22, л. 177; 24, л. 186]. Подобные сделки имели место в ходе торговли [25, л. 358; 30, л. 85] и обмена, когда один из участников договора находился в состоянии алкогольного опьянения [18, л. 358]. В быту у чувашей и мари́йцев были нередки случаи употребления неклеимых весов [18, л. 380; 8, д. 15, л. 1–31]. В 1891 г. Сундырский волостной суд Козьмодемьянского уезда Казанской губернии приговорил крестьянина д. Важуково Степана Захарова за обвешивание на весах при торговле продуктами питания на Покровском базаре к аресту на 7 суток [6, л. 1–5].

Значимость договора и данного слова отразилась как в чувашских: *Сăмахпа килĕшни укçаран хаклă* «Уговор дороже денег» [24, л. 184]; *Килĕштерни чул стенаран сирĕпрех* «Договор тверже каменной стены» [45, с. 237]; *Мĕн каланине суя ан ту теççĕ* «Давши слово, держись» [31, л. 115; 2, с. 160], так и в мари́йских пословицах и поговорках: *Шке оет деч ит чакне* «От слова своего не отступай»; *Окса деч мут шерге* «Слово дороже денег» [16, с. 13, 56].

Магарыч, представлявший собой угощение в качестве вознаграждения, обычно вином, в первую очередь полагался с покупателя. Он зависел от ценности товара. Следует отметить, что покупатель ставил больше вина, чем продавец: считалось, что покупка в противном случае будет неудачной [24, л. 184; 26, л. 89; 28, л. 333]. Так, согласно словарю Н.И. Ашмарина, в качестве магарыча после продажи коровы один крестьянин поставил полуштоф водки [1, с. 127]. По словам дьякона Владимира Дерябина, в с. Шоркистры Ци-

вильского уезда Казанской губернии магарычи варьировались от $\frac{1}{20}$ до $\frac{1}{2}$ ведра водки (вина). По чувашскому поверью, при заключении договора следовало выпить вино, чтобы у продавца в будущем была успешная торговля. Рукопожатие также сопровождалось выпивкой [20, л. 253]. У марийцев в договорных отношениях в большом ходу были «магарычи», «спрыски» или «запивки». Попойка производилась в основном за счет покупателя. Магарыч служил доказательством окончательного заключения договора. Если сделка была крупной (продажа лошади или недвижимого имущества), то величина выпивки оговаривалась особо [13, с. 65; 14, с. 123].

У чувашей функционировал целый ряд суеверных обычаев и символических действий, связанных с торговлей. Купленный скот, который не пришелся ко двору (т.е. начинал худеть, мало питаться), а следовательно, судя по этническим представлениям, не нравится духу-домовому, старались сразу же сбывать или обменять [28, л. 338; 44, с. 70]. При покупке коров обращали внимание на масть, двужильную лошадь старались не покупать. Иногда советовались с йомзей, особенно если животное было предназначено для жертвоприношения. Нередко совершались обряды для успешной торговли. Перекупщики, отправляясь на ярмарку, старались у кого-нибудь (чаще всего у крестьян, обладавших «легкой рукой») занять денег, хотя бы несколько копеек. Деньги стремились разменивать у богатых людей или в церковной кассе. Продавец во время торговли на базаре старался не давать денег взаймы, а также разменивать кому-нибудь купюры из-за суеверия [12, с. 89; 28, л. 338].

Важной особенностью сделки был обычай «передачи» из рук в руки. Принадлежностью приобретаемой скотины служили следующие предметы: при покупке лошади — узды, коровы и других животных — веревка, привязанная за рога [28, л. 336; 44, с. 61, 71–72]. Лишь после передачи покупателю узды или веревки купля скота считалась легитимной и окончательной [28, л. 332; 35; 42; 47, с. 79]. Таким образом, крестьянин, накинувший узду на скотину, получал право собственности на нее. При передаче коня другому человеку владелец брал повод узды в подол правой рукой, а покупатель, в свою очередь, также принимал его подолом. В основе этого обычая лежал предрассудок, что домовый может не

возлюбить скотину и она будет «не ко двору» [12, с. 89; 44, с. 72].

Подобные суеверия существуют в народе и по сей день. Информаторы сообщают, что при покупке коровы сельские жители, как правило, переплачивают (хотя бы на 1 руб.), чтобы скотина была здоровой и давала много молока [34, 41]. Продавец же оставляет у себя ее шерсть или волос и кладет под сарай, чтобы вместе с животным не уходило счастье [36, 40]. Интересно отметить, что в отличие от дореволюционного периода сегодня при продаже коровы во избежание беды ведро и веревку покупателю не отдают [36, 39].

У марийцев также существовали особые символические обряды во время продажи скотины. Для того чтобы бедность и уменьшение приплода не коснулись хозяйства продавца, он оставлял у себя волос проданного скота или гладил животное по спине. Нередко такой ритуал проводился втайне от покупателя. При продаже коня его отпускали вместе с уздой. Цель этого обряда заключалась в том, чтобы счастье скотины не перешло к покупателю. Во избежание уменьшения приплода продавец коровы не отпускал веревку голыми руками. В свою очередь, без подола не брал и покупатель [13, с. 65].

Если оказывалось, что приобретенная вещь была негодной либо продана обманным путем, волостной суд расторгал подобную сделку, а продавец возвращал покупателю задаток [44, с. 70]. При договорах по добровольному соглашению между чувашскими крестьянами взималась сумма, уплачиваемая вперед в обеспечение всего платежа — $\frac{1}{3}$ или $\frac{1}{5}$ часть всей суммы. Данный задаток вносила сторона, обязавшаяся выполнить условия. В случае невыполнения требовалась выплата неустойки (штрафа за неисполнение договора) в количестве той же $\frac{1}{3}$ или $\frac{1}{5}$ суммы, обозначенной в договоре [21, л. 160; 24, л. 185; 28, л. 335, 339; 44, с. 59, 62, 64, 70]. Задаток возвращался в случаях полной невозможности выполнить принятое обязательство, например в случае болезни либо какого-нибудь несчастья [44, с. 63]. Покупатель, отказавшийся после совершения церемоний от покупки, лишался задаточных денег и магарыча [24, л. 39]. Если, например, продавец лошади сам отказывался от продажи, то он должен был вернуть задаток и в качестве компенса-

ции угостить вином. Бывало, что крестьяне оставляли под залог паспорта, инструменты, шапки и рукавицы [12, л. 88; 24, л. 185; 28, с. 335].

Денежные задатки имели место, когда на выполнение условий договора требовался известный период времени, например при вывозке леса, личном найме, уплате полной стоимости за купленную вещь. Паспорта брались преимущественно нанимателями у работников в обеспечение исправности их службы, особенно если последние были из другой губернии или другого уезда, а иногда и уплаты долга. Задатки в виде шапки, рукавиц, полушубка, платка, продуктов питания чаще всего давали при незначительных сделках, а также когда нужно было принести получившему задаток известную сумму за приобретенный товар [44, с. 63–64].

Задатки практиковались и у марийцев – при договорах купли-продажи, мены, имущественного и личного найма. При купле-продаже задаток давал покупатель, при мене – сторона, предлагающая обмен, при найме – наниматель. Он возвращался обратно в тех случаях, когда человек, взявший его, отказывался от заключения договора. Задатки вносились большей частью деньгами, иногда – продуктами [14, с. 124–125].

Имеются факты насильственных захватов какой-либо вещи в обеспечение выполнения условий сделки. Крестьянское правосознание квалифицировало это как залог, поэтому по данному поводу, как правило, судебные дела не возникали. Если же все-таки пострадавший подавал иск в официальный волостной суд, то последний присуждал возвратить вещь, не признавая подобный захват залогом [44, с. 64].

Судя по архивным материалам, если несколько человек претендовали на один и тот же товар, то один из покупателей мог дать другим отступные деньги, чтобы они отказались от права приобретения [24, л. 186; 28, л. 336]. Порой претенденты для урегулирования разногласий тянули жребий [26, л. 89]. Согласно народным обычаям, допускалось вмешательство в чужой торг [24, л. 186; 28, л. 336].

В основном договоры личного характера как среди чувашей, так и среди марийцев заключались словесно. В первых, это было обусловлено малограмотностью сельского населения. Во-вторых, крестьяне, на протяжении долгих лет

жившие бок о бок в одной общине и имевшие весьма прочные связи, доверяли друг другу и не могли себе представить возможность нарушения условий договора одной из сторон. В письменную форму облекались сделки при продаже и дележе земельно-полевых и усадебных участков, на какой бы срок они не сдавались, а также другого ценного имущества [24, л. 185; 29, л. 3; 28, л. 333; 32, с. 69; 36; 37]. Письменные договоры и сделки вносились в специальную книгу при волостном правлении [4, л. 1; 3, л. 2]. Согласно ст. 91 «Общего положения о крестьянах», в эту книгу вносили, по желанию договаривавшихся сторон, сделки и обязательства на сумму не свыше 300 руб. Такие сделки объявлялись словесно в присутствии не менее двух свидетелей и подписывались сторонами [33, с. 56]. Необходимо подчеркнуть, что в случае спорных ситуаций названные записи имели силу судебного доказательства.

Некоторые недобросовестные крестьяне все же пользовались устным заключением договоров: взяв займы денег без расписки, долг не возвращали. Даже волостной суд в таких случаях был на стороне ответчика [7, д. 2. л. 141 об.—142]. Если в середине и во второй половине XIX в. превалировало устное заключение сделок в среде крестьянства, то в начале XX в. письменные договоры стали заключаться даже по мелочам. При этом акт без визы не имел юридической силы, требовалось засвидетельствование документа [24, л. 185; 28, л. 333].

Договоры заключались уполномоченными с той и с другой сторон, избравшимися сходом. Уполномоченные, в свою очередь, призывали свидетелей, которых должно было быть не менее двух-трех с обеих сторон. Свидетели своими подписями удостоверяли состоявшуюся сделку [21, л. 159; 24, л. 185]. Они являлись гарантом исполнения обязательств. В случае необходимости в ходе судебных разбирательств они подтверждали справедливость совершения сделки. Как отметил Е.Т. Соловьев, для заключения договоров на суммы, превышавшие 100 руб., призывали сельского старосту либо пожилых, трезвых и самых честных свидетелей [44, с. 61]. Марийцы в зависимости от важности сделки привлекали 3, 6, 9 или 12 свидетелей [17, с. 90—91]. По свидетельству Т.Е. Евсевьева, при этом присутствовали и соседи, которых также

угощали магарычом [14, с. 123]. В случае неграмотности свидетеля последний лично должен был найти постороннего грамотного человека и попросить его расписаться за него. В иных случаях неграмотный вместо своей подписи ставил тамгу – семейный знак собственности [13, с. 65; 21, л. 159–160; 45, с. 109].

Крестьяне знали юридические знаки каждого из своих соседей, так как они переходили из поколения в поколение. Собственники могли изменить тамгу в случае продажи, дарения и обмена вещи. Каждый покупатель ставил свой собственный знак [28, л. 326; 45, с. 97]. Как правило, при аренде имущества знак не менялся, однако на ее срок арендатор ставил свою тамгу. При наследовании семейный знак собственности подвергался модификации лишь в том случае, если наследственное имущество переходило в другой дом, например дочери, вышедшей замуж. Зять, принятый в дом своей супруги, приобретал новый семейный знак собственности. Если пресекался род или кто-либо из членов семьи выделялся в новую, то менялась и тамга. Однако ее основа оставалась неизменной, менялись лишь второстепенные детали [45, с. 96–99].

Совершеннолетие, вменяемость и полноправие являлись атрибутами легитимности договора [24, л. 185; 28, л. 333; 44, с. 61]. Немаловажное значение имело хозяйственное положение крестьянина в семье. Как правило, у чувашей все сделки заключались домохозяином-мужчиной. В исключительных случаях допускалось, чтобы жена вступала в какой-либо договор по общему семейному имуществу в малой семье с согласия мужа или несовершеннолетние заключали договор с согласия своих родителей либо воспитателей [28, л. 306; 44, с. 61]. При этом муж был обязан исполнять договоры, заключенные женой, и даже платить долги. Супруги и дети, в свою очередь, также были обязаны возратить долги домохозяина, даже если он взял деньги для выпивки [24, л. 165]. Согласно нормам обычного права марийского народа, все договоры от лица семьи также заключал домохозяин. Члены семьи не могли продавать дворовое имущество без его согласия, кроме яиц, молока, ягод и рукоделий [14, с. 125].

Исполнение и нерушимость договоров обеспечивались имущественным цензом и поручителями, которые получали

компенсацию исключительно угощениями. При неисполнении договоров поручитель отвечал своей собственностью, должен был заплатить вместо должника. Зажиточные крестьяне, в отличие от бедных и нечестных людей, легко находили поручителей [24, л. 185; 28, л. 334; 44, с. 62], о чем свидетельствует и народная мудрость: «Кто поручился, тот и поучился», «Порука – мука», «Кто поручился, тот и отдувайся» [44, с. 63]. У марийцев поручительство не было характерным явлением в дореволюционный период, оно появилось в связи с заключением письменных договоров [14, с. 125].

Споры между продавцами и покупателями разрешались сельским старостой, урядником при участии посредников. Иногда дело доходило до волостного суда [24, л. 187; 28, л. 337–338]. В архивных фондах волостных судов и управлений можно встретить немало дел, связанных с неуплатой денег по заключенному письменному договору [5, л. 102 об. – 103; 7, д. 26, л. 7 об. – 8; 9, л. 1]. В 1883 г. за нарушение договора, учитывая наличие расписки у потерпевшего Тимофея Александрова, Шихазанский волостной суд Цивильского уезда Казанской губернии приговорил взыскать с ответчика Самсона Игнатьева 9 руб. – деньги, которые были выплачены ему за аренду земли, – или имущество в случае отсутствия средств [8, д. 217, л. 13 об. – 14 об.]. В 1885 г. Козьмодемьянский волостной суд Козьмодемьянского уезда Казанской губернии на основании представленного истцом Василием Лазаревым векселя и признания в долге крестьянина Михаила Зюзина постановил взыскать деньги с ответчика в сумме 25 руб. [3, д. 74, л. 14 об. – 15].

При отсутствии свидетелей волостной суд принимал решение разделить «грех пополам» [44, с. 69]. Иногда крестьяне на судебном заседании договаривались между собой решить проблему долга полюбовно. Так, 28 марта 1884 г. Алымкасинский волостной суд Чебоксарского уезда Казанской губернии утвердил мировую сделку, так как истец Василий Кузьмин согласился дать отсрочку долга в сумме 5 руб. до 1 октября ответчику Степану Антипову [10, л. 22 об. – 23].

Тяжелые условия и трудности, возникавшие в крестьянской среде при возвращении долга, его святость отразились в чувашских паремических источниках: «Давать просто, возвращать тяжело» [27, л. 195], «Нет ничего труднее,

как отдавать долг и угождать старикам»; «Займами не разбогатеешь» [31, л. 88, 204]. Аналогичны им и марийские пословицы: «Если не хочешь себе горя, в долг не бери, в долг не отдавай» [11, с. 172], «Брать легко, отдавать трудно» [16, с. 18]. Несмотря на все трудности и невзгоды, долг старались возвратить в назначенный срок, ибо крестьяне понимали, что в противном случае им не одолжат в будущем [21, л. 150; 38].

Исследование показало, что чувашские и марийские крестьяне выработали комплекс рациональных и иррациональных условий, требовавшихся при заключении различных договоров — важных регуляторов общественных отношений. Несмотря на то что повседневная жизнь крестьянства в изучаемый период в основном регулировалась обычно-правовыми нормами, следует отметить и влияние законодательства на договорные отношения. Не случайно средствами обеспечения договоров являлись задаток, залог, неустойка, поручители, свидетели и др. Длительные и прочные этнокультурные связи между чувашами и марийцами сформировали у них в целом схожие правовые воззрения и нормы совершения сделок. Ритуализация обязательственных отношений свидетельствует о сакральном значении договоров.

Литература и источники

1. *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Казань: Наркомпрос ЧАССР, 1928. Вып. 1. 335 с.
2. *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1936. Вып. 11. 343 с.
3. ГА РМЭ. Ф-60. Козьмодемьянское волостное правление Козьмодемьянского уезда Казанской губернии. Оп. 1. Д. 74.
4. ГИА ЧР. Ф. 50. Чуратчинское волостное правление Цивильского уезда Казанской губернии. Оп. 1. Д. 121.
5. ГИА ЧР. Ф. 66. Большеабызовское волостное правление Ядринского уезда Казанской губернии. Оп. 1. Д. 17.
6. ГИА ЧР. Ф. 130. Сюндырский волостной суд Козьмодемьянского уезда Казанской губернии. Оп. 1. Д. 464.
7. ГИА ЧР. Ф. 131. Шибылгинский волостной суд Цивильского уезда Казанской губернии. Оп. 1. Д. 2, 26.
8. ГИА ЧР. Ф. 132. Шихазанский волостной суд Цивильского уезда Казанской губернии. Оп. 1. Д. 15, 217.
9. ГИА ЧР. Ф. 134. Янтиковский волостной суд Цивильского уезда Казанской губернии. Оп. 1. Д. 28.

10. ГИА ЧР. Ф. 575. Алымкасинский волостной суд Чебоксарского уезда Казанской губернии. Оп. 1. Д. 8.
11. *Грачева Ф. Т.* Горномарийские пословицы, поговорки, приметы, загадки. Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2001. 236 с.
12. *Денисова Н. П.* Обычное право чувашской крестьянской общины // Этнография чувашского крестьянства. Чебоксары, 1987. С. 76–100.
13. *Евсеев Т. Е.* Важнейшие моменты правового быта и обычного права марийского народа // Марий Эл. 1928. № 5–6. С. 63–71.
14. *Евсеев Т. Е.* Важнейшие моменты правового быта и обычного права марийского народа. Ч. 2 // Марий Эл. 1928. № 7–8. С. 116–133.
15. Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. СПб.: Издание поставщиков Его Императорского Величества Товарищества М. О. Вольф, 1901. Т. 8. Среднее Поволжье и Приуральский край. Ч. I: Среднее Поволжье. 309 с.
16. *Ибатов С.* Пословицы и поговорки марийского народа. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1953. 88 с.
17. *Износков Л. А.* Обычаи горных черемис // Памятная книга Казанской губернии на 1868–1869 год. Казань, 1868. С. 60–92.
18. *Магницкий В. К.* Этнографический очерк преступлений и проступков во 2-ом (следственном) участке Чебоксарского уезда // НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 517. Л. 327–428.
19. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 151. Этнография. Фольклор. 355 с.
20. Там же. Ед. хр. 154. Этнография. Фольклор. Язык. 407 с.
21. Там же. Ед. хр. 158. Этнография. 181 с.
22. Там же. Ед. хр. 167. Этнография. 480 с.
23. Там же. Ед. хр. 174. Этнография, фольклор. 698 с.
24. Там же. Ед. хр. 181. История, этнография. 220 с.
25. Там же. Ед. хр. 208. Этнография. Фольклор. 582 с.
26. Там же. Ед. хр. 218. Язык. История. Этнография. 372 с.
27. Там же. Ед. хр. 267. История. Этнография. Фольклор. 280 с.
28. Там же. Ед. хр. 285. Рукописный фонд проф. Н. В. Никольского по истории, этнографии, языку чувашского народа. 620 с.
29. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 306. Этнография. История. 476 с.
30. Там же. Ед. хр. 320. Этнография. История. 316 с.
31. Там же. Отд. III. Ед. хр. 203. Проф. Н. В. Никольский. Пословицы чувашского народа. 315 с.
32. *Никольский Н. В.* Краткий конспект по этнографии чуваш. Казань: Третья тип. Губ. совета, 1919. 104 с.
33. Общее положение о крестьянах, вышедших из крепостной зависимости // Российское законодательство X–XX веков. М.: Юридическая лит., 1989. Т. 7. Документы крестьянской реформы. С. 37–77.
34. ПМА. Анатольева О. П., 1934 г. р., д. Тюнзыры Цивильского р-на ЧР.
35. ПМА. Киргизов П. И., 1949 г. р., с. Алманчиково Батыревского р-на ЧР.
36. ПМА. Лаврентьева А. Н., 1951 г. р., с. Синьялы Чебоксарского р-на ЧР.
37. ПМА. Макаров А. Г., 1931 г. р., д. Шомиково Моргаушского р-на ЧР.
38. ПМА. Мартынов П. Н., 1939 г. р., д. Чишкасы Чебоксарского р-на ЧР.

39. ПМА. Николаев П.Н., 1930 г.р., д. Новое Мамеево Канашского р-на ЧР.
40. ПМА. Сергеев Н.С., 1935 г.р., д. Средние Кибечи Канашского р-на ЧР.
41. ПМА. Сергеева В.Ф., 1930 г.р., д. Шанары Чебоксарского р-на ЧР.
42. ПМА. Тихонова Р.А., 1941 г.р., д. Васильевка Комсомольского р-на ЧР.
43. *Сбоев В.А.* Исследования об инородцах Казанской губернии. Казань: Издание книгопродавца Дубровина, 1856. 188 с.
44. *Соловьев Е.Т.* Гражданское право. Очерки народного юридического быта. Казань: Тип. губ. правления, 1893. Вып. 2. 110 с.
45. *Соловьев Е.Т.* О тамгах или знаках собственности на некоторых предметах древнего быта: археологический очерк. Казань: Тип. Губ. правления, 1885. 227 с.
46. *Флетчер Д.* О государстве Русском, или Образ правления русского царя (обыкновенно называемого царем Московским) с описанием нравов и обычаев жителей этой страны. СПб.: Типолитография Б.М. Вольфа, 1906. 160 с.
47. Чăваш халăх пултарулăхĕ: ваттисен сăмахĕсем. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2007. 493 с.

СРАВНИТЕЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА КУЛЬТУРЫ ПИТАНИЯ ЧУВАШЕЙ И МАРИЙЦЕВ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Кухня народа отражает его культуру и историю. Общее и особенное в питании зависят не только от взаимодействия, но и от общих природно-климатических условий. Так, культура питания чувашей отражает их межэтнические контакты и генетические связи с соседними народами [30]. В данном сообщении попытаемся сравнить традиционную чувашскую и марийскую кухни, а также показать трансформацию культуры питания данных народов.

Изделия из муки у чувашей и марийцев условно можно разделить на две группы: кушанья без начинки и изделия с начинкой.

Основным мучным изделием в рационе питания чувашского и марийского народов выступал хлеб (печеный) — *çăкăр* (чув.), *сыкыр*, *сукыры* (мар.) [28, с. 20; 33, с. 64]. Несмотря на то, что хлеб являлся основой питания, он еще имел высокий статус и входил в перечень обрядовых кушаний у этих народов. У чувашей в качестве неотъемлемого жертвенного дара употреблялся в обряде *чўклем* каравай из зерна нового урожая, в праздник *Мункун*, по случаю рождения ребенка считалось важным наличие целого хлеба, на свадьбе, в поминальном обряде *юпа* тоже активно использовали хлеб и др. [28, с. 24]. У марийцев также хлеб выпекался для молений, сватовства, свадьбы, похорон, поминок, «на зубок» новорожденному [29, с. 89]. Как у чувашей, так и у марийцев к хлебу воспитывалось бережное, почтительное отношение. Непочатый каравай хлеба был символом благополучия и счастья, без него не обходился ни один праздник или обряд.

Чуваши и марийцы довольно часто готовили разнообразные блины, булочки, пироги. Блины имели ритуальный характер. К примеру, у чувашей ритуальные лепешки были разных размеров – маленькие и большие, в количественном отношении – от одного до множества. У марийцев блины также являлись празднично-обрядовым блюдом. Ими угощали гостей, пекли их для молитв и жертвоприношений, свадебных и поминальных обрядов. Во время свадьбы в доме жениха молодоженам в первую очередь преподносили блины и пиво. На следующий день невеста должна была испечь свадебные блины. Оладьи клали с покойником в гроб в качестве гостинцев умершим родственникам [40, с. 80].

Ритуальное значение у чувашей имело сдобное печенье без начинки *ййва* – шарики диаметром в 2–3 см из разных сортов муки, кроме ржаной. Его подавали к чаю, им угощали, оно являлось лучшим лакомством для детей [37, с. 384], аналогичные печенья есть и у марийцев (*ўяча, ўаца*) [40, с. 82].

Изделия с начинкой – это разнообразные пироги, ватрушки и др. Распространенным праздничным блюдом у чувашей была ватрушка *пўремеч*, у марийцев – *пўремеч, тугаткал, шаньга* с творожной, картофельной начинкой с конопляным семенем, марийцы готовили также с ягодной начинкой [40, с. 81].

Пироги выпекались в большинстве случаев для праздничной трапезы. К примеру, у чувашей разновидностью такого пирога является *хуплу (пелёш)*. Среди марийцев такие пироги не были распространены, но соседи привнесли в их культуру питания подобные мучные изделия. Среди горных марийцев в качестве праздничного кушанья известен круглый пирог *краваец* с мясо-крупяной начинкой, заимствованный от местных русских. Марийцы, живущие по соседству с татарами, пекли пирог *палыш* (у татар *блОш*) с начинкой из мяса и сала с крупой [41, с. 81].

В рационе питания чувашей и марийцев присутствовали вареные и печеные пироги. Чуваши вареные пироги называют *хуран кукли* (род пельменей, вареники), марийцы – *подкогыльо, падкагыль* (котловые пироги). Начинкой как чувашских, так и марийских вареников служил творог с сырыми яйцами и маслом, либо толченый картофель с мас-

лом, либо зеленый лук, редко готовились вареники с мясной начинкой. Ели данное блюдо, окуная в топленое масло [37, с. 385].

Печеные пироги (чув. *кукӑль*, мар. *кагыль*) у чувашей и марийцев состоят из овощных, мясо-крупяных и ягодных начинок.

Из вышесказанного следует, что в традиционной культуре питания чувашей и марийцев прослеживается сходство в приготовлении изделий из муки.

Каша *пӑтӑ* — одно из вторых блюд в культуре питания чувашей и марийцев, в т.ч. она фигурирует во многих обрядах, тем самым является ритуальной пищей. Она готовилась почти из всех видов круп.

Каша активно использовалась во время обрядов и жертвоприношений, на семейных праздниках как у чувашей, так и у марийцев. К примеру, чуваша ставили кашу на стол в конце свадебного обряда — *поишол пӑтти* [12, с. 40; 37, с. 396]. А у марийцев в доме невесты накануне свадьбы совершали обряд кормления невесты кашей, которая варилась не только в ее родном доме, но и у всех родственников. Они приносили в дом невесты чашки с кашей, иногда их набиралось более тридцати видов.

Суп относился к жидким блюдам. Основными приправами для супа, кроме овощей и дикорастущих трав, являлись мучные изделия и крупы. Как чуваша, так и марийцы приправляли суп клецками: *салма* (чув.); *шере лашка* из пресного и *шушо лашка* из кислого теста (мар.) [29, с. 90]. Довольно часто (особенно весной и летом) готовили суп из дикорастущей зелени: суп со снытью — *серте яшки* (чув.), *серде, седӑрӑ* (мар.), суп с борщовником — *пултӑран яшки* (чув.), *полдыран, киндӑвич* (мар.), суп с крапивой — *вӑлтрен яшки* (чув.), *нуж, почкалтыш* (мар.) [34, с. 147; 40, с. 87].

Для народов Волго-Уралья, в данном случае чувашей и марийцев, было характерно приготовление супов и похлебок с добавлением не только овощей и зелени, но и мучных изделий — для сытности и калорийности.

В питании чувашей и марийцев продукты животноводства (мясо, кровь, молоко, яйца) занимали большое место. Использовались мясо и субпродукты крупного рогатого скота, овец, коз, свиней, домашней птицы, иногда дичи. Забой

скота и птицы обычно происходил поздней осенью, в начале зимы. Кухню как чувашскую, так и соседних народов невозможно представить без традиционных мясных блюд [7, с. 42].

Из мяса и чуваша, и марийцы готовили домашнюю колбасу *шăрттан*, *тултармăш* (чув.), *сокта*, *шокта*, *вяр сокта* (мар.) — изделие с оболочкой из кишок, начиненной кусочками мяса, сала и крупой. Живущие в соседстве с чувашами марийцы набивали мясом не кишки, а сычуг* и запекали в печи, засушивали для длительного хранения [20, с. 534; 29, с. 90; 31, с. 388; 40, с. 84].

Повсеместно было распространено приготовление холодца. У народов Среднего Поволжья это блюдо появилось в основном под влиянием русскоязычного населения. У чувашей и марийцев холодец готовился по одинаковой рецептуре [7, с. 43; 40, с. 84].

Огромно значение молочных продуктов в рационе питания чувашей и марийцев. Молоко в чистом виде потреблялось редко, в основном его сквашивали, готовили из него разнообразные напитки, творог, масло.

В первую очередь из молока получали сметану, которая шла на приготовление масла *услам сү*, *шăратнă сү* (*сар сү*, *сив сү*) — у чувашей [39, с. 177], *йӱ*, *шӱшмӱ* (сливочное масло), *пелымӱ* (топленое масло) — у марийцев [40, с. 85]. Масло являлось одним из ингредиентов ритуальных блюд. Его добавляли в каши и другие блюда. В свадебной обрядности как чувашей, так и марийцев присутствует масло: им угощают молодых [28, с. 66–67; 40, с. 85].

Сходны в приготовлении такие кисломолочные продукты, как варенец *турăх* (чув.) [37, с. 389], *торык*, *тарык* (мар.) [40, с. 85].

Снятое молоко после сквашивания шло на изготовление творога: у чувашей *тăпăрчă* [39, с. 177], у марийцев *тувыртыш*, *тывыртыш* [40, с. 84–85]. Творог использовали не только как самостоятельное блюдо и начинку для мучных изделий, из него также готовили разнообразные сырки. Чувашки изготавливали сыр *чăкăт* и лакомство *тăвара* — поджаренные мелкие сырки, которые для длительного хране-

* *Сычуг* — последний отдел 4-камерного желудка жвачных животных, соединяется с книжкой и 12-перстной кишкой, соответствует простому однокамерному желудку больших млекопитающих.

ния заливали в горшке топленным маслом [37, с. 389]. От чувашей это кушанье под тем же названием *туара* перешло и в марийскую кухню [39, с. 177; 40, с. 85]. Чуваши готовили блюдо из молозива – *ёне ырри* [37], у марийцев – *тувыртыш* [29, с. 96].

Чуваши издревле держали кур, гусей и уток. Кур в большей степени держали из-за яиц, которые являлись одним из основных блюд как в повседневном питании, так и на праздничном столе и во время жертвоприношений. Наиболее известны у чувашей блюда из яиц – *смарта хпартни*, *месерле смарта* [15, с. 105], они сходны с подобными марийскими: это яичница с добавлением молока (*мундыувыртыш*, *мунывулашка*, *мыны плошка*), омлет (*салмамуно*, *муноварчыр*, *мыны жаркой*), иногда с картофелем, зеленым луком [29, с. 91; 40, с. 85–86].

Рыба *пулӑ* не была характерна для чувашской кухни, но употреблялась в пищу в виде супа *пулӑ шурпи* [37, с. 389]. Но у марийцев она была в большем употреблении. Традиционно марийцы готовили рыбу (*кол*) вареную, соленую, сушеную и вяленую. Она широко использовалась для приготовления повседневных и празднично-обрядовых блюд. Обязательной считалась рыба в похоронно-поминальных обрядах. Наиболее распространенными блюдами из рыбы являлись суп-уха и пироги [40, с. 86–87].

Напитки чувашей и марийцев также имеют сходство в способах приготовления. В рационе питания этих народов были сыта (чув. *шерпет* [37, с. 391], мар. *мйӱвӱд*, *шерывӱд* [40, с. 88]).

Пиво *сӑра* – один из национальных хмельных напитков чувашей. Оно изготавливалось из ячменного или ржаного солода на пивных дрожжах и имело разную крепость: для повседневного потребления было слабым, для праздничного стола – хмельным. Редкий обряд обходился без пива, поэтому солода старались готовить как можно больше. Распространены были *сим пыл* (выдержанный медовый напиток на хмелевых дрожжах), а также *кӑрчама* (медовая брага), самогон *сӑмакун* (*аншарли*) [37, с. 390–392]. У марийцев для семейных и религиозных праздников приготавливали в большом количестве хмельные напитки: пиво (*сыра*, *пура*), водку (*арака*) из картофеля или хлеба, сильно перебродивший медовый напиток *шорба* [20, с. 534].

Подводя итоги, нужно отметить, что в приграничных селениях большое количество блюд перенимается соседями друг у друга. К примеру, в д. Малое Карачкино (Ядринский район) такое явление четко прослеживается. Чуваши этого селения и других соседних деревень переняли у марийцев пироги с рыбой, с грибами. Названия блюд становятся наподобие марийских. Например, ватрушки называются *tǎpǎrtǎs* *кукли* (творог у марийцев *тувыртыш*). Из творога готовят сырки *суллǎ туара* (*тǎвара*) — название как у марийцев. Повсеместно после отела коровы чуваши готовят ритуальное блюдо *tǎpǎrtани* *молозиво*, у марийцев — *тувыртыш*. Чуваши приграничных селений Ядринского района готовят *сǎмарта* *плошки* — омлет, у марийцев — *мыны* *плошка*. Таких заимствований очень много.

Сходство в культуре питания чувашей и марийцев имеет не только типологические особенности, но и генетическое родство, а также является результатом межэтнических контактов, сохранившихся до нашего времени.

Литература

1. Башкиры // Народы Башкортостана: историко-этнографические очерки. Уфа, 2002. 480 с.
2. Белов В.И. Лад. Очерки о народной эстетике. Л., 1984. 349 с.
3. Бусьгин Е.П., Зорин Н.В. Русское население Чувашской АССР: материальная культура. Чебоксары, 1960. 216 с.
4. Владыкин В.Е., Христолюбова Л.С. Этнография удмуртов. Ижевск, 1997. 245 с.
5. Давыдова О.И., Верховская Г.А. Кухня народов Среднего Поволжья. Самара, 1994. 95 с.
6. Иванов В.П. К вопросу о чувашско-татарских этнокультурных параллелях // Болгары и чувашаи. Чебоксары, 1984. С. 103–120.
7. Иванов В.П. Пища как источник для изучения этногенетических и культурных связей чувашей // Этническая культура чувашей. Чебоксары, 1990. С. 27–47.
8. Иванов В.П. Чувашский этнос: проблемы истории и этногеографии. Чебоксары, 1998. 156 с.
9. Капкан М.В., Лихачева Л.С. Гастрономическая культура: понятие, функции, факторы формирования // Известия Уральского государственного университета. № 55. С. 34–43.
10. Козлова К.И. Этнография народов Поволжья. М., 1964. 240 с.
11. Козлова Т.А. Место традиционной пищи в обрядовой культуре мордвы // Успехи современного естествознания. 2006. № 8. С. 75–76.
12. Лаврентьева Л.С. Символические функции еды в обрядах // Фольклор и этнография. Л., 1990. С. 37–47.
13. Лукоянов Г.В. Марийские заимствования в чувашском языке. Чебоксары, 1974. 120 с.

14. *Лутовина И.С.* Слово о пище русской. М., 2005. 288 с.
15. *Матвеев Г.Б.* Материальная культура чувашей. Чебоксары, 1995. 156 с.
16. *Мокшин Н.Ф., Мокшина Ю.Н.* Хлеб в обрядовой жизни мордвы // IV Конгресс этнологов и антропологов России. Нальчик, 2001. С. 169–170.
17. Мордва: историко-культурные очерки. Саранск, 1995. 685 с.
18. Мордва: очерки по истории, этнографии и культуре мордовского народа. Саранск, 2004. 992 с.
19. *Мухамедова Р.Г.* Татары-мишари: историко-этнографическое исследование. М., 1972. 246 с.
20. Народы европейской части СССР: в 2-х т. Т. 2 / под ред. В.Н. Белицер [и др.]. М., 1964. 918 с.
21. *Никольский Н.В.* Собрание сочинений. Т. 1. Чебоксары, 2004. 527 с.
22. *Никонова Л.И.* Традиционная медицина тюркских народов Поволжья и Приуралья как часть системы жизнеобеспечения. Саранск, 2000. 160 с.
23. *Орлов П.А.* Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 1999. 215 с.
24. ПМА. 2009. Батыревский, Комсомольский, Шемуршинский, Яльчикский р-ны Чувашской Республики.
25. *Попте Н.Н.* Чуваш и их соседи. Чебоксары, 1927. 31 с.
26. Русские. М, 1999. 725 с.
27. *Салмин А.К.* Жертвенные дары у чувашей. Чебоксары, 1996. 148 с.
28. *Салмин А.К.* Традиционные обряды и верования чувашей. СПб., 2010. 240 с.
29. Современная этническая культура финно-угров Поволжья и Приуралья / отв. ред. Н.Ф. Мокшин. Йошкар-Ола, 2002. 140 с.
30. Современные этнические процессы в Чувашской АССР. Чебоксары, 1979.
31. Татары. М., 2001. 583 с.
32. *Трофимова Е.Я.* Хлеб в традиционном питании удмуртов // IV Конгресс этнологов и антропологов России. Нальчик, 2001. С. 174.
33. *Федотов М.Р.* Исторические связи чувашского языка с языками угро-финнов Поволжья и Перми. Ч. 1. Чебоксары, 1965. 160 с.
34. *Хабибуллина А.Р.* Современная башкирская кухня как результат взаимодействия и взаимовлияния народов // Народы Урало-Поволжья: история, культура, этничность. Уфа, 2003. С. 145–150.
35. *Хабибуллина А.Р.* Традиции угощения бешбармаком в башкирском застолье // VII Конгресс этнологов и антропологов России. Саранск, 2007. С. 250–251.
36. *Четкарева Р.П.* Традиционная пища и кулинарное искусство народа мари // VI Конгресс этнологов и антропологов России. СПб., 2005. С. 228.
37. Чуваш: история и культура: в 2-х т. / отв. ред. В.П.Иванов. Чебоксары, 2009. Т. 1. 415 с.
38. *Шакирова Н.Ф.* Дикорастущие растения в традиционном питании башкир // Советская этнография. 1988. № 3.
39. Этническая история и культура чувашей Поволжья и Приуралья. Чебоксары, 1993. 278 с.
40. Этнография марийского народа: учеб. пособие / сост. Г. А. Сепеев. Йошкар-Ола, 2001. 184 с.
41. Этнография татарского народа. Казань, 2004. 287 с.

Е.В. Сергеева

ОТРАЖЕНИЕ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ КОНТАКТОВ С ТАТАРАМИ В КУЛЬТУРЕ ПИТАНИЯ ЧУВАШЕЙ

Изучение межэтнических контактов является актуальным для современной этнографической науки. Нет такого этноса, который бы не испытывал на себе воздействие своих соседей. Для более полного познания традиционной культуры отдельной этнической общности необходимо изучать особенности ее культурного взаимодействия с соседними народами, выявлять общее и особенное. Целью настоящей публикации является изучение отражения межэтнических коммуникаций в культуре питания чувашей и татар. Чувашки контактировали и ныне взаимодействуют с казанскими татарами-мусульманами, кряшенами, а также мишарями ряда регионов.

Труды по культуре питания чувашей и татар свидетельствуют о генетическом сходстве, взаимовлиянии и трансформации народных кулинарных традиций. Нами использованы издания, касающиеся комплексного изучения материальной и духовной культуры народов, межэтнических отношений чувашского народа. Труды В.П. Иванова, Г.Б. Матвеева, А.К. Салмина, Н.И. Воробьева, А.Х. Халикова, Ю.Г. Мухаметшина, Р.Г. Мухамедовой, Р.К. Уразмановой, Т.Х. Хайрутдиновой и др., статьи, посвященные изучению традиционных блюд народов региона, дают возможность проследить межэтнические контакты в культуре питания указанных народов. Тем не менее материалов, характеризующих этнокультурные контакты чувашей с татарами на примере пищи, немного. Данная тема нашла отражение в статьях В.П. Иванова о чувашско-татарских этнокультурных параллелях и об эт-

ногенетических и культурных связях чувашей. Дополнительным материалом по современности служат полевые материалы, собранные нами в Шемуршинском районе Чувашской Республики в 2009 г.

Пища и культура питания народностей страны связаны с особенностями их хозяйственной деятельности, которая дает источники существования. Однако даже при одинаковых условиях добывания средств к существованию у отдельных народностей в питании, как и в остальных элементах быта, имеется целый ряд специфических, так сказать, национальных черт [8, с. 34–43; 10, с. 94–103; 11, с. 37–43]. Одни блюда могут быть приготовлены по случаю любого застолья или трапезы, другие четко приурочены к определенным календарным праздникам или моментам жизненного цикла. Каждому этносу присуща своя система питания, в чем-то схожая с системами питания других этносов, в чем-то отличная от них [1, с. 206–208]. Названия блюд и напитков также говорят о многом, ибо многие из них ведут происхождение с незапамятных времен. Некоторые яства со временем выходят из употребления, и вместе с ними устаревают и постепенно забываются их названия, в быт проникают новые продукты питания и кулинарные блюда, чаще всего заимствованные у других народов [49, с. 5].

Чувашско-татарские этногенетические связи также повлияли на их культуру питания. Это проявляется в характере блюд, названиях и т.д. Чувашская кухня представляет собой один из вариантов модели питания Волго-Уральской историко-этнографической области. К этой модели, с некоторыми отличиями, можно отнести и кухню татар. Развитие чувашского и татарского народов проходило в тесной взаимосвязи, для них болгарское наследие является общим [16, с. 190–191; 17, с. 376].

Основу хозяйственной деятельности чувашей в прошлом составляло земледелие, в качестве подсобных выступали овощеводство и, в меньшей степени, садоводство, соответственно, основные исходные продукты были растительного происхождения. У чувашей, как и у любого другого народа, имеется определенный набор пищевых продуктов, тесно связанных с природными условиями и особенностями хозяйствования. В традиционной пище находило отражение

наличие промыслов, прежде всего охоты, рыболовства, бортничества-пчеловодства. Разнообразие блюд и способы их обработки сопряжены также с этнокультурными традициями чувашей. Рассматривая питание в общем, надо сказать, что оно, так же как и другие элементы быта, сложилось в результате многочисленных влияний. Пищевой режим у широких масс населения базировался главным образом на результатах земледельческого труда (использование зерновых продуктов). Поэтому в чувашской кулинарии много общего с татарской. Главным образом, общие черты прослеживались в использовании кусочков теста для заправки супа и сдабривании его во время еды кислым молоком, а также в разнообразии молочных напитков и кушаний. Однако в питании татар прослеживаются пережитки питания кочевых этносов с их своеобразным использованием мяса и молочных продуктов. В 30-х гг. XX в. в исключительно мучное питание широких масс постепенно все больше и больше вклиниваются овощи. За последние годы, с расширением связей между народами, многие бытовые черты и, в частности, питание изменяются в сторону сближения с соседями, как результат одинаковой экономической базы [2, с. 169; 7, с. 130; 43, с. 383].

Поскольку основу питания средневожских народов составляли земледельческие продукты, то характеристику культуры питания чувашей и татар правильнее было бы начать с рассмотрения тестяных изделий, которые условно можно разделить на две группы: кушанья без начинки и изделия с начинкой.

Хлеб — *çăкăр* (чув.), *ипи*, *икмек* (тат.) — принадлежит к числу наиболее древних продуктов питания; он был повседневным и праздничным. Особая выпечка предполагалась к свадьбе, рождению ребенка, различным религиозным праздникам [10, с. 94–103]. Способы приготовления теста и выпекания хлеба у чувашей и татар аналогичны: с вечера затевали жидкое тесто, ставили в теплое место до утра, затем добавляли в него муку и вымешивали густое тесто. Татары выпекали также хлеб из пресного теста. Хлеб был круглой формы. Он являлся основой питания, имел высокий статус и входил в перечень обрядовых кушаний у чувашей и татар. У чувашей он употреблялся во время различных молений, жертвоприношений, по случаю рождения ребенка, на свадь-

бе, во время поминок и др. Наибольшей совместимостью с ритуальным хлебом обладают сырок, пиво и соль. В прошлом как у чувашей, так и у татар существовал обычай клятвы хлебом [14, с. 266; 28, с. 23; 32, с. 318; 40, с. 20]. Непочатый каравай хлеба был символом благополучия и счастья, без него не обходился ни один праздник или обряд. К хлебу воспитывалось почтительное отношение. Чувашские и татарские дети с малых лет приучались бережно относиться к нему: не крошить, крошки со стола подбирать и съесть [32, с. 318; 44, с. 25–26].

Как чувашаи, так и татары довольно часто готовили разнообразные блины, булочки, пироги. У чувашей из кислого хлебного теста готовились на горячих углях в сковороде лепешки *сўху* и *кавас икерчи*. Татары пекли кислые пшеничные блины – *тары коймагы*, *т½ белене* [21, с. 656; 32, с. 319–320; 33, с. 168–170]. Термин *икерчѐ* имеет монгольское происхождение, но в татарском языке он появился позже, заимствован из кипчакского языка, что указывает на древний характер этнокультурных связей чувашей с азиатским миром [6, с. 31].

К другому виду печеных изделий у чувашей и татар относятся различные толстые лепешки. У чувашей это лепешки *капъртма*, небольшие караваи *хӓпарту*, пышные лепешки *пашалу* [43, с. 388]. У казанских татар, мишарей, кряшен аналогичные лепешки из хлебного кислого теста – *кабыртма*, из пресного ячменного или полбенного теста – *к½меч* (булочка диаметром 10–15 см) [32, с. 319].

Древнее и ритуальное значение у всех групп чувашей имело сдобное печенье без начинки *йӓва* – шарики диаметром в 2–3 см из разных сортов муки, кроме ржаной. Его подавали к чаю, преподносили в качестве угощения, оно являлось лучшим лакомством для детей [43, с. 384]. Семантическая нагрузка на *йӓва/йӓвача* состоит в вере в их способность стимулировать плодородие, здоровье, закалку в первую очередь овец и всех домашних животных вообще [28, с. 45]. Аналогичные печеные изделия мы встречаем в татарской кухне (*ювача*, *шишара*, *баурсак*) [2, с. 152–153; 33, с. 175]. Казанские татары *баурсак* готовили на свадьбу, обычно приносили родственники со стороны невесты и раздавали у ворот при переезде невесты в дом жениха. Подобное *баурсак*

печенье у мишарей называется *чигелд²к* [19, с. 134; 38, с. 201; 46, с. 166].

Изделия с начинкой — это разнообразные пироги, ватрушки и др. Распространенным праздничным блюдом у чувашей и татар всех групп была ватрушка — *нуремеч* (чув.), *н²р²м²ч* (тат.). Чувашаи и татары готовили ее с творожной и картофельной начинкой, летом с ягодами. Но все же следует заметить, что татарские *н²рем²ч*, в отличие от чувашских, больше выступают как элемент традиционной пищи скотоводов, распространены у них также *н²рем²ч* с начинкой из мелко накрошенного мяса [2, с. 147; 6, с. 33; 19, с. 135; 32, с. 323].

Традиционными тестяными изделиями народов рассматриваемой территории были разнообразные пироги, выпекаемые в большинстве случаев для праздничной трапезы. К примеру, у чувашей разновидностью такого пирога является *хуплу* (*пелёш* у низовых чувашей) [35, с. 224–225], у татар — *б²леш*. Начинка у чувашского *хуплу* и татарского *б²леш* одинаковая: мелко накрошенное мясо и какая-либо крупа. Таким образом, чувашаи *хуплу* пекли из пресного сдобного теста, а для гостевой трапезы — с добавлением в тесто молока и яиц, со сложной начинкой. Первый слой начинки состоял из полусваренной крупы или мелко накрошенного картофеля, второй — из мелкорубленого мяса (гуся, утки или другого животного), третий — из слоя жирного мяса или сала. *Хуплу* пекли в печи на сковороде, выдерживали долго. У татар *б²леш* также состоял из сложной мясо-крупяной начинки. Отличался он тем, что на верхней корке оставляли отверстие с тестяной пробкой, через которое несколько раз добавлялся бульон. Разделка чувашского *хуплу* и татарского *б²леш* и способ приема представляли своеобразный обряд. Так, сначала срезали верхнюю корку, а начинку ели ложкой с одного блюда (у чувашей) либо раскладывали по тарелкам (у татар). У казанских татар и чувашей такой пирог готовился для свадебного стола. Другим оригинальным изделием у некоторых групп татар (например, казанских татар) является круглый высокий пирог с многослойной начинкой *с²/4б²дия* — одно из обязательных угощений при торжественных приемах. Иногда количество слоев в ней доходило до пяти, а обилие слоев начинки считается признаком богатства хозяина

[2, с. 149, 150; 23, с. 287; 32, с. 323; 43, с. 389; 44, с. 112; 48, с. 105].

Обычные пироги у чувашей и татар можно разделить на два вида: вареные и печеные. Чуваши вареные пироги называют *хуран кукли* (род пельменей, вареники), у татар — *пильм²не*. Чувашские и татарские пельмени варились в котле. Начинкой служил творог с сырыми яйцами и маслом, толченый картофель с маслом, зеленый лук. При забое скота пекли пирожки с мясной начинкой, что характерно для скотоводов. Однако мясная начинка у чувашей использовалась реже, чем у татар. Последние готовили пельмени с бараниной, жеребятиной, подавали с бульоном [32, с. 323; 43, с. 385]. У татар был распространен *¼чпочмак* — тестяное изделие в виде треугольника с начинкой из жирного мяса (чаще из баранины) и лука. Также в качестве начинки использовали крупы, овощи, особенно тыкву (*кабак б^¼кк²не*) [33, с. 168–172; 48, с. 105].

Другая группа пирогов (печеных) у исследуемых народов состоит из овощных, мясо-крупяных и ягодных начинок. Осенью чувашки пекли пироги с капустой, свеклой и морковью, зимой — с мясом, картофелем [43, с. 385], иногда из сушеных ягод, которыми запасались с лета и начала осени [24, с. 148], летом готовили пироги с яйцом, творогом, ягодами. Тесто для пирогов месили из полбенной или пшеничной муки с добавлением молока.

Следует, отметить, что у татар, в отличие от чувашей, в употреблении имелись и другие виды пирогов: *сумса/самса*, сладкие печенья *паштит*, чак-чак, пахлава, *к^¼лч²* (*к^¼лч²н*, *п²т²р*, *питрас*) и т.д. [2, с. 152–153; 19, с. 134–135; 32, с. 319–320; 34, с. 60–62].

Заимствования блюд в основном прослеживаются на приграничных территориях проживания двух народов. К примеру, в Шемуршинском районе Чувашской Республики (д. Чепкас-Никольское) известно тестяное изделие *к^¼стр²мпи* — типа современных сочней (тонко раскатывали тесто, на одну сторону клали картофельное пюре и закрывали другой стороной, но края не защипывали, а оставляли в открытом виде) [30, с. 132]. По рассказам информантов, это блюдо готовят в соседних татарских деревнях и оно перешло от них. У татар оно называется *кыстыбай* [32, с. 320]. Это

род пирога, начиненного тонким слоем каши, а позднее как начинку использовали картофельное пюре. В некоторых чувашских диалектах имеется другое название пирога – *кас-тампи* и обозначает жаренную в масле лепешку [39, с. 66].

Современность внесла изменения в национальную кухню чувашей и татар. Традиционная технология приготовления используется не в каждой семье. Обычно вышеназванные мучные изделия пекут по большим праздникам (родины, свадьбы, юбилеи и др.), и то не всегда. Большим пирогам предпочитают маленькие пирожки, исключение составляют *хуплу* и *б²л²ш*. Разнообразие блинов уменьшилось, чаще пекут в основном тонкие блины на кефире, оладьи на дрожжах. Чувашские *п²р²емеч* и татарские *п²р²м²ч* в системе общепита теперь называют ватрушками, которые делают в основном с творожной начинкой или повидлом. Татарские пироги *¼чпочмак*, *сумса/самса*, чак-чак в некоторых случаях готовятся в домашних условиях. Стали популярными различные открытые пироги, например с яблоками (шарлотка). Кроме того, национальные тестяные изделия имеются в продаже: в магазинах, кафе и столовых.

Для чувашской и татарской кухни было характерно использование специально приготовленной муки для киселя и толокна. Обычный (кислый) кисель *кёсел* чувашаи готовили из овсяной муки или ржаного хлебного теста, а пресный кисель *нимёр* – из гороховой или чечевичной муки. Толокно *тинкёле* – из полбенной, овсяной, реже гречневой муки. Кислый *кёсел* заимствован чувашами у русских, на что указывает и название, пресный кисель *нимёр* – одно из древнейших и традиционных блюд скотоводов. Татары кисель *кес²л* готовили из овсяных отрубей, толокно *талкан* – из ячменя [2, с. 143; 32, с. 318; 43, с. 386]. Кисель и толокно ели, запивая молоком, кисломолочными продуктами, медовой сытой. Нередко эти блюда заменяли хлеб, а использовались как еда быстрого приготовления «на скорую руку».

Чувашские и татарские хозяйки в настоящее время редко готовят кисель и толокно, эти блюда почти вышли из употребления. Но в некоторых случаях во время обрядовой трапезы (поминальной) у чувашей еще можно встретить кисель из пшеничной муки.

Каша *п²т²* является одним из вторых блюд чувашей и татар, в т.ч. она фигурирует во многих обрядах и является

ритуальной пищей [28, с. 30]. У обоих народов она варилась из всех видов круп. У чувашей — чаще из проса, полбы, пшеничной крупы, а у татар излюбленной была пшенная каша. В современной кулинарии в употреблении чаще гречиха и рис, для детей кашу готовят из манной крупы, менее употребительны пшеничная, кукурузная, овсяная и пшено. Раньше чуваша кашу ели, запивая пахтой или кислым молоком (тюркский обычай) [32, с. 320; 43, с. 386]. Надо сказать, что татарская кухня была более богата, чем чувашская, на различные блюда из прожаренной муки. К примеру, *боламык* у казанских татар, «мучная каша» *саламат* у татар Среднего Прииртышья, $\frac{1}{2}pe$ ($c\frac{1}{4}tлаи$), $\frac{1}{4}йр^2$ — жидкая каша из пшена, сваренная в молоке, *сальник* — разновидность каши у некоторых групп мишарей и др. [2, с. 143; 19, с. 132; 32, с. 320; 34, с. 49–50].

У народов Волго-Уралья каша являлась обязательным атрибутом при проведении различных семейных, общественных, календарных праздников и обрядов. У чувашей она активно фигурировала на обрядах и молениях *чўклеме*, *сумър чўк* (о дожде), молениях *хёрт-сурт*, в ритуалах *учук* (полевое моление), *карта пәтти* (моление в скотном дворе), *киремет*, *Мункун* и др.; *карга боткасы* («грачиная каша», обряд в честь прихода весны) и т.д. у татар [26, с. 39, 32, с. 320]. Велико было значение каши и в семейных обрядах. К примеру, на родине готовили кашу на молоке: у чувашей *ача пәтти*, у татар *б²б¹й буткасы*; во время закладки фундамента дома — *никёс пәтти* у чувашей, *ниг²з боткасы* у татар. Немаловажное значение имела каша в свадебной обрядности [9, с. 121; 32, с. 320; 43, с. 396].

Каша являлась не только одним из вторых блюд, но имела семантические функции, которые позволяют говорить о ее знаковости. Схожесть в приготовлении и употреблении каши доказывает генетические связи народов Волго-Уралья. Современные чувашские и татарские хозяйки готовят кашу не только по случаю праздника или обряда. Она стала основным блюдом для завтрака (особенно овсяная). В традиции сохраняется приготовление каши во время проведения семейных обрядовых трапез.

Основным горячим жидким блюдом в традиционных чувашской и татарской кухнях был суп. Как пишет Н.В. Ни-

кольский, суп *яшка* — очень древний вид чувашского жидкого блюда. Русские исторические документы XVIII в. констатируют *яшка* у чувашей как древнее кушанье [23, с. 298]. Суп *яшка* готовился чаще всего без мяса, а на мясном бульоне варили *шурпе*. Основными элементами супа, кроме картофеля, являлись мука, крупы, овощи и дикорастущие травы — сныть, борщовник, молодая крапива. Как и у тюркских народов, чувашаи добавляли в кипящий бульон размешанную в воде муку. Иногда приправляли мучным полуфабрикатом, называемым *салма* — кусочками теста типа лапши. К блюду *салма яшки* (суп из салмы) по технологии приготовления близок суп с клецками *саймах яшки* — с кусочками из пресного теста квадратной или круглой формы диаметром до 5 см. Существовала традиция при забое гусей или кур замешивать тесто для клёцек *саймах* на крови — *юн саймах* [43, с. 385]. Традиция заправки супа мукой была у татар. Позднее эта приправа была в виде кусочков теста различной формы: *умач*, *чумар*, *салма*, *токмач/л²ки²*. *Чумар* (клецки по-татарски) созвучно чувашскому *чаймар* [2, с. 139–140; 32, с. 318; 33, с. 166–167; 45, с. 112]. Технология приготовления лапши *тукмач лашка* у поволжских татар следующая: для нее густо замешанное тесто режут квадратиками, а для *салма* — отрывают. У некоторых групп татар, например мишарей, была разновидность *мурчи салма*, которую отрывают и закручивали в виде ракушки. Заправка супа изделиями из теста была характерна также для финно-угорских народов [18, с. 317; 19, с. 131; 21, с. 495, 656; 31, с. 23, 90; 36, с. 147].

Приготовление супа на мясо-костном бульоне с добавлением овощей и приправ было характерно для праздничной трапезы тюркоязычных народов. У чувашей *шурпе*, у казанских, тарских, курдакско-саргатских, мишарей и других групп татар это *шурпа/шурба/шулта* — мясной бульон, приправленный мукой или тестяными изделиями. Готовился он в основном из баранины на семейные (свадьба) и календарные праздники (*Питрав* — чув., *Пиетроу* — кряшены и т.д.) [2, с. 144; 19, с. 131; 34, с. 40–41; 37, с. 119; 43, с. 385].

Весьма распространенным у чувашей было употребление дикорастущих трав, в чем им заметно уступают татары. Собирали щавель, борщовник, сныть, дикий лук, молодую крапиву. Довольно часто из них готовили суп. В основном

названия сами говорили об ингредиентах блюда: суп со снытью, суп с борщовником, суп с крапивой, для сытности добавляли, как уже было сказано выше, мучные изделия типа клёцек [6, с. 38; 15, с. 103].

Для тюркоязычных народов Волго-Уралья было характерно приготовление жидких блюд — супов и похлёбок — с добавлением не только овощей и зелени, но и мучных изделий. Чуваши и татары продолжают готовить домашнюю лапшу. У татар особенно ценится умение тонко нарезать тесто для лапши. Употребление в супах тестяных изделий типа лапши восходит к скотоводческим традициям, что говорит не только о генетических связях чувашей с татарами, но и о межэтнических контактах на протяжении веков.

Дикорастущие травы, ягоды и плоды, грибы употреблялись в пищу свежими и вареными, их запасали и хранили в сушеном и моченом виде. Ягоды сушили, зимой использовали в качестве начинки для пирогов. Черемуху и рябину сушили, калину замораживали. В традиционном наборе продуктов грибы занимают незначительное место. Орехи (каленые) употреблялись в праздничные дни [43, с. 387]. Фрукты и ягоды в традиционной кухне большинства татар не играли существенной роли. Этот недостаток в какой-то степени восполнялся дикорастущими травами, кореньями, лесными ягодами. Ягоды ели в свежем виде, из них пекли пироги — *паштет*, их сушили. На зиму в лечебных целях старались запастись сушеной малиной, душицей, ягоды черемухи *шомырт* сушили, а затем перемалывали и использовали как начинку для пирогов [32, с. 321; 41, с. 73]. У чувашей Приуралья также наблюдается приготовление теста для пирогов с добавлением черемуховой муки. Возможно, это заимствовано у местного населения [42, с. 67]. Татары, в отличие от чувашей, делали из ягод пастилу *как*. Изготавливали ее в большом количестве из различных ягод. Наиболее часто встречается пастила вишневая, малиновая, яблочная, смородиновая, клубничная, земляничная, калинная, но на пастилу шла иногда и рябина. Татарская пастила изготавливается особым способом: в виде тонких (не толще 2–3 мм) больших листов, которые так высушиваются и напоминают скорее юфть, чем лакомство. В таком виде масса пастилы продается на базарах не только в городе, но и в деревнях [2, с. 137–138; 34, с. 66–67].

Если в отношении зеленых трав традиции чувашей и татар схожи, то с грибами картина иная. Как известно, в прошлом татары и чувашаи (помимо верховых) грибов в пищу не употребляли. Это наблюдалось также и у других групп татар [34, с. 67; 47, с. 129].

Роль растений для человека бесценна. Человек является частью огромного мира, частью природы, и согласованность между нашим организмом и растительным миром чрезвычайно необходима. Еще ранней весной начинали собирать зелень, в период созревания плодов — ягоды. К примеру, душицу, которую собирали для чая, татары применяли в виде отвара при кашле и боли в горле, в качестве мочегонного средства, башкиры — при болях в сердце, в качестве успокоительного, чувашаи отвар душицы пили с медом при инфекционных заболеваниях, для успокоения нервной системы; душица хорошо помогала при кожных заболеваниях [24, с. 37, 42, 45, 53, 56, 58, 60].

В рационе питания чувашей и татар, кроме картофеля, свеклы, капусты, моркови, лука, помидоров и огурцов, с конца 80-х гг. XX в. появились кабачки, баклажаны, болгарский перец, цветная капуста. В свою очередь, дикорастущие травы потеряли свою значимость. В некоторых случаях еще продолжают готовить суп из молодой крапивы.

В питании чувашей и татар продукты животноводства (мясо, кровь, молоко, яйца) играли значительную роль. В пищу использовались мясо и субпродукты крупного рогатого скота, овец, коз, домашней птицы, иногда дичи в вареном виде. Свинына широко стала использоваться только в последнее столетие. В большинстве случаев курятина занимала важное место в ритуальной еде. Забой скота и птицы обычно происходил поздней осенью и в начале зимы [5, с. 113; 15, с. 105]. У татар также наиболее употребляемым было мясо крупного и мелкого рогатого скота и птицы — гусей, кур. Конина использовалась в пищу редко, чаще — у мишарей. У западносибирских татар, проживающих рядом с лесистой местностью, большую роль играла охота. Говоря о способах приготовления, нужно отметить, что татары мясо варили или жарили, но, как правило, в котле. Приготовление мяса на вертеле не практиковалось [22, с. 219–220; 40, с. 21; 41, с. 78–79].

Что касается особенностей заготовки и хранения мяса у чувашей, способов его обработки и приготовления блюд из него, то они находят аналогии главным образом с тюркоязычными народами, в первую очередь с башкирами, казанскими татарами, казахами, алтайцами [43, с. 388]. Прежде всего нужно отметить, что из мяса готовили различного рода колбасы, его солили, вялили, сушили.

Для долговременного хранения мяса чуваша готовили домашнюю колбасу *шърттан* которая, являлась у них одним из традиционных кушаний. У всех этнографических групп татар аналогичная колбаса — *кашы/казылык*. *Шърттан* готовили из баранины. Вымытый желудок начиняли мелко-нарезанным жирным мясом (во избежание порчи начинку обильно солили), зашивали и запекали в печи; готовый продукт мог долго храниться. *Казылык* готовился следующим образом: вымытую и выскобленную прямую кишку лошади (длиною 25–30 см) начиняли тонко нарезанными подсоленными полосками жирного мяса, взятого из брюшной части. Несколько таких колбас подвешивали на чердаке для вяления [2, с. 138; 32, с. 322–323; 43, с. 388]. У чувашей и татар приготовленная таким образом колбаса была незаменима в рационе питания. Летом ее употребляли вместо мяса и клали в суп, брали в дорогу, ставили на стол, когда приходили гости.

Другим видом колбасы у исследуемых народов является *тултармйш*, *юн тултармйш* (чув.), *тутырма* (тат.). Ингредиенты этих колбас аналогичны: мелкорубленое жирное мясо, либо нутряной жир с кровью (у чувашей), либо печень (у татар) вперемешку с ячменной, полбенной или другой крупой (пшено, рис у татар). Эту колбасу варили в котле [32, с. 322–323; 43, с. 386].

У чувашей, проживающих в Шемуршинском районе, выработан современный рецепт приготовления *тултармйш*. Для этого берут лошадиную кишку (считается более крепкой), внутренность начиняют говядиной, которую вначале пропускают через мясорубку, обязательно добавляют пряности, лук, чеснок [30, с. 138].

Домашняя птица готовилась и как первое, и как второе блюдо. У чувашей особо почитаемым был бульон из пуха *автан* (*шърпи*) *яшки*, являвшийся обрядовой пищей,

а также он готовился для свадебного стола. Птицу варили для поминальной трапезы. Оригинальными блюдами у татар были фаршированная курица *тутырма таук* и вяленый гусь *какалаган каз* [6, с. 41; 22, с. 219–220; 40, с. 21].

Повсеместно было распространено приготовление холодца. У народов Среднего Поволжья оно внедрялось в основном под влиянием русскоязычного населения. *Сутён* у чувашей и *койка* у татар готовили из бараньих, говяжьих или свиных голов и ног [6, с. 43; 32, с. 323].

Описанные выше блюда состояли в рационе питания и у других групп татар (кряшены, мишари, тарские, курдакско-саргатские татары и др.) [19, с. 126–130; 20, с. 129–130; 34, с. 41–45].

Мясные блюда (особенно национальные колбасы) в наше время готовятся очень редко. Хотелось бы отметить, что в домашний быт внедряются современные способы приготовления различных кушаний (например, тушение мяса в духовке в рукаве, в фольге). В чувашскую и татарскую кухни проникают мясные блюда из кухонь других народов: котлеты, голубцы, сало, заливное и т.д.

Продукты животного происхождения употреблялись не только в пищу, они применялись и в традиционной медицине. Отметим употребление в лечебных целях молочных продуктов (молоко, масло, творог; айран, кумыс, курут, катык, характерные только для тюркских народов) и жиров (гусиный, барсучий, лосиный, куриный, конский), продуктов пчеловодства и т.д. [24, с. 147].

Молочные продукты в рационе питания чувашей и татар занимали важное место. Молоко в чистом виде, без обработки, потреблялось редко, в основном его сквашивали, затем готовили разнообразные напитки, творог, масло. Молоко давали детям, из него варили молочные супы и каши, татары употребляли его с чаем. Чуваши, контактирующие с татарами, также пьют чай с молоком.

В первую очередь из молока получали сметану *хййма*. Чуваши ее в чистом виде почти не употребляли, а у казанских татар, а также у татар Среднего Прииртышья *каймак* подавался к столу. Изготавливали его в зажиточных семьях, обычно к праздникам, тогда как у большинства крестьян почти все молоко перерабатывалось в масло. Сметана в ос-

новном шла на приготовление масла — *услам су, шйратнй су* (*сар су, сив су*) у чувашей, *атлан май, ак май, чи май* у татар. Масло для долгого хранения перетапливалось [2, с. 130; 33, с. 163–165; 34, с. 33; 46, с. 177]. Оно использовалось не только для улучшения вкуса еды, но являлось одним из ингредиентов ритуальных блюд. Его добавляли к кашам и другим блюдам. В свадебной обрядности тоже присутствует масло: чувашки угощали им молодых, а у татар свекровь подавала невестке масло с медом, как бы выражая пожелание, чтобы у нее был язык слащавый и масляный [29, с. 66–67].

Для исследуемых народов характерно употребление кисломолочных напитков и продуктов. У чувашей *турйх* (кислое молоко, варенец, простокваша), молочные напитки *су уйранё, турйх уйранё* являлись неотъемлемой частью рациона питания. *Турйх* низовые и средненизовые чувашки получали из цельного, а верховые — из снятого молока. Молоко кипятили в котле или горшке. У чувашей, как и у всех скотоводческих народов, *турйх* принято добавлять в суп, а разведенный водой, он служит жаждоутоляющим напитком. У татар также большое место в питании занимали кисломолочные продукты: пахта *йр²н*, *катык*. *Катык* готовился из цельного (у казанских, тарских, курдакско-саргатских татар) либо из снятого (у мишарей) кипяченого молока [2, с. 130–131; 23, с. 104; 34, с. 34; 43, с. 389].

Снятое молоко после сквашивания шло на изготовление творога (чув. *тйпйрчй*, тат. *эремчек*). Технология приготовления творога у чувашей и татар одна и та же: дав молоку скиснуть, сливали в специальный мешочек, сыворотка стекла через несколько часов, после чего творог был готов к употреблению. Чувашки употребляли его и в сыром виде, и как начинку для тестяных изделий, также делали из творога различные сыры. Казанские татары использовали творог в качестве начинки для печеных изделий, и только изредка, посланенный медом, он подавался к чаю. По сравнению с ними, *кряшены* делали больше творога, готовили на русский лад и употребляли в сыром виде, а не только на начинки [2, с. 133; 3; 43, с. 389; 46, с. 177; 48, с. 104].

Творог был основой для приготовления разнообразных сырков. Чувашская кухня готовила сыр *чйкйт* и лакомство *тйвара* — поджаренные мелкие сырки, которые для дли-

тельного хранения заливали в горшке с топленным маслом [43, с. 389]. У татар путем вываривания сахара из молока и добавления в него масла получали *корт*, который представлял собой сладковато-кислую массу. Для хранения *корт* сушили на солнце или в печи, затем измельчали и, смешав с медом, залив сверху топленным маслом, готовили оригинальное лакомство *кортлы май*. Татары Среднего Прииртышья под этим названием подразумевали кислые сыры [34, с. 35–36; 48, с. 104].

Тесное общение чувашей и татар в приграничных селениях оказывает влияние на весь уклад жизни, в т.ч. и на культуру питания. В Шемуршинском районе (д. Чепкас-Никольское) информанты рассказывали об аналогичном татарскому *корт* блюде под названием *кӑрт*. Технология приготовления схожа с татарской: молоко доводят до кипения, добавляют творог, варят, пока молоко не выкипит, добавляют сахар либо поливают сиропом готовый продукт [30, с. 139].

Кисломолочный рацион питания современных чувашей и татар изменился. Не готовятся в больших количествах масло, домашние сыры, даже кисломолочная продукция. В некоторых деревнях молочные продукты часто являются покупными.

В способах приготовления блюд на основе молочных продуктов у исследуемых народов прослеживаются следы кочевническо-скотоводческой деятельности. К примеру, сквашенное молоко, в отличие от свежего, хранилось дольше; сырки готовились солеными, масло растапливали и подсаживали для долгого хранения.

Как уже отмечалось, чувашаи и татары издревле разводили домашнюю птицу. К примеру, кур в большей степени держали из-за яиц, которые в рационе занимали важное место, являясь одним из блюд как в повседневном питании (казанские татары яйца, сваренные вкрутую, подавали к чаю), так и на праздничном столе и во время жертвоприношений. В татарской кухне яйца употреблялись вареными, в виде омлета — m^2b^2 , запеканки — $m\frac{1}{2}nt^2pm^2$. Яйца широко использовались для сдабривания теста и в качестве начинки к различным кушаньям. Наиболее известные у чувашей блюда из яиц — *җӓмартта хӓпартни* (туда в некоторых случаях

добавляли пюре); *месерле с̣ьмарта* [2, с. 134; 15, с. 105; 32, с. 324].

Обширны семантические функции ритуального яйца. Его смысловая нагрузка выражается через конкретные действия-обращения (разбивание, бросание, окрашивание и т.д.). Так, основные этапы жизни человека, такие, как появление на свет, свадьба, уход из этого мира, сопровождаются обрядовыми действиями, связанными с яйцом. В представлениях людей яйцо заключало в себе жизненную энергию, способность к перерождению, поэтому почти у всех народов употребляли его в семейной и поминальной обрядности, во время праздников [28, с. 61, 98, 99]. К примеру, у чувашей и татар существовал особый день сбора крашеных яиц. У чувашей это был *Мункун*, у кряшен, татар-мишарей и частично пермских татар обряд был приурочен к первому дню Пасхи, он назывался «большим, великим» — *Оло к̣/н*, у казанских татар его проводили в комплексе *Сабантуя* до наступления майдана и иногда называли *²р²н²*, у основной массы мишарей эта традиция бытовала под названием *кызыл йомырка*. Яйца собирались для одаривания победителей на *Сабантуе* [36, с. 28].

Рыба *пулӑ* не была характерна для чувашской кухни в качестве особого блюда, но употреблялась в пищу в виде жидкого кушанья — *пулӑ шӳрпӑ*. Рыболовство являлось постоянным занятием жителей приречных чувашских селений. При деревнях имелись пруды — карасники. Чувашаи не ели угря, вьюна из-за определенных поверий [43, с. 389]. Ассортимент рыбных блюд был довольно скуден и у волго-уральских татар. Обычно рыбу варили, из нее готовили уху — *балык шултасы*, реже ее жарили [32, с. 324; 33, с. 165]. У казанских татар наиболее любимой рыбой считался лещ, которого они называли жертвенной рыбой *к̣/рбан балык*, охотно поедали стерлядь, осетра, белорыбицу. Вообще, рыбный стол у татар малоупотребителен и является, скорее, роскошью, за исключением татар, которые живут на берегах рек и имеют рыбу в большом количестве. К примеру, у татар, живущих вблизи пойменных водоемов, рыба была одним из главных источников питания. Кроме перечисленных выше блюд, готовили рыбу в сметане, часто подавали в жареном виде. Западносибирские татары строили специальные хранилища для живой рыбы [2, с. 126; 34, с. 45–47; 41, с. 63, 77].

Чувашская и татарская кухни отличались разнообразием видов напитков. Кроме кисломолочных, о которых сказано ранее, имелся широкий набор безалкогольных и хмельных напитков.

Для чая использовали различные травы. Например, у чувашей заваривали душицу *матрушке*, листья других растений. Верховые чуваша переняли этот напиток у марийцев [43, с. 390; 46, с. 178]. Татары пили черный байховый *ч'й*. К нему подавали мед и сахар, молоко, масло или топленые сливки. Любовь к чаю и подача его на стол являются характерной особенностью татарской кухни. Без чая не проходили ни один обед или праздничное застолье. Кряшены начинали трапезу с подачи чая, а казанские татары завершали им угощение гостей [48, с. 106–107].

К безалкогольным напиткам относятся сыта, квас. Чуваша готовили сыту *шерпет* из меда, растворив его в 5–6 частях кипяченой воды. Как у чувашей, так и у казанских татар сыта являлась древним ритуальным напитком, в частности, ее подавали с киселем во время жертвоприношений и редко употребляли в обычное время. Татарская сыта *ширьб'т* представляла собой подслащенную медом воду и имела ритуальное значение. У казанских татар сыта имела определенное значение: во время свадьбы совершался обряд, когда невеста присылает от себя *ширьб'т* гостям, а те, выпив его, кладут на поднос деньги [2, с. 156; 32, с. 324; 43, с. 391].

Квас у чувашей и кряшен был не только напитком, но и употреблялся как составная часть кушаний, приправляемых овощами, что у других групп татар никогда не делалось. Казанские татары в основном пили фруктовый квас [2, с. 155; 3]. Собственно квас начал широко употребляться под воздействием русскоязычного населения: татары, живущие в окружении русских, также употребляли этот безалкогольный напиток [32, с. 324; 43, с. 391; 46, с. 187].

К другому безалкогольному напитку можно отнести чувашское пиво *макс'ма* (весьма древнего происхождения напиток без хмеля и дрожжей), у татар — *макысма*. Употреблялось оно в основном при совершении языческих обрядов.

К хмельным напиткам относится прежде всего пиво. Употреблялось оно всеми народами региона. Различия прослеживаются лишь в названиях, технологиях приготовления.

Чувашское пиво *сӑра* (др.-иран. *шуре* «напиток, молодое вино») изготавливалось из ячменного или ржаного солода на пивных дрожжах и имело разную крепость: для повседневного потребления было слабым, для праздничного стола – хмельным. Редкий обряд обходился без пива, поэтому солода старались готовить как можно больше. Распространены были *сим пыл* (выдержанный медовый напиток на хмелевых дрожжах), а также *кӑрчама* (медовая брага), самогон *сӑмакун* (*анишарли*). Древним, практически забытым татарским напитком является *буза*, которую получали из просяной муки. Традиционными алкогольными напитками у казанских татар, кряшен, мишарей были *бал* (*²че бал*), *к²рчем²*. Характерно, что в эти медовые напитки хмель не клали, брожение вызывали, поместив в теплое место. У тоболо-иртышских татар этот напиток готовился из кобыльего молока, возможно, из-за особенностей хозяйства. Татары, живущие в окружении русских, любили домашнее пиво *сыра*. Употребление этого напитка наблюдается и у татар Среднего Прииртышья, он покупался у русских для различных праздников. Выясняется, что употребляли домашнее пиво преимущественно те татары, которые жили рядом или с финно-угорскими народами, или с чувашами, у кого пиво является национальным и даже культовым напитком, что отмечается всеми авторами, писавшими о чувашах и финнах края [2, с. 156; 3; 19, с. 136; 20, с. 146–147; 32, с. 324; 34, с. 71–72; 43, с. 390–391].

В настоящее время напитки в рационе питания чувашей и татар приблизились к городским стандартам. Употребляют молоко в чистом виде; кефир, простоквашу, сливки, сметану и т.д. даже на селе покупают. Пиво, квас тоже являются покупными, хотя некоторые чувашские женщины стараются готовить квас и пиво в домашних условиях. Самогон не изжит, но для праздничного стола покупают водку и вина. Различные медовые напитки почти вышли из употребления. Основными повседневными напитками являются чай, кофе, какао, в летнее время пьют также компот, морс. Чай преобладает черный, пьют и зеленый, иногда травяной. Конечно же, самоварами, в отличие от мишарей, уже не пользуются, основной прибор для кипячения воды – чайник, в том числе электрический.

Затрагивая застольный этикет чувашей и татар, отметим, что встречать гостя нужно было достойно, приглашать его за стол, будь то даже незванный гость. На праздники готовили богатый стол. Отправляясь гостить, чувашаи и татары брали с собой гостинцы. У татар, как и у чувашей, безотказно действовал принцип: *Хйна ёски хире-хирёс* (чув.), *Кунак ашы — кара ашы* (тат.) «Гостевое угощение взаимное». У чувашей мужчины и женщины сидели за столом вместе, но по разные стороны, а у татар-мусульман принято было угощать мужчин и женщин отдельно, у кряшен такого разделения не придерживались. У чувашей и татар почетное место было за столом «в красном углу» (*кёреке, тур кётессе* — чув., *m/2p* — тат.), который занимали дорогие и уважаемые гости [13, с. 145; 27, с. 33–34; 43, с. 396; 48, с. 108–109].

В семейно-общественных и календарных праздниках у чувашей и татар было много общего и особенного. Родильные обряды сопровождались различными застольями. Ребенку после рождения смазывали рот маслом и медом, с пожеланием благополучия, удачи. У других групп татар (например, тарских) ребенка всего обмазывали маслом, чтобы был здоровым [4, с. 20–26; 34, с. 75; 48, с. 134].

Во время свадебного обряда в чувашском и татарском застольях наблюдается сходство: после сватовства угощались тестяными изделиями (*хяпарту, ййвача* — чув., *калач, кум'ч, бавырсак* — тат.), а у курдско-саргатских татар, кроме того, обязательным было масло; угощение «лапшой снохи» («салмой молодушки»). Чувашаи встречали новобрачных с хлебом-солью, а у татар Поволжья — с медом и маслом. Отличием является отсутствие на столе у татар спиртных напитков, когда как у чувашей пиво и самогон присутствовали всегда [25, с. 6–9; 34, с. 76–77, 134; 48, с. 130–133].

Для похоронно-поминальной трапезы чувашаи и татары обязательно готовили жертвенную пищу (суп с мясом баранины, курятины) [29, с. 104–105; 48, с. 137–138].

Для чувашей и татар была характерна стойкая традиция проведения календарных праздников и обрядов. Так, одним из больших весенних праздников земледелия считался *Акатуй* (чув.) или *Сабантуй* (тат.), *Акатуй* (*Сухату* — у верховых чувашей, *Сабантуй* — у части низовых чувашей). Основные блюда, которые готовились на этот праздник, — хлеб, *чйкйт*, крашеные яйца, колобки и др. Проводились различ-

ного рода состязания, на которых победители получали барана. У татар Сабантуй проводили в разное время. Иногда несколько обрядов объединялись под общим названием *сабантуй*. Сюда входили сбор крашенных яиц детьми, юношами, сбор подарков для победителей предстоящих соревнований, молодежные игрища и т.д. Нужно отметить, что, хотя праздник Сабантуй был широко распространен и очень популярен в народе, он не имел точной календарной даты. Этот праздник в отдельных районах проживания татар отличался набором обрядов, входящих в праздничный комплекс. Р.К. Уразманова выделила четыре варианта проведения Сабантуя, обряды отличаются у казанских и чепецких татар, кряшен; не праздновали Сабантуй татары-мишари, за исключением тех, которые проживали в тесном контакте с казанскими татарами. Если раньше *Акатуй*/*Сабантуй* имел больше религиозный характер и сопровождался молениями, принесением в жертву и поеданием жертвенной пищи, то теперь включает в себя выступления ансамблей, спортивные состязания, а у татар, как и раньше, *майдан* — конные скачки [12, с. 42–43; 36, с. 28–50; 48, с. 142–146].

Подводя итоги, нужно подчеркнуть, что изучение культуры питания и сравнительный анализ позволяют выявить те традиции, которым следовали чуваш и татары в недавнем прошлом, их современное состояние, можно также проследить элементы нового в рационе питания чувашского и татарского этносов. В целом, древние обычаи и обряды исчезают и трансформируются, вместе с тем культура питания и праздничный стол также меняются. В рацион питания городских, а также сельских жителей проникают блюда из других кухонь не только России, но и мира.

Как показывают исследования, основными повседневными горячими блюдами чувашей и татар были суп без мяса и мясной бульон — с локальными различиями. Здесь нужно отметить и традицию заправки бульона мукой либо кусочками теста, которая характерна для скотоводческих народов. Немаловажное значение в питании обоих народов имели мучные изделия без начинок (хлеб, лепешки, булочки, блины и др.) и с начинкой — мясо-крупяной, творожной, овощной (пироги, ватрушки и др.). Сходные черты отмечаются в заготовке и хранении мясных колбас, но в то же время имеются различия в ингредиентах (к примеру, чуваше гото-

вили *шйрттан* из баранины, а татары свой *казылык* — из говядины). Молоко и молочная продукция также были неотъемлемой частью рациона питания чувашей и татар. Технологии приготовления кисломолочных напитков имели лишь некоторые отличия, в основном были схожи. Употребление в пищу овощей, ягод, дикорастущих трав, грибов было характерно для этих народов региона. Овощи употреблялись в сыром, соленом, моченом виде; траву и ягоды сушили. Всевозможные напитки также готовились по сходным технологиям, особенно это прослеживается в пограничных зонах проживания народов.

Таким образом, многосторонние контакты народов оказывают существенное влияние на культуру питания, приводя к изменению как наборов блюд, так и рецептов и технологий их приготовления.

Литература

1. *Арутюнов С.А.* Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М.: Наука, 1989. 247 с.
2. *Воробьев Н.И.* Материальная культура казанских татар: (опыт этнографического исследования). Казань: Изд-е Дома татарской культуры и Академического центра ТНKP, 1930. 464 с.
3. *Воробьев Н.И.* Кряшены и татары: некоторые данные по сравнительной характеристике быта // [Электронный ресурс] сувары.рф
4. Межэтнические отношения чувашей и татар / *Егорова О.В., Денисов П.В., Сануков К.Н.* [и др.] // Вестник Чувашского университета. 2012. № 2. С. 20–26.
5. *Иванов В.П.* К вопросу о чувашско-татарских этнокультурных параллелях // Болгары и чувашаи. Чебоксары: ЧНИИ, 1984. С. 103–120.
6. *Иванов В.П.* Пища как источник для изучения этногенетических и культурных связей чувашей // Этническая культура чувашей. Чебоксары: ЧНИИ, 1990. С. 27–49.
7. *Иванов В.П.* Чувашский этнос: проблемы истории и этногеографии. Чебоксары: ЧГИГН, 1998. 156 с.
8. *Капкан М.В., Лихачева Л.С.* Гастрономическая культура: понятие, функции, факторы формирования // Известия Уральского государственного университета. Сер. 2. Вып. 15. Гуманитарные науки. 2008. № 55. С. 34–43.
9. *Козлова К.И.* Этнография народов Поволжья. М.: Наука, 1964. 240 с.
10. Кулинарные традиции мира. М.: Аванта+, 2003. 432 с.
11. *Лаврентьева Л.С.* Символические функции еды в обрядах // Фольклор и этнография: проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л.: Наука, 1990. С. 37–47.
12. *Матвеев Г.Б.* Акатуй // Чувашская энциклопедия: в 4 т. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2008. Т. 2. С. 42–43.
13. *Матвеев Г.Б.* Интерьер жилища // Чувашская энциклопедия: в 4 т. Т. 2. С. 145.
14. *Матвеев Г.Б.* Клятва // Чувашская энциклопедия: в 4 т. Т. 2. С.

266.

15. *Матвеев Г.Б.* Материальная культура чувашей. Чебоксары: ЧГИГН, 1995. 156 с.

16. *Матвеев Г.Б.* Татары казанские // Чувакшская энциклопедия: в 4 т. Чебоксары: Чувакш. кн. изд-во, 2012. Т. 4. С. 190–191.

17. *Матвеев Г.Б., Фокин П.П.* Кряшены // Чувакшская энциклопедия: в 4 т. Т. 2. С. 376.

18. Мордва: историко-культурные очерки. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1995. 685 с.

19. *Мухамедова Р.Г.* Татары-мишари: историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 1972. 248 с.

20. *Мухаметшин Ю.Г.* Татары-кряшены: историко-этнографическое исследование материальной культуры. М.: Наука, 1977. 182 с.

21. Народы европейской части СССР: в 2-х т. Т. 2. / под ред. В.Н. Белицер [и др.]. М.: Наука, 1964. 918 с.

22. Народы Поволжья и Приуралья: историко-этнографические очерки / отв. ред. Р.Г. Кузеев. М.: Наука, 1985. 312 с.

23. *Никольский Н.В.* Собрание сочинений: в 4-х т. Чебоксары: Чувакш. кн. изд-во, 2004. Т. 1. Труды по этнографии и фольклору чувашского народа. 527 с.

24. *Никонова Л.И.* Традиционная медицина тюркских народов Поволжья и Приуралья как часть системы жизнеобеспечения. Саранск: Рузаевка, 2000. 156 с.

25. *Прокотьев К.П.* Брак у чуваш // ИОАИЭ. Казань, 1903. Т. 19. Вып. 1. С. 6–9.

26. *Салмин А.К.* Жертвенные дары у чувашей. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. 148 с.

27. *Салмин А.К.* Семантика дома у чувашей. Чебоксары: ЧГИГН, 1998. 64 с.

28. *Салмин А.К.* Традиционные обряды и верования чувашей. СПб.: Наука, 2010. 240 с.

29. *Сбоев В.А.* Заметки о чувашах. Чебоксары: Чувакш. кн. изд-во, 2004. 142 с.

30. *Сергеева Е.В.* Национальная пища низовых чувашей: (по материалам экспедиций 2008–2009 годов) // Актуальные вопросы истории и культуры чувашского народа: сб. статей / сост. и науч. ред. Николаев Г.А. Чебоксары: ЧГИГН, 2011. Вып. 1. С. 128–157.

31. Современная этническая культура финно-угров Поволжья и Приуралья / отв. ред. Н.Ф. Мокшин. Йошкар-Ола: МарНИИ, 2002. 140 с.

32. Татары. М.: Наука, 2001. 583 с.

33. Татары Среднего Поволжья и Приуралья / отв. ред. Н.И. Воробьев, Г.М. Хисамутдинов. М.: Наука, 1967. 538 с.

34. *Тихомирова М.Н.* Татары Среднего Прииртышья: проблемы формирования и этнокультурных связей. Омск: Наука, 2006. 232 с.

35. Низовые чувашы // Чувакшская энциклопедия: в 4 т. Чебоксары: Чувакш. кн. изд-во, 2009. Т. 3. С. 224–225.

36. *Уразманов Р.К.* Обряды и праздники татар Поволжья и Урала: (годовой цикл XIX – начало XX вв.): историко-этнографический атлас татарского народа. Казань: Изд-во ПИК «Дом печати», 2001. 198 с.

37. *Хабидуллина А.Р.* Современная башкирская кухня как результат взаимодействия и взаимовлияния народов // Народы Урало-Поволжья:

история, культура, этничность. Уфа, 2003. 352 с.

38. *Хайрутдинова Т.Х.* Баурсак как обрядовая пища у татар // V Конгресс этнографов и антропологов России, Омск, 9–12 июня 2003 г.: тезисы докладов. М: Наука, 2003. 380 с.

39. *Хайрутдинова Т.Х.* Названия продуктов питания в татарских говорах // Нормативность и вариативность в татарском языке. Казань: АН СССР, Казанский филиал, 1987. 142 с.

40. *Халиков А.Х.* Происхождение татар Поволжья и Приуралья. Казань: Татар. кн. изд-во, 1978. 160 с.

41. *Халиков А.Х.* Этнокультурные особенности хозяйства западносибирских татар // Сибирские татары. Казань: Институт истории АН РТ, 2002. С. 59–85.

42. Чуваши Приуралья: культурно-бытовые процессы. Чебоксары: НИИЯЛИЭ, 1989. 136 с.

43. Чуваши: история и культура: в 2 т. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. Т. 1. 415 с.

44. Чуваши: история и культура: в 2 т. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. Т. 2. 389 с.

45. *Шушлякова М.А.* Кряшены, кто они? // Этноисторические и социокультурные проблемы самоидентификации кряшен. Казань: Кряшенский приход, 2008. С. 107–115.

46. Этническая история и культура чувашей Поволжья и Приуралья. Чебоксары: ЧНИИ, 1993. 278 с.

47. Этнокультурные процессы в Поволжье и Приуралье в советскую эпоху (до середины 1980-х годов). Чебоксары: НИИЯЛИЭ, 1991. 234 с.

48. Этнография татарского народа. Казань: Магариф, 2004. 287 с.

49. *Яковлева И.Г.* Терминология культуры питания в чувашском языке: монография. Чебоксары: Чуваш. гос. педаг. ун-т им. И.Я. Яковлева, 2006. 93 с.

Секция 3

ТЮРКСКИЙ МИР И ПРЕДКИ ЧУВАШЕЙ

С.А. Ергали

ЧУВАШСКИЕ ЭТНОПРАЗДНИКИ В ОБЩЕТЮРКСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Анализируя имеющиеся историко-культурные аргументы, надо полагать, что тюркские этнопраздники являются прежде всего проявлением мировоззренческого познания и ощущения времени и пространства древними тюрками, отсюда и исходит эмоционально-ритуальное отношение к ним. В этом нас убеждает то, что тюрки в древности не только поделили годовой цикл на четыре сезона, но и отмечали в каждом сезоне важные ритуально-праздничные торжества. К этому утверждению имеется основательное свидетельство древности, это – один из петроглифов на камнях в местности Тамгалы, что на горе Аныракай, находящейся в 130 км к северо-западу от города Алматы (Казахстан). Если учесть, что этому петроглифу как минимум три тысячи лет, то мы можем по нему судить о мировосприятии древних тюрков как на космогоническом, так и философско-религиозном уровне. Дело в том, что на этом петроглифе изображены две крупные фигуры: одна, солнцеподобное существо, смотрит на нас, и другая, на одной линии с ней, нарисована спиной к нам; последняя фигура имеет негативный характер, наподобие сатаны: с хвостом и вместо луча – камневидные звезды. По нашим представлениям, это два тюркских понятия, олицетворяющие божества с противоположными характеристиками: один из них – Тангри (Тэнрь, Тэнгр, каз. *Töäp* от *tang* «утро»), владеющий утренними зорями, другой – Ныбрь

(каз. *Iaip* «сумерки»), владеющий сумерками, темнотой. Между ними в виде четырех возрастов быка четыре сезона года: новорожденный теленок — Весна, тел — Лето, здоровый и могучий бык — Осень, дряхлый и умирающий бык без рогов — Зима. Данный петроглиф показывает жизненный круговорот астрологического Быка и наступление весеннего равноденствия (теленок возле Тангри), которое празднуют с танцами двенадцать существ-месяцев — знаков зодиака.

Принято считать, что название праздника *Наурыз*, древнего торжества в честь весеннего равноденствия, имеет древнеперсидское происхождение: от слов «нов» — новый, «руз» — день. Но при таком одностороннем лингвистическом подходе невозможно определить, кому принадлежит Наурыз. Тем более праздник имеет скорее общечеловеческий характер, нежели этнический.

Тем не менее Наурыз можно рассматривать как один из аргументов проявления отношения древних людей центральноазиатских этносов — к ориентиру во времени в астрологическом плане. Видимо, тюрки в древнем не ограничивались празднованием только весеннего равноденствия. Вообще главные тюркские этнопраздники можно квалифицировать как основные астропраздники, которые отмечались как ритуалы, направленные на получение духовно-материальных благ для земного существования. Главные источники этих благ, с точки зрения древних тюрков, проявляли себя четыре раза в годовом цикле, зависели от светло-темного состояния времени на планете, от точки солнцестояния. Данные праздники можно отметить в следующем порядке:

- весна — свежее-молодая пора Природы, начало года — **Наурыз** — весеннее равноденствие;
- лето — рабочая пора для возмужания Природы — **Ысыях** — летнее солнцестояние;
- осень — время сбора, совершенства Природы — **Сабантуй** — осеннее равноденствие;
- зима — пора старения, умирания Природы — **Корачун** — зимнее солнцестояние.

Для всех этих праздников характерен танец — хоровод **осухай** (сах), **айналайын** (этот казахский танец потерял форму, а смысл сохранил в лексеме ласкательного содержания

«кружусь») – хоровод, означающий жизненный круг, символизирует всеобщее единение людей. Во время него танцующие, двигаясь в неторопливом темпе по направлению движения Солнца, как бы совершают круговорот во времени и в пространстве и отдают дань благодарности светилу за свет и тепло.

Каждый из этих тюркских астропраздников имеет своих «двойников», выражающих себя в хозяйственно-бытовых действиях. Для Наурыза это – посадка деревьев, стрижка скота, очистка окружающей среды и родников, для Ысыаха характерно кумысопитие (как у казахов, так и у саха). Сабантуй, отмечаясь во время осеннего равноденствия, фактически является праздником урожая, а Корачун (кӳрысын – курусун, с казахского «пусть убывает») празднуется накануне зимнего солнцестояния, и в это время у казахов начинается кампания **согум** (каз. *соӦым*) – забой скота на зиму.

Хотя согум является бытовой традицией, на самом деле кроется в нем древний ритуал, связанный с тюркским календарем. Обычно бедные семьи, объединившись, забивали одно крупное животное и делили его мясо на двенадцать частей (это называется «жльктеме», т.е. «по костям»), не больше и не меньше, затем по жеребьевке раздавали по одной и заготавливали на зиму. На самом деле это является одновременно ритуалом над уходящим годом (вспомните умирающего быка в петроглифе), но ныне забыто его содержание. Остаток мяса от согума обычно добавляли в весенне-новогодний суп – «наурызкоже» – с пожеланием, чтобы не прерывалось время, которое не имеет конца. Почему **жльктеме** делится именно на 12 частей? Возможно, это жертва в честь 12 знаков зодиака.

По поводу времени в тюркском понимании исследователь тюркского календаря А. Махамбетова пишет: «Тенгрианское время – это Вечность, которую рядом чисел измерить невозможно. Поэтому в мушеле нет самого привычного признака всех других календарей – нумерации годов. Годы обозначены не нумеративами, а именами животных в сочетании с цветовой символикой. Это система нечислового пространственно-кругового упорядочения времени, опирающаяся на образное правополушарное мышление, – свидетельство глубокой древности календаря...

...Время мушеля не имеет ни начала, ни конца, его концы — это всегда начало новых циклов. Начало круга мушеля с года мыши — это конвенциональный вариант тюркских народов, у калмыков первый год — год барса...

...Круглое пространство неоднородно, оно состоит из множества иерархически соподчиненных циклов. Круглое пространство юрты было поделено на 12 сегментов, а сутки поделены на 12 часов, и то, и другое носят название одного из животных. Часы суток образуют малый животный цикл, слитый предметно с пространственным представлением — кругом юрты...» [4].

Древние тюрки, воспринимая безграничность времени, могли как бы расчленить его по двенадцати астрологическим мушелям (по зодиакальным циклам), по четырем сезонам в году. В этом можно убедиться на примере имеющих в этнографии тюрков четырех столпов этнопраздников, соответствующих четырем сезонам годового цикла. В этом контексте не менее важно рассмотреть чувашские этнопраздники, имеющие протобулгарские пласты и являющиеся носителями прототюркской ценности докарасукской культуры.

Масленица — Сяварни — Наурыз. Сяварни (чув. *Џаварни* «Масленная неделя, Масленица») — веселый праздник проводов зимы и встречи весны. Для чувашского народа *Џаварни* — это и праздник почитания солнца. В этот день пекут блины, сжигают чучело — *Џаварни карчӑкӗ* («масленичная баба»). Первая неделя называлась *асӗлӗ Џаварни* — «большая Масленица», а вторая — *кӗӗӗн Џаварни* «малая Масленица». Этой информации [6] достаточно, чтобы *Џаварни* объявить как чувашский Наурыз. Имеется принцип казахского танца айналайын в виде катания на лошадях вокруг селения по ходу солнца. А что касается *асӗлӗ Џаварни* и *кӗӗӗн Џаварни*, то это олицетворения большого и малого кругов астрологических годовых циклов: двенадцатилетний цикл, когда каждые тринадцать лет тюркский астроцикл совершает один круг, и обычный, двенадцатимесячный годовой микроцикл. Наурыз-Сяварни как раз является началом и большого, и малого годовых циклов, поэтому в их честь предназначается «хлебный образ». В праздник Наурыз у казахов принято осуществлять в честь предков «иись» (с каз. «запах»),

через майшелпек (казахские блины): тюрки верят, что запахом души предков питаются.

Праздники весеннего равноденствия являются комплексом ритуальных мероприятий, поэтому думается, что чувашские весенние праздники Мункун (чув. *Мӓн кун* «великий день»), Серень (чув. *Сӓрен*) и Калым (чув. *Калӓм*) [6] являются частью древнего полноценного праздника Сяварни.

Мӓн кун — праздник встречи весеннего Нового года по древнечувашскому календарю. *Мӓн кун* переводится «великий день». По древнечувашскому календарю *Мӓн кун* отмечался в дни весеннего солнцеворота. Чуваши-язычники начинали *Мӓн кун* в среду и праздновали целую неделю.

Сӓрен — весенний праздник низовых чувашей, посвященный изгнанию из селения злых духов. *Сӓрен* проводился накануне *Мӓн кун*, а кое-где перед летним поминовением усопших — накануне Симека (чув. *Симӓк*).

Калӓм — один из традиционных праздников весеннего обрядового цикла, посвященный ежегодному поминовению усопших предков. Некрещеные чувашаи *Калӓм* праздновали перед *Мӓн кун*.

Агатуй — Кумысмурундук — Ысыях. Чувашский праздник Агатуй (чув. *Акатуй* «свадьба плуга») является одним из главных национальных праздников чувашского народа. Он посвящен окончанию весенне-полевых работ. Издревле чувашаи в этот день собирались для того, чтобы поздравить друг друга, встать в общий хоровод и спеть любимые песни, искупаться в реке. Мужчины устраивали спортивные состязания: *кӓрешӓ* — борьба на поясах, бег, скачки и т.д.

Традиционное блюдо этого праздника — *пӓтӓ* — пшенная каша с мясом.

Этот этнопраздник можно отнести к торжественному ритуалу, направленному на летнее солнцестояние. Аналог его имеется и у других тюрков: казахи в июне проводят праздник Кумысмурундук (*±ымызмӓрындыӓ*), почти такой же имеет народ саха — Ысыях. Праздничное чувашское блюдо *пӓтӓ* схоже с казахским наурызкоже. Суть праздников Кумысмурундук и Ысыях заключается в одинаковой церемонии — кумысопитии. Все это схоже по содержанию и с ритуалами древности — олицетворение летнего солнцестояния, а разные хозяйственные характеристики праздника — это уже этнобытовые оформления.

Также возможно, что чувашский летний праздник Синсе (чув. *Синсе*) являлся когда-то частью праздника *Акатуй*.

Синсе — традиционный дохристианский обрядовый цикл, приуроченный ко времени летнего солнцестояния. Когда долгота дня доходила до 17 часов, почтенные старцы объявляли всей деревне, что с такого-то дня начинается *Синсе*. Он праздновался в течение 12 дней и совпадал со временем цветения ржи. *Синсе* особыми обрядовыми торжествами не сопровождался. В период *Синсе* строго запрещалось чем-либо беспокоить землю: нельзя было пахать, сеять, рыть землю, вывозить навоз, бросать на землю тяжелое, рубить лес, строить дома, лазить на деревья и строения. Такие же запреты в определенной мере характерны и для времени празднования весеннего праздника Наурыз: кроме чистки и подготовки к празднику, нельзя заниматься другим делом.

Чюк — Сабантуй. Чюк (чув. Чўк) [6] — обряд жертвоприношения великому Богу (*Сўлти аслă Турă*), его семейству и помощникам — духам — хранителям живой и неживой природы. Само слово «чўк» многозначно. Это и жертвоприношение, и место совершения такого обряда, и некое божество высшего разряда, а также оно употребляется как ритуальный возглас, обращенный к *Турă*.

У чувашей были и большие чўк — календарно приуроченные общественные жертвоприношения, совершавшиеся всем обществом. Язычники ежегодно в период созревания хлебов совершали *мăн чўк*, или *аслă чўк* «большое жертвоприношение»; *кёсён чўк* «малое жертвоприношение», которое также называлось *уй чўкё* «полевое жертвоприношение» и *сумър чўкё* «жертвоприношение с мольбой о дожде». Эти большие жертвоприношения совершались от имени всех сельчан и были направлены на обеспечение общественного благополучия, на поддержание общественной и вселенской гармонии. У казахов до сих пор бытует жертвоприношение *тасаттык* с прошением у Всевышнего о дожде. Но этот ритуал должен был бы завершиться сабантуем, как результат единой радости вместе со Всевышним. А чувашские обряды авын (*авйн*) и чюклемы (*чўклемы*), видимо, и есть завершающие ритуальные обращения к Богу и духам, умершим предкам для сохранения собранного урожая.

В казахском языке имеется слово, очень близкое к *чүк* — **шокь** (*шөк*), означает приказ верблюду, чтобы тот согнул передние ноги и лег. Этот процесс практически означает быть покорным. Видимо, древний чувашский ритуал направлен на то, чтобы научить быть покорным перед Всевышним, чтобы получить имеющиеся блага.

Резюмируя вышесказанное, можно утверждать, что эти праздники являются комплексными ритуальными мерами, обращенными к Всевышнему накануне осеннего равноденствия, которое обычно совпадает с урожаем. И видимо, последствия этого ритуала продолжались в качестве праздника Сабантуй. То есть Сабантуй является эмоционально-хозяйственной составляющей великого обращения тюрок к Всевышнему.

Корачун — Нартукан. По поводу праздника Корачун известный свободный историк Мурад Аджи размышляет так: «Праздник ели наступал в самый разгар зимы — 25 декабря (это 3-й день после того, как прошло зимнее солнцестояние. — С.Е.). Тогда день побеждал ночь. И солнце чуть дольше прежнего оставалось над землей. Люди молились Ульгеню, благодарили его за возвращенное солнце. А чтобы молитва была услышана, украшали ель — любимое дерево Ульгения. Ее приносили в дом, к ветвям привязывали яркие ленточки, рядом складывали подарки.

Всю ночь веселились по случаю победы солнца (Тангри. — С.Е.) над тьмой (Ньгръ. — С.Е.). Всю ночь приговаривали: «Корачун, Корачун». Праздник так и назывался Корачун — на древнетюркском языке это слово означало «пусть убывает» [2].

Этот праздник, видимо, олицетворял рождение нового **Солнечного луча**. С убыванием темного состояния суток начиналось самое короткое лучистое время в годовом цикле. Вероятно, это и есть день рождения Солнечного луча. Его отмечали тюрки, желая: «Пусть убывает!» Это и есть смысл астроритуалов в тюркской интерпретации в отношении экологии и космоса.

Нартукан (чув. *Нартăван*) — один из праздников годового цикла, распространенный у закамских и приуральских чувашей, а также обряд гадания на кольцах под Новый год. Нартукан начинался 25 декабря, в день зимнего солнцестояния.

стояния, и длился целую неделю. Он соответствует празднику *Сурхури* у верховых и *хёр сáри* («девичье пиво») у низовых чувашей [7]. **Сурхури** — это старинный чувашский праздник зимнего цикла, который отмечается в период зимнего солнцестояния, когда день начинает прибывать. *Сурхури* обычно празднуется в течение одной недели. Нартукан и *Сурхури* можно считать одним и тем же праздником, называемым по-разному, так же как казахи называют Наурыз еще Улус кун («день великого дела»). Здесь особо добавить нечего, Нартукан — это начало годового процесса, день рождения Солнечного луча в годовом цикле («тукан» с каз. «родившийся»).

Если рассматривать соотношение светлого и темного в сутках в отношении продолжительности солнечного света, получается, что в период Нартукана Солнечный свет рождается, вытесняя самую продолжительную ночь в году. В Наурызе он отождествляется с состоянием темноты на земном шаре, а во время празднования Ысыаха Солнечный свет музает, совершенствуется до предела, получается самое продолжительное светлое время суток, и в конце, в осеннем солнцестоянии, начинается убыль — настает пора умирания Солнечного света. Данная пора у тюрков означала *кемпір шуаá* «бабье лето», то есть последний светлый период перед «умиранием». Что интересно, старуха на казахском *кемпір* (от слова *кем* — «убывающий»).

Согласно мировосприятию древних тюрков, Солнечный свет каждый год перерождается, так же, как сам год: рождается весной в Наурызе, умирает зимой, и в честь него осуществляется ритуал *согум*. Тем самым Время является живым: рождаясь, проходит весь цикл, который характерен для сущего, и последовательно переходит к следующему поколению Времени — к новому году. Надо знать, что у тюрков существовали два вида календаря: один — **ритуально-астральный**, связанный с состоянием Солнечного света — солнцестоянием и равноденствием; другой — **хозяйственно-сезонный**, зависящий от сезонного характера природы. По последнему календарю следует упомянуть следующие понятия казахского языка: год делится на четыре сезона по 90 дней, оставшиеся 5 дней называются «бес кунак» (*бес áонаá* «пятеро гостей»), то есть у этих дней не имеется постоянства, возможно, в древности они «кочевали» из сезона в сезон.

Однако этот календарь сохранился в западном регионе Казахстана, и там Наурыз отмечается не в день равноденствия, а начинается с 14 марта, по старому календарю это первый день весны и называется «Амал». Главный обряд в этот день заключается в том, что люди должны приветствовать друг друга, три раза касаясь грудью, что называется *Kèpicy* («видеться»), при этом друг к другу обращаются с пожеланием: «Жыл кйтты болсын!» — «Пусть будет год благополучным!». Этот обряд, видимо, показывает, что люди пережили не только зиму, но и один годовой цикл и перешли на другой временной цикл. Кстати, в названиях сезонов на казахском языке четко выражен характер природы, соответствующий каждому из четырех периодов года: *кèктем* «прорастание», *жаз* «растяжение», *кдз* «стриженный», *áыс* «сжатие».

Исходя из вышеизложенного можно полагать, что у тюрков имеются понятия не только двух актуальных дней: день рождения **Солнечного луча** — **Нартукан** и день рождения **Года** — **Амал-Наурыз**, но и главных четырех — в соответствии с четырьмя сезонами и четырьмя видами состояния Солнечного луча. И что характерно для чувашских этнопраздников, так это полный ритуально-обрядовый охват всех сезонов тюркского годоборота. Как нам кажется, будет наиболее актуальным разобраться, как на самом деле и в каком формате тюрками отмечались ритуально-хозяйственные обряды и праздники — слитно или отдельно, в каком виде все это сохранилось до наших дней. Потому как некоторые древние обряды еще проявляются или же повторяются в нынешних этнопраздниках.

Литература

1. Сейдімбек А. #азаа Өлемі // Санат. 1997.
2. Абдулло С. Магия Навруза. Алматы, 2007.
3. Аджи М. Кипчаки. М.: Международный благотворительный фонд «Святой Георгий», 1999.
4. Махамбетова А. Таинственный мушель // Наука и образование Казахстана. № 2. 2008.
5. ЕрОали С. Нау мен ырыс. Алматы, 2011.
6. http://gov.cap.ru/hierarchy_cap.asp?page=../86/1367/1319.
7. <http://elabuga.egpu.ru/nmzegru/material/prazdniki/chuv.aspx>.

В.К. Кельмаков

ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ НЕКОТОРЫХ ЭТИМОЛОГИЧЕСКИ ИДЕНТИЧНЫХ БУЛГАРСКИХ И ТАТАРСКИХ ЗАИМСТВОВАНИЙ В УДМУРТСКОМ ЯЗЫКЕ

Серьезные исследования в области пермско-тюркских языковых контактов начались еще в конце XIX в., и к настоящему времени традиционные пермистика и тюркология выделяют в лексике удмуртского языка 4 различных в хронологическом отношении и по количеству единиц пласта тюркских заимствований: 1) древнетюркский (В.И. Лыткин, В.И. Алатырев, И.В. Тараканов и др.); 2) болгарский (Б. Мункачи, Ю. Вихманн, М.Р. Федотов, И.В. Тараканов и др.); 3) татарский (Б. Мункачи, Х. Паасонен, И.В. Тараканов, Ш. Чуч и др.); 4) башкирские лексические проникновения.

Состав древнетюркских заимствований удмуртского языка в 15–20 единиц, представленный И.В. Таракановым в своих публикациях, вызывает у современных исследователей (В.В. Напольских, В.К. Кельмаков, С.К. Белых) вполне оправданные возражения хронологического, фонетического, ареального и прочего характера. Число башкирских заимствований весьма незначительно, чтобы они могли образовать отдельный пласт, и ведущий исследователь тюркизов в удмуртском языке И.В. Тараканов даже не поставил цели отделить их от татарских. Следовательно, наиболее заметными и посему представляющими серьезный интерес остаются болгарский и татарский пласты.

Ряд этимологически родственных лексем, заимствованных удмуртским языком как из болгарского языка, так и из татарского в разное время и в различном фонетическом оформлении, употребляется параллельно, отличаясь друг от друга в ареальном, функциональном и стилистическом отно-

шениях, напр.: *курок* (< булг.) “разбойник” – *карак* (< тат.) “вор, мелкий воришка”, *куйкы* (< булг.) – *кайгу* (< тат.) “скорбь, горе, печаль”, *сяська* (< булг.) “цветок” – *ачак* (< тат.) “украшение в виде бабочки на девичьем головном уборе”, *сталворыны* – *д’алба-рѣнь* “просить, умолять”, *ымыр* (< булг.) – *гумыр* (< тат.) “человеческая жизнь от рождения до смерти” и др.

Курок – карак. Из этой пары на болгарское происхождение слова *курок* впервые указал, пожалуй, Б. Мункачи [4, с. 106; 5, с. 227], далее подтвердили Ю. Вихманн, М.Р. Федотов, И.В. Тараканов и др. Финский ученый, возводя удм. *курок* к чувашскому источнику, приводит следующие соответствия: чув. *хорах* “грабеж, разбой” (ср.: тат. *karak* “разбой, грабеж”; уйг., чаг. *karak* (уйг.) “разбойник, грабитель”, (чаг.) “грабеж, вред, убыток, повреждение”) и др. [6, с. 84].

Сохранившееся лишь в отдельных южных диалектах слово *курок* некогда имело, по-видимому, общеудмуртское распространение: оно встречается в первопечатных книгах не только на сарапульском наречии (южн.), но и глазовском (сев.) – правда, в сочетании с *адями*, *мурт* “человек”, ср.: сар. *Со берѣ кѣзД басьтысѣ ИисусГзѣ нуизД Голгофа гурѣзь-илГ, отОнѣ-бонѣ кирусѣ кецСтѣ ну вылд ошизД, кОкѣ куроѣкъ адямилСнѣ-шоразД* [Азб. Сар. 1847, с. 111] ~ глаз. *Иисусѣд нуѣзы Голгофа гурѣзь-вылд, золтДзы-но отОнѣ крѣсь-вылднѣ, кыкъ куроѣкъ муртѣсь-куспДнѣ*. “Иисуса отвели на гору Голгофу и тамъ распяли на кресте, между двумя разбойниками” [Азб. Гл. 1847, с. 103].

В соответствии с квалификацией современных нормативных словарей удмуртского языка рассматриваемое слово употребляется в настоящее время преимущественно в фольклорных текстах и авторских произведениях на историческую тему, напр.: *Соку сторес выльѣсын куроѣкъ ѣс йыртѣмалозы вылѣм* [ВК, с. 97]. “В те времена на дорогах разбойники шалили”. *Нош купец котьку но тыршыльїз куроѣкъ ѣсын огья кыл шедѣтылыны*<...> [Леон., с. 17]. “А купец всегда старался находить общий язык с разбойниками<...>.”

Его татарская параллель *карак* “вор, (мелкий) воришка” (< тат. *karak* “вор, жулик; разбойник; громила”), имеет узкодialeктный характер и впервые была зафиксирована лишь в кукморском говоре: *karak* “вор”; *vorliš karak luškam*

погов. “у вора украл (другой) вор”; *karag mskal* “воришка (букв., вороватая корова)” [1, приложение], с. 118, 171]; И.В. Тараканов [2, с. 76] отмечает его и в буйско-таньпском (закамском) говоре. В печатных литературных источниках мне не удалось его обнаружить.

Куйкы – кайгу. Б. Мункачи, указывая на тюркское происхождение удмуртского *kijjx* (*kijjx*), не уточняет конкретный источник заимствования [4, с. 104; 5, с. 192]; их дифференциация была впервые произведена Ю. Вихманном, возведшим удм. *киПки* (*киПкр*) к «чувашскому» (т.е. болгарскому) источнику, а удм. *каПги* (*каПgz*, *каП?z*) – к татарскому [6, с. 78–79].

Слово *куйкы* встречается в более ранних текстах (Евангелиях от Матфея) как северного происхождения (на глазовском наречии), так и южного (на казанском диалекте), правда, на сарапульском наречии (южн.) фигурирует его татарское соответствие *кайгу*: глаз. *Сок О бень луозъ бадзімъ куйкй, кэчд эй-вэль дуньё лесътдмъ-тырДсь та чожъзъ-но лО* [Еванг. Гл. 1877, с. 190] ~ *Соки дыръя туж ышан куйкы луоз, дөнне лүэм тыриç ычэ куйкы лүэмэз свсл, со бере но уз луы* [Еванг. Каз. 1877, с. 65] – но: сар. *Сок О бонъ луозъ бадзімъ кай-гү, кэчэ эй-вэль дуньё лесътдмъ-тырДсь та-чожъ үгд-но* [Еванг. Сар. 1847, с. 190] “<...> тогда будет великая скорбь, какой не было от начала мира доньне, и не будет” [Библия 1988, с. 1044]. В народной песне (южн.): *Ум сұлмаçкылэ ум бёрдылэ, Куйкиез баçтиç ИЕмар ваЕ*. “Не будемъ горевать и плакать: Богъ уничтожаетъ горе” [Гавр., 11, с. 81].

Татарское же *кайгу* имеет высокую степень включенности в лексическую систему современного удмуртского языка, о чем свидетельствует следующее:

1) лексема *кайгу* обладает большой частотностью и совместно с его производным *кайгырон* (с тем же значением) может употребляться в удмуртском тексте разного жанра и различного содержания (иногда в пределах одного абзаца или предложения) параллельно с его удмуртским синонимом *куректон* “горе, скорбь, печаль” для усиления выражаемого им значения, напр.: *Кайгу юатэк-вератэк лыктэ, шуо. Совхозысь ыжутисьлэн Семён Иванович Чернышовлэн корказ бадюым куректон вуиз. Лёмпу сясъкаян вакытэ кышноез кулиэ. Ко-тыр ванъмыз сясъкаяське, шумпотэ, кырюа, вореkjя,*

нош ыж возьмасьлэн корказ **кайгу**. Туж бадюым **кайгырон**. Бадюым [Сам, 107]. “**Горе**, говорят, приходит без предупреждения. В дом совхозного овчара Семена Ивановича Чернышова пришло большое **горе**. В период цветения черемухи умерла его жена. Кругом все цветет, радуется, поет, переливается, а в доме овчара **скорбь**. Огромное **горе**. Большое”.

2) слово *кайгу* с производным *кайгырон* существенно обогащает состав удмуртского синонимического ряда композитами сочинительного типа, образованными сочетанием с семантически близкими к нему словами удмуртского происхождения, ср.: *кайгу-куректон*, *куректон-кайгу*, *куректон-кайгырон*, *кайгырон-куректон* (*куректон* “горе, печаль, скорбь”), *кайгу-стюлэмшугъяськон* (*стюлэмшугъяськон* “забота, беспокойство”), *кёткайгу* (*кёт* “живот”), *вось-кайгу* (*вось* “боль”), *курадюон-кайгу* (*курадюон* “мука, мучение”), *кайгырон-эож* (*эож* “обида”) и др. Все формы подтверждаются примерами.

Источники

Азб. Гл. 1847— Азбука, составленная из Российских, церковной и гражданской печати, букв, для обучения Вотских детей чтению на их наречии. (По Глазовскому). Казань, 1847. 174 с.

Азб. Сар. 1847— Азбука, составленная из Российских, церковной и гражданской печати, букв, для обучения Вотских детей чтению на их наречии. (По Сарапульскому). Казань, 1847. 192 с.

Библия 1988— Библия: Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета / Изд. Московской Патриархии. М., 1988. 1371 + 5 с.

ВК— Ватка но Калмез: Удмурт калык легендаос но преданное. Ижевск: Удмуртия, 1971. 164 б.

Гавр. — Гавриловъ Б. Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяковъ Казанской и Вятской губерний. Казань, 1880. 190 с.

Еванг. Гл. 1847— Господа нашего Иисуса Христа **Евангелія** отъ св. Евангелистовъ Матфея и Марка на рускомъ и вотякскомъ языкахъ Глазовскаго наречія. Казань, 1847. 138 с.

Еванг. Каз. 1877— Господа нашего Иисуса Христа святое Евангеліе отъ Матфея: Изданіе Православнаго Миссіонерскаго Общества. Казань, 1877. 82 с.

Еванг. Сар. 1847— Господа нашего Иисуса Христа Евангеліе отъ св. Евангелистовъ Матфея и Марка на рускомъ и вотякскомъ языкахъ Сарапульскаго наречія. Казань, 1847. 234 с.

Леон. — Леонтьев А.К. Сюрес усьтцьске мынцьсылы: Историческая повесть-легенда. Ижевск: Удмуртия, 1995. 192 б.

Сам. — Самсонов Е. Зор бере: Веросьёс. Ижевск: Удмуртия, 1967. 165 б.

Литература

1. *Кельмаков В.К.* Кукморский диалект удмуртского языка: дис. ... канд. филол. наук. М., 1969. XXX + 475 + [Приложение] + 175 с.
2. *Тараканов И.В.* Удмуртско-тюркские языковые взаимосвязи (теория и словарь). Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 1993. 170 с.
4. *Munkácsi B.* Votják nyelvtanulmányok // NyK. 1884. XVIII szám. 35–155, 428–447 old.
5. *Munkácsi B.* A votják nyelv szótára. Budapest, 1896. XVI + 758 l.
6. *Wichmann Y.* Die tschuwassischen Lehnwörter in den permischen Sprachen. Helsingfors, 1903. XXVIII + 171 S.

Условные сокращения названий языков и диалектов

булг. — болгарский; *глаз.* — глазовский диалект удмуртского языка; *каз.* — казанский диалект удмуртского языка; *сар.* — сарапульский диалект удмуртского языка; *сев.* — северное наречие удмуртского языка; *тат.* — татарский; *удм.* — удмуртский; *уйг.* — уйгурский; *чаг.* — чагатайский (староузбекский); *чув.* — чувашский; *южн.* — южное наречие удмуртского языка.

Д. Ыскакулы

ОБ ОБЩЕМ ЛИТЕРАТУРНОМ НАСЛЕДИИ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ

Тюркский мир, топот копыт скакунов которого пробудил Центральную Азию, который построил прекрасные города, создал шедевры искусства и науки, породил гениальных ученых – Аль-Фараби, Авиценну, Улугбека и других, в конце прошлого века заново появился на исторической арене. По милости Аллаха родственные народы – казахи, узбеки, киргизы, туркмены, азербайджане – стали хозяевами суверенных государств и следовали по обширному пути независимости. Создав свои национальные государства, эти народы приступили к поискам духовных ценностей, утерянных в смутные периоды их истории.

Если до нынешнего времени мы вынуждены были ограничиться исследованиями по нашей истории, написанными колонизаторами с позиций европоцентрических взглядов, то сейчас мы свое прошлое анализируем с позиций интересов нашей нации, очищаемся от последствий поклонения западным идеям, на этой основе восстанавливаем свою подлинную историю. Это является очень важным процессом на пути возрождения тюркских народов. Если мы достойно пройдем этот очень сложный и ответственный этап своего развития, если найдем правильные ответы на вопросы, целью которых является выяснение истоков нашей общественно-политической истории, особенностей нашего нынешнего состояния, основных перспектив, если извлечем правильные выводы из горьких уроков истории, если сумеем освоить культурное наследие прошлого и использовать его в качестве духовной основы будущего развития наших народов, то лишь тогда можно верить в возможность превращения XXI в. в эпоху тюркской цивилизации.

Конечно, на этом пути нас ожидают огромные трудности. Здесь есть такие сложные проблемы, которые можно решать только всеобщими усилиями, с помощью обмена мыслями. К сожалению, после обретения независимости мы, похоже, порой забываем родственные связи и общие тюркские корни: наблюдается тенденция отделения друг от друга, стремление к присвоению общих ценностей, осмыслению культурного наследия с субъективно-национальных точек зрения.

Наличие различных толкований об общей истории тюркских народов среди родственных национальностей, порождая противоречивые мнения, ведет к антагонизму. Продолжение такого негативного явления может привести к появлению недоразумений, даже конфронтации между соседними странами, которые до сих пор наслаждались плодами добрых, родственных взаимоотношений, к разрушению единства тюркских народов, превращению этих народов в игрушку в руках тех, кто придерживается колониальной политики, опираясь на коварный тезис «разделяй и властвуй». Поэтому в деле восстановления гражданской, духовной истории тюркских народов есть проблемы, которые нужно решить только всенародными усилиями. Мы хотим поделиться своими мыслями по поводу одного вопроса из этого круга проблем — о создании общей истории литературы тюркских народов.

Тюркские народы, которые жили на огромной территории, простирающейся от Алтая до Анатолии, внесли огромный вклад в общественное развитие человечества. Европоцентризм, основной целью которого является обеспечение поклонения Западу с позиций науки, до сих пор не признает вклад тюркских народов в мировую цивилизацию. Несмотря на это, открытие орхоно-енисейских надписей 120 лет назад стало знаменательным событием мировой науки. С расшифровки шведским ученым Томсеном надписей на каменных надгробиях, найденных на берегах реки Орхон, началась эпоха переоценки истории и культуры тюркских народов.

Древние тюрки не ограничились развитием кочевого скотоводческого хозяйства, распространением о себе славы как о народе с грозным, воинственным характером, с кри-

выми саблями в руках защищающем вольную жизнь своих соотечественников. Они внесли огромный вклад в мировую цивилизацию, построив большие города, которые превратились в знаменитые культурные и научные центры. Если раньше тюркские народы причисляли к диким народам, отставшим в культурном развитии из-за кочевого образа жизни, то со второй половины XX в. начали признавать значительный вклад тюркских народов в процесс усовершенствования человеческого общества, признавать то, что они с незапамятных времен славились развитым знанием, наукой и культурой, из их среды вышли Аль-Фараби и многие другие великие люди. Решающую роль в духовном развитии человечества играет литература, сегодня весь мир знает о богатом культурном, в том числе литературном, наследии тюркских народов. Искусство кочевников, в основе которого жизнь и быт тюркских народов, в нынешнее время оценивается как непревзойденное общественно-культурное явление.

И устная, и письменная литературы тюркских народов берут своё начало с незапамятных времен. Если совсем недавно мы считали, что история нашей литературы начинается с орхон-енисейских надписей (VI в.), то последние исследования показали, что истоки древней тюркской литературы следует искать в более отдаленной эпохе. В нынешнее время турецкие ученые доказали причастность тюрков к шумерским надписям, которые раньше в качестве образца письменности приписывались к евреям. Доказано рождение в тюркской среде самого древнего произведения мировой литературы — «Авесты», которая раньше считалась творением персидского народа. Можно привести много подобных примеров. Причинами возникновения таких пробелов в истории литературы тюркских народов являются отсутствие должного внимания к культурному наследию предков, господство вследствие разных причин ложной теории европоцентризма о лидирующей роли Запада в общественном развитии человечества и т.п.

В конце XX в. тюркский мир опять вернулся на арену истории и должен занять свое достойное место. Обретение независимости и выбор пути свободного развития казахами, узбеками, киргизами, туркменами, азербайджанцами

и другими тюркскими народами, которые раньше являлись подданными Российской империи, открыли для тюркского мира новые возможности. Новая эпоха выдвинула необходимость новых взглядов на историю, культуру и литературу тюркских народов с древнейших времен до наших дней. Самым главным результатом такого позитивного переворота является постановка перед тюркологией задачи рассмотрения истории гражданского, культурного, литературного развития каждого родственного народа, которая раньше рассматривалась в отдельности, в контексте тюркского единства.

Если до сих пор исследования истории казахского народа, истории узбекского народа осуществлялись отдельно друг от друга, то теперь каждый представитель тюркских народов должен осознать необходимость создания целостной истории тюркского мира. Этим принципом должны руководствоваться и литературоведы. В данной отрасли достаточно научных проблем, успешное решение которых требует объединения усилий и идей.

В деле создания истории общего литературного наследия тюркских народов самым важным является признание принадлежности этого духовного богатства всем членам тюркского мира. Литература тюркских народностей, созданная приблизительно до IX–XV вв. н.э., является их общим достоянием. Несмотря на такую общность, наличие в литературном наследии некоторых народов своеобразия — закономерный факт. Поэтому большое значение имеют работы, направленные на комплексное решение задач совместного сравнительного исследования всех особенностей национальных литератур с целью превращения их в общее наследие тюркских народов.

Литературное наследие отдельных тюркских национальностей, сформировавшееся после XV в., составляет отдельную главу общей истории литературы. В том случае из историй литератур многонациональных тюркских народов образуется общая история тюркской литературы.

Теперь в этой области осуществляются некоторые работы. В Турции и Казахстане сделаны первые шаги в деле создания истории литературы тюркских народов. Начата публикация на казахском и турецком языках учебных пособий, хрестоматий по истории литературы тюркских народов. Литература тюркских народов изучается в средних школах в

качестве отдельного предмета. В высших учебных заведениях Казахстана литература тюркских народов стала учебной дисциплиной по специальности «филология». Написаны научные труды, защищены диссертации об общем наследии, литературных связях казахского и тюркских народов. Несмотря на это, надо признать недостаточность проделанных работ. Создание научно обоснованной истории литературы тюркских народов – миссия, которую предстоит выполнить нынешнему поколению литературоведов тюркских народов.

Для осуществления этой ответственной и сложной работы необходимо создать межтюркскую организацию. По нашему мнению, выполнение такой задачи должно быть одним из основных направлений исследовательских работ Тюркской академии, о создании которой заключено соглашение во время встречи глав тюркских государств в 2009 г. в г. Баку. Основанная в 2010 г. Тюркская академия имеет своей целью не только развитие науки, но и укрепление связей тюркских народов. Надо усилить, поддерживать научные искания, которые проводятся в высших учебных заведениях, научно-исследовательских институтах тюркских стран в области литературоведения. Если проводятся мероприятия по укреплению дружественных связей тюркских народов, обеспечиваются условия для работы ученых, занимающихся такими благими делами, было бы еще лучше, эти шаги способствовали бы более тесному духовному сближению тюркских народов.

На наш взгляд, освоение литературного наследия тюркских народов должно осуществляться в нескольких направлениях. В первую очередь нужно определить научно-исследовательские работы, которые проводятся в этой области, обеспечить их координацию, усилия и потенциал ученых сосредоточить на актуальных проблемах, решение которых имеет важное значение для всех тюркских народов. Вопросами координации этих работ может заниматься ученый совет, в состав которого должны войти видные ученые из разных стран.

Проведение ежегодных научных конференций, симпозиумов в одной из тюркских стран для анализа, оценки достижений, определения актуальных для научных изыска-

ний проблем, для их обсуждения — необходимость сегодняшних дней. Надо думать об издании научно-популярного журнала, который будет освещать результаты исследований по вопросам литературы тюркских народов, пропагандировать общие литературные ценности, чтобы сделать их достоянием общественности. По нашему мнению, в этом журнале должны публиковаться статьи на всех языках тюркских народов и даваться резюме на турецком, английском и русском языках.

В качестве одного из важных вопросов необходимо осуществлять изучение общей истории литературы тюркских народов в средних и высших учебных заведениях. Для этого надо приступить к подготовке учебников, учебных пособий по литературе тюркских народов, предназначенных для средних школ, филологических факультетов вузов. В этом деле уже имеется определенный опыт, но начатое дело требует продолжения. Надо стремиться к тому, чтобы каждый выпускник получил хорошее знание о богатом литературном наследии тюркских народов. Это означает, что если мы хорошо знаем «Манаса», жизнь и творчество Ч. Айтматова, А. Навои, Магтымгулы, Г. Тукая и т.д., другие наши родственники должны так же знать Абая, Магжана, Мухтара. Такие информации способствуют осмыслению единства целей и духовных ценностей тюркских народов, которые имеют общие генетические корни, укреплению наших родственных связей.

А в высших учебных заведениях для будущих филологов обязательно должно осуществляться изучение общей истории литературы тюркских народов. Пока этот предмет надо внести в состав выбираемых предметов, а потом нужно перенести в ряд обязательных учебных курсов, целесообразно преподавание данного предмета в течение целого учебного года. Хорошо было бы привлечь к подготовке учебников по общей истории литературы тюркских народов видных ученых-педагогов каждой страны. Если мы сейчас вынуждены говорить об отсутствии возможности и академических часов, специалистов для ведения этого предмета в высших учебных заведениях, то это результат недостаточного внимания к решению такой важной проблемы. В этом отношении можно использовать опыт проведения уроков

по истории литератур народов СССР и дальнего зарубежья, даже академических часов, предназначенных для изучения вышеуказанных предметов. Проблему нехватки специалистов можно решать вначале путем приглашения известных зарубежных ученых.

Если мы активно приступим к выполнению этих благородных дел, то нужно помнить о том, что есть тысячи путей решения проблем, возникающих даже в начале работы. Самое главное заключается в благих намерениях, направленных на использование общего духовного наследия тюркских народов для удовлетворения нужд сегодняшних дней.

УСТРОЙСТВО БАШКИРСКОГО ОБЩЕСТВА ПО РАННИМ АРАБСКИМ ИСТОЧНИКАМ

Самые ранние сведения о башкирах оставили нам арабские авторы, которые зафиксировали данный народ на Южном Урале. Как и сегодня, этот народ арабами назван «башкорт», или в близком к этому фонетическом звучании «баджгирд», «баджгард». Обитающие на Южном Урале башкиры были известны арабским путешественникам Ибн Даста, Ахмеду ибн Фадлану, Абу Заид аль-Балхи и др., которые побывали в этих краях в IX–X вв. н.э. Первый из них ясно характеризует башкир как «народ самостоятельный, занимающий территорию по обеим сторонам Уральского хребта между Волгой, Камою и верхним течением Яика». Ибн Фадлан, Абу Заид аль-Балхи, сами прошедшие через башкирские земли, отметили башкир как народ, издавна живущий на Южном Урале [32, с. 66; 29, с. 31]. Наличие фиксированной этнической территории и самоназвания — показатель того, что уже в то время у башкир имелось единое самосознание как этнической общности. Как пишет выдающийся российский исследователь-медиевист А.Я. Гуревич, «момент осознания обществом своей природы всегда есть важный этап его развития и показатель зрелости сложившихся отношений» [10, с. 105]. Попутно нужно отметить интересную информацию, на которую обратил внимание известный исследователь Востока А.П. Ковалевский и на которую никто из исследователей не обращает внимания до сих пор. А.П. Ковалевский отмечает, что Ибн Фадлан в отношении башкир применяет термин «халк», то есть «народ», но никак не «кабила» (племя, род), которым он охарактеризовал огузов и эсегиль [20, с. 36, 39]. Это — показатель более высокого уровня сплоченности и самосознания башкир.

Известный российский археолог и специалист в области кочевых цивилизаций С.А. Плетнева возникновение башкирского народа и его высокоразвитой культуры на Южном Урале и прилегающих землях относит к глубокой древности. По ее мнению, очень рано сформировавшиеся на этих землях башкиры потом, несмотря на всякие исторические катаклизмы и политическое подчинение их разным государствам, продолжали обитать здесь, что обеспечило их устойчивое и поступательное развитие до современности. По мнению С.А. Плетневой, именно укоренённостью башкир на одном месте (на Урале) можно объяснить удивительную жизнестойкость и силу их многовековой культурной традиции [30, с. 238].

Специалист по этногенезу башкир член-корреспондент РАН Р.Г. Кузеев по поводу места и роли Урала и прилегающих к нему земель в жизни башкирского народа метко отметил: «Какие бы термины ни использовались для обозначения коренных жителей республики (башкир. — *З.А.*) и более обширного региона, общественность сознает, что башкиры живут на своей исторической родине. Невозможно также не учитывать, что восприятие этого факта обыденным сознанием представителей башкирского этноса необычайно глубокое; оно нашло отражение во всех слоях богатой традиционной духовной культуры башкир. Развитие башкирской нации в указанном направлении будет постоянным» [24, с. 143]. Остается только добавить, что, говоря об исконной родине башкир, Р.Г. Кузеев имел в виду Южный Урал и прилегающие земли, где башкиры сформировались как этнос и где они живут и поныне.

Со второй половины IX до первой половины X в. башкиры в письменных источниках неоднократно упоминаются вместе с печенегами. Так, башкиры (баджгарды) во второй половине IX в. совместно с баджанакми, баджна и наукердами принимали самое активное участие в битве с огузами, карлуками и кимаками у Гурганского (Аральского) моря. Краткое описание этих событий имеется у ал-Макдиси [25, с. 58]. Союз этих «четырёх родственных народов рода тюрк» после событий у Аральского моря не распался, и сведения о них вновь появляются спустя сто лет в связи с событиями в Северном Причерноморье.

Описывая события и народы Северного Причерноморья, ал-Масуди (умер около 956 г.) пишет, что в 932 г. четыре народа племени турка: баджна, баджгард, баджнак и наукерд – воевали с Византией за обладание городом Валандаром, а пошли на город Константинополь [35, с. 104]. Имеются также сообщения восточных авторов о набегах, совершаемых союзом упомянутых выше четырех народов на славян [5, с. 307]. Эти же народы упоминаются в связи с хазарами и аланами [9, с. 159].

Устойчивое упоминание башкир вместе с печенегами указывает на то, что их связывали не просто союзнические отношения, но и, надо думать, общность происхождения. У выдающегося башкирского просветителя М. Уметбаева, знатока истории своего народа, имеется сообщение со ссылкой на Ибн Хальдуна (XIV в.) о том, что печенеги как одно из этнических подразделений, наряду с племенами канглы, дуван, табын и другими, входили в состав башкирского народа [6, с. 323]. О том, что какая-то часть печенегов после разгрома их половцами пришла на Южный Урал и вошла в состав родственных им башкир, имеется упоминание в башкирском эпосе «Уҫак-Туҫак – бала бОшнОк ярсыОы» [34]. Упомянутое М. Уметбаевым сообщение Ибн Хальдуна – очень ценная информация. Оно показатель единогласия происхождения печенегов и баджгардов (башкорт), того, что это один и тот же народ, с нахождением у власти первоначально печенегов. Как считает большинство исследователей, в тюрко-монгольских государствах достоверно трактовать этническую принадлежность населения в раннюю эпоху не представляется возможным. В частности, исследователи, изучающие государства, когда-то существовавшие на территории Центральной Азии, пишут, что их население оставалось без изменений, преимущественно тюрко-монгольским, сменялась лишь доминирующая элита, этноним которой ложился в название новообразованного государства [31, с. 7]. Аналогичное правило, думается, действовало в печенежско-башкирских взаимосвязях. В первоначальную пору в государстве, территория которого простиралась от Арала до Южного Урала, у власти находились печенеги; после разгрома у Аральского моря некоторая их часть осталась на месте, но большая часть ушла в западном и северо-западном направлениях.

Часть населения, называемая в арабских источниках «баджгарды», проживавшая на Южном Урале, приняла своих родственников-беженцев (баджанакон, с его родовыми подразделениями. — З.А.), но в сложившейся ситуации у власти, как первоначальники края, уже оказались башкиры, и народ данного государства по имени властвующей элиты принял этноним «баджгард» (башкорт).

Упомянутые арабами четыре «родственных народа рода тюрка» надо понимать не просто как союз четырех тюркоязычных племен. Здесь мы видим отражение социального устройства печенежско-башкирского общества.

По мнению исследователей, изучавших космогонические мифы и космологические воззрения древних обществ, в эпоху господства мифологического мышления структура таких коллективов всегда воспроизводит пространственную организацию. Материалы этнографии показывают, что социальные подразделения племени почти всегда соотносятся со сторонами света и иными пространственными координатами. Так, на одном из островов Торресова пролива одна фратрия племени владела северной, другая — южной частью острова. У австралийских аборигенов фратрии также связываются с противоположными сторонами света. Социальная структура древних обществ всегда четко отражается в плане их расселения. Действительно, действие данной закономерности мы видим в башкирско-печенежском обществе. Как известно, печенеги населяли южную часть государства у Аральского моря, башкиры же населяли северо-западные, северные части, т.е. Южный Урал с прилегающими землями. Даже самоназвания печенегов «башанак» и башкир «башкорт», имеющие тотемическое происхождение, указывают на пространственное их расположение. «Башанак» можно этимологизировать как «баш» + «анак», «иняк» (олень). В диалектах башкирского языка олень до сего времени называется «иняк», «анак» и, по мифологическим воззрениям башкир, олень связан с солнцем, с положительной, южной стороной, тогда как волк («корт»), как хищное животное и как имеющий хтоническую сущность, связан с северной стороной, чем по отношению к Аральскому морю, где проживали печенеги, является Урал. В самоназвании башкирского народа, по мнению большинства исследователей, содержится

связь с волком, который в башкирском языке раньше назывался «корд», «корт». Отсюда — «башкорт»: «баш» + «корт» («корд»), где волк выступает в качестве тотема-предводителя.

Упомянутые в арабских источниках «четыре родственных народа» надо понимать как элитную часть печенежского государства. Известно, что в эпоху господства мифологического сознания властная управленческая верхушка кочевых государств состояла из представителей наиболее элитных четырех родов. Например, как сообщает С.Г. Кляшторный, верхушку хуннского общества составляли четыре аристократических рода, связанные между собой брачными союзами (мужчины любого из этих родов брали себе жен из трех других знатных родов). Шаньюю мог быть только из рода Люаньди, самого знатного из четырех. Иерархия родов и племен играла в хуннском обществе немаловажную роль [18, с. 465].

Как пример деления тюркского общества на четыре части А.-З. Валиди Тоган приводит исторически известные факты выделения Чингисханом четверем своим сыновьям по четыре племени [7, с. 110, 111]. Данная информация А.-З. Валиди Тогана подтверждается исследованиями В.П. Костюкова, у которого находим, что характерной чертой внутреннего устройства почти всех монгольских ханств было деление на четыре клана с персональным представительством каждого в высшем управлении [23, с. 86–87].

По мнению А.-З. Валиди Тогана, «Кутадгу Билиг» Юсуфа Баласагуни с начала до конца посвящен тюркскому представлению об идеальном государственном устройстве с описанием тюркской государственно-правовой системы, основу которой составляет «четырёхчастное деление» [8, с. 137].

Арабы оставили нам сведения о наличии в прошлом, так же как и у печенегов, дуальной организации башкирского общества. Сообщение автора IX–X вв. Джейхани о внутренних и внешних башкирах является, как нам кажется, указанием на наличие дуальной организации в башкирском обществе того времени. Подтверждением этого является также сообщение арабского автора первой половины X в. Абу Заид аль-Балхи (умер около 940 г.), который в «Книге видов земли» пишет, что башкиры делятся на два племени: одно

из них проживает ближе к булгарам, другое граничит с печенегами [3, с. 123].

Кроме информации вышеуказанных авторов (Джейхани, аль-Балхи [35, с. 85, 105]), о дуальной организации башкир имеются сообщения у Истархи [6, с. 324] и ал-Масуди (умер около 956 г.) [35, с. 104], Идриси и ряда других авторов Средневековья. В сочинении Идриси, в частности, сообщается о делении башкир на внутренних и внешних.

Сообщения арабских авторов о делении башкирского общества на две группы (южное/тешлэк и северное/тён) подтверждаются также собственно башкирскими источниками, в частности информацией, содержащимися в эпосах «Кдсяк бей» [28], «Куныр буга» [26, с. 274–292], «Зухра и Алдар» [13, с. 151–292] и др. Например, в эпосе «Кдсяк бей» сообщается, что у башкир, кроме Масим-хана, был и второй хан, по имени Ураз. Ежегодно в определенное время два башкирских хана устраивали игрища, где участники соревновались в бегах, борьбе и т.п. [28, с. 297].

Дуальная организация башкирского общества, деление на «внешних» и «внутренних», отражены, видимо, и в этнонимах «кудей» (башк. *кәҫҫөй*) и «иштяк» (башк. *иштәк*). «Кудей» в переводе с древнетюркского на русский означает «север», а «иштяк» («иштӧге», в совр. башк. — *эштӧге*) — «внутренние». Слово «внутренние», в свою очередь, необходимо понимать с позиций башкир и других тюркских народов и учитывать, что это слово как понятие возникло еще в период господства традиционного мифологического мышления. Как нами было отмечено выше, в эпоху господства мифологического мышления структура древних обществ всегда воспроизводит пространственную организацию и социальная структура такого коллектива всегда четко отражается в плане его расселения. С этой точки зрения понятие «внутренние башкиры» можно приравнять к понятию «юг» или «восток», а «внешние» — «север» (*кузей*) или «запад». При такой этимологизации слов можно заключить, что они означали западных и восточных башкир.

Ключ к содержанию понятий «внутренние» и «внешние» башкиры дают дошедшие до нас сведения по древним тюркам. Например, в сообщениях китайских летописей и тюркских рунических надписях говорится о двух крылах

тюрков-тюцзюэ: правом, восточном — *толис*, и левом, западном — *тардуш* [16, с. 254], где правая сторона отождествляется с востоком, соотносимой с внутренней стороной, а западная — с левой, т.е. внешней. Если эти сведения сопоставить с данными арабских источников о «внутренних» и «внешних» башкирах, то «внутренние» башкиры будут расположены на востоке, а «внешние» — на западе, ближе к булгарам, что вполне согласуется с данными исторических источников (аль-Балхи, Истархи, Масуди, Идриси и др.).

На две части делились и киргизские племена: обитавшие на северной (правой) стороне гор Тянь-Шаня назывались «он», на южной (левой) — «сол» [12, с. 88]. Заметим, что одно из крупных племенных объединений киргизов называлось ичкилик (т.е. внутренние. — З.А.). По данным эпоса «Китаби Деде Коркут», из двух больших групп — внешних и внутренних — состояли огузы [27, с. 2]. Дуальное деление, видимо, отражено в названии внутреннего племени булгар — *эсегиль*, у сибирских татар — *ичкинляр*. Разделение на два крыла — бузуков (правое) и учуков (левое), было характерно и для древних уйгуров [19, с. 113; 22, с. 49]. В более древние времена аналогичное деление было в государстве сюнну, где, наряду с верховным владетелем-шаньюем, существовали правый и левый «мудрые князья» [17, с. 249–251].

Истоки возникновения дуальной племенной структуры у кочевников исследователи усматривают в дуально-экзогамной системе взаимоотношений двух родов, а затем и фратрий, основанных на брачно-родственных отношениях [4, с. 103–104; 14, с. 119, 121, 148, 220, 291; 33; 1, с. 41, 42; 2, с. 125]. По мнению И.Ф. Ситняковского, дуальное деление восходит к структурному делению древних обществ с господством фратриального деления, основанного на кровном родстве [2, с. 125]. Деление на два крыла на более поздней стадии развития общества исследователи связывают с характерной для кочевых обществ военно-административной структурой (правый и левый фланги войска) [2, с. 125]. Дуальная организация башкир, как и других тюркских народов, отражает характерную для них всех систему, основанную на военно-административных принципах.

Видимо, существованием в прошлом дуального устройства объясняется наличие двух диалектов в башкирском

языке (западных и восточных) и чувашском (*вирьял* и *анатри*).

Таким образом, анализ сообщений арабских авторов с учетом господствовавшего в тот период у древнебашкирского общества мифологического мировоззрения помогает понять социальное устройство данного народа и показывает достаточную осведомленность восточных авторов о Южном Урале и его коренных жителях — башкирах.

Литература

1. *Абдуманов Р.А.* К истокам организации родоплеменной структуры кыргызов // Тюркологический сборник. 2006. М., 2007. С. 40–49.
2. *Абрамзон С.М.* К семантике киргизских этнонимов // Советская этнография. 1946. № 3.
3. *Абу Заид аль-Балхи.* Книга видов земли. СПб., 1870.
4. *Агаджанов С.Г.* Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии IX–XIII вв. Ашхабад. 1969.
5. *Бейлис В.М.* Народы Восточной Европы в кратком описании Мухаммада ал-Максиди (X в.) // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. М., Наука. 1969.
6. *Булатов А.Б.* Восточные авторы о башкирах // Археология и этнография Башкирии. Уфа. 1971. Т. 4. С. 323–325.
7. *Валиди Тоган А.-З.* Тюрки тарихына инеш // Ватандаш. 1999. № 9.
8. *Валиди Тоган А.-З.* Тюрки тарихына инеш // Ватандаш. 1999. № 7.
9. *Гаркави А.Я.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских с конца VII века до конца X века. СПб., 1870.
10. *Гуревич А.Я.* О генезисе феодального государства // Вестник древней истории. 1990. № 1. С. 101–106.
11. *Евсюков В.В.* Мифология китайского неолита. Новосибирск: Наука. 1988.
12. *Жапаров А.З.* Элементы государственности у кочевников и оседлые общества // Феномен кочевничества в истории Евразии. Номадизм и развитие государства. Алматы. 2007. С. 85–93.
13. *ЗәурӘ менӘн Алдар* // Башкорт халык ижады. Эпос. Икенсе китап. Уфа. 1973. б. 151–292. (На башк. яз.).
14. *Золотарев А.М.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
15. *ИҮеҫкӘй менӘн МораҮым.* Башкорт халык ижады. фә. 1994. (На башк. яз.).
16. *Кляшторный С.Г.* Древнетюркская письменность и культура народов Центральной Азии (по материалам полевых исследований в Монголии, 1968–1969 гг.) // Тюркологический сборник. 1972. М., 1973.
17. *Кляшторный С.Г.* Гуннская держава на Востоке (III в. до н.э. – IV в. н.э.) // История древнего мира. М., 1989. С. 249–251.
18. *Кляшторный С.Г.* История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб., 2003. 560 с.
19. *Кляшторный С.Г.* Хазарские заметки // Тюркологический сборник. 2003–2004. М., 2005.

20. *Ковалевский А.П.* Чуваши и болгары по данным Ахмеда ибн Фадлана / Ученые записки НИИЯЛИ. Вып. 9. Чебоксары, 1954. 46 с.
21. *Ковалевский А.П.* Книга Ахмед ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956.
22. *Кононов А.И.* Родословная туркмен. М.; Л., 1958.
23. *Костоков В.П.* К вопросу об улусе Шибана (XIII–XIV вв.) // XIII Уральское археологическое совещание: тезисы докладов. Уфа. 1996. Ч. 2. С. 86–87.
24. *Кузеев Р.Г.* Национальные движения в России в прошлом и логика их современного развития // Россия и Восток: проблемы взаимодействия. М., 1993. Ч. 1. С. 9–147.
25. *Кумекоев Б.Е.* Государство кимаков IX–XI вв. по арабским источникам. Алма-Ата. 1972.
26. Куныр Буга // Башкорт халык ижады. Эпос. Беренсе китап. Уфа. 1972. Б. 274–292. (На башк. яз).
27. *Курьлев В.П.* Общественный строй огузов по данным эпоса «Деде Коркут». М., 1964.
28. К¹/₂С¹Ок бей (кыпсак версияһы) // Башкорт халык ижады. Эпос. Икенсе китап. фё. 1973. Б. 293–319. (На башк. яз.).
29. *Руденко С.И.* Башкиры. М., 1955.
30. Степи Евразии в эпоху Средневековья. М., 1981.
31. Пространство в традиционной культуре монгольских народов. М.: Наука. 2008. 341 с.
32. Путешествие Ибн Фадлана на Волгу. М.; Л., 1939.
33. *Толстов С.П.* Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935. № 9–10.
34. ОҮәә-ОоҮәә – аәәә аОвиОә удһиОи // Башкорт халык ижады. Т. IV. фё, 1999. Б. 281–288. (На башк. яз).
35. *Хвольсон Д.А.* Известия о хазарах, бургасах, болгарях, мадьярах, славянах и русах Абу-Али-Ахмеда бек Омар Ибн-Даста // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1868.

М.Е. Шотаев
Ы.Н. Абдужанпаров

ИССЛЕДОВАНИЯ ОБ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИГРЕ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ «ТОГЫЗКУМАЛАК»

У каждого народа традиции формируются в соответствии с его бытом и жизненными реалиями. Привычное влияет на нравы и имеет важное значение для понимания национального мировоззрения. «Традиции, будучи одним из важнейших явлений народной культуры, имеют свою историю формирования особенностей. В свое время питекантропы, синантропы и неандертальцы вступали в систематизированные взаимоотношения друг с другом. Эти отношения со временем перешли в производственные. Советский ученый, подерживавший эту идею, Л.Я. Штенидери говорил: “Первые народности не использовали неизвестных нам названий, не строили дома сами по себе, и не было народов, не имеющих своих традиций и обрядов”. Следовательно, первые обряды людей перешли в традиции, впоследствии ставшие частью культуры народа» [10, с. 24]. Эти слова исследователя национальных игр Б. Тотенаева четко определяют место традиций в формировании национальной культуры.

Древние кочевники, расселившиеся на великих просторах Евразии, оставили человечеству неоценимое наследие. По этому вопросу искусствовед Р. Шойбеков говорит следующее: «Резюмируя открытия ученых, можно сделать вывод, что жизненный опыт, обряды и традиции, мировоззрение и искусство кочевников, а также их взгляды на окружающий мир являлись образцом для оседлых народов, проживавших рядом с ними. Мудрость, прославившая древних греков, опиралась на жизненный опыт скифских мудрецов. Обработка металла, письмо, пошив узорчатой одежды,ковка холодного оружия, создание уздечки, производство ко-

лес и войлочных кибиток (позднее превратившихся в кареты), разделение времен года на месяцы и введение современного понятия календаря, формирование основ государственной структуры и военного дела — первооткрывателями всех этих ступеней цивилизации, унаследованных человечеством, были кочевники». Еще одним достижением, которым может гордиться тюркский мир, стало унаследованное от предков мудрое искусство, вобравшее в себя духовные ценности народа, — игра «тогызкумалак».

«Тогызкумалак» — это оставшаяся в наследство от наших великих предков интеллектуальная игра, насчитывающая четырехтысячелетнюю историю, в настоящее время известна всему миру и имеет не менее важное значение, чем другие всемирно известные интеллектуальные игры. Это игра — материальное воплощение личности казахов и их древних предков — хуннов и древних тюрков. Мировоззренческие особенности, правила и варианты игры стали для исследователей неоценимым этнографическим источником сведений о духовной жизни тюркских народов. В соответствии с географией издания тех или иных трудов их можно систематизировать по группам: на российские, европейские, американские и среднеазиатские.

Среди российских исследователей первым автором, писавшим о тогызкумалаке, был этнограф Н.Н. Пантусов. Его статья «Киргизская игра тогызкумалак» увидела свет в 1906 г. в городе Казани [9]. Известный тюрколог С. Аманжолов по поводу этой статьи писал: «Пантусовское описание чересчур дико, порой неверно, а потому оно не привлекло внимание общественности, да и не могло привлечь» [4]. Естественно, Н.Н. Пантусова как этнографа привлекала не сама игра, а ее правила. Ученый попытался дать общую характеристику национальной игры. Следующим российским этнографом, исследовавшим тогызкумалак, была А. Попова. Путешествуя по казахским аулам Баян-Улгия, что на востоке Монголии, она собрала обширный материал о тугулахе, есенкоргооле и тогызкумалаке. Собранные материалы были опубликованы во Франции. А. Попова считала, что все перечисленные игры являются наследием казахов [11], также указывала, что в тогызкумалак играют и в Афганистане, тем самым расширила область распространения игры. Еще одна работа, заслу-

живающая внимание, — это книга И. Зелинской под названием «Домино, нарды, кости», изданная в 2004 г. в Москве [6]. Здесь автор утверждает, что тогызкумалак произошел от египетского калаха, и приводит доводы, доказывающие эти утверждения.

Неподтвержденные идеи И. Зелинской находят отражение в исследованиях, проведенных в Америке. Например, гипотезу К. Скотта можно вообще назвать научной фантастикой, так как он пытается доказать, что тогызкумалак является одним из видов африканской игры вари, пришедшей в Среднюю Азию с исламом и благодаря ему распространившейся по всему Казахстану. Вот что пишет К. Скотт о национальной игре казахского народа: «Это очень интересный географический и антропологический случай. Для этой игры, очень похожей на вари, используются фруктовые косточки либо галька. Это присуще всем африканским играм. Средняя Азия — страна степей и песков. Большая часть территории — земля и песок, и только в немногих местах встречается зелень. Традиционная культура казахов основывается на животноводстве, они пасут мелкий рогатый скот. Эти животные производят безопасные катышки, и в отсутствие гальки их используют для игры в тогызкумалак» [12]. Сразу видно, что у этого исследователя напрочь отсутствуют знания о кочевой цивилизации и культуре казахов. Тем не менее у очень многих складываются такие же мысли: ряд исследователей все еще рассматривает игру тогызкумалак как «игру пастухов», а кумалак — как «результат жизнедеятельности овец».

Есть данные о тогызкумалаке и в книге L. Russ «The Complete Mancala Games Book: How to Play the Worlds Oldest Board Games».

Тогызкумалак — это прежде всего мировоззрение народа и только потом творчество, спорт, наука. Если российские и американские ученые рассматривают тогызкумалак только как этнографическую особенность, то европейцы дают более справедливую оценку тогызкумалаку — как национальному наследию, как умственному творчеству, имеющему свои традиционные особенности, присущие только определенному народу. По этому поводу наиболее ценные и точные материалы даны в книгах X. Machastchek «Zug um Zug: Die Zauberwelt der Brettspiele» (1972 г.) и «Stein um Stein:

Exotikaer Brenspleie» (Камень за камнем: экзотический мир настольных игр, 1984) [8]. В разделе, касающемся национального искусства, говорится, что среди игр, схожих с игрой «боб», в Казахстане и Кыргызстане известна и официально зарегистрирована игра «тогызкумалак», причем в этом регионе в такую игру играли не позже чем 4 тыс. лет назад. Данные суждения полностью отвергают бездоказательные идеи И. Зелинской и К. Скотта. Существует множество прямых доказательств, что тогызкумалак — это наследие казахского народа и африканская и арабская культуры не имеют к нему никакого отношения.

Вопрос распространения тогызкумалака на мировом уровне не ограничивается исследованиями, упомянутыми выше. Книга А. Алмаши «Путешествие в сердце Азии» имеет огромную ценность как исторический труд, помогающий понять природу тогызкумалака на основе данных о тогузкоргооле [3]. В этой работе ученый отдельно рассматривал игровые виды развлечений киргизов в свободное время. Кроме того, исследователь приводит рисунок доски для игры в тогузкоргоол и объясняет правила. Опубликованные правила показывают, что тогызкумалак и тогузкоргоол по существу две разные игры.

В рамках Средней Азии первый и наиболее ценный труд был подготовлен известным тюркологом С. Аманжоловым. В книге «Тогызкумалак», увидевшей свет в 1936 г., ученый приводит доказательства того, что игра, основанная на традициях и обрядах кочевников, очень часто встречается у казахского и киргизского народов. Киргизские ученые К. Айдаркулов, А. Чылымов, М. Киизбаев, Т. Орозобаков в своих трудах подтверждают, что игра с древнейших времен является неотъемлемой частью жизни кочевников и неопенимым интеллектуальным наследием [7].

Более глубоко исследовал игру тогызкумалак А. Акшораев [2]. Наряду с выпущенной в 1979 г. книгой «Тогызкумалак» ученый издал пять работ (три на казахском языке и две на русском) и множество статей. Особое место занимает публикация в российском журнале «Наука и жизнь» большой статьи об этой национальной игре. В своих трудах А. Акшораев объективно рассматривает теоретические основы игры, ее стратегические и тактические особенности. Несмотря на

то, что в настоящее время некоторые вопросы, затронутые А. Акшораевым, требуют пересмотра, его мысли и идеи имеют важное значение.

С научной точки зрения наиболее известны труды М. Танекеева. В сравнительных исследованиях тогызкумалака и игр, родственных с манкала, даны определения и разъяснение особенностей каждой из них, хронологическая классификация первых примеров досок для игры. Автор одним из первых привлек внимание иностранных ученых к национальной игре казахов [1, с. 3–9].

Приведем выдержку из работы исследователя: «Не так давно казахстанскими археологами были сделаны интересные открытия, открывающие новое в истории тогызкумалака. При раскопках древнего поселения периода III–IV вв. н.э. (Южно-Казахстанская область) ученые обнаружили различные шарики, специально выточенные для игры. В результате тщательного исследования они пришли к выводу, что шарики служили для игры в тогызкумалак. В это же время в 30 км от г. Джамбула на одной из скал Бурлинских гор археологи обнаружили рисунок, изображающий доску для игры в тогызкумалак. На каждой стороне доски имеется по девять лунок, т.е. столько же, сколько имеет современная доска для игры» [1, с. 5].

М. Танекеев приводит некоторые идеи таких авторов, писавших о тогызкумалаке, как С. Кулин, А. Краснов, Р. Карутц и Н. Пантусов. Очень ценны замечания автора, касающиеся возникновения и распространения игр «калах», «манкала», «тогызкумалак» и схожих с ними. «Не имея веских поводов более точно определить дату их возникновения, отметим, что разнообразные по форме игры, куда следует отнести и тогызкумалак, с древних времен имели широкое распространение на громадной территории, начиная от Средней Азии и Казахстана и кончая Индией и Северной Африкой» [1, с. 5]. Особое внимание привлекли и некоторые идеи исследователя о священном для тюрков и монголов числе «девять» и его тайном смысле.

Академик НАН Узбекистана, каракалпакский ученый А. Даулетов считает, что тогызкумалак сохранился у тюркских народов — казахов, каракалпаков, киргизов, тыва, алтайцев — еще со времен Тюркского каганата, то есть распространился только среди тюркских народов, сохранив-

ших традиционный кочевой образ жизни. Ученый говорит: «С помощью игры тогызкумалак тюркские народы развивали и расширяли свои мировоззренческие понятия, приобретая опыт бытового счета и измерений» [5, с. 6].

Среди казахов, проживающих за границей, наиболее известным исследователем тогызкумалака является Е. Абилкасимұлы. В его книге, изданной в 2005 г. в Урумчи под названием «Казахские национальные игры», есть раздел, посвященный тогызкумалаку, где дается определение казахской игры в Китае. Книга начинается следующими словами: «Любое культурное наследие и вид искусства каждого народа мира, возникшие по тем или иным историческим либо общественным причинам, являются не только порождением данной общественной среды, но и из поколения в поколение, достигнув наших дней, в течение многих веков являются одной из причин роста благосостояния человечества. Однако до наших дней доживают не все, а только те, которые имеют практическую ценность и мощную волю к жизни. Ярким примером этому может послужить такое неугасимое явление культуры и искусства народа — игра тогызкумалак» [13, с. 7]. Выводы автора, касающиеся распространения игры тогызкумалак, практически совпадают с данными А. Даулетова. Однако главной целью его работы было ознакомление казахов, проживающих в Китае, с игрой тогызкумалак. На основе собранного материала он объясняет правила игры, названия лунок, особенности туздыков и подсчета ходов. Здесь следует заметить, что правила игры, принятые в Казахстане, не совпадают с правилами, описанными в указанной работе.

Если тщательно изучить все вышеназванные труды, можно прийти к простому выводу: подавляющее большинство исследователей считает тогызкумалак интеллектуальным наследием хозяев самых обширных территорий Евразии — древних кочевников.

Литература

1. *Акишораяев А.* Молодость древней игры тогызкумалак. Тараз. 2000.
2. *Акишораяев* . ТоҒызқұлмалақ. Алма-Ата: «азаастан», 1979.
3. *Алмаша А.* Путешествие в сердце Азии. 1903.
4. *Аманжолов С.* ТоҒызқұлмалақ. Алма-Ата, 1936.
5. *Даулетов А.,* *леуов* . ТоҒыз кумалақ ойыны хаааында бахалы монография // Астаз жолы. № 49. 3.12.2005.

6. *Зелинская И.* Домино, нарды, кости. М., 2001.
7. Киргизстан маданияты. 11.12.1986. № 50.
8. *Machatscheck H.* Stein um Stein Exotik der Brettspiele. Verlag Neues Leben. Berlin (Germany), 1984.
9. *Пантусов Н.Н.* Киргизская игра тогыз кумалак // ИОАИЭ. Т. 22. Вып. 2. / Казань, 1906.
10. *Төтөнаев Б.* ±азаагыа ылтгыа ойындары. А.: ±айнар, 1994.
11. *Porova A., Deledicq A.* Wariet Solo: Le Jeu de Calcul African. Cedic, Paris (France), 1977.
12. *Scott K.* University of Alaska / Computer Science, Anchorage (USA), 2005.
13. *Ылаасымлы Е.* ±ыгдайда Оу то Оузыкпмалаа. Sport&ks. № 47–48. 13.06.2006.

С е к ц и я 4

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ И ХОЗЯЙСТВЕННО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ КОНТАКТЫ НАРОДОВ РОССИИ С ЧУВАШАМИ

Н. О. Шкердина

ФИННО-УГОРСКИЕ И ТЮРКСКИЕ НАРОДЫ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ РОССИИ XVIII ВЕКА

XVIII в. явился значительной вехой в развитии науки в России. В этот период появляются известные академические исследования западноевропейских ученых по географии, истории, этнографии, лингвистике и антропологии народов, населяющих Россию. Труды западноевропейских авторов заложили основы изучения сложных этнических процессов, происходивших в стране. Их сведения о финно-угорских и тюркских народах, во многом дополняя общую картину, способствуют нашему пониманию прошлого.

Среднее Поволжье является уникальной историко-культурной областью, на территории которой проживает основная масса марийцев, мордвы, татар, чувашей, удмуртов и расселившиеся среди них русские. В XVIII в. со стороны зарубежных исследователей прослеживается устойчивый интерес к автохтонному населению этого региона.

К XVIII в. в историко-этнографических трудах иностранцев о России постепенно сформировался композиционный и фабульный трафарет, составной частью которого являются информативные сведения о социокультурной и этноконфессиональной жизни представителей коренных народов Среднего Поволжья. Особое место в среде историко-

этнографических сочинений о России этого периода принадлежат перу Ф.И. Страленберга, Г.Ф. Миллера, Й.Э. Фишера, П.С. Палласа, И.Г. Георги, И. Фалька [1, 3, 4, 5, 6, 8].

Анализируя фрагменты сочинений иностранных авторов, содержащие сведения о народах Среднего Поволжья (марийцах, мордве, татарах, удмуртах, чувашах), можно выявить в них определённые закономерности. Как правило, иностранные авторы помещают сообщения о нерусских народах в разделы, повествующие о природных богатствах и географии России, либо упоминают о них при описании исторических событий, участниками которых они являлись. Свообразным стереотипом, характерным для публикаций иностранцев о России, было изображение «инородцев» как варварских народов, с неизменным перечислением пороков, по мнению иностранцев присущих им изначально. Описание религиозных верований и обрядов, нравов, особенностей социальной и хозяйственной жизни только укрепляло этот стереотип и должно было наглядно проиллюстрировать его. Положительным моментом явилось то, что иностранные авторы указывали этническую территорию проживания народов, указывая в качестве границ природные объекты — реки, горы и т.д. либо использовали в качестве ориентиров города России, что позволяет нам получить представление о месте проживания тех или иных этнических групп. Однако нередко ими допускались ошибки и неточности при описании территорий проживания народов. Например, Н. Витсен по традиции того времени не выделил удмуртов среди «вятских язычников», причислил их к «черемисам». Он пишет о городах Хлынов и Слободской, что около них живут «черемисы», но из контекста ясно, что речь идет об удмуртах [2, с. 40]. Характерной чертой для всех описаний народов Среднего Поволжья XVIII в. является схематичность повествования. Кроме того, иностранные авторы непременно делают ссылки на природные богатства региона, где народ обитал, перечисляют промыслы и ремесла, характерные для того или иного народа.

Довольно любопытные сведения о некоторых народах Среднего Поволжья приводит один из полтавских пленников — швед Ф.И. Страленберг. Он приводит описание этнической территории обитания мордвы, мари и удмуртов:

«Mochschiani. Языческий народ в России; живут между городами Ломовом, Тамбовом и Пензой, имеют много обычаев, общих с чувашами. Morduiner. Языческий народ в России; живет в Нижегородской губернии» [5, с. 247]. Ф.И. Страленберг выделяет территорию проживания всей мордвы и локализует зону расселения мордвы-мокши. Он описывает мари, среди которых выделяет горных и луговых, а также повествует об удмуртах. Как и большинство иностранцев, он упоминает об их языческих верованиях, но, в отличие от многих, достаточно подробно описывает религиозные обряды мордвы, мари и чувашей. При этом он отмечает некоторые сходные черты в их бытовой жизни и, что особенно ценно, выделяет и отличительные особенности. Например, мордва «располагают двери своих домов, подобно чувашам, напротив юга, чтобы их молитва достигала солнца, очаг в доме слева от северной стены... Они, мордва, приносят в жертву богу по имени Jumischipas (который равнозначен с богом Jumala) быков, просят его при этом обо всем, что им необходимо. Они не вешают на деревья кожи жертвенных коней, как черемисы, не едят также конины, подобно христианам, и свинины, подобно выделяющимся в Русском государстве иудеям» [10, с. 191]. Марийцы тоже, по данным Ф.И. Страленберга, как и мордва, поклонялись богу Юмала, который «вечен и всемогущ» [5, с. 248], которому приносили в жертву хлеб и мясо. Черемисы, по сведениям Ф.И. Страленберга, «не имеют никаких идолов из дерева и камня, но обращают свои мольбы к небу и большим деревьям, которые они почитают и под которыми приносят жертвы» [5, с. 274]. Кроме того, во время жертвоприношения они вешают кожу и кости на эти самые священные деревья и оставляют их гнить в жертву на воздухе» [5, с. 248]. Чувашаи также почитают лошадей и «не употребляют их кожи ни на что другое, как на подвешение к деревьям» [5, с. 248]. По мнению Ф.И. Страленберга, чувашаи тоже язычники, но «немного лучше черемис, потому что знают кое-что о Христе, но у них в употреблении полигамия» [5, с. 248]. Достаточно любопытно его описание своеобразного чувашского погребального обряда. Так, чувашаи «погребают своих умерших в пустынных и диких местах, обертывают трупы в тонкий войлок, делают яму, кладут на дно доски, на них пери-

ну или ковер и на это труп, который потом с боков и сверху обкладывают досками и сверху засыпают землей» [5, с. 248].

Один из полтавских пленников-шведов поделился опасениями по поводу своей дальнейшей судьбы: «Теперь нас переводят из одного места в другое, и мы видим плутоватого русского торговца, а скоро увидим и татарина... и черемиса, и прочих язычников. Я содрогаюсь и не могу без ужаса подумать о том, что нам предстоит увидеть Казань! А может быть, недолго угодить и в Сибирь, от чего упаси нас боже» [9]. Еще один швед – ротмистр Маллин – в «Повести о путешествии в Сибирь в 1711 году пленных шведов, стоявших в Симбирске» упоминает о переходе отряда ссыльных через «селения, в которых обитают язычники: «Живут они богато, но нам от них ничего хорошего не перепало. Об их вере и нравах можно было бы много написать, но не мое это дело, поскольку я с ними и объясняться-то не могу без толмача» [9, с. 74]. По всей видимости, автор не счёл нужным приводить какие-либо этнографические сведения, тем более языковой барьер служил существенным препятствием в получении информации о населявших Россию народах.

Достаточно интересны свидетельства Ч. Уитворта, посетившего Россию в 1710–1712 гг., который пишет о межэтнических отношениях между русскими и татарами, имеющих глубокие исторические корни: «Казань и Астрахань были татарскими царствами, которых когда-то сделали московиты своими данниками и несколько раз ставили их правительство на грань падения. Но они были окончательно покорены Иваном Васильевичем – первое в 1552, а второе в 1554 году. После этого он построил несколько городов на Волге, укрепил их сильными гарнизонами и переселил в Казань и Астрахань людей своего народа, которые и по сей день не позволяют никаким татарам селиться в пределах городских стен» [6, с. 60].

В XVIII столетии меняется подход к составлению описаний народов Среднего Поволжья. Определенный интерес продолжают представлять сочинения иностранцев о народах России, с которыми случайно столкнулись они в ходе своих путешествий, вместе с тем развернулись специальные историко-этнографические и лингвистические иссле-

дования, результатами которых явились фундаментальные труды. В отличие от отрывочных свидетельств XVI–XVII вв., сочинения Г.Ф. Миллера, Й.Э. Фишера, П.С. Палласа, И.Г. Георги были посвящены описанию нерусских народов. Следует, однако, заметить, что те представления, что были сформированы о народах Среднего Поволжья в предыдущий период, перешли и в работы указанных авторов. Но их сочинения отличаются подробным изложением, значительным объемом историко-этнографического материала и существенным усложнением схемы повествования. Общей чертой для основной массы этих сочинений является явно негативная характеристика как интеллектуальных качеств, так и социокультурных и этноконфессиональных аспектов жизни народов Среднего Поволжья.

Г.Ф. Миллер в сочинении «Описание живущих в Казанской губернии языческих народов», посвященном в основном марийцам, чувашам, удмуртам, мордве и татарам, подробно анализирует отдельные стороны жизни этносов, описывает их внешность, черты характера, одежду, промыслы, язык, религию, обряды, нормы общественной жизни. Он четко очерчивает географические рамки своего повествования: «Черемисы, чувашаи и вотяки суть особые три языческих народа в Казанской губернии, которые жилищами своими простираются до 200 верст выше и ниже города Казани, по обе стороны реки Волги» [3, с. 10].

Как и многие иностранцы, Г.Ф. Миллер даёт описание особенных черт характера, присущих представителям отдельных этносов, но оценивает их в крайне негативном ключе. Отмечает, что по «душевным дарованиям народов сих тако же мало хвалить можно. У них разум весьма туп, и потому крайние невежи и к порокам весьма склонны. Они не знают ничего о честности и добродетели також и о внутреннем естественном законе, кроме того, чему с принуждения научены будут» [3, с. 12]. В данном случае отрицательные характеристики могли быть обусловлены предубеждениями ученого-католика по отношению к народам, которые не исповедуют даже православие, а язычество. Кроме того, в среде «инородцев» доминирующую роль в регулировании наиболее важных сторон общественной жизни отдавалось по-прежнему нормам обычного права, а не россий-

ского законодательства. И ещё. Несмотря на фундаментальность, сочинению Г.Ф. Миллера присуще высокомерие ученого иностранца, приехавшего в Россию способствовать становлению здесь исторической науки. Ясно, что многое он воспринимал (впрочем, как и значительная часть иностранцев) через призму норм и традиций западной культуры, под влиянием которых был воспитан и которые считал естественными. Кроме того, если русские в целом постепенно приобщались к элементам западной культуры, которая стала активно внедряться со времен Петра I, то «инородческие» народы не столько приобщались к ним, сколько противостояли нововведениям, стремясь жить в соответствии с обычаями предков. Он упоминал, что «они не стараются ни о каких науках, да и не желают нимало оными себя поисправить» [3, с. 30].

Что касается описания внешности «инородцев», то, по словам Г.Ф. Миллера, «лицом черемисы, чуваша и вотяки таковы, что их между прочими соседними народами весьма легко распознать можно. Черемисы и чуваша много походят на татар, а разнествуют токмо тем, что они суше и... весьма глупы и боязливы; а вотяков по их внешнему виду можно сравнить с чухонцами. У чухонцев волосы на голове и бороды по большей части темноватые, а у чуваш, напротив того, почти у всех желтые или рыжие» [3, с. 11]. Традиции и обычаи оказывали исключительное влияние на образ жизни «инородцев». «Они все ходят с бородами, и бороды у них не широкие, но продолговатые, клином. Усы они бреют, а многие, по обыкновению татар, бреют также и головы или подстригают волосы весьма коротко; и сие делают они не по обязательству своего закона, но токмо по обыкновению восточных народов» [3, с. 11]. Что касается роста, то и марийцы, и чуваша «росту среднего, а между вотяками больше мелких, нежели крупных» [3, с. 12].

Говоря о женщинах, Г.Ф. Миллер писал, что «вотячки почти все имеют малые и быстрые глаза, что их невоздержанию от питья приписать можно. Черемисские женщины красотою других превосходят и от соседственных народов лучше татарок почитаются» [3, с. 12].

Значительным пороком, присущим некоторым «инородцам», по мнению Г.Ф. Миллера, была их склонность к злоупотреблению алкогольными напитками: «Они почти все,

как мужчины, так и женщины, к пьянству склонны» [3, с. 13], хотя это среди народов Среднего Поволжья не приветствовалось. Марийцы и чувашаи редко делали вино, «но вместо того они умеют варить пива и меда столь крепкие, что они с сего питья так же могут быть пьяны, как и с вина» [3, с. 14]. Г.Ф. Миллер отмечал, что мари, чувашаи и удмурты склонны к плутовству: «...кого из соседственных народов обмануть захочет, тот ни одного не упускает случая, и притом весьма склонны к воровству, однакож не с довольною осторожностью; ибо почти всегда в том явно попадают. Некоторые из них ходят на разбой, которым несколько во оправдание служит то, что нищета их к тому, как зима голодных волков, принуждает... Чувашаи крадут более лошадей» [3, с. 13]. Еще одной чертой характера, присущей удмуртам, было чрезмерное, по мнению Г.Ф. Миллера, упрямство. Он писал: «...в вотяках приметил я еще и тот порок, что они пред прочими народами весьма упрямы, в чем они паки с финскими мужиками, как по внешнему виду, очень сходствуют» [3, с. 14].

Довольно любопытные данные приводит Г.Ф. Миллер об обыденной жизни мари, чувашей и удмуртов. Сравнивая данные А. Олеария, который говорил о том, что мари «ни сеют, ни жнут, но питаются только дичиной и медом, который в лесах» [3, с. 23], Г.Ф. Миллер отмечал, что «ныне производят они и земледельчество, так, как чувашаи и вотяки» [3, с. 23]. Что касается религии, как он указывал, среди народов Среднего Поволжья по-прежнему сильно язычество, а также распространен ислам, несмотря на государственную политику активной христианизации. Если молодежь еще приобщалась к православию, то «старики о том совсем не хотят слышать» [3, с. 40]. Если все мероприятия по христианизации мари, по мнению Г.Ф. Миллера, «во время свое к желаемому концу обратит сей народ не сильны будут, то заподлинно можно сказать, что впредь мало надежды к тому останется» [3, с. 40].

Значительное внимание изучению лингвистического материала в исследовании истории и культуры народов России придавал Й.Э. Фишер. Очень интересна его теория происхождения башкир. Й.Э. Фишер придерживался точки зрения об их родстве с финно-уграми: «...происходят [башки-

ры] не от татар, хотя ныне говорят по-татарски... И я не сомневаюсь, что, ежели бы были у нас остатки древнего башкирского языка, то нашлись бы в нем многие следы нынешнего венгерского языка, как сие известно в рассуждении вогуличей и других чудских народов» [8, с. 79]. Это было написано в период, когда исследование языков «инородцев» России только начиналось и методики не были отработаны в достаточной степени. В настоящее время на основе лингвистических данных башкирский язык отнесен к тюркской группе алтайской языковой семьи.

П.С. Паллас, посетивший Среднее Поволжье в 1768 г., упоминает о русско-мордовском селе Пилокшову на р. Пьяне. «Тамошние мордвинцы живут, — писал он, — отделясь в хижинах на правом берегу реки, и не много уже осталось у них старинных обрядов, ибо они почти все обращены в христианскую веру и, кроме старинного своего языка и отменного женского убранства, почти ни в чем не разнятся от российского народа» [4, с. 81]. По его сведениям, процесс христианизации и русификации достаточно сильно затронул оба субэтноса мордвы: «Ныне мокшанцы очень мало помнят старинные свои обряды и обыкновения, потому что все обращены в христианскую веру... они в том мало разнятся от ерзанцев» [4, с. 109–110]. Что касается специфики хозяйственной жизни, то мордва «особливо ерзянского колена, почти самые неопрятные изо всех Российской державе подданных народов; однако должно им приписать похвалу, что они рачительные пахари и почти российских мужиков в том превосходят» [4, с. 83]. Сравнивая мордвов и чувашек, П.С. Паллас отмечал, что последние «лицом нарочито пригожи и гораздо опрятнее мордовского женского пола» [4, с. 137]. Что касается внешности, религии и ведения домашнего хозяйства чувашей, то они, по его мнению, имеют много общего с татарами. У мордвы автор отмечал распространенность некоторых лесных промыслов: «Обыкновенно имеют пчельники и столько оных содержат, сколько им возможно, и время к тому допускает. Живущие в лесистых странах ходят зимою и на звериные промыслы и не пропускают никакого случая, при котором можно получить себе прибыль» [4, с. 83–84].

Довольно любопытны психолого-поведенческие характеристики, даваемые И.Г. Георги представителям народов

Среднего Поволжья. В отличие от Г.Ф. Миллера, они были более детальны: «...по виду и росту своему могут они [марийцы] почестья средними, между россиянами и татарами... Они не имеют проворства и смелости первых, да и женщинам их недостает пригожества, и бодрости, и суетности россиянок, хотя и они в прочем не дурны» [1.4.1, с. 26]. И.Г. Георги отметил, что мари в «делах своих... неторопливы, но прилежны и, по примеру всяких непросвещенных людей, упрямы и недоверчивы» [1.4.1, с. 26]. Более того, они «несмелы и нехитры, а потому и незажиточны» [1.4.1, с. 27].

У народов Среднего Поволжья И. Г. Георги зафиксировал довольно много общих черт. Что касается чувашей, то они лицом «по большей части бледны, неповоротливее... черемис, да и около себя они не опрятнее и в избирании пищи и приготовлении не рачительнее черемис» [1.4.1, с. 35]. В соответствии с научными представлениями второй половины XVIII столетия чувашей он отнес к числу финно-угорских народов.

Мордва «по телесному расположению и по всему виду больше походят на россиян, нежели на черемис и чуваш, да и в самом домашнем своем быту соображаются наипаче российским сельским жителям» [1.4.1, с. 42]. Волосы у мордвы «по большей части русые и прямые, бороды жидкие, лица сухощавые, а женщины их редко бывают красивы» [1.4.1, с. 42]. Положительной чертой характера мордвы является то, что они «честны, прилежны, дружелюбны, но не проворны» [1.4.1, с. 42–43]. В обыденной жизни они «последуют не менее перенятому от россиян, сколько заимствованному ими от татар, в разных делах и обычаях» [1.4.1, с. 43]. Так же, как и П.С. Паллас, И.Г. Георги отмечал, что мордва достаточно неопрятна и предпочитает употреблять в пищу свинину, которая у татар и чувашей считается «поганою пищею» [1.4.1, с. 43]. Вотяки, в большинстве своем росту «среднего, худощавые, волосы у них бывают всякие, но у многих рыжие. С виду походят на финнов больше. Нежели все прочие единоплеменные им народы. В прочем честны, миролюбивы, гостеприимны, трезвы, но и суеверны, к любви не страстны и простосердечны» [1.4.1, с. 48].

Описание И.Г. Георги характера и психологического склада татар значительно отличается от вышеприведенных.

По его мнению, татары «честолюбивы, горды, ума не дальнего, не ленивы, но любят покоиться, ко всем ремеслам способны, по воспитанию и в вере, которую они содержат крепко, чистоплотны, трезвы, умеренны и жалостливы» [1.4.2, с. 9].

Сведения И. Фалька, посетившего Среднее Поволжье в 1768–1772 гг., содержат ценные сведения о межэтнических и этноконфессиональных отношениях. Так, «русские и новообращенные в христианскую веру, также и многие неверные, живут по большей части в особенных деревнях, но во многих живут русские и новокрещеные, и сии последние с неверными перемешаны» [7, с. 174]. Тем не менее новокрещенные «в роде жизни суть выродки россиян и их собственного народа. Хотя жилища, одежда, пища, хозяйство – словом, все на русский образец, но есть в них много отмен» (Там же). Примечательно его замечание о том, что «крещенные магометане удержали много от их чистого, а язычники от их неопрятного рода жизни» [7, с. 175]. Эти отрывки чрезвычайно ценны, так как зафиксировали степень аккультурации и ассимиляции, которые стали проявляться в бытовой жизни ряда средневожских народов во второй половине XVIII в. в результате реализации целого комплекса политических мероприятий, направленных на интеграцию данного региона в геополитическое и социокультурное пространство Российской империи.

Подводя итоги, необходимо подчеркнуть, что для сочинений иностранных авторов, содержащих сведения о народах Среднего Поволжья, характерен ряд особенностей. Так, на протяжении нескольких столетий сформировался определенный стереотип повествований об инородческом населении России. С XVIII столетия появляется целый массив историко-этнографической литературы, специально посвященной народам России. В этот период стали проводиться специальные историко-этнографические экспедиции, результатами которых явились фундаментальные сочинения о народах империи. Изменяется подход к составлению описаний народов Среднего Поволжья. В их исследовании стали применяться данные исторической науки и лингвистики. Сочинения этого времени отличаются подробным изложением, значительным объемом систематизированного исто-

рико-этнографического материала, представляющего большую научную ценность.

Литература и примечания

1. *Георги И.Г.* Описание всех в Российском государстве обитающих народов. Ч. 1–2. СПб., 1809.
2. *Гришкина М.В., Владыкин В.Е.* Письменные источники по истории удмуртов IX–XVII в. Материалы по этногенезу удмуртов. Ижевск, 1982.
3. *Миллер Г.Ф.* Описание живущих в Казанской губернии языческих народов. СПб., 1791.
4. *Паллас П.С.* Петра Симона Палласа путешествие по разным провинциям Российской империи. СПб., 1809.
5. *Strahlenberg P.J.* Das Nord – und ostliche Theil Europa und Asia etc // ИОАИЭ при Казанском ун-те. Казань, 1893. Т. XI. Вып. 3; *Strahlenberg P.J.* Das Nord – und ostliche Theil Europa und Asia. Stokholm, 1730.
6. *Уитворт Ч.* Россия в начале XVIII в. // Сочинение Ч. Уитворта: An Account of Russia as it was in the year 1710. М.; Л., 1988.
7. *Фальк И.* Записки путешественника Академика Фалька // Полное собрание ученых путешествий по России. СПб., 1824. Т. 6. 300 с.
8. *Фишер Й.Э.* Сибирская история. СПб, 1774. 189 с.
9. *Шарыкин Д.М.* Русские дневники шведов – полтавских пленников // Восприятие русской культуры на Западе. Л. 1975.
10. *Юрченков В.А.* Взгляд со стороны: мордовский народ и край в сочинениях западноевропейских авторов VI–XVIII столетий. Саранск, 1995.

Е.В. Пашина

КРЕПОСТИ – ПЕРВЫЕ ЦЕНТРЫ РУССКОЙ КОЛОНИЗАЦИИ В СРЕДНЕМ ПОВОЛЖЬЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVI ВЕКА

После завоевания Казани в 1552 г. в Среднем Поволжье началось формирование новой системы управления присоединенных земель. Завершив решение первоочередных задач, связанных с покорением местного населения в ходе «Казанской войны» 1552–1557 гг., русское правительство направило усилия на реализацию своей колонизаторской и переселенческой политики на территории региона.

Неотъемлемой частью данного курса являлось укрепление старых и основание новых крепостей, в которых сосредоточивались институты военной администрации. Одни из них возникали с целью охраны от нападений крымских и ногайских татар, другие – как опорные пункты по противодействию восстаниям. Важнейшая цель, которая обозначается географическим положением построенных на иногородских землях городов, – разрезать местное население на части и не допустить их соединения в прежнее целое. Все ряды возведенных крепостей, идущих в разных направлениях – по Волге, Каме и их притокам, представляют сеть городов, охватившую со всех сторон местные народы края.

Одна из крепостей – Свяжжск* – возникла в 1551 г. в устье р. Свяги с целью обеспечения воинских коммуника-

* Крепость Свяжжск первоначально была возведена за четыре недели в Угличских лесах под руководством дьяка Выродкова, затем отправлена по Волге и на Круглой горе (выбранной царем Иваном Грозным под постройку будущей крепости) сооружена как Ивангород [12, с. 640–641]. После падения Казани Свяжжск стал основным административным центром на горной стороне Волги, в то время как Казань оставалась центром луговой стороны. В частности, в строительстве Свяжжска участвовали чуваша и горные маришцы, которые за эту службу были освобождены от ясака на три года [7, с. 7].

ций и для «наблюдения за казанскими татарами, чувашами и другими инородцами» [3, с. 520]. Свияжск являлся военно-опорным пунктом и административным центром, но для управления горной стороной он был недостаточен. Поэтому со второй половины XVI в. началось планомерное строительство новых крепостей, в которых сосредоточивались гарнизоны и заседали воеводы, находившиеся в подчинении у казанских воевод. Так, на правом берегу Волги, кроме основанного ранее Свияжска, с 1555 г. опорным пунктом стала крепость Тетюши, построенная в виде сторожевого пограничного городка военного типа [10, с. 4]. На землях к северу от Камы в целях обороны от прихода ногайских людей в 1557 г. был создан Лаишев.

На Горной стороне (правобережье Волги) с целью управления чувашами в 1555 г. была построена крепость Чебоксары. Нельзя не отметить и тот факт, что уже с XV в., когда современная территория Чувашии входила в состав Казанского ханства, здесь появляется русское население, свидетельством чего служат не только некоторые элементы материальной культуры, но и датированные этим временем русские надписи, выявленные Чебоксарской археологической экспедицией в 1969–1973 гг. [13, с. 163].

В последующем, в периоды подавления восстаний ясачных людей, возник еще ряд крепостей. В 1550-е гг. с целью заселения Присурья была возведена крепость Алатырь, что, конечно, явилось крупным шагом в деле водворения русской власти над местными народами: мордвою, чувашами и татарами.

В связи с образованием нескольких центров среди мест наибольшего скопления «инородческого» населения восточная часть Горной стороны вошла в состав Свияжского, а северо-западная – Чебоксарского уездов. Мордовское и русское населения Среднего Присурья были отнесены к Алатырскому уезду [9, с. 71]. Приблизительно в это же время – в 1550-е гг. – был построен Малмыж.

В 1565 г. возведена крепость Курмыш, в 1574 г. с целью иметь надзор за марийцами на Луговой стороне (левобережье Волги, к северу от устья Камы) возник г. Кокшайск [17, с. 80].

Возведенные крепости, раскинувшиеся далеко по течению рек Волги, Камы и их притоков, были сплошь населе-

ны «инородческими» народами, а потому именно отсюда организовывалось подавление и покорение волновавшихся масс татар, чувашей, марийцев, удмуртов и мордвы, не желающих мириться с новым положением дел. Свидетельством борьбы и сопротивления деятельности московского правительства со стороны местных народностей края являются не прекращавшиеся на всем протяжении второй половины XVI—XVII вв. волнения населения, его участие в восстаниях. Итог этих процессов — новый этап строительства крепостей на территории Среднего Поволжья. Так, в 1582 г. против «бунта» луговых марийцев был возведен Козьмодемьянск. В 1583 г. во время «Черемисской войны» построены Царевококшайск, в 1584 г. — Уржум, в 1590 г. — Цивильск, «город в Черемисе Цивильской» [19, с. 127]. Завершилось строительство ряда укрепленных городов в Среднем Поволжье, предпринятое в последние годы царствования Федора Ивановича, городом Ядрином.

Таким образом, к концу XVI в. на территории Среднего Поволжья сформировалась сеть русских крепостей. Кроме военного предназначения, они выполняли и функции управления, являясь при этом административными центрами прилегающих районов, центрами русской торговли и распространения православия, поэтому вскоре после строительства в военных укреплениях появлялись ремесленники, торговцы, крестьяне. Они приезжали из центральных русских районов и селились не только в самом городе, но и образовывали около него посады и слободы, а крестьяне основывали и деревни. Однако возможности для сравнительно безопасного заселения земледельческим русским населением данного региона появились лишь после завершения «Казанской войны» 1552—1557 гг. Опираясь на вновь возведенные крепости, московское правительство осуществляло освоение черноземного Поволжья, казавшегося современникам, по сравнению с выпаханым суглинком примосковских уездов, «чуть не раем — подрайской землицей, всем угодной» [15, с. 3].

Говоря о переселенческой политике московского правительства, необходимо отметить важную особенность: пространственным явлением во второй половине XVI в. была так называемая «казанская ссылка», т.е. массовые выселе-

ния дворян из уездов, взятых в опричнину. Так, известно, что в 1565 г. в Казани, Свияжске, Чебоксарах и других городах были поселены десятки опальных служилых людей, принадлежащих к московским чинам и верхам служилых городов. При этом, переходя на службу на другие территории, необходимо было решать вопрос об обеспечении этих дворян землей. В Среднем Поволжье такая проблема разрешалась следующим образом: оклад служилых людей городов-крепостей делился на две части — половина в своем уезде и половина в «верховских», т.е. не входящих в территорию, подведомственную Приказу Казанского дворца [14, с. 60]. Таким образом, «казанская ссылка» является одним из важных моментов политики опричнины, которая, видимо, в дальнейшем сыграла немалую роль в формировании служилых городов Казанского края.

Таким образом, именно из городов-крепостей шла русская колонизация Среднего Поволжья второй половины XVI в. Ее особенностью являлась «точечная» колонизация края — сосредоточение первых русских переселенцев, главным образом служилых людей, в крепостях, а представителей духовного сословия — в монастырях. Монастыри, церкви и духовенство, образуя центры расселения русских в городах-крепостях, без сомнения, были призваны закрепить господство московского правительства, бояр и помещиков.

Следует отметить, что на месте возведения русских крепостей началась коренная трансформация состава местного населения. С целью установления безопасного, свободного пространства, чего требовала беспокойная общественная обстановка в условиях слабости новой власти, местные жители принуждались к переселению на определенное расстояние от крепостей и водных путей, имевших в тогдашней ситуации военно-стратегическое значение. Освобожденные территории вокруг крепостей становились местом оседания переселенцев-крестьян, что являлось также одной из особенностей русской колонизации. Первоначально крепости являлись как бы локальными центрами русских анклавов, центрами колонизации определенной округи, если учесть, что они возводились в местах компактного расселения коренного населения.

Исходя из преемственности этнического состава жителей поселений, следует выделить крепости, возведенные на месте населенных пунктов ханского периода или более раннего времени. К этой группе поселений относятся крепости: Казань*, Тетюши, Чебоксары, Лаишев, Алатырь, Малмыж, Курмыш, Царевokokшайск, Цивильск, Ядрин. Основывая крепости в ранее обжитых местах, русские воеводы делали прагматический выбор, исходя из их удобного расположения, природно-географических условий для успешного хозяйственного освоения, а также для решения конкретных военно-политических задач.

Согласно археологическим сведениям, на месте крепости Тетюши находилось болгарское поселение. Так, в 1949 г. при проведении археологических работ были получены сведения о культурном слое городища. Были вскрыты 3 слоя: русский с материалами XVI–XX вв., болгарский XIII–XIV вв., третий слой, едва отличимый от второго, содержит исключительно буртасские материалы. Делая вывод, археологи заключили, что на месте Тетюшского городища** находилось предшествующее ему буртасское селище X–XIII вв., когда же оно прекратило существование, соседи-болгары превратили его в свой укрепленный городок [11, с. 68].

В 1555 г. на месте чувашского города была возведена крепость Чебоксары (срубчатый кремль и острог). Чебоксарская археологическая экспедиция Института археологии АН СССР 1969–1973 гг. выявила существование с конца XIII до середины XVI в. болгаро-чувашского города «Веда-Суар» (Шупашкар – Чебоксары) [13].

Казанским археологом Н.Ф. Калининным было доказано, что на месте Лаишева когда-то находилось городище

* В данной статье история возведения крепости Казань не рассматривается.

** Археологические исследования последнего времени (2011 г.) историю существования Тетюш относят в далекую древность. Казанский историк А.К. Руденко установил, что первое поселение на месте Тетюшского II городища возникло в эпоху поздней бронзы – раннего железа, что доказано благодаря выявлению трех культурно-хронологических пластов: азелинские древности Тетюшского могильника – III–IV вв.; слой азелинского времени на городище – V–VII вв.; раннеболгарские древности – II половина VIII–X вв. [18, с. 72].

Кашан I. Оно существовало с XII в., а в последующее время, по XIV в. включительно, Кашан был столицей одноименного княжества, а также городом, контролировавшим и охранявшим движение судов по Каме [8, с. 57]. При возведении этой крепости в документах среди участников строительства впервые упоминаются «крещеные татары». Вероятнее всего, этими «крещеными татарами», работавшими в Лаишеве, были ногаи близлежащего села Ташкерман [4, с. 115].

До завоевания Казани Малмыж служил резиденцией марийского князя Болтуша. С приходом русского военного контингента эта местность была захвачена, местное марийское население было разогнано, а на этом месте сооружена крепость Малмыж [2, с. 147].

По мнению ряда историков, на месте русской крепости Алатырь ранее располагалась татарская деревня Алатау. Но после известных событий войска Ивана Грозного разогнали татар и поставили здесь город, получивший название Алатырь [6, с. 7–8].

На месте г. Курмыш, как утверждают многие исследователи, ранее находилось мордовское селение: Курмыш был построен князем Борисом Константиновичем Городецким в 1372 г. на месте мордовского селения. Во время походов Улу-Мухаммеда город имел важное значение, как сторожевой пункт на юго-восточной границе Руси [1, с. 511–512; 20, с. 93–94].

Археологические исследования исторического центра Йошкар-Олы (Царевококшайска) показали, что это место с древнейших времен было обжито первобытными людьми. Здесь была обнаружена типичная марийская керамика. Древнемарийские племена (черемисы) сложились к концу I тысячелетия н.э., т.к. бассейн р. Малая Кокшага входил в территорию их формирования и первоначального расселения. Здесь располагался «илем» (жилое поселение) – территориально-религиозный и общественно-организационный центр определенной родовой, затем земледельческой, территориальной группы [5, с. 11–12]. Это было не просто поселение, а место притяжения определенной территории, возможно, резиденция какого-либо представителя местной патриархально-феодальной верхушки. Итак, до строительства русской крепости на этом месте существовало марийское

поселение. Но русскому военному контингенту, скорее всего, не пришлось кого-либо выселять с территории предстоящего строительства, т.к. война вынудила местное население покинуть обжитое место еще до прихода русской рати. История же русских деревень, появившихся рядом с Царевококшайском сразу вслед за его основанием и позже на землях, освобожденных от местного марийского населения путем их выселения, ведет свое начало со второй половины XVI в. Что же касается окрестного марийского населения, оно имело право проживать на расстоянии не менее пяти верст от городских стен.

Русские крепости Цивильск и Ядрин были основаны на месте чувашских деревень. Деревня, на месте которой была возведена крепость Цивильск, носила наименование Сюрби-ял [16, с. 59–60; 22, с. 527]. Ядрин же был основан на земле чувашей Ядринской волости на территории деревни Етёрне, существовавшей задолго до возникновения города [6, с. 9].

Ко второй группе поселений относятся крепости, возведенные после завоевания Казанского ханства: Кокшайск, Козьмодемьянск, Уржум. Главной особенностью таких укреплений является их сооружение на необжитой земле, поэтому можно говорить о том, что эти поселения являются «русскими».

Как известно, 1572–1574 и 1582–1584 гг. в истории Казанского Поволжья были отмечены восстания марийцев, татар и других народов. С целью борьбы с народными «бунтами» и контроля над местным населением были построены укрепления: Кокшайск (1574), Царевококшайск (1582), Козьмодемьянск (1583), Уржум (1584).

Характерной чертой возведения крепостей на территории Среднего Поволжья во второй половине XVI в. является их строительство вдоль речных массивов, в местах транзитной торговли и, кроме того, на местах компактного расселения коренных народов Среднего Поволжья. Так, из 13 городов 3 стоят на берегу Волги (Козьмодемьянск, Чебоксары и Тетюши); 1 – на берегу Камы (Лаишев); остальные – на Алатыре (Алатырь), Курмышке – (Курмыш), Суре (Ядрин), Цивиле (Цивильск), Кокшаге (Кокшайск и Царевококшайск), Свяге (Свияжск), Уржумке (Уржум), Шошме

(Малмыж). Крепости, возведенные вдоль рек Волга и Кама, следует выделить в особую группу, т.к. их удачное природно-географическое расположение позволило им впоследствии стать не только основными военно-стратегическими и административно-политическими, но и торгово-ремесленными центрами. Во второй половине XVI в. нерусское население в крепости не допускалось: прибывших представителей местных народов в целях безопасности не оставляли на ночь в крепости. Приход «инородческих» людей в город или острог, хотя бы и с мирными целями, допускался с большими ограничениями: воеводы могли позволять приходить нерусскому населению только в небольшом количестве и без оружия; представителям русской народности запрещалось с местными людьми, которые приходили в город или острог, иметь какие-либо отношения или дела; нерусскому населению никто не имел право продавать оружие или металл [21, с. 186]. Но все эти меры предосторожности против возможных возмущений или волнений со стороны местных народов зачастую оказывались недейственными, что приводило к массовым восстаниям местного населения края.

Таким образом, включение территории Среднего Поволжья и проживавших на ней народов в состав Русского государства и последующая колонизаторская политика царского правительства вызвали новые явления. Первоначально главными центрами русской колонизации были крепости. В большинстве случаев устройство и возведение крепостей осуществлялось за счет переселения местных жителей на другую местность. Именно близ крепостей, в ближайшей их округе, появлялись селения и русские служилые люди.

Литература

1. *Акамаев Н.Ф.* Город Курмыш в XIV–XVIII веках // ИОАИЭ. 1893. Т. 2. Вып. 6.
2. Географическо-статистический словарь Российской империи / сост. П. Семенов. СПб.: Тип. В. Безобразова, 1867. Т. 3.
3. Географическо-статистический словарь Российской империи / сост. П. Семенов. СПб.: Тип. В. Безобразова, 1873. Т. 4.
4. *Глухов-Ногайбек М.* Судьба гвардейцев Сеюмбеки. Казань: Ватан, 1993.
5. Город Йошкар-Ола: сборник документальных очерков / Комитет Республики Марий Эл по делам архивов; Государственный архив Респуб-

лики Марий Эл; администрация муниципального образования «Город Йошкар-Ола». Йошкар-Ола, 2004.

6. *Димитриев В.Д.* Чувашские исторические предания. Ч. 2. О жизни и борьбе народных масс со второй половины XVI столетия до середины XIX века. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1986.

7. *Зорин А.Н.* Горожане Среднего Поволжья во второй половине XVI — начале XX вв.: историко-этнографический очерк. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1992.

8. История Лаишевского края / Ахметзянов М.И., Галлямов Р.Ф., Давлетшина Д.С. [и др.]. Чебоксары: Чувашия, 1997.

9. История Чувашской АССР. Т. 1. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1983.

10. *Калинин Н.* Возникновение и рост Тетюш // Записки Тетюшского музея. 1928. № 4.

11. *Калинин Н.Ф., Халиков А.Х.* Итоги археологических работ за 1945—1952 гг. Казань: Таткнигоиздат, 1954.

12. *Карамзин Н.М.* История государства Российского. Кн. 2 (т. 5—8). СПб.: Кристалл, 2000.

13. *Краснов Ю.А., Каховский В.Ф.* Средневековые Чебоксары: материалы Чебоксарской экспедиции 1969—1973 гг. М.: Наука, 1978.

14. *Липаков Е.В.* Дворянство Казанского края в конце XVI — первой половине XVIII вв.: формирование, состав, служба: дис. ... канд. ист. наук. Казань, 1989. С. 60—61.

15. *Малкина Ц.* К вопросу об основании г. Тетюш // Записки Тетюшского музея. 1928. № 4.

16. Памятная книжка Казанской губернии на 1861 год. Казань: Губерн. тип., 1861.

17. Приволжские города и селения в Казанской губернии: с картой р. Волги и рисунками. Казань: Тип. Губер. прав., 1892.

18. *Руденко К.А.* Древние Тетюши: археологическое исследование. Казань: Заман, 2011.

19. *Тихомиров М.Н.* Присоединение Чувашии к России // Материалы по истории Чувашской АССР. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1958. Вып. 1.

20. *Тихомиров М.Н.* Российское государство XV—XVII вв. М.: Наука, 1973.

21. *Фирсов Н.А.* Положение инородцев Северо-Восточной России в Московском государстве. Казань: Универ. тип., 1866.

22. *Шпилевский С.М.* Древние города и другие булгаро-татарские памятники в Казанской губернии. Казань: Тип. ун-та, 1877.

Д.В. Басманцев

БЫТОВЫЕ КОНФЛИКТЫ И ПРАВОНАРУШЕНИЯ В ПРАКТИКЕ ХОЗЯЙСТВЕННОЙ ЖИЗНИ ВОЛЖСКО-СУРСКОЙ ПОЛИЭТНИЧЕСКОЙ СРЕДЫ XVIII ВЕКА

В сложном комплексе социокультурных проблем истории России XVIII в. вопросы изучения повседневности являются актуальными. К настоящему времени исследователями накоплен определённый опыт в разработке истории провинциальных городов XVIII столетия [11, с. 312–350; 23 и др.]. Вместе с тем образ жизни городского и сельского социума с учетом этнической составляющей относится к числу малоизученных тем [9, 11, 20]. Такая постановка проблемы приобретает особую значимость при ее рассмотрении с учетом многонациональной и поликонфессиональной среды, например, Среднего Поволжья, в частности Волжско-Сурского* региона. Для решения вынесенного в заглавие статьи вопроса автор поставил следующие задачи: выяснить основные причины возникновения конфликтов и правонарушений в быту, определив при этом общие и особенные черты, а также рассмотреть применявшиеся пути их преодоления. В работе использованы главным образом судебно-следственные материалы воеводских учреждений и делопроизводственная документация Алатырской крепостной конторы, отложившиеся за период с 1727 по 1781 г. и хранящиеся в ГИА ЧР и РГАДА. Среди них – челобитные (исковые, мировые, явочные), сведения повальных обысков,

* Под Волго-Сурьем подразумевается современная территория Чувашской Республики с прилегающими к ней республиками (Мордовия, Татарстан, Марий Эл) и областями (Нижегородская и Ульяновская), в пределах рек Волга и Сура с учетом административно-территориального устройства Казанской и Нижегородской губерний в 1726–1781 гг.

«роспросы» и допросы потерпевших и ответчиков, распоряжения воевод.

В XVIII столетии население Волжско-Сурского региона по своему национальному составу было достаточно пестрым. По подсчетам В.Д. Дмитриева и В.М. Кабузана, чувашки компактно проживали в Цивильском, Чебоксарском и Ядринском уездах Казанской и Нижегородской губерний. Здесь они жили в соседстве с татарами, мордвой, марийцами, русскими и другими этносами. Схожая картина наблюдалась в Свияжском, Казанском, Симбирском, Козьмодемьянском, Кокшайском и Алатырском уездах и провинциях вышеназванных губерний [9, С. 492–493; 14].

Хозяйственный быт, социально-экономическое положение полиэтнического населения, расселенного в междуречье Волги и Суры, имели общие исторические корни [9, 12, 13, 18]. С вхождением в состав Русского государства у тюркоязычных и финно-угорских народов Среднего Поволжья социально-культурная составляющая легла в единую территориально-правовую плоскость [21, с. 21–52]. Здесь произошла дальнейшая ее трансформация, сочетавшая старые и новые традиции. Исключением не стало и XVIII столетие, когда при Петре I наравне с усилением абсолютизма в России произошла регламентация общественной и частной жизни подданных. Так, подданные империи без сословных, этнических и конфессиональных признаков делились на «добрых» и «недобрых». Согласно нормам феодальной правовой культуры, к «обществу добрых людей» относились те подданные, которые исправно платили подушину и несли различные повинности, не пьянствовали, не бывали в отлучках, не водились с «недобрыми людьми» [1, с. 194; 3, д. 55, л. 61–61 об., д. 57, л. 14 об.; 6, д. 235, л. 55; 7, д. 27, л. 10; 8, д. 6, л. 14 об., д. 8, л. 17–21, л. 10, л. 7 об.] и др. Например, водиться с «недобрыми людьми» значило навести на себя подозрение или привести о деревне или общине «великое бесславие». Иногда этого было достаточно, чтобы обыватели могли принять суровый вердикт по отношению к непорядочному селянину и его семье, вплоть до выселения их из «мира» [8, д. 12, л. 7].

Общинные устои с языческими представлениями, православие и ислам регулировали внутреннюю общественную жизнь населения Волжско-Сурского края, различные сто-

роны его хозяйствования и выстраивания отношений с местной администрацией. Хотя во внутренней жизни сельских и городских обывателей важную роль играло обычное право, основывавшееся на традиционных ценностях, тем не менее регулярно им приходилось обращаться к областным правителям за «судом по форме» (1723 г.) или, например, с просьбой о выдаче мировых челобитных.

Из материалов местных учреждений видно, что повседневным было обращение жителей с челобитными по различным вопросам — земельные споры, хищения, нанесение вреда чужому имуществу, ссоры, драки и т.д. Комплекс выявленных источников позволяет говорить о том, что конфликты и правонарушения возникали между двумя и более лицами. По характеру они были преимущественно стихийными, локальными, ситуативными. Условно их можно подразделять на внутренние (конфликты и правонарушения в семьях, между соседями и другими лицами одной национальности) и внешние (то есть межнациональные). По времени их разрешения следует выделить продолжительные (от одного года и более лет) и непродолжительные (до одного года).

Бытовые конфликты и правонарушения практически не имели каких-либо этнических, нравственных границ. Они проникали в жизнедеятельность Волжско-Сурской многонациональной среды, пожалуй, как и везде, минуя традиционные ценности, нормы поведения, верования. Столкновения интересов в сфере пространства, ресурсов, семейно-бытовой и в целом социальный дискомфорт заставляли людей по-разному воспринимать, переживать и реагировать на те или иные ситуации.

В основе бытовых конфликтов в семье, как правило, лежали спор, разногласие между ее членами или личная неприязнь друг к другу. Например, явочная челобитная 1778 г. свидетельствует, что глава семьи татарин И. Сюлейманов из д. Овечий Враг Алатырского уезда своих детей и братьев «завсегда ругает скверными словами и угроживает битьем», отчего двое его сыновей находятся в бегах [6, д. 221, л. 31].

Во внутрисемейных конфликтах и в совершении других тяжких противоправных деяний находили проявление любовь и ненависть, верность и измена. К примеру, в 1774 г.

девятнадцатилетний русский парень Е. Петров украл у своего хозяина купца И. Кадомцева из клетки пожитки и различную утварь. В продаже тех краденых вещей была замешана его возлюбленная К. Иванова. Последняя, несмотря на преследование властей, не донесла о проступке суженого и стала соучастницей правонарушения, была наказана [3, д. 142, л. 10–21 об.]. Неудачно сложилась семейная жизнь у чуваша И. Егорова (Сендимера) из д. Янгильдино Сугутской волости Чебоксарского уезда. В следственном деле имеются показания однодеревенцев, согласно которым выясняется, по какой причине его жена С. Сюнчелина в 1751 г. заявила в Чебоксарскую воеводскую канцелярию о занятии мужем корчемством. Со слов обывателей, И. Егоров никогда корчемством не занимался, а жена его «поклепала напрасно, по несогласию с мужем своим, что она от него завсегда бывает в бегах и, не любя его, отравливала смертным зельем, от чего он едва ожил». К тому же С. Сюнчелина и раньше ложно доносила на мужа Сендимера о воровстве лошади и овец. А за неоднократные отлучки из дома она по решению чебоксарского архимандрита Феодосия была бита плетьюми [3, д. 54, л. 74–76].

В случае нарушения супружеской верности одним из супругов возникала угроза разлада их отношений. Например, в мае 1773 г. трагедией завершилось «питье пива» в д. Аتكенево Цивильского уезда, в доме чуваша В. Тихонова (Ершия). Серендей, находясь в гостях у Тихонова, убил свою жену Вердеи. Мотивом совершения убийства стало то, что «усмотрел он (Серендей. — Д.Б.)... жену свою с означенным Ершием в той месте бане на лавке», за что нанес супруге несколько ударов палкой. От полученных побоев Вердеи скончалась [2, д. 3, л. 22].

В практике хозяйственной деятельности крестьян как внутри одной национальной общности, так и между инациональными общинами выстраивались различные взаимоотношения. Бытовые конфликты зачастую перерастали в правонарушения. При этом в подавляющем большинстве яблоком раздора служил вопрос о земле [3, д. 8, л. 412–412 об., д. 46, л. 4–71, д. 96, л. 1–116; 9, с. 63–78, 149–155, 194; 16, л. 42–42 об.; 22, д. 23, л. 5–5 об.]. Так, в напряженной атмосфере пришлось решать земельный вопрос в 1729 г. жителям

чувашиких деревень Первые Хормалы Чебоксарского уезда и Кубня (Купна) Казанского уезда (об угожьях «что на Исеевом поле»), а в 1745 г. татары д. Старые Мочалеи Алатырско-го уезда из-за земли вступили в конфликт со служилым человеком князя Я.Д. Чегодаева В. Яковлевым [3, д. 8, л. 648–648 об.; 22, д. 23, л. 1 об.–2]. В 1776 г. разразился земельный конфликт между помещиками Вашутиными и жителями с. Никольское, Выла тож, Ядринского уезда по поводу дачи за р. Сурой [6, д. 211а, л. 5–12].

Вслед за земельными конфликтами распространенный характер имели имущественные и долговые споры [9, с. 148–149, 284–305]. К примеру, в 1771 г. русский «лесной командир» И. Данилов приехал со своими подчиненными татарами-лашманами к чувашу Т. Игнатьеву в д. Аликово Курмышского уезда с требованием возврата долга. При этом в доме должника произошла ссора, перешедшая в разбой [7, д. 14, л. 1–11 об.].

Обычно началом бытового конфликта и правонарушения служила ссора. Ссоре сопутствовали также брань и драка. Например, в 1742 г. смешались овечьи стада чувашской деревни Ишаково Симбирского уезда и татарской деревни Долгий Остров Казанского уезда, что послужило причиной ссоры и брани между жителями [22, д. 28, л. 2 об.]. В 1747 г. чувашаи д. Семеново Свияжского уезда «учинили ссору и брань и драку» в кабаке с новокрещеным татаринoм М. Гавриловым из д. Шихазаны Казанского уезда. Также между чувашами д. Арбеси Свияжского уезда и д. Атыково Симбирского уезда возникла «домовая ссора» с рукоприкладством и бранью [22, д. 28, л. 3 об., 6 об.]. Нередко в процессе ссоры, кроме брани, в ход пускались угрозы, вплоть до физической расправы или разорения [3, д. 8, л. 607–607 об.; 4, д. 41, л. 472; 5, д. 240, л. 58].

На основе словесных перепалок, конфликтов или по личной неприязни обыватели Волго-Сурия зачастую прибегали к помощи местных властей, чтобы, ложно доносив, наказать обидчика. Например, в 1729 г. А. Терентьев д. Токшихово Ядринского уезда за ябедничество на соседа Ю. Кирюшкина был наказан батогами [6, д. 8, л. 1–7 об.]. В 1755 г. из Ядринской воеводской канцелярии без наказания была отпущена на свободу чувашка А. Максимова, которая содержалась под стражей по оговору истца. В ходе следствия

выяснилось, что челобитчик ее «поклепал по ссоре» [6, д. 31, л. 10, 45]. В 1762 г. бил челом служилый татарин А. Ювакаев из д. Собачий Остров Алатырского уезда о том, что знакомый А. Мусалимов ложно донес на него властям о краже овцы [6, д. 131, л. 26–26 об.].

Своеобразным катализатором всевозможных ссор и беспорядков являлись различные побочные обстоятельства. В их числе – употребление населением винно-водочных напитков и пива. Способствовали этому функционирование целой сети кабаков, а также традиция ходить друг к другу в гости, например, как у чувашей – «для питья пива». Подвыпившие подданные зачастую оказывались в тюрьме и застенках воеводских канцелярий в роли ответчика или очевидца происшествия. В протоколах допросов встречаются следующие показания арестантов и свидетелей: «то учинил в пьянстве», «слова и дела кричал подлинно троекратно... был весьма пьян, так что едва и о себе чувствовал» [3, д. 7, л. 238; д. 50. л. 10] и т.д. К примеру, 23 апреля 1755 г. жители д. Янымово Чебоксарского уезда С. Савалеева и Г. Константинов, ходившие оба «для питья пива», возвращались в ночное время домой. Пьяный Г. Константинов, встретив у хмелевой карды С. Савалееву, якобы не признал ее и попросил представиться. Однако пожилая женщина не сразу отреагировала на просьбу однодеревенца, за что Г. Константинов нанес ей побои [3, д. 76, л. 2–8 об.]. В 1778 г. пьяный новокрещен Д. Сидоров из д. Кузнецово Козьмодемьянского уезда пришел домой к чебоксарскому воеводе А. Копылову и «говорил воеводе плутливо и весьма упорственно и при той ругал неподобными словами, а сверх того... хотел учинить с ним воеводою драку» [4, д. 41, л. 472]. В нетрезвом виде оказывались и женщины Волго-Сурья. Так, в мае 1779 г. караульным каптенармусом Я. Золотовым в Чебоксарскую канцелярию были приведены пьяные П. Степанова и А. Шукина [4, д. 54, л. 421–422]. В своей челобитной крестьянин с. Порецкое Алатырского уезда Д. Федоров сообщал о двух пьяных женщинах, лежащих на Благовещенской Большой улице в г. Чебоксары [4, д. 69, л. 17].

У каждого обывателя тяготение к богатству и улучшению своего материального благосостояния было важной составляющей повседневной деятельности. Однако немногим удавалось в рамках правового поля общины и государства

обрести материальные блага честным трудом. Представление о несметных богатствах и жажда быстро обогатиться за чужой счет были присущи всем слоям общества. Среди воевод, чиновников, духовенства, крестьян и посадских людей Волжско-Сурской округи находились такие, кому хотелось обогатиться или вовсе посвятить свою жизнь «черным делам». Так, из допросных речей чуваша Ф. Тиханова (Сесера) узнаем, что зимой 1751 г. он участвовал в групповом разбое, который произошёл в доме чуваша Ф. Кирилова (Самука) в д. Янымово Чебоксарского уезда. Для ответчика мотивом совершения преступного деяния послужил слух о том, что якобы у потерпевшего были «в клети засыпаны во ржи рублей до тысячи» [3, д. 55, л. 52]. От соблазна присвоить казенные средства не удержался и канцелярист Чебоксарской воеводской канцелярии Н. Семенов, скрывшийся в 1755 г. с денежной суммой 365 руб. 71 коп. [3, д. 73, л. 14]. Дьячок С.Ф. Беспалов, курмышский мещанин А.Т. Старицын, чуваш М. Семенов (Сидемен) не раз были уличены в кражах и неоднократно наказаны [3, д. 66, л. 17–17 об.; 7, д. 18, л. 8–14; д. 23, л. 1–20; 8, д. 8, л. 5].

Приведенные материалы не претендуют на то, чтобы сделать окончательные выводы. Необходимо исходить из того, что бытовые конфликты и правонарушения выступали как неизбежные регуляторы повседневных взаимоотношений людей и отражали как противоречия, так и естественное стремление их к порядку, справедливости. Например, в 1728 г. из мельницы жены городничего М.С. Черкашениновой близ д. Шуматово Курмышского уезда были украдены большая сумма денег, пожитки и скот. Летом 1729 г. чуваш из д. Янасал Курмышского уезда И. Ведеев не остался равнодушным к случившемуся и своим доносом помог выйти на след преступников. Из его показаний видно, что однажды по пути домой он встретил жену однодеревенца И. Девяткина с одним ранее неизвестным чувашом, у которого на саях была овечья шерсть. Осмотрительный сосед сумел разглядеть, что шерсть была «накладена в русской женской рубашке», а «их чувашские жены русских рубах не носят». К тому же у И. Ведеева вызвало подозрение то, что у Девяткиных, за отсутствием овец, столько «шерсти взятыя неоткуда» [7, д. 3, л. 1–3]. В другом следственном деле говорится, что в 1758 г. чуваша д. Хомпоси-Кукшум Симбирского уезда

и д. Тойси Казанского уезда украли у татарина С. Сюлеева из д. Пикшихи Казанского уезда лошадей. Из слов самих злоумышленников следует, что приехали в их деревни «следом татара и чуваша семь человек» [6, д. 1, л. 1–2].

Противостояние «добрых, верных или лутчих» обывателей по отношению к «недобрым» людям диктовалось нравственными нормами и традиционными ценностями, ибо в любой беде можно помочь, проявляя сочувствие и разделяя вместе. Кроме преодоления различных конфликтов, «добрым людям» приходилось защищаться от разбойничьих набегов, противостоять насильственной христианизации, произволу чиновников и т.д. Нередко это служило объединяющим стимулом в борьбе с «недобрыми людьми». Здесь уместно вспомнить Охадера Томеева, общественно-политического деятеля второй четверти XVIII в., который был сторонником ненасильственной христианизации чувашей, а также участников крестьянского восстания под предводительством Е. Пугачева в 1773–1775 гг. и др. [9, с. 393–441; 10; 15]. Солидарность жителей Волжско-Сурского полиэтнического края проявилась в разных формах социального протеста: в бегстве и переселении, утайке числа дворов или душ, массовой подаче челобитных в органы власти и их представителям, например А.И. Свечину в 1763–1765 гг., и т.д. [3, д. 7, л. 244–244 об.; д. 38, л. 63; д. 41; 9, с. 359–393; 17; 19]. Важно отметить, что протестная форма поведения населения, основанная на социально-экономической ситуации, не имеет ничего общего с преступными деяниями жителей округа, направленными на удовлетворение собственных интересов и совершавшимися из корыстных побуждений.

Таким образом, бытовые конфликты и правонарушения в хозяйственной практике многонационального населения Волжско-Сурского региона XVIII в. были закономерным «продуктом» его жизнедеятельности. Эти крайние меры выступали как своеобразная форма диалога между членами семьи, общины, людей различных национальностей с представителями власти, способствовали выработке соответствующих норм поведения и формированию нравственных основ для будущих поколений, ибо нравы и законы не всегда совпадали с реальной правовой и социально-экономической действительностью.

Литература и источники

1. Генеральный регламент 1720 г. // Петр Великий: избранное / сост., автор вступ. ст. и коммент. А.Б. Каменский. М.: РОССПЭН, 2010. С. 166–196.
2. ГИА ЧР. Ф. 1. Оп. 1.
3. ГИА ЧР. Ф. 2. Оп. 1.
4. ГИА ЧР. Ф. 2. Оп. 2.
5. ГИА ЧР. Ф. 2. Оп. 3.
6. ГИА ЧР. Ф. 3. Оп. 1.
7. ГИА ЧР. Ф. 474. Оп. 1.
8. ГИА ЧР. Ф. 545. Оп. 1.
9. *Димитриев В.Д.* История Чувашии XVIII века (до Крестьянской войны 1773–1775 годов). Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1959. 532 с.
10. *Димитриев В.Д.* Охадер Томеев — чувашский общественно-политический деятель второй четверти XVIII века // Исследования по дореволюционной истории Чувашии. Чебоксары: ЧНИИ, 1991. С. 18–30.
11. *Димитриев В.Д., Селиванова С.А.* Чебоксары: очерки истории города XVIII века. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2011. 446 с.
12. *Заварюхин Н.В.* Очерки по истории Мордовского края периода феодализма. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1993. 296 с.
13. *Иванов А.Г.* Очерки по истории Марийского края XVIII века. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1995. 368 с.
14. *Кабузан В.М.* Население Приволжского федерального округа Российской федерации в XVII–XX вв. в его современных границах (численность, этнический, сословно-классовый состав). URL: <http://www.antropotok.archipelag.ru/text/a119-g1.htm#2> (дата обращения: 05.09.2011).
15. Крестьянская война под предводительством Емельяна Пугачева в Чувашии: сб. докл. Чебоксары: ЧНИИ, 1972. 528 с.
16. НА ЧГИГН. [Фонд В.Д. Димитриева]. Т. 49.
17. НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 683. Инв. №. 1996.
18. *Ногманов А.И.* Самодержавие и татары: очерки законодательной политики во второй половине XVI–XVIII вв. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. 215 с.
19. *Разорёнова Н.В.* Беглые крестьяне в городах Среднего Поволжья в первой четверти XVIII в. // Вестник Московского университета. Серия 8. 1979. № 4. С. 28–41.
20. *Родионов В.Г.* Социокультурная динамика чувашского этноса, XVIII — начало XX века. Чебоксары: ЧГИГН, 2010. 32 с. (Научные доклады; вып. 1).
21. Российская многонациональная цивилизация: единство и противоречия / отв. ред. В.В. Трепавлов; Ин-т российской истории. М.: Наука, 2003. 378 с.
22. РГАДА. Ф. 615. Оп. 1.
23. *Шулус И.И., Киприянова Н.В., Мягина Н.В., Черничкина В.А.* Повседневная жизнь провинциального города Владимира в последней трети XVIII — первой половине XIX в. / под ред. И.И. Шулус. Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2009. 272 с.

Д.Г. Коровушкин

ЧУВАШИ-ПЕРЕСЕЛЕНЦЫ В ЗАПАДНОЙ СИБИРИ: СТО ЛЕТ АДАПТАЦИИ

Чувашия и Сибирь... Далеко или близко? Давно или недавно? Судя по многочисленным источникам — давно [1, 11, 14 и др.]. Но к переселениям как к миграциям крестьянских масс эти первые, весьма немногочисленные и несистемные контакты отношения не имеют, поскольку априори не создают заметных этнических массивов на вновь осваиваемой территории. Они уже в силу своей стихийности и нерегулярности не могли играть системообразующей роли в формировании сибирских чувашских групп. Лишь в конце XIX в. появились первые предпосылки складывания чувашского массива в Западной Сибири (подробнее см.: [6, 7, 8]).

Переписью 1897 г. в Тобольской и Томской губерниях было зафиксировано 3 447 чувашей обоого пола [9]. В прилегающей с юга Акмолинской области численность чувашей была крайне незначительной — 165 чел. [10]. На территории Западной Сибири чувашаи проживали как совместно с русскими, мордвой и марийцами, так и однопациональными селениями. Однако количество переселенцев из Поволжья в Сибирь в конце XIX в. было невелико. За неимением прямых статистических данных на 1906—1917 гг. о масштабах переселения чувашей в Сибирь в этот период мы можем судить по динамике численности чувашского населения в отдельных уездах. Так, если в 1897 г. в Тарском уезде (в границах бывшего Тарского округа Тобольской губернии) насчитывалось 442 чуваша [9], то в 1920 г. их численность составила 2 081 чел. [3].

Новая, самая мощная волна переселений чувашей из Европейской России в Сибирь пришла на 1921—1929 гг. По планам ВЦИК большинство переселенцев из Чувашии должны были водворяться в Енисейской губернии, однако

многие оседали в Новониколаевской и Омской губерниях, а также в Зауралье, на территории Уральской (современной Тюменской) области.

Итогом двух переселенческих потоков чувашских мигрантов в Сибирь явилось формирование чувашского массива в западной части этого региона. Численность всего (городского и сельского) чувашского населения на 17 декабря 1926 г. составила по всему Сибирскому краю 48 011 чел., большая часть из них — сельские жители. По Уральской области в целом численность чувашей составляла 5 382 чел. (из них 5 075 сельских жителей); в восточных округах (основная территория расселения чувашей в области) их насчитывалось 1 348 чел. (1 341 сельский житель).

Все последующие подвижки населения — в 1930—1950-е гг. — не произвели значительных изменений в численности и территориальной структуре чувашского переселенческого массива в Западной Сибири. В 1960—1970-е гг. стало активно проявляться воздействие фактора миграции населения из села в город. Так, если в 1926 г. горожанами были 2,9% чувашей Западной Сибири, то в 1970 г. эта цифра составила 29,7%.

В 1960—1980-х гг. значительно изменилась не только численность чувашей Западной Сибири, но и их расселение. Существенную роль стали играть миграции, вызванные внешними причинами — проводившимися реструктуризациями и реорганизациями хозяйств на селе, что потянуло за собой размывание этнически гомогенных анклавов — селений, жители которых переезжали в более перспективные в социально-экономическом плане крупные сёла. Подобные перемещения привели к еще более дисперсному расселению чувашей, что, в свою очередь, ускорило этноассимиляционные процессы.

Одним из весьма важных факторов адаптации переселенцев к окружающей иноэтничной среде является способность этнофоров и этносоциальной системы в целом к внешнему контакту [2].

Большое влияние на процесс межэтнического общения оказывает такой фактор, как этническая психология [4, 5].

В 2004—2006 гг. автором и сотрудниками его экспедиционного отряда был проведен специальный опрос среди

латышей, немцев, украинцев, чувашей и эстонцев в целях изучения этнопсихологических характеристик исследуемых этнических групп и того, как они отражаются на отношении к ним со стороны соседей по расселению. Вопросы, вошедшие в опросный лист по изучению этнопсихологического облика представителей этнодисперсных групп, были сформулированы следующим образом: «Приходилось ли Вам общаться с латышами, немцами, украинцами, чувашами и эстонцами?»; «Какие положительные черты в характере этих людей Вы можете отметить?»; «Заметили ли Вы какие-либо отрицательные черты?».

Не вдаваясь в детали итогов опроса представителей всех указанных этнических сообществ, остановлюсь на чувашах. Процесс психологической адаптации проходил у чувашей Западной Сибири намного мягче и спокойнее, нежели в означенных выше группах. Относительно небольшой удельный вес этого этнического массива в общей численности населения исследуемого края, особенности поселенческой структуры (как правило, замкнутыми общинами с образованием, нередко, моноэтничных деревень), размещение в местностях с невысокой плотностью населения (на севере лесостепной и в южнотаежной зонах, зачастую на неудобьях) — все это обеспечило отсутствие причин для межэтнических конфликтов.

В отзывах о чувашах преобладают позитивные характеристики. Наши респонденты отмечают незлобивость и дружелюбие представителей чувашского народа, их огромное трудолюбие и домовитость, отсутствие склонности к стяжательству, буквально патологическую честность.

Из иных характеристик, которые трудно назвать негативными, стоит отметить излишнюю, по мнению информаторов, простоту и доверчивость, медлительность в принятии решений, невысокую предприимчивость и нежелание тронуться с насиженного места.

Со стороны более мобильных русских и предприимчивых украинцев к чувашам бытует в некотором роде снисходительное отношение, но доля уважения к ним тех, кому доводилось с чувашами работать или долго общаться, весьма велика. Здесь следует отметить и известную культурно-антропологическую дуалистичность чувашей: тюркский в своей основе язык, особенности антропологического об-

лика (особенно у женщин) и многовековая приверженность православию. Все это является предпосылками к сближению как с местными татарами, так и со славянами.

Изучение межнациональных установок этнофоров, проживающих в полиэтничной среде, приобретает особое значение в связи с тем, что подход к межэтническому взаимодействию как к процессу восприятия и усвоения иноэтнической информации позволяет нам с большей уверенностью судить о ходе и направлении развития этнических процессов в исследуемом объекте.

Думается, что решение данной задачи средствами только традиционной этнографии невозможно: в отношении исследуемых групп никто никогда (до работ группы профессора Н.А. Томилова в последней четверти XX в.) не проводил научных изысканий, тем более массовых опросов. Любой же ретроспективный анализ может основываться на данных хотя бы одного синхронного среза. В силу этого данные массовых этносоциологических опросов, проведенных в конце XX в., могут представить межэтнические установки двух-трех поколений и, соответственно, не менее полувековой отрезок исторического процесса.

Задача изучения межэтнических установок чувашей Западной Сибири состояла в том, чтобы выявить направленность (соответственно интро- или экстраэтническую) межличностного общения этнофоров в системе социально значимых отношений, включающей семью, группы трудового и соседско-дружеского общения. Закрытость или, наоборот, способность индивида (или их совокупности) как составляющей этносоциального организма к внешнему контакту оказывает безусловное влияние на процесс адаптации к внешним этническим и социальным условиям. Замкнутое в себе сообщество неспособно в полной мере войти в структуры внешнего мира — будь то этнические или социально-политические.

Поскольку межличностные установки индивида могут сформироваться лишь в сообществе себе подобных (что логично), то нами для характеристики межэтнических установок наших респондентов было воспринято понятие национально-смешанных микрогрупп [15].

Основным этническим партнером чувашей в Западной Сибири на протяжении многих десятилетий и до сего

дня являются русские. Они же доминируют и как иноэтничный брачный партнер: их число в семьях опрошенных или в семьях их родственников гораздо выше, нежели представителей каких-либо других народов. Уже при беглом взгляде видно, что уровень межнационального общения в исследуемых группах весьма высок. Сибирскими исследователями отмечено, что сочетание сложного этнического состава, чересполосного расселения и значительного числа национально-смешанных браков обусловило формирование здесь многоступенчатой системы межнациональных установок [12, 13].

Анализируя ответы на вопросы об отношении респондентов к межнациональным бракам, мы выяснили, что положительно к ним относятся 85,7% чувашей. Подавляющее большинство (87,3%) чувашских информаторов считает, что национальный состав коллектива не имеет никакого значения. Положительные установки на дружеское общение с людьми другой национальности продемонстрировали 90% опрошенных. В сфере семейно-родственных отношений межнациональное общение также является скорее правилом, нежели исключением. Причем оно имеет место практически во всех случаях проведения каких-либо семейных торжеств или обрядов, почти на одинаковом количественном уровне. Удельный вес опрошенных чувашей, относительно регулярно участвующих в совместных празднованиях с людьми иной национальности в семейном или дружеском кругу, достаточно велик — на уровне 70%.

Таким образом, полученные данные позволяют нам утверждать, что положительные установки отдельных представителей чувашских микро- и макрогрупп в Западной Сибири являются одним из основных факторов успешной социокультурной адаптации в иноэтничном окружении. При этом прослеживается явная зависимость большей предрасположенности к межнациональному общению в наиболее дисперсных этнолокальных массивах (в нашем случае — чувашском).

Резюмируя итоги, мы можем сделать следующие выводы.

Исторически сложившаяся структура расселения чувашей в Западной Сибири, характеризующаяся, с одной стороны, закрытостью и гомогенностью компактных чувашских анклавов, и, с другой — весьма высокой дисперсностью их размещения в этнически пестром регионе, а также

особенности менталитета чувашей явились залогом успешной интеграции их в систему межэтнических взаимодействий различного уровня (от личностного до поселенческого), минимализации проявлений ксенофобии вовне и извне, высокого уровня толерантности и взаимопроникновения культурных традиций с достаточно высоким уровнем сохранения этносоциальной памяти.

Литература и источники

1. *Димитриев В.Д.* Чувашские сказания о Казанском ханстве и присоединении Чувашии к России // История, археология и этнография Чувашской АССР. Чебоксары, 1975. С. 88–136.
2. *Дробизжева Л.М.* Об изучении социально-психологических аспектов национальных отношений (некоторые вопросы методологии) // Советская этнография. 1974. С. 15–25.
3. Итоги демографической переписи 1920 года по Омской губернии: Возрастной и национальный состав населения с подразделением по полу и грамотности. Омск: Губстатбюро, 1923. Вып. 2. 109 с.
4. *Козлов В.И.* Динамика численности народов: методология исследования и основные факторы. М.: Наука, 1969. 406 с.
5. *Кон И.С.* К проблеме национального характера // История и психология. М., 1971. С. 122–158.
6. *Коровушкин Д.Г.* Чувашаи Западной Сибири: этнодисперсная группа на современном этапе. Новосибирск: Изд-во ИАЭ СО РАН, 1997. 96 с.
7. *Коровушкин Д.Г.* Очерки этнокультурной адаптации поздних переселенцев в Западной Сибири. Новосибирск: Изд-во ИАЭ СО РАН, 2006. 200 с.
8. *Коровушкин Д.Г.* Чувашаи в Западной Сибири: расселение и численность в конце XIX – начале XXI века. Новосибирск: Изд-во ИАЭ СО РАН, 2009. 188 с.
9. *Патканов С.К.* Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев (на основании данных специальной разработки материалов переписи 1897 г.). СПб., 1911. Т. 2: Тобольская, Томская и Енисейская губ. 432 с.
10. Первая всеобщая перепись Российской империи 1897 г. СПб., 1904. Т. 80: Акмолинская область. I–X. 135 с.
11. *Преображенский А.А.* Очерки колонизации Западного Урала в XVII – начале XVIII в. М., 1956. 302 с.
12. *Смирнова Т.Б.* Немцы Сибири: этнические процессы и этнокультурное взаимодействие. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2003. 88 с.
13. *Томилов Н.А.* Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI – первой четверти XIX вв. Томск: Изд-во ТГУ, 1981. 275 с.
14. *Томилов Н.А.* Региональные отношения и национальные проблемы малочисленных народов и национальных групп Сибири // Региональные проблемы межнациональных отношений в России: мат-лы Всерос. конф. Омск, 1993. С. 278–284.
15. *Чуваши:* современные этнокультурные процессы. М., 1988. 239 с.

А.П. Ярков

**САМОСОЗНАНИЕ В «ДИАСПОРЕ»:
ЧУВАШИ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ В ПАНОРАМЕ
ЭТНОСОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ПРОЦЕССОВ
XVI–XX ВЕКОВ**

Чуваши, будучи пятым по численности этносом Российской Федерации (в 2002 г. 1 637,2 тыс. чел.), являются одним из государствообразующих и, соответственно, ни в одном из его регионов не могут считаться «диаспорой». Но при этом чувашаи – один из наиболее дисперсно расселенных этносов: 45,7% от их общей численности проживает вне Чувашии. Они расселены во всех субъектах РФ, а в азиатской части России больше всего – в Тюменской области. Проживая за пределами Чувашии, эта часть чувашей испытывает ту же самую «ностальгию по цельному чувашскому миру» (или, по выражению Ю.В. Яковлева, «тоску по естеству чувашского» [12]), что характерно для некоторых чувашей в «диаспоре».

Говоря о *части* чувашей и *некоторых* чувашах, а не абсолютной для всего чувашского мира России ностальгии, следует различать три уровня *чувашскости* как базы «естества чувашского»: на уровне политиков (не все из них являются чиновниками); на уровне элиты (не все из элиты являются политиками); на уровне массы, которая различается: по уровню ассимиляции, аккультурации, образовательному цензу, отрыву от «деревенских корней».

При этом следует понимать, что в исторической ретроспективе в Сибири эти процессы протекали по иному «сценарию»: в период до и после присоединения попадавшие в Сибирь чувашаи в абсолютной степени являлись характерными представителями традиционного общества, а их тюркское происхождение (и язык) способствовало инкорпора-

ции в близкородственную среду сибирских тюрков (татар и казахов), у которых еще шли процессы оформления этно-сознания. Мусульманами были и другие тюрки — чуваши, которые приходили в край в конце XVI в. — после поездки хана Кучума в Казань [2]. Затем они были ассимилированы (как и бухарцы), участвуя в формировании искеро-тобольской группы сибирских татар [11], которая отличалась от тех групп чувашей, что пришли сюда позже уже христианами.

Соответственно, «встроенность» тех чувашей в тюркский мир региона проходила более естественно. При этом ясно выражалось желание «очувашить» новое пространство проживания за пределами Чувашии, если к тому же есть повод, в том числе созвучность в топонимике и ономастике: Чувашский мыс в Тобольске — «она [гора] была давным-давно и остается символом чувашских чалдонов Западной Сибири», но гора названа не в их честь, а имеет четкую угорскую этимологию. Иногда этническое самосознание подогревают и другие экзотические утверждения. Например, о том, что Тюмень названа в честь человека: «Прекрасный правитель был Темень, отечески заботился о чувашах, с охотой умиротворял враждующих и судил справедливо... И было тогда у чувашей всего вдоволь: и скота, и хлеба, и меда» [3].

Активизации чувашского самосознания обязаны и современные явления в фольклоре. В подтверждение приведем записанное в д. Никитино Тюменской области В.И. Ивановым предание о том, что у Кучума служили чуваши, «которые с другими местными народами предали ненасытного хана, захватившего и разорившего основанное чувашским героем Теменем городище Ашкар, по-татарски Искер» [10].

Конечно, наличие чувашей в Сибири подтверждает Ремезовская летопись, в которой есть упоминание: «На второй год после захвата власти Кучум побывал в Казани и взял себе в жены дочь казанского хана Мурата, а вместе с ней в Сибирь прибыло много чувашей, абызов и русского полону людей» [8], хотя нет данных об их численности. Безусловно, сравнение двух тюркских (татарской и чувашской) легенд об одном и том же герое и его столице — Искере — выявляет две разные версии одной истории и две схемы повествовательных шаблонов, исходящих из *своей* трактовки исторического прошлого двумя различными тюркскими этносами.

Столь же очевидно, что речевое поведение (употребление арабских и персидских формул приветствия, благодарности и т.д.) сибиряков объяснялось влиянием ислама. Более того, это влияние испытали и другие этносы, как, например, чуваши разных волн миграции за Урал, у которых есть приветствия *аван, салам, салам алейкум* и др. Б. Шернер предполагал, что предки чувашей в XIII–XVI вв. могли непосредственно заимствовать *салам* от персидских купцов [13]. А.В. Кузнецов и А.С. Михеев писали, что в Урало-Поволжье данная лексема имела следующие фонетические варианты: чувашское – *салам*; татарское – *сӖлам, сӖлям, сӖлӖм*; башкирское – *сӖлӖм*; удмуртское – *салам*; марийское (лесные) – *салам*, (горные) – *шӓлӓ*; коми (западные) – *чолӧм* [5]. Предполагается, что в такой же форме варианты приветствия перекочевали в Западную Сибирь.

По мере «расширения освоенного пространства России для чувашей из Чувашии» процессы встраивания их в структуру полиэтноконфессионального пространства Западной Сибири приобретали иной характер, так как до середины XIX в. иноэтнические вкрапления все-таки были очень небольшими и, как правило, на новом месте они (нерусские переселенцы, в т.ч. чувашаи) под воздействием комплекса факторов, в т.ч. конфессионального давления и иноэтнического окружения, утрачивали свою идентичность, «становясь» русскими или татарами [9].

Не всегда этот процесс протекал без конфликтов. Миссионер Г. Волков докладывал, что «татары, узнав о его сношениях с чувашскими солдатами местной команды, избили их, чтобы отбить охоту слушать христианскую проповедь» [7]. По всей вероятности, в этом конфликте отразилась сложная коллизия: Манифест 1905 г. о свободе вероисповедания освободил мусульман от ощущения «вторичности» и дал «право на равноправие»; чувашаи и татары принадлежали к одной, тюркской общности. А чувашей в то время, как правило, брали в армию из сельской местности и не знающими русский язык. Укрепившееся среди чувашей в XVI–XVIII вв. православие содержало много элементов прежних верований: иудаизма (влияния хазар), зороастризма, ислама (от булгар и более позднего поволжскотатарского влияния). Были там и многочисленные пережитки тюркского шаманизма.

В этом отношении религиозные верования в Сибири и Поволжье несли немалый отпечаток двоеверия, что роднило сибирских татар и чувашей, общавшихся между собой. Поэтому попытка миссионеров действовать на этом «поле» прежними методами закончилась так печально.

В советский период конфессиональный фактор имел уже малое значение, но для 1920–1930-х гг. характерно относительно компактное расселение чувашей в иноэтнической среде, что объясняется их кустовым размещением при плановых и инициативных переселениях в Сибирь. В результате случались парадоксальные ситуации, когда, например, в процессе землеустроительных работ и районирования бывшее татарское поселение стало чувашским Петрунькином (татар переселили), а оставшуюся в «наследство» мечеть колхоз имени ОГПУ затребовал переделать под школу [1].

В других случаях селение долго сохраняло свой моноэтнический состав. Такой в Вагайском Заболотье была деревня Степановка, основанная переселенцами в 1926 г., ставшая затем базой колхоза «Нацмен». Историю этого села зафиксировала А.С. Евдокимова (Калистратова, 1919 г.р.) в рукописи «Самоходы» (частью включенной в сборник «Пятые Тюменские родословные чтения» (май 2005 г.) [6].

Часть чувашских поселений в регионе и ныне сохранила практически гомогенный состав, который, однако, в последние десятилетия активно размывался под воздействием иноэтнических факторов, а чаще — по причине появления большого числа мигрантов. Вместе с тем в 1970-е — начале 1980-х гг. значительный поток чувашей направляется в Западную Сибирь в связи с освоением газонефтедержащих районов. Но они селились не только в городах и поселках, иные предпочитали чувашские селения, принося туда иные тенденции.

Советизация и русификация, глобализация и урбанизация охватывают не только сибирских чувашей. По мнению чебоксарских ученых, в 1970–1980-х гг. аналогичные процессы происходили и в самой республике. Именно с того времени получили распространение среди городских чувашей национально-смешанные браки, дети от которых в абсолютном большинстве случаев принимают русскую идентичность. Это явление в большей мере характерно для дис-

персно расселенных групп. Например, если из числа чувашей Чувашской Республики назвали русский язык в качестве родного языка в 1979 г. 10%, а в 1989 г. – 15%, то соответствующие показатели по чувашам других регионов РФ оказались на порядок выше – 24,6 и 30% [4].

И хотя для современного пространства Тюменской области (где проживает 125 этносов общей численностью 3,1 млн чел, где русских – 2,2 млн, украинцев – 260 тыс., татар – 227 тыс., белорусов – 49 тыс., башкир – 41 тыс.) чуваша (30,2 тыс. чел.) являют пример раздвоения, но вряд ли «чъваш пѣтсен – тѣнче пѣтет» («Если чувашский народ погибнет, мир погибнет»).

Литература

1. ГАТюмО. Ф. Р-814. Оп. 1. Д. 77. Л. 2, 17.
2. *Димитриев В.Д.* Чувашские сказания о Казанском ханстве и присоединении Чувашии к России // История, археология и этнография Чувашской АССР. Чебоксары, 1975. С. 124–129; *Миллер Г.Ф.* Описание Сибирского ханства. Кн. 1. М., 1998. С. 124–126; *Томилов Н.А.* Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI – первой четверти XIX вв. Томск, 1981. С. 69.
3. *Иванов А.С.* Характер чувашских языческих молитвословий и наговоров. СПб., 1892. С. 16.
4. *Иванов В.П.* Этническая география чувашского народа. Чебоксары, 2005. С. 279.
5. *Кузнецов А.В., Михеев А.С.* Этнокультурные и языковые контакты в Урало-Поволжье (на основе формул речевого этикета) // Бичуринские чтения: доклады и материалы I регион. науч.-практ. конф. Тюмень, 2007. С. 31.
6. *Осоева О.* Деревня Степановка и ее жители // Таван. 2005. № 8–9 (апрель-май).
7. Отчет Тобольского епархиального комитета православного миссионерского о-ва за 1907 г. Тобольск, 1907. С. 26.
8. Сибирские летописи / Изд. Императорской археограф. комиссии. СПб., 1907. С. 319, 320.
9. «Славянский мир» Сибири: новые подходы в изучении процессов освоения Северной Азии: кол. монография / под ред. О.Н. Бахтиной, В.Н. Сырова, Е.Е. Дутчак. Томск, 2009. С. 64.
10. *Станьял В.П.* От Свяги до Тобола // Бичуринские чтения: доклады и материалы I регион. науч.-практ. конф. Тюмень, 2007. С. 101.
11. *Томилов Н.А.* Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI – первой четверти XIX вв. Томск, 1981. С. 248.
12. *Яковлев Ю.В.* Обособленный человек как тип личности, недостающий чувашской культуре // Проблемы национального в развитии чувашского народа. Чебоксары, 1999. С. 212.
13. *Scherner В.* Arabische und neupersische Lehnwörter im Tschuwasschischen: Versuch e. Chronologie ihrer Lautveränderungen. 1. Aufl. Wiesbaden; Steiner, 1977. В. 113.

*А.В. Черных
М.С. Каменских*

ЧУВАШИ ПЕРМСКОГО КРАЯ: СТАНОВЛЕНИЕ ЭТНОЛОКАЛЬНОЙ ГРУППЫ И ОСОБЕННОСТИ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ*

Одним из важных аспектов проблемы изучения современных чувашей является исследование истории становления и развития их этнолокальных групп, сформировавшихся за территорией Чувашии (об этнолокальных группах см.: [2]). История, причины и периодизация миграций чувашей в XX в. раскрыты в вышедшей в 2008 г. книге «История Чувашии новейшего времени» [7]. При перечислении основных регионов миграции авторы выделяют современные Татарстан, Башкортостан, Самарскую, Саратовскую и Ульяновскую области. Пермский край в списке данных территорий, как правило, не присутствует. При этом численность чувашей в Прикамье за период с 1920 по 1960 г. увеличилась более, чем в 20 раз. На сегодняшний день чувашаи — единственный из появившихся в XX в. в Пермском крае народов, который имеет места компактного проживания**. На юге Прикамья края чувашаи не просто создали чувашские поселения, но и сформировали институты для сохранения и воспроизводства этнической культуры. Данная статья посвящена анализу становления и развития чувашской этнолокальной группы на территории Пермского края. (Проведен ряд исследований по истории становления этнолокальных групп в Пермском крае. См.: [12].)

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ (проект № 12-11-59002).

** Компактные поселения чувашей расположены в Куединском муниципальном районе Пермского края.

Этническая история и быт прикамских чувашей нашли отражение в ряде статей пермских ученых. О наличии компактных групп чувашей в Прикамье впервые написал А.В. Черных [15], в статье А.М. Баландина уровень национального самосознания чувашей анализируется на фоне ряда других нерусскоязычных народов южного Прикамья [3]. Однако по-прежнему нераскрытыми остаются такие вопросы, как причина и периодизация чувашской миграции в Прикамье, социально-демографический состав чувашей, а также современные этнокультурные процессы в среде чувашей Прикамья.

Ключевым эмпирическим источником в ходе исследования стали материалы полевой экспедиции, прошедшей в 2001–2002 гг. в местах компактного проживания пермских чувашей. Полезную информацию удалось почерпнуть из архива общественной организации «Национально-культурный центр чувашей Пермского края» (ООНКЦЧПК), где собраны воспоминания, письма чувашей, отчеты о деятельности чувашских организаций. Важную роль сыграли также статистические материалы (переписи населения), материалы периодической печати («Пермские новости», «Куединский вестник»).

Собственно активные миграции чувашей за границы исторической родины начались еще в конце XIX в., когда в результате развития железнодорожной сети между Центральной Россией и Уралом (открытие Самарско-Оренбургской, Самарско-Златоустовской и Казанской железных дорог) «среди чувашей весьма широкое распространение получает отходничество» [6, с. 59]. По данным Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г., в Пермской губернии было отмечено 66 чувашей, большая часть которых проживала в Пермском уезде [10, с. 96–97]. Из них к городскому населению отнесено 8 чел. (все мужчины). Об этих чувашах сегодня практически ничего неизвестно. В той же переписи, в разделе, посвященном роду занятий, отмеченные выше чувашаи отнесены к категории «остальные народы» (всего 185 чел.). Самыми распространенными занятиями в этой категории были названы «земледелие» (61 чел.) и «извозный промысел» (62 чел.) [10, с. 188–189]. Нельзя исключать, что именно эти занятия и были основными для прикамских чувашей.

Существенный прирост чувашей в Прикамье отмечен по итогам Всесоюзной переписи населения 1926 г. [4]. К этому времени их численность составила 734 чел., или 0,04% от населения округов, входящих в Прикамье. При этом большая часть расселилась в Кунгурском уезде — 524 чел., что составляло 71,4% всех чувашей Прикамья, или 0,12% населения округа.

По характеру расселения в 1926 г. чувашаи в подавляющем количестве были сельским населением. Всего в городах проживало 8,1% всех чувашей. Количество мужчин и женщин было примерно одинаковым (мужчин — 53,3%, женщин — 46,7%), что свидетельствует о том, что чувашаи в Прикамье уже плотно обосновались и жили семьями.

Таблица 1

Чуваши в Прикамье в 1926 г.*

Округ	Всего населения			Родной язык			Грамотность	
	Муж.	Жен.	Общ.	Своего народа (жен.)	Русский (жен.)	Проч. (жен.)	Всего (жен.)	В т.ч. на языке своего народа (жен.)
Верхнекамский	20	6	26	25 (5)	1 (1)	—	19 (2)	9 (1)
Кунгурский	264	260	524	507(257)	17 (3)	—	213 (66)	170 (56)
Пермский	86	63	149	119 (47)	29 (16)	1 (0)	71 (14)	17 (3)
Сарапульский	17	9	26	20 (6)	6 (3)	—	19 (5)	11 (1)
Компьюцкий	4	5	9	5 (2)	2 (1)	2 (2)	2 (1)	—
Всего	391	343	734	676(317)	55 (24)	3 (2)	324 (88)	207 (61)

* Составлено и подсчитано по: [4].

С 1927 г. начинается активное проникновение чувашей на территорию Прикамья. По данным чувашских историков, из-за голода и аграрного перенаселения по плану Наркомата земледелия Чувашской АССР от 1926 г. около

350 тыс. чел. должны были быть переселены за территорию Чувашии. Этот тезис подтверждают и материалы полевых исследований. На вопрос «С каких пор чувашаи проживают на территории Пермской области?» более половины указывали именно на конец 1920-х гг. Среди причин для переезда пермские чувашаи называли «отсутствие работы», «голод», «отсутствие леса, покосов, пахотных земель». Все это они могли найти в соседних регионах, в том числе и в Прикамье.

На новое место жительства чувашаи перебирались по железной дороге (ст. Куеда) и водным транспортом (пристань в Елово). Они не основывали новых населенных пунктов, а селились в уже существующих. На территории современного Куединского района чувашаи компактно поселились в деревнях Дойная, Пантелеевка, Коровино, Батманы, Дубленевка, Абрамовка и Чиганда. На территории современного Чернушинского района чувашаи также обосновались в нескольких деревнях. В одном из писем (автор и адресат неизвестны), сохранившихся в архиве ООНКЦЧПК, говорится, что «много жило их (чувашей. — *М.К., А.Ч.*) в Темном, Труну, Ивановке — в населенных пунктах вдоль железной дороги. Расселялись они и в Ананьино, Качино, Рябках». Некоторые семьи чувашей осели на территории современных Чернушинского, Чайковского и Еловского районов (в 1927 г. — Большеусинская волость Сарапульского уезда).

Первым чувашским семьям, добравшимся до Прикамья, было тяжело освоиться на новом месте. В д. Дойная в конце 1920-х гг. жили в основном старообрядцы. Их отношение к вновь прибывшим изначально было негативным. Среди материалов ООНКЦЧПК сохранились воспоминания о семье Яковлевых, о первых днях её жизни на новом месте. «Воду пили из отдельных кружек, на сенокосе во время перерывов отдыхали в стороне, близко их (чувашей. — *М.К., А.Ч.*) не подпускали. Разговор с другими заводить не надлежало», — говорится в источнике [9]. Чувашам не разрешалось брать воду из родника, им не продавали скотину, детям не разрешали играть вместе с местными русскими. Тем не менее к концу 1920-х гг. чувашаи прочно основались в деревнях и стали принимать активное участие в их развитии. При участии переселившихся чувашей в д. Пантелеевка

в 1930 г. была построена новая школа колхозной молодежи (ШКМ) для чувашских детей. Позже начальные школы были открыты в деревнях Коровино, Дубленевка, Абрамовка и Чиганда. После 4 класса дети чувашей ходили пешком в Пантелеевку. В Дубленевке для чувашских детей работала церковно-приходская школа [8].

Известно, что в 1920-х гг. в д. Пантелеевка работали не только школы для чувашей, но и училище по подготовке учителей – преподавателей чувашского языка. Один из переселенцев, член ВКП(б) П.Н. Николаев в 1928 г. создал промколхоз «Чуваш», в котором изготавливали мочала, ткали кули, мочили лубки (все работы выполнялись вручную). Руководством промколхоза был создан чувашский выселок Вюрмеры, в котором жили рабочие с семьями. Деревня Черный Ключ Большекустовского сельсовета также начиналась как выселок приехавших чувашей. В с. Ананьино Чернушинского района была целая улица чувашей, она называлась по месту их исторической родины Канашской [7, кн. 1, с. 162].

К началу 1930-х гг. программа переселения в ЧАССР была свернута. По мнению чувашских историков, основной причиной стало нежелание чувашских крестьян покидать родные места [5]. По материалам переписей населения видна динамика увеличения их численности в Прикамье. По итогам Всесоюзной переписи населения 1939 г., чувашей в Молотовской области проживало уже 8 821 чел. [14, д. 10, л. 95–97]. Таким образом, за 10 лет численность чувашей в Прикамье увеличилась более чем в 12 раз.

Вторая волна миграций началась в послевоенный период, когда Пермская область начала активно развиваться и нуждалась в привлеченных трудовых ресурсах. К концу 1950-х гг. сложились основные места компактного проживания чувашей в Прикамье. Многие чуваша осели в развивающихся промышленных городах (Губаха, Березники, Пермь), но основная часть поселилась в Большеусинском районе Пермской области. Здесь в деревнях Дойная, Б. Уса, Б. Кусты, Пантелеевка, М. Кусты, Пруды, Батманы, Дубленевка, Коровино, расположенных на территории Большекустовского и Пантелеевского сельсоветов, осело несколько тысяч выходцев с территории Чувашии [14, д. 19].

С конца 1950-х гг. миграция чувашей уже не была столь массовой. Максимальное количество отмечено по итогам Всесоюзной переписи населения 1959 г. — 15 293 чел. [1, с. 42–43]. В дальнейшем их численность только снижалась. Причина этого не только в оттоке мигрантов, но и в постепенных ассимиляционных процессах в среде чувашей. В советский период вопросы этнокультурного развития прикамских чувашей, сохранения их языка и культуры не ставились, что в значительной степени способствовало их интеграции и постепенном «растворении» в среде местного населения. Язык и культуру чувашам удалось сохранить только на юге Прикамья, в Куединском и ряде прилегающих районов, где сложились места компактного проживания.

Данные переписей второй половины XX в. демонстрируют постепенное снижение численности чувашей.

Таблица 2

Численность чувашей в Прикамье в 1970–2002 годах*

Год	Численность чувашей, чел.	Доля в общей численности населения, %	Доля по отношению к предыдущему периоду, %
1970	13 489	0,50	0,88
1979	11 661	0,39	0,86
1989	10 765	0,35	0,92
2002	7 033	0,25	0,65
2010	4 715	0,18	0,67

* Составлено и подсчитано по: [5].

Работа по сохранению и развитию чувашской культуры началась только с 2000-х гг. при участии местных чувашских активистов, ученого сообщества и областных властей. Изначально возникла идея создания национально-культурной автономии. 6 декабря 2001 г. в с. Дойная Куединского района прошел практический семинар по теме «Национально-культурная автономия как институт самоорганизации этноса», в ходе которого было принято решение создать инициативную группу во главе с председателем Дойнинской сельской администрации Г.А. Абакшиной по формированию

автономии*. 16 апреля 2002 г. в Дойной состоялась учредительная конференция по созданию региональной национально-культурной автономии чувашей Пермской области «Юрату» (Любовь). В совет автономии вошли руководители 11 местных объединений [13]. В конце сентября 2002 г. делегация чувашей Пермской области приняла участие в V Чувашском национальном конгрессе. В рамках заседания впервые был заслушан отчет о работе чувашей Пермской области [11].

Пермские чувашаи по сей день сохраняют отдельные элементы своей духовной и материальной культуры. Повседневная еда пермских чувашей — *яшка* (суп) из мяса и крупы, *уйран яшки* (окрошка), *хӓпартнӓ сӓмартта* (омлет, яичница), *уйранна паранкӓ* (картошка с пахтой), *тӓпӓрч* (творог), *турӓх* (простокваша), *икерч* (блины, оладьи), *сӓхӓхӓ* (лепёшки), *вӓтӓ кукӓль* (пирожки из яиц с пшенной крупой, из зеленого лука, сушеных и свежих яблок), *шӓрттан* (домашняя колбаса из желудка, начиненного мясом и специями), *чӓкӓт* (закуска из творога, сметаны, яйца и соли), *хуплу* (большой пирог), *пӓремеч* (шаньга), напитки *аншарли* (самогон), *сӓра* (пиво) [8].

Есть и уникальные фольклорные традиции, обретенные чувашами на пермской земле. Так, прикамские чувашаи создали и передают из поколения в поколение песню «Ирӓксӓрех килтӓмӓр сӓк Урала» («Поневоле приехали сюда на Урал»). Содержание песни дословно можно передать следующим образом: «Отец хотел мне дом построить, брат — построить амбар, а другой брат — галоши купить, сестра — подарить полотенце. Никто ничего не сделал. Самому же пришлось в дремучем лесу готовить лес, построить дом и амбар, в лесу рубить лыко и плести лапти» [15]. После каждого куплета повторялся припев: «Поневоле пришлось приехать на этот Урал, выполнить самому все работы, приезжайте, родные, к нам посмотреть, как мы живем».

Сегодня прикамские чувашаи продолжают оставаться одной из самых интересных и малоизученных этнических общностей Пермского края.

* Однако по ряду формальных причин не удалось зарегистрировать автономию как юридическое лицо. В 2008 г. автономия была перерегистрирована в общественную организацию — «Национально-культурный центр чувашей Пермского края».

Литература и источники

1. *Абакишина Г.А.* Чувашская национально-культурная автономия: вчера, сегодня, завтра // Альманах «Народы Пермского края».
2. *Арутюнов С.А.* Диаспора — это процесс // Этнографическое обозрение. 2000. № 2. С. 74–78; *Тишков В.А.* Антропология российских трансформаций // Там же. С. 3–18; *Смирнова Т.Б.* Немцы Сибири: этнические процессы. Омск, 2002. С. 3. *Коровушкин Д.Г., Лоткин И.В., Смирнова Т.Б.* Неславянские этнодисперсные группы в Западной Сибири (формирование и этнокультурная адаптация). Новосибирск, 2003; *Колоткин М.Н.* Балтийская диаспора Сибири: опыт исторического анализа. Новосибирск, 1994; *Засецкая М.Л.* Система социализации у эстонцев-переселенцев Санкт-Петербургской губернии (вторая половина XIX — начало XX вв.). Из истории Петербургской губернии. Новое в гуманитарных исследованиях. СПб., 1997; *Шостакович Б.С.* История поляков в Сибири (XVII — XIX вв.): учеб. пособие. Иркутск, 1995; *Базылев Л.* Поляки в Петербурге. СПб., 2003; *Боголюбов А.А.* Поляки на Северном Кавказе в XIX—XX вв. Краснодар, 2008; *Селицкий А.И.* Поляки на Кубани: исторические очерки. Краснодар, 2008.
3. *Баландин А.М.* Национальное самосознание малых народов // Государственная национальная политика в XX—XXI веках: региональный аспект. Пермь, 2003. С. 126–127.
4. Всесоюзная перепись населения 1926 г. Т. 4. Вот. р-н, Ур. обл., Башк. АССР. Отд. I. М., 1928. С. 106–147.
5. Всесоюзная перепись населения 1939 года. Национальный состав по регионам РСФСР. [Электронный ресурс]: Проект «Демоскоп Weekly». URL: <http://demoscope.ru/weekly/pril.php> (дата обращения 28.02.2012).
6. *Иванов В.П., Николаев В.В., Дмитриев В.Д.* Чуваши: этническая история и традиционная культура. М., 2000.
7. История Чувашии новейшего времени: в 2 кн. Чебоксары, 2001.
8. ООНКЦЧПК (общественная организация «Национально-культурный центр чувашей Пермского края»). Личный архив П.Н. Николаева.
9. ОООНКЦЧПК. Письма семьи Яковлевых.
10. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года. Вып. 29–32. Губернии: Орловская, Пензенская, Пермская, Подольская. СПб., 1904. Т. 16.
11. ПМА. 2001. Куединский муниципальный район Пермской области.
12. Поляки в Пермском крае: очерки истории и этнографии / Кол. авт. СПб., 2009; *Черных А.В.* Этносоциальные процессы в таджикской диаспоре Пермского края на современном этапе: (по материалам этносоциологического исследования). Пермь, 2006; *Черных А.В., Голева Т.Г., Швырин С.А.* Эстонцы в Пермском крае: очерки истории и этнографии. СПб., 2010; *Вайман Д.И., Черных А.В.* Немецкие хутора Прикамья: история и традиционная культура (XX — начало XXI в.). СПб., 2008; *Каменских М.С.* Китайцы на Среднем Урале в конце XIX — начале XXI вв. СПб., 2011.
13. Помогаем, понимаем, поддерживаем // Куединский вестник. 2002. 11 окт.
14. Статистический бюллетень «Численность наличного населения сельских населенных мест с указанием численно преобладающей национальности» // ГАПК. Ф. р. — 493. Оп. 19.
15. *Черных А.В.* О чем поют пермские чувашы // Жизнь национальностей. 2001. № 4. С. 41–42.

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ ОБЛИК ЧУВАШСКИХ ПОСЕЛЕНИЙ СВЕРДЛОВСКОЙ ОБЛАСТИ

В настоящее время достаточно полные историко-этнографические исследования проведены среди чувашей этнического материка, частично среди чувашей, составляющих их различные территориальные группы. Внимание ученых на протяжении многих лет привлекала территория Волго-Уралья – Самарская, Ульяновская, Пензенская и Оренбургская области, Татарстан и Башкортостан [2, 7, 9]. В трудах Д.Г. Коровушкина проведен анализ переселенческого движения чувашей, культуры и её современного состояния в Западной Сибири (Новосибирская, Омская и Тюменская области) [3, 4]. В то же время исследователи обходили вниманием территорию Уральского хребта, где также были основаны поселения чувашей. В административном отношении это прежде всего Челябинская, Свердловская, Курганская области.

Изучение этнокультурного облика сёл и деревень на современном этапе, причин миграции на новые земли, межэтнических взаимоотношений, последующей трансформации традиционной культуры можно считать самостоятельным направлением в этнографии/этнологии. Материалы, полученные при исследовании одного или нескольких населенных пунктов, дают основу новым предположениям и гипотезам. Это утверждение вполне применимо и к чувашским поселениям.

Для ликвидации пробела в изучении чувашей Уральского федерального округа отряд этнографов Магнитогорского государственного университета посетил сёла Горбуновское и Первуново Талицкого района Свердловской области.

По материалам историко-краеведческого музея села Горбуново оно впервые упоминается в подворной переписи Куяровской слободы в 1710 г. Название поселения происходит от фамилии первопоселенца Горбунов, промышлявшего охотой. В 1868 г. была построена деревянная церковь, после чего деревня получила статус села. Первоначальный состав жителей формировался за счет русских переселенцев из центральных губерний России, причем высока была доля старообрядцев. Мигранты имели контакты с башкирами, калмыками, киргизами (казахами), а также с мансийскими и хантыйскими родами.

Появление чувашей в сёлах Горбуновское и Первуново относится ко второй половине XX в. и обусловлено социально-экономическими причинами. Среди мест, откуда они переезжали, отмечены различные районы Чувашии. Из 17 опрошенных старожилов 8 переехали из Вурнарского района. Среди сёл и деревень названы Малдыкасы (3 чел.), Тузи-Сярмус, Сугут-Торбиково, Хора-Сирма, Эпшики, Ямбахино (по 1 чел.). Также чуваше ехали из Ибресинского (д. Савка — 3 чел.), Аликовского (д. Синькасы — 3 чел., д. Вутланы и Крымзарайкино — по 1 чел.) районов. В селе живут чуваше, приехавшие из Тюменской и Кемеровской областей. Кроме того, в с. Первуново одно время жили также выходцы из Красноармейского района, впоследствии вернувшиеся в Чувашию.

Одна из часто называемых причин переселения — отсутствие дров на прежнем месте жительства. По словам Л.К. Семеновой (1928 г.р., д. Синькасы), в Чувашии «леса нету, земли мало было, скот держать тоже места нет», а Н.Е. Иванова (1946 г.р., д. Синькасы) добавила, что «за шесть километров за лесом ходили, дров совсем не было» [5].

Чуваше приезжали первоначально присмотреться к новому месту, а затем везли свои семьи. Среди первых чувашских переселенцев называют семью Степановых. Выходец из д. Синькасы Аликовского района Геннадий Степанов появился в с. Первуново в 1950–1951 гг. и вскоре отправился в Чувашию вербовать людей на переселение. В.П. Петров (1927 г.р., д. Малдыкасы) проживает здесь с 1959 г. Первоначально он с семьёй ехал в Красноярск, но на вокзале встретил односельчанина Николая Семёнова, приехавшего

ранее, который и уговорил его остаться. Сначала поселились в с. Первуново, а затем переехали в с. Горбуновское. Более подробный рассказ мы получили от Л.К. Семеновой (1928 г.р., д. Синькасы). По её словам, сперва приехал в 1955 г. на новое место муж, которого сразу же приняли на работу. Он купил небольшой дом, засеял огород и по окончании посевных работ в колхозе поехал за семьёй. Дорогу преодолевали на поезде от станции Вурнары до г. Свердловска, затем до г. Талица и далее уже на лошадях до Первунова. В пути они провели три дня.

Большая часть мигрантов первоначально селилась именно в с. Первуново. Характерной чертой переселения чувашей было то, что они ехали к своим родственникам или бывшим односельчанам, которые встречали их и помогали обустроиться на новом месте. Как правило, чувашаи приобретали небольшие избы, в которые вселялись, а потом начинали строительство нового дома и хозяйственных построек. Для такого строительства собирали *ниме* – коллективную помощь, в которой особенно нуждались вновь прибывшие. П.М. Михайлов (1932 г.р., д. Ямбахино) сообщил, что в *ниме* участвовали родственники и соседи, собиралось до 15 чел. Такая помощь практиковалась и при заготовке дров.

Опираясь на схемы территориального размещения этнографических групп чувашей, можно считать, что основная часть новопоселенцев с. Горбуновское и с. Первуново относилась к группе верховых чувашей – *вирьял*. К территории расселения *вирьял* принадлежат Чебоксарский и Аликовский районы. Селение Тузи-Сярмус находится в пределах проживания группы средненизовых чувашей – *анат енчи*, а д. Хора-Сирма – в зоне низовых чувашей (*анатри*) [8, с. 390–396; 10].

На вопрос о принадлежности к какой-либо этнографической группе чувашей информаторы затруднялись ответить и прежде всего проводили различия между собой по местам прежнего проживания, т.е. по территориальному признаку. Однако в беседе с П.Я. Ивановым (1942 г.р., д. Хора-Сирма) был отмечен любопытный факт. Информатор с уверенностью заявил, что жителей его родной деревни называли *мал енчи* [5]. Как известно, *мал енчи* – юго-восточная

группа чувашей (её также называют козловской) в составе группы *анат енчи*. Вероятно, д. Хора-Сирма относится к селениям средненизовых чувашей, несмотря на своё местонахождение.

Ибресинский район располагается в пределах проживания низовых чувашей, поэтому выходцев из д. Савка можно отнести к *анатри*.

Комплекс женской и мужской одежды, с которым удалось познакомиться в историко-краеведческом музее и во время бесед с информаторами, свидетельствует о бытовании костюмов, характерных для верховых чувашей. Во-первых, информаторы при описании одежды своих родителей и односельчан говорили о женских белых рубахах, украшенных вышивкой. Непременным элементом костюма являлся передник — *саппун*. В качестве головных уборов упоминались *хушпу* и *сурпан*. Но если первый был частью прошлого, то второй сохранился до наших дней. Нам удалось сравнить между собой четыре вида *сурпан*, также соответствующие головным уборам чувашей *вирьял*.

Сурпан этой этнографической группы представлял собой полотенце длиной в 120–150 см, при ширине 16–20 см. Для него изготавливали специальное тонкое полотно, которое окрашивали яичным желтком, пивом или пареной соломой в кремовый либо бледно-желтый цвет. *Сурпан* украшали вышивкой шириною 1–1,5 см вдоль обеих кромок и концов [8, с. 309]. Представленные нам уборы были изготовлены из холста. *Сурпан* орнаментировали по всем сторонам разными узорами и вышивкой (крестом, гладью, стежками). От А.А. Афанасьева (1933 г.р., д. Эпшики) получен в дар головной убор его матери У.П. Павловой (1902–1989), изготовленный в Чувашии. Длина *сурпан* — 111 см, ширина — 18 см, убор вышит стежками и гладью нитями черного, сиреневого, зеленого, оранжевого цветов. С наружной стороны он обшит полоской красной ткани. Общая ширина полосы и вышивки составляет 1,5 см, собственно вышивки — 1 см. Как известно, женские рубахи чувашей состояли из полотнища, равного по длине двойной длине рубашки, и боковых полотнищ, начинающихся от пройм. Рубаха имела общую ширину в пять полотнищ холста. Под основную ткань рубахи в верхней части обязательно вставляли подкладку-

подоплеку, спускающуюся до низа грудной клетки, сзади — до низа лопаток. Подоплека делалась из более редкого холста [8, с. 263–266]. С подобным кроем *кёне* мы столкнулись и в с. Горбуновское*. Рубаха состоит из пяти полотнищ, причем основное соответствует её двойной длине. Вырез для горла устроен по центру, имеется небольшой пришитый воротник в 2,5 см. Рукава скроены из двух кусков холста. Возможно, первоначально *кёне* не имело вышивок, но затем было украшено. Рукава обвязаны крючком нитями розового и голубого цветов (ширина 1,5 см). Подол также обвязан крючком нитью белого цвета, ширина его в зависимости от узора равна 12–13 см. На расстоянии 5 см от края рукава пришиты полоски красной ткани в мелкий горошек шириной в 1 см. По всей длине подола гладью вышиты ветви ягод нитями черного, красного, голубого цветов. Имеется внутренняя подкладка из грубого холста [5].

Изображения на фотографиях, представленных информаторами, также свидетельствуют о бытовании вирьяльских типов одежды. По словам А.Ф. Деревниной (1945 г.р., д. Малдыкасы), «чувашкие наряды и украшения с монетами надевали на праздники». Информатор передала фотографию 1970–1971 гг. со свадьбы семьи Марковых, на которой её можно увидеть в чувашском костюме — в платье (*кёне*), переднике (*саппун*) и платке (*тутър*). Поверх передника — украшение *ама* — из царских монет разного достоинства. Для наиболее удобного ношения *ама* перехвачено поясом.

Несколько десятков фотографий было подарено экспедиции А.Н. Матвеевой (1926 г.р., д. Савка). Особого внимания заслуживает фото молодой пары, на котором запечатлена женщина в чувашском наряде. Значимость фото подчеркивает набор украшений. Поверх белой рубахи, разноцветного передника *саппун* и головного убора *сурпан*, повязанного так, как это было принято у чувашей *вирьял*, мы видим шейное украшение из монет *суха*, перехваченное широким поясом ожерелье *ама*. Завершает композицию украшение *чепчушка* (*вйчйра*). Вид этого украшения и способ ношения соответствуют описанию: «Своеобразным украшением являлась *чепчушка* (*вйчйра*), которая представляла собой

* Женская рубаха была передана А.А. Афанасьевым, принадлежала его матери У.П. Павловой.

плоскую цепочку, чаще из так называемого польского серебра, замкнутую в кольцо. *Чепчушка* обычно обертывалась вокруг шеи и затем спускалась вдоль груди до пояса... *Чепчушку* носили только женщины-*вирьялки*, обычно поверх украшений» [8, с. 327]. Схожее описание изделия и способа ношения *чепчушки* встречается у Н.И. Гаген-Торн [1, с. 92].

Элементом национальной одежды чувашки считается головной убор *масмак*, представляющий собой полосу ткани, у верховых чувашей длиной до 55 см, при ширине 3–5 см [8, с. 302].

В настоящее время с. Горбуновское являет собой полиэтничный населенный пункт, в котором совместно проживают русские, чувашаи, украинцы. Встречаются этнически смешанные семьи, когда вступают в брак марийцы, удмурты, татары, казахи и башкиры. По сведениям Горбуновской управы, на 1 января 2012 г. в селе насчитывается 810 чел., в с. Первуново – 50 чел. [5].

Таблица 1

Число жителей в сёлах Горбуновское и Первуново (чел.)

Наименование групп	с. Горбуновское	с. Первуново
Общее число жителей	810	50
мужчин	304	15
женщин	299	19
детей	207	16

В ходе экспедиции было опрошено 280 жителей, в том числе мужчин 121 чел., женщин – 159. Поскольку преобладающая часть населения русские, мы лишь частично публикуем материалы проведенного анкетирования, затрагивающие вопросы самоидентификации чувашей. В опросе участвовало 46 чувашей разного возраста (23 муж. и 23 жен.).

При проведении анкетирования нас интересовал прежде всего вопрос о родном языке, т.к. он является неотъемлемой частью жизни этноса. Степень функционирования языка, его трансформация, иноэтнические заимствования, использование языка молодежью и другие вопросы являлись основными при проведении опроса. Согласно его итогам, 63,04% респондентов родным языком признают русский. Доля тех, кто в качестве родного языка называет чувашский, составляет всего 23,92%, а билингвизм характерен для 13,04%

опрошенных. Практически в каждой возрастной группе русский или чувашский язык отмечен как родной, а в некоторых группах указаны оба языка.

Значимым элементом традиционной культуры этноса является одежда. Использование чувашского костюма в настоящее время в быту или при участии в мероприятиях и праздниках, его сохранение в семье и передача художественных традиций в национальном костюме из поколения в поколение — эти и другие вопросы получили освещение в ходе опроса.

Он показал, что традиционный костюм, его составляющие среди чувашей указанных селений в настоящее время не используются. Только 2,17% опрошенных передают предметы одежды детям и внукам как памятные вещи. При этом старые фотографии жителей в национальной одежде с разнообразными украшениями тоже сохраняют память о прошлом.

Информаторы, особенно женщины, охотно вспоминали о ношении традиционной чувашской одежды и украшений. Среди элементов костюма наиболее часто упоминались *кёне* (платье), *саппун* (фартук), *тутър* (платок), *тухья* (девичий головной убор), *хушту* (женский головной убор). По рассказу А.Ф. Деревниной (1945 г.р., д. Малдыкасы), «рубахи украшали разной вышивкой, на *туй* (свадьба. — В.М.), праздники, проводы солдатские одевали». В качестве традиционной обуви отметили *çăпата* (лапти) и *атă* (сапоги). В.П. Петров (1927 г.р., д. Малдыкасы) поведал, что под *çăпата* надевали портянки, длиной до 2 м, при ширине 40 см. Летом носили портянки из холста, а зимой поверх них накручивали шерстяные. В беседе информатором было озвучено, что чуваша вышивали мужские рубахи и украшали их «как марийцы». Вероятно, личные наблюдения привели к такому интересному выводу. Непременным атрибутом мужской одежды, по словам А.А. Афанасьева (1933 г.р., д. Эпшики), был пояс из шерстяных нитей — *пиçиххи*.

Наряду с костюмом, система питания также составляет основу материальной культуры этноса. Ассимиляция, иноэтническое окружение способствовали появлению заимствований, что обусловило серьезные изменения в традиционном питании. При анкетировании нас интересовало наличие блюд чувашской кухни на столах (табл. 2).

Таблица 2

**Степень бытования традиционных блюд
чувашской кухни**

Возрастные группы населения	Бывают довольно часто	Бывают редко	Не бывают	Итого
80 и старше	0	1	2	3
75–79	1	0	2	3
70–74	1	3	1	5
65–69	0	1	1	2
60–64	0	2	4	6
55–59	1	1	4	6
50–54	0	0	6	6
45–49	1	0	3	4
40–44	0	0	2	2
35–39	0	0	0	0
30–34	0	0	5	5
25–29	0	0	1	1
20–24	0	0	3	3
Всего, %	8,7	17,3	74,00	100

По итогам опроса видно, что традиционная система питания сохраняется гораздо лучше, чем одежда. Так, 8,7% чувашей народные кушанья готовят постоянно, 17,3% – редко, а 74% жителей не используют чувашские рецепты. Среди мучных изделий был отмечен пирог *хуплу*, готовившийся по торжественным случаям. В качестве начинки для пирогов упоминались мясо, картофель, капуста и ягоды. Информаторы отметили, что *хуплу* может называться и открытый пирог, без верхнего слоя теста.

Среди основных жидких кушаний упоминались *яшка*, *шурпе*. Молочные продукты в современной чувашской кухне представлены сыром (*чйкят*), кисломолочным напитком (*уй-ран*), получаемым при сбивании сливок в масло. Здесь же следует отметить мучной кисель (*нимёр*). Заимствован у русских безалкогольный напиток *травянуха*, представлявший собой подобие кваса. Традиционным напитком чувашей счи-

тается пиво (*сӑра*), которое готовят по сей день. Отзывы чувашей о *сӑра* свидетельствуют об их привязанности к этому напитку. Из крепких хмельных напитков назван самогон (*сӑмакун*).

Распространенным было кушанье *шӑрттан* – чувашская колбаса. Её готовили из мяса, внутренних органов животного, добавляя лук, чеснок, начиняя всем этим овечий желудок. *Шӑрттан* запекали в печи долгое время, вынимали и ставили вновь. Процедура проводилась по 3–4 раза.

В заключение опроса участникам было предложено озвучить характерные черты, присущие чувашам, отличающие их от односельчан другой национальности и жителей соседних населённых пунктов (табл. 3). Половина респондентов (50%) утверждала, что различий между чувашами и жителями села других национальностей нет. Разницу в ха-

Таблица 3

**Основные различия между чувашами
и жителями других национальностей**

Возрастные группы	Характер, темперамент	Традиции, уклад жизни	Язык	Другое	Нет различий	Затрудняюсь ответить	Итого (чел.)
80 и старше	1	0	0	0	2	0	3
75–79	1	0	0	0	1	1	3
70–74	2	0	1	2	0	0	5
65–69	0	0	0	1	1	0	2
60–64	0	0	2	0	4	0	6
55–59	3	1	0	0	2	0	6
50–54	0	0	1	1	4	0	6
45–49	2	0	0	0	1	1	4
40–44	1	1	0	0	0	0	2
35–39	0	0	0	0	0	0	0
30–34	1	0	0	0	4	0	5
25–29	0	0	0	0	1	0	1
20–24	0	0	0	0	3	0	3
Всего, %	24	4,3	8,7	8,7	50	4,3	100

рактуре и темпераменте отметили 24%. Отличия в языке и другие отметили по 8,7%, а 4,3% участников опроса сказали о различиях в традиционном быту и образе жизни. Столько же опрошенных затруднились дать ответ на поставленный вопрос.

Среди личных качеств, присущих чувашам, отличающих их от представителей других этносов, было перечислено большое количество как положительных, так и отрицательных черт. Выделим наиболее характерные черты чувашей и представителей других этнических групп (в порядке убывания количества ответов):

Чуваши	Русские, украинцы, татары и пр.
трудолюбие	трудолюбие
гостеприимство	взаимовыручка
хозяйственность	дружные
отзывчивость	энергичность
взаимопомощь	доброта
работоспособность	миролюбивость
разобщенность	спокойные
в последние годы	хитрые и пр.

Приведенный список содержит, как правило, положительные качества, но прозвучали и отрицательные характеристики – «наглые, злые, вредные, упрямые». Участники анкетирования отметили сильную ассимиляцию чувашей русскими. Например, встречались ответы: «не знают свой язык», «своего не помнят», «обрусели, а говорят с акцентом», «чувашское отходит больше». Несмотря на имеющиеся противопоставления, отношения между односельчанами, представителями разных народов, не являются конфликтными, что подтверждается большим числом смешанных браков.

Подводя итоги, выделим, что, несмотря на значительную ассимиляцию и культурные заимствования, чувашаи поселений Горбуновское и Первуново в настоящее время сохраняют свою этническую идентичность. Однако проведенный опрос и индивидуальные беседы с информаторами подтвердили наше предположение о том, что постепенно происходит смена этнического самосознания. Дети, рожденные в смешанных браках (при наличии одного родителя чуваша), могут идентифицировать свою принадлежность по

национальности второго родителя, как правило, русского. Такой вариант приводит к потере чувашского языка как родного, знаний по этнической культуре и истории чувашей и т.д. Представители старшего поколения, переселившиеся сюда, будучи детьми, хорошо помнят прежний образ жизни, характерные элементы чувашской одежды, особенности системы питания, жизненный уклад. Можно предположить, что через ряд поколений потомки первых чувашей-переселенцев окончательно изменят самосознание. Об этом свидетельствует исчезновение традиционного костюма, его атрибутов во многих семьях, непопулярность народных кушаний, нефункционирование языка.

С другой стороны, существует связь с родственниками, проживающими в Чувашии и других регионах компактного расселения народа (например, в Тюменской области), в семьях имеются компакт-диски чувашской эстрады и литературы. В сельской библиотеке числится 78 книг на чувашском языке, изданных в разные годы в Чебоксарах. Возможно, подобные попытки сохранения этнокультуры дадут положительные результаты и на некоторое время задержат окончательную смену идентичности и самосознания.

Литература и источники

1. *Гаген-Торн Н.И.* Женская одежда народов Поволжья. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1960.
2. *Иванов В.П.* Этническая география чувашского народа. Историческая динамика численности и региональные особенности расселения. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2005.
3. *Коровушкин Д.Г.* Чуваши Западной Сибири (этнодисперсная группа на современном этапе). Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 1997.
4. *Коровушкин Д.Г.* Чуваши в Западной Сибири: расселение и численность в конце XIX – начале XXI века. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2009.
5. ПМА – 2012 (Свердловская область, Талицкий район, с. Горбуновское, д. Первуново).
6. Социальная карта Горбуновской управы на 01.01.2012 г.
7. *Сухарева И.В.* Чуваши Башкортостана в XVII–XIX веках: экономическое развитие и социальная структура. Уфа: Гилем, 2007.
8. Чуваши: этнографическое исследование. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1956. Ч. 1.
9. *Ягафова Е.А.* Чуваши Урало-Поволжья: история и традиционная культура этнотерриториальных групп (XVII – начало XX вв.). Чебоксары: ЧГИГН, 2007.
10. <http://chuvashiya-map.ru>

Е.И. Исмагилова

РЕКРУТСКИЕ ПЕСНИ В ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ СИБИРСКИХ ЧУВАШЕЙ

Рекрутские и солдатские песни существуют в чувашском фольклоре уже несколько столетий. Известно, что чувашские были привлекаемы к военной службе еще в XVII в.: «в течение всего XVII в. они были обязаны во время войн ставить одного ополченца с трех полных ясачных дворов» [6, с. 88]. (Исследователи указывают также на более древние истоки рекрутских песен: «...несомненно, что эти песни восходят к архаичным инициационным обрядам посвящения юношей в мужчины» [3, с. 118].) С 1705 г. — момента введения воинской повинности — условия армейской службы стали еще более тяжелыми и драматичными: молодых мужчин стали забирать в армию почти на пожизненный срок [6, с. 95]. Соответственно, обряд проводов в рекруты *салтака йсатни* и сопровождающие его песни — *салтак ачисен юррисем* (в некоторых регионах чувашские фольклористы зафиксировали народный термин *никрут (некрут) юрри*) бытуют среди чувашей не менее трех столетий. Этот окказиональный (т.е. совершаемый не в строго приуроченное время, а по определенному случаю) ритуал известен и чувашской диаспоре, рассеянной по сибирской земле.

Настоящая работа базируется преимущественно на аудиозаписях рекрутских и отчасти солдатских песен, выполненных в различных местностях Сибирского региона — в Омской, Новосибирской, Кемеровской областях и Красноярском крае — с 2002 по 2009 гг.* Были учтены также опубликованные образцы подобных произведений [1, с. 74; 5, с. 54–55], всего рассматривалось более двадцати песен.

* Оригиналы звукозаписей хранятся в Архиве традиционной музыки Новосибирской государственной консерватории (академии) им. М.И. Глинки.

По рассказам информантов, обряд проводов в рекруты в середине – второй половине XX в. представлял собой следующее. Будущий новобранец, получив повестку из военкомата, объявлял родным и друзьям о своем скором отправлении в армию. За один-два дня до его отъезда устраивались проводы. Вместе с несколькими друзьями молодой человек ездил на тройке лошадей (запряженной иногда с дугой, украшенной платками) по родной деревне или же передвигался пешком, посещая своих родственников, друзей, знакомых – всех, с кем он хотел попрощаться перед уходом в армию. В каждом доме, где принимали призывника, его угощали, поили вином и дарили ему платки или полотенца. В некоторых местах, например в с. Казанка Казачинского района Красноярского края, д. Михайловка Прокопьевского района Кемеровской области, новобранцу давали деньги, символически взаймы, приговаривая при этом: *Уқсана каялла илсе килсе пар* – «Отдашь эти деньги по возвращении» (значение этого действия будет охарактеризовано ниже). В день отъезда будущего солдата выходили провожать жители всей деревни. На околице призывник со всеми прощался. Известны случаи своеобразного гадания на деньгах: подбирали монету и смотрели, какой стороной она упадет, считалось, что от этого зависит, вернется или не вернется солдат домой. Выпивая перед дорогой, новобранец бросал свой стакан через плечо назад, в сторону деревни, не оборачиваясь при этом. Проводив молодого человека до окраины, родные сажали его на телегу или на машину и отправляли в город. Для большей наглядности приведем рассказы о проводах в армию так, как они звучат в устах самих носителей традиции (описание проводов в армию см. также [5, с 52]):

Слепченко Т.А.: *Солдата, если он призывник, по деревне возят, угощают, к родне там, кто желает, пожалуйста... Дарят платки, вешают на солдата платки, полотенца, особенно женщины-молодки обязательно полотенца дарили. Вот он сидит на коне, с ним люди, друзья его, размахивает он платками. Друзья помогают ему петь, и он тоже поет.*

Леван Р.П.: *В армию провожали, я помню, я солдатские песни [знаю]! Запрягают коней, впереди тройка, на тройке солдат сам, призывник, и друзья его. И платки всякие, со всей деревни собирают и платками машут. А сзади еще друзья едут. Тут родственники или друзья... едут по деревне, кому надо, тот*

ворота открывает — угостить этих молодых людей, призывника и друзей его. Угощают — они опять поехали. Долго не пьют. Поют, в другую хату заезжают. Платками машет сам солдат. Платки собирают по домам... по бокам держит... и машет. И поет солдатские песни. Много таких песен было...

Антипов И.А.: Вот завтра в армию провожать надо — [призывник] людей зовет. Угощает. И потом своя родня провожает его. Вся деревня выходит, [идут] до поскотины. Там останавливаются. Там... пиво берут, водки; деньги кидают вверх, смотрят — как упадет.

Сергеева В.Ф.: В солдаты повестку дают. Потом, вечером, он дружков собирает: меня, мол, такого-то числа в армию берут, ко мне приходите в гости. И вся родня собирается провожать. Днем еще начинают с повесткой, коня запрягают. А родные всегда полотенца дают.

Петрова А.М.: Девчонки платки свои самые красивые дают, дугу наряжают, а он с ребятами в середине, его держат друзья по бокам, и кучер там, они по деревне ездят, песни поют тоже.

Сергеева В.Ф.: В сорок девятом брата провожали так. А большие — не помню.

Петрова А.М.: Назавтра в район отправляют. И вся деревня выходит на околицу провожать этого парня. И стаканы кидают назад, солдат идет, выпьет, бросает назад и не смотрит, обратно чтоб вернуться.

Вероятно, в более позднее время (во второй половине XX в.) обычай обхода домов трансформировался в общедеревенское застолье. Об этом красочно рассказала **Дмитриева Л.П.:**

Пели песни во время проводов в солдаты. Как в армию идти, назначается день, например, третьего мая Коля наш ушел. Приглашаем всю деревню, тот, кто уходит в армию, сам с друзьями приглашает. Назначает, во сколько приходиться, собраться. Вот все приходят. Как зайдет в дом, его хлебом-солью встречают, угощают и парни (так говорят) — полотенце вот это белое — [вешают на парня]. Потом гуляют до упаду!.. Льется пиво чувашское, столы, зимой в избе, летом, весной на улице собирают. А народу уйма. Молодежи уйма. С чужих деревень еще... Три-четыре дня гуляешь. Утром [на следующий день] его провожают... Машина подъезжает, сразу забирает, а народ гуляет. Девчонки, молодежь едут провожать на машине, до Муром-

цева [районный центр. – Е.И.] проводят, потом все за стол и опять пошло. Пьянка до упаду! Три, четыре дня гуляют, пока все не выпьют.

Описанный ритуал проводов в армию существовал у сибирских чувашей до 1960–1970-х гг. В отдельных местах этот обычай демонстрирует редкую живучесть, как, например, в с. Казанка Казачинского района Красноярского края, где он бытовал вплоть до начала 1990-х гг.

Можно обнаружить ряд архаических черт, сохранившихся в современном обряде проводов в армию. К ним относятся гадание с помощью монет*, запрет оглядываться назад во время прощания на краю деревни (иначе, как считалось, солдат может не вернуться домой), а также одаривание платками, полотенцами или деньгами. Символический смысл этого обычая заключается в том, что солдат, получив эти подарки, должен живым и невредимым возвратиться домой из армии, чтобы иметь возможность отдать все эти вещи обратно.

Во время обхода домов будущий солдат и его друзья пели соответствующие данной ситуации прощания песни. Притом все известные нам на сегодняшний день по записям рекрутские песни были исполнены женщинами, хотя традиционно эти песни пели парни [3, с. 117]. В качестве исключения был упомянут случай, запомнившийся носителям традиции со времен Великой Отечественной войны, когда в армию из с. Казанка были мобилизованы две девушки. Эти девушки перед отъездом на фронт также ходили по деревне и пели рекрутские песни. Примечательно, что песни, исполняемые во время проводов солдата в армию, сибирские чуваша, как правило, называют *солдатские песни – салтак юрри*, так же как и просто песни с солдатской тематикой. Понятие же *рекрутские песни – никрут (некрут) юрри* на территории Сибири не фиксировалось.

Репертуар поющих во время проводов в армию песен ко второй половине XX в. сложился достаточно пестрый. Прежде всего это старинные чувашские песни, звучащие с традиционными текстами и формульными напевами. Кроме них, пелись песни с более поздними, нередко заимствован-

* Известно, что ещё в дореволюционной России среди чувашей было распространено гадание с помощью монет во время сбора будущих рекрутов для прохождения ими медицинской комиссии [4, с. 356].

ными сюжетами и мелодиями. Наконец, могли исполняться русские песни XX в., в том числе «Как родная меня мать провожала», или же современные эстрадные песни. Пение традиционных песен часто сопровождалось гармошечными наигрышами.

В содержании первой группы песен преобладают мотивы расставания, прощания, предстоящей разлуки, тоски по родному дому и родным людям. Подобные эмоциональные состояния зачастую выражаются с помощью образно-смыслового параллелизма. Например: *Самовар кипит не без воды, а с водой. Душа волнуется у меня не от радости, а от печали.* Или: *У пестрой курицы, ай, цыплята разбежались по огородам. Мы теперь уходим очень далеко, до отъезда успеете увидеть нас* [5, с. 54]. Особое место в образной сфере рассматриваемых текстов занимает мотив разлуки с любимой девушкой. Во многих рекрутских песнях звучат слова, подобные нижеследующим: *Дорога гладкая, как асфальт, но мы не будем по ней ходить. Девочки красивые, но мы не сможем их любить; Плачь, плачь, моя любимая. Если ты не будешь плакать, то ты не моя любимая; Остаешься, остаешься, Марина. Уезжаю, уезжаю, Марина.*

Некоторые тексты содержат в себе отражение времени их создания. К примеру, следующий текст, вероятно, относится к 1930-м гг.: *На весы влезайте быстро, чтобы взвеситься. Добровольно пожелайте [идти в армию], чтобы Ворошилов радовался.*

Среди песен второй группы по своей известности и распространенности выделяется песня «Сеҫен хирте, сад пахчинче». Эта солдатская по содержанию песня, очевидно, уже в XX в. стала приуроченной к обряду проводов в солдаты. Текстовой основой песни послужила русская песня поздней традиции «Черный ворон, что ты вьешься...», переложенная на чувашский язык. Можно предположить, что проникновение подобного произведения в чувашскую песенную традицию произошло именно вследствие нового звукового опыта, полученного солдатами-чувашиами во время службы в армии еще в дореволюционный период. Некоторые носители традиции четко сознают различие между этими заимствованными песнями и исконно чувашскими. Например, одна из самых пожилых и опытных исполнительниц — Т.А. Слепченко — охарактеризовала ее как «современную» песню.

Для получения представления о музыкальной составляющей песен, сопровождавших обряд проводов в солдаты, далее приведем анализ трех песенных образцов. Два из них относятся к традиционным чувашским песням и к двум разным диалектам – *анатри* (низовые чуваша) и *вирьял* (верховые чуваша), третий – уже упомянутая песня позднего происхождения «*Ўсеҫен хирте, сад пахчинче*».

Пример 1*

90

Сик_се_ех вё_рет сй_ма_вар та,

Сик_се_ех вё_рет сй_ма_вар,

Кәм_рәк_сәр мар_вәл, кәм_рәк_па;

95

Сик_се_ех ту_хать ма_нан чун та,

Сик_се_ех ту_хать ма_нан чун,

Ху_йәх_сәр мар_вәл, ху_йәх_па.

Сиксеех вёрет сәмавар та,
Сиксеех вёрет сәмавар.
Кәмрәксәр мар, кәмрәкпа.
Сиксеех тухать манән чун та,
Сиксеех тухать манән чун,
Хуйәхсәр мар вәл, хуйәхпа.

«Кипит самовар, вода в нем бурлит.
Кипит самовар, вода в нем бурлит.
Не без угля он, с углем.
Моя душа волнуется, бурлит,
Моя душа волнуется, бурлит,
Не без горя она, с горем»*.

* Расшифровка и перевод стихотворных текстов выполнены Е.В. Федотовой.

Структуру напева первого образца, записанного от Е.Е. Никитиной – представительницы низового чувашского диалекта, можно определить как простую трехстрочную строфу АВВ [2, с. 24; 3, с. 103]; вся песня состоит из двух строф (см. пример 1). Мелострока и версострока [2, с. 18] соотносятся как АВВ-ААВ, таким образом, обновление в словесном тексте и в мелодии происходит несинхронно (текст первой строки, повторяемый с новой для него мелодией второй строки и уже прозвучавшая мелодия второй строки с новым текстом в третьей строке), что придает своеобразный причудливый колорит всей песне.

Стиховая организация строк – силлабическая, строки многослоговые (5+4, 5+3), это стих низовых чувашей *анат-ри*. Ритмическая организация напева является квантитативной, строки состоят из четырех ритмических ячеек. В первой строке преобладают трехвременные двухслоговые ритмические ячейки, во второй и третьей строках чередуются трех- и двухвременные одно- и двухслоговые ячейки. Ритмическую формулу первой строфы (вторая ей идентична) можно изобразить следующим образом: 3333+3221/32+3221/32*.

Мелодия звучит в характерном для чувашской традиционной музыки пентатонном ладу, по структуре это наиболее распространенный пентатонный звукоряд *d-degah* [3, с. 95], единожды встречающийся звук *gis* явно случаен и связан с не очень устойчивым интонированием пожилой исполнительницы. Почти весь звукоряд напева (за исключением редко встречающегося звука *cis*) показан сразу, в первой же мелодической фразе. При основном опорном тоне *e* на роль побочной опоры претендуют звуки *a* и *h* (особенно это заметно в начальных полустроках второй и третьей строк). Мелодику рассматриваемого образца по взаимоотношению текста и напева можно определить как не строго слоговую, поскольку при преобладающей координации «один слог – один звук» присутствуют краткие двузвучные распевы. Завершая анализ образца, укажем, что подобные напевы ко-

* Цифрами отражена временная продолжительность ячеек, которая была вычислена из расчета 1 – восьмая, 2 – четверть, 3 – четверть с точкой, 4 – половинная и т.д. Знак «/» указывает на окончание слоговой группы внутри строки.

личественно преобладают среди рекрутских песен, бытующих у сибирских чувашей.

Второй рассматриваемый нами образец, записанный от Р.П. Леван (вероятно, представительницы верховых чувашей), по ряду параметров отличен от первого. Композиция этой песни представляет собой четырехстрочную строфу, в которой словесный текст развивается по сквозному принципу – ABCD, в напеве же трижды вариантно повторяется вторая строка – ABB'В'' (см. пример 2). Восьмисложные строки содержат по четыре ритмические ячейки каждая (строка типа «такмак»), все строки одинаковы по своему ритмическому строению и содержат по три трехвременные двухслоговые ячейки и замыкающую каждую строку четырехвременную ячейку (3334). Присутствует также явление «ямбизации» – укорачивание нечетных тонов и удлинение четных, свойственное ритмике верховых чувашей [3, с. 106].

Пример 2

Музыкальный пример 2 представляет собой четыре строки мелодии в нотной записи. Каждая строка имеет свой темп: 115, 103 и 99. Под каждой строкой дан текст на чувашском языке. Ритмические ударения в нотной записи соответствуют ударениям в тексте.

Пилеш ларать ай хёп-хёрлё –
 Си́ма та́рсан ай пит йу́сё.
 Салтак я́чё пит сё́майл та,
 Кайма́ та́рсан питех йы́ва́р.

«Рябина стоит, ай, вся красная.
 Есть станешь – ай, очень горькая.
 Стать призывником очень легко.
 Станешь уходить – очень трудно».

Ладозвукорядная основа этого образца та же, что и в первом примере — пентатонный звукоряд *d*. Строгую пентатонику «нарушает» звук *c*¹, эпизодически встречающийся как вводный звук к побочной опоре *des*. Соотношение основной и побочной опор квартовое (соответственно звуки *AS* и *des*). Широкие кварто-квинтовые скачки в первой строке уравновешиваются более плавным нисходящим движением в объеме квинты *es-AS* в последующих строках. Исполнительскую манеру отличает определенное своеобразие: исходящие глиссандо, внеметрические удлинения и укорачивания длительностей, подчеркивание акцентами начальных интонаций каждой строки, что придает характеру исполнения определенную декламационность, усиливающуюся к концу песни. Укажем, что подобные напевы, записанные от чувашей-вирыял, фиксировались в Сибири крайне редко и представлены единичными образцами.

В основе напева песни «Сәсән хирте, сад пахчинче» лежит мелодия известной солдатской песни «Черный ворон, друг ты мой любезный», являющейся народной интерпретацией стихотворения поэта второй половины XIX в. П.А. Козлова «Знаю, ворон, твой обычай» и близкой по тематике и среде бытования к песне «Черный ворон, что ты вьешься...». Композиция этого произведения строфическая, что свойственно большинству песен литературного происхождения; в данном случае это двухстрочная строфа, при этом вторая строка в отношении текста и мелодии практически точно повторяет первую (см. пример 3). Роль повтора велика для напева этого образца в целом, поскольку мелодические строки звучат на протяжении всей достаточно продолжительной песни (семь строф) практически без изменений.

В первой половине каждой строки преобладает движение ровными четвертями, словно воссоздающими ритм маршевого шага. О двигательной природе свидетельствует и четырехдольная метрическая основа напева. Во второй половине строки мелодическое движение несколько учащается в результате появления восьмых длительностей, четырехдольность превращается в шестидольность из-за более протяженного начального звука *f* (четверть с точкой) и завершающего строку распева. Моторная природа напева при этом сохраняется вследствие присутствующей в его метрической организации двудольности.

Пример 3

♩ = 60

Се, сен мир - те, сад пак - чин - че,
 А - ман_на сәл - так ыр - тать,
 Се, сен мир - те, сад пак - чин - че,
 А - ман_на сәл - так ыр - тать.
 Ун кәк - ри - не штык_па штар - на,
 Юн - лә тут - ри ал - лин - че,
 Ун кәк - ри - не штык_па штар - на,
 Юн - лә тут - ри ал - лин - че.

* Каждая строка повторяется дважды.

Сеҫен хирте, сад пахчинче,
аманнӑ салтак ыргать.
Ун кӑкрине штыкпа штарнӑ,
юнӑ тутри аллинче.
Салтак юнӑ шӑршипеле
вӑҫе анӑҫ кураксем.
Ан кил, курак, ан кил, курак,
епӑ халӑ вилмен-ха.
Часрах вӑҫе кайса
калӑр аттепе аннене.
Манран юнӑ
тур лашине
ытла йывӑр ан тийӑр.
Манран юнӑ
чун савнине
йывӑр сӑмах ан калӑр.

«В чистом поле, в саду,
раненый солдат лежит.
Его грудь пронзена штыком,
В руке окровавленный платок.
На запах крови солдата
слетелись вороны.
Не лети, ворон, не лети, ворон,
я еще не умер.
Быстрее летите,
скажите отцу и матери,
Чтобы на гнедого,
оставшегося от меня,
слишком тяжело не нагружали.
Чтобы не говорили слова,
от которых тяжело на душе,
девушке, оставшейся от меня».

Ладозвукорядная основа рассматриваемого напева — параллельно-переменный лад *f-d*. Ладовый контур напева четко обозначен в первых же двух тактах посредством показа обоих опорных тонов и квартовых интонаций, следующих за ними. Эти квартовые скачки начальных фраз частично заполнены нисходящим поступенным движением в объеме кварты *f-c* во второй половине строки. Заметим также, что мелодия известного песенного первоисточника в рассматриваемом образце хорошо узнается.

В имеющейся у нас записи песни исполняется двумя исполнительницами, которые поют преимущественно в унисон. Изредка в музыкальной ткани все же возникают гетерофонные «узелки» — голоса расходятся в кварту, квинту, секунду. Появление этих разнозвучий возникает как следствие того, что одна исполнительница устойчиво держится основного голоса напева, другая же старается несколько разнообразить его с помощью двузвучных распевов.

Завершая рассмотрение бытования рекрутских песен, записанных от сибирских чувашей, укажем на определенную сохранность данного жанра обрядового фольклора. Вероятно, это обусловлено тем, что песни, сопровождавшие обряд проводов в солдаты, не утратили своей актуальности на протяжении почти всего XX в. Охарактеризованные нами образцы традиционных рекрутских песен свидетельствуют о сохранности ряда наиболее устойчивых закономерностей

обрядовой песенности чувашей. К ним относятся пентатонная ладовая система, квантитативная ритмика со своими, присущими чувашской традиционной музыке особенностями, четкие строфические формы. Выявленные в рассмотренных песнях черты свидетельствуют о стабильности основных параметров интонационной культуры чувашей и о высоком уровне структурной организации чувашской народной музыки. При этом музыкальный фольклор сибирских чувашей проявляет себя как живая, развивающаяся традиция, способная принять в себя и адаптировать (даже просто переводом текста на чувашский язык) произведения из другой фольклорной традиции (пример тому — приведенная в статье песня «Şеҫен хирте, сад пахчинче»). Для того, чтобы выявить динамику изменений и проследить жизнь чувашских песен за пределами материковой территории, необходимо предпринять сравнение сибирских образцов с подобными им песнями, бытующими в местах территории выхода предков современных чувашских исполнителей-сибиряков. Эта задача представляется нам перспективной для будущего исследования фольклорной традиции чувашей Сибири.

Список информантов

1. Антипов И.А. — Иван Алексеевич Антипов, чуваш, 1932 г.р. Родился в д. Кирилловка Северного района Новосибирской области (отец из Чувашии, мать из д. Медвежинка Северного района Новосибирской области). Записано в 2003 г. в д. Алешинка Северного района.
2. Голубева М.Н. — Мария Николаевна Голубева, чувашка, 1932 г. р. Родилась в д. Алешинка Северного района Новосибирской области (родители из Чувашии: мать из д. Чубаево, отец из д. Кашаки). Записано в 2002 г. в д. Чуваши Северного района.
3. Дмитриева Л.П. — Лидия Петровна Дмитриева (Токсова), чувашка, 1937 г.р. Родилась в Чувашии (родители из Ядринского района Чувашии: мать из д. Малый Сундырь Ядринского района, отец из д. Николаевка), в 1937 г. была привезена в д. Казанка Муромцевского района Омской области. Записано в 2008 г. в с. Казанка.
4. Леван Р.П. — Раиса Петровна Леван (Яневса), чувашка, 1937 г.р. Родилась в д. Казанка Муромцевского р-на Омской области (мать из д. Ержаковка Кыштовского района Новосибирской области). Записано в 2008 г. в д. Кондратьево Муромцевского района Омской области.

5. Никитина Е.Е. — Екатерина Егоровна Никитина (Егорова), чувашка, 1923 г.р. Родилась в с. Казанка Казачинского района Красноярского края (родители из Янтиковского района Чувашии). Записано в 2009 г. в с. Казанка

6. Петрова А.М. — Александра Митрофановна Петрова (Ерзмова), чувашка, 1944 г.р. Родилась в 1941 г. в д. Нижние Багасы Ибресинского района Чувашской республики, в 1960 г. приехала в Казачинский район Красноярского края. Записано в 2009 г. в с. Рождественское Казачинского района.

7. Петрова Е.И. — Елизавета Ивановна Петрова, чувашка, 1947 г.р. Родилась в д. Алешинка Северного района Новосибирской области (родители приехали из Чувашии в 1920-е гг.). Записано в 2002 г. в д. Чуваши Северного района.

8. Сергеева В.Ф. — Вера Федоровна Сергеева (Васильева), чувашка, 1934 г.р. Родилась в Красноармейском районе Чувашской республики, в Сибирь была привезена в 1935 г., жила в д. Живой Ключ Казачинского района Красноярского края. Записано в 2009 г. в с. Рождественское Казачинского района.

9. Слепченко Т.А. — Татьяна Акимовна Слепченко (Ястребова), чувашка, 1925 г.р. Родилась в д. Прибеленка Северного района Новосибирской области, родители в начале XX в. приехали в Сибирь из Чувашии (отец — чуваш, мать — крещеная казанская татарка). Записано в 2009 г. в д. Алешинка Северного района.

Литература и примечания

1. *Андреева М.М.* Чувашский фольклор // Музыкальная культура Сибири: в 3 т. Т. 1: Традиционная музыкальная культура народов Сибири. Кн. 2. Традиционная культура сибирских переселенцев. Новосибирск: Новосиб. гос. консерватория им. М.И. Глинки, 1997. С. 69–77.

2. *Кондратьев М.Г.* Многослоговой стих низовых чувашей в его взаимодействии с музыкальной формой // О чувашском искусстве. Чебоксары, 1977. С. 3–37. (Труды ЧНИИ; вып. 75).

3. *Кондратьев М.Г.* Чувашская музыка: от мифологических времен до становления современного профессионализма. М.: ПЕР СЭ, 2007.

4. *Никольский Н.В.* Взгляд чуваш на воинскую повинность // Собрание сочинений. Т. 1: Труды по этнографии и фольклору чувашского народа. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. С. 355–367.

5. *Татарина А.Д.* Люди и песни Михайловки // Сибирская этномузыкологическая экспедиция: сравнительное изучение процессов трансформации в интонационных культурах народов Сибири и Непала. Новосибирск, 2009. С. 49–54. (Полевые исследования — 2007; вып. 1).

6. Чуваши: история и культура. Т. 1 / отв. ред. В.П. Иванов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009.

**РОЛЬ ЭЛИТ
В СОХРАНЕНИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ
В УСЛОВИЯХ ИНОНАЦИОНАЛЬНОГО ОКРУЖЕНИЯ
(НА МАТЕРИАЛАХ ССЫЛКИ В КАЗАНСКУЮ
ГУБЕРНИЮ СВЯЩЕННИКОВ – УЧАСТНИКОВ
ПОЛЬСКОГО ВОССТАНИЯ 1836 ГОДА)**

Католическое духовенство всегда играло огромную роль в жизни польского общества. Особенно ярко это проявилось в период подъема национально-освободительного движения польского народа в конце 50 – начале 60-х гг. XIX в. и в ходе восстания 1863–1864 гг. Так, если доля духовенства среди всего населения Царства Польского к тому времени составляла 0,13% [1, с. 33], то среди подвергнувшихся репрессиям в связи с участием в восстании – 1,97% [1, прилож., табл. 1]. Примерно такая же картина наблюдается и по губерниям Западного края [1, с. 105; прилож., табл. 2].

Генерал-губернатор Северо-Западного края граф М.Н. Муравьев, прозванный за жестокость в подавлении Январского восстания «вешателем», в мае 1863 г. писал, что «самое живое и деятельное участие в возбуждении народа к мятежу принимало здешнее католическое духовенство, объявляя в костелах революционные манифесты, приводя к присяге вербуемых мятежниками сообщников, присоединяясь к шайкам, в которых не раз встречались они с нашими войсками при перестрелке, и, наконец, предводительствуя некоторыми из шак» [16].

Ответом царского правительства на такую активность католического духовенства стали репрессии. Кроме того, подавление восстания 1863 г. явилось толчком к значительному изменению конфессиональной политики в Царстве

Польском и Западном крае, и ее «отправной точкой было искоренение польского элемента и влияния католицизма» [15]. Это было связано с тем, что «именно польское духовенство и шляхта были основными носителями идеи польской независимости» [3].

Католичество в условиях разделенной Польши было одним из объединяющих факторов, и такая его роль особенно возрастала в условиях иноконфессионального окружения. Здесь необходимо отметить еще одно важное обстоятельство — отождествление национальной и религиозной принадлежности, которое превращало духовенство в носителей национальных идей. Поэтому неудивительно, что католическое духовенство, оказавшееся в ссылке далеко за пределами своей родины, пользовалось авторитетом и уважением со стороны других польских изгнанников, а религиозным обрядам придавалось особое значение.

Казанская губерния к рассматриваемому периоду входила в IV округ внутренней стражи, жившие и служившие здесь католики в духовном плане окормлялись куратом и капелланом открытого в 1858 г. Казанского костела Остияном Галимским¹. Но его сил и времени не хватало для удовлетворения религиозных потребностей огромного по территории прихода². К тому же сам Галимский в 1863 г. был привлечен к следствию по подозрению в связях с польским национально-освободительным движением: он собирал использованные оружейные капсулы якобы на отлив колокола, но почти все они оказались небитыми, т.е. пригодными к повторному использованию. Как неблагонадежный в политическом отношении, он был отправлен в Архангельскую губернию³. Вскоре в Казани появился новый курат и капел-

¹ Должность капеллана учреждена в 1833 г. по указу Николая I, отменена в 1897 г. Капеллану ежегодно предоставляли со всего округа списки лиц католического вероисповедания.

² Ксендзы Казанского прихода обязаны были исполнять богослужения, совершать таинства, а также приводить к присяге солдат и свидетелей-католиков, проживающих на территории всего округа, т.е. Казанской, Нижегородской, Симбирской, Пермской, Вятской, Саратовской и Самарской губерний.

³ Результаты следствия отразились в архивном деле с соответствующим заголовком — «О ксендзе Галимском, обвиняемом в денежном поддержании участников Польского восстания» [6, л. 1–6].

лан — И. Пукень, который также не мог чаще одного раза в год приезжать в уезды губерний округа для выполнения треб.

Ко времени прибытия первого ссыльного в Казанской губернии уже существовала довольно значительная польская колония, которую составляли чиновники гражданского и военного ведомств, преподаватели и студенты Казанского университета, а также члены их семей. Подавляющая часть поляков была сосредоточена в Казани, а в уездных городах их было сравнительно немного.

Более точное представление о количестве лиц польской национальности дает ответ казанского губернатора П.Ф. Казлянинова на запрос временного генерал-губернатора Казанской, Пермской и Вятской губерний А.Е. Тимашева от 2 июля 1863 г. Необходимость в подобных сведениях была вызвана, по-видимому, боязнью правительства каких-либо действий со стороны проживающих в Европейской России поляков в поддержку восстания и поиском подходящих территорий для размещения ссыльных. Была и еще одна причина — в мае 1863 г. тогдашний министр внутренних дел П.А. Валуев в своем дневнике записал: «Ввиду панического страха от поляков, занимающих разные должности, обнаружившегося в Смоленске, Москве и других местах, предположено удалить или удалять их, по крайней мере, из состава полиции, почтовых учреждений и управления железных дорог» [2].

В течение июля поступили соответствующие рапорта от руководителей всех ведомств губернии, а также из уездов. Так, капеллан О. Галимский в своем рапорте приводит список прихожан-католиков — в Казани 24 чел., в уездных городах 19 чел., а на пасхальную службу 1863 г. «воинских и гражданских чинов обоего пола явилось 104 человека» [8, л. 13 об., 14].

Если суммировать все имеющиеся данные о количестве поляков в губернии, то складывается следующая картина: в Казани — добровольно прибывших 68 чел. (из них 50 — студенты университета), чиновников примерно 80 чел. и еще столько же членов их семей, в уездах — 103 чел. (из них около 37 прибыло добровольно) [8, л. 6–74]. Кроме того, в губернии квартировал 4-й пехотный резервный батальон, в котором служило 38 офицеров и 167 нижних чинов польской национальности [л. 10].

Особый интерес представляют данные по тем городам губернии, которые впоследствии стали местами ссылки. Так, О. Галимский упоминает о проживании в Ядрине трех католиков мужского пола, а в Царевококшайске — двух мужчин и трех женщин [8, л. 14]. Но уездные исправники дают другие данные — в Царевококшайске 4 чел. [8, л. 37], в Цивильске 1 чел. [л. 42 об.], а в Ядрине 15 чел. [л. 48] польской национальности. По роду занятий это были чиновники различных ведомств (министерств внутренних дел, государственных имуществ, финансов), а также члены их семей.

Таким образом, к моменту прибытия первых ссыльных в Казанскую губернию ее жители уже имели опыт общения с представителями польской нации. И это были не только многочисленные участники польского национально-освободительного движения, следовавшие через Казань в Сибирь или отбывавшие ссылку в населенных пунктах губернии, но и те, кто прибывал по долгу службы либо по другим причинам, но добровольно.

Всего в Казанской губернии в разное время побывало 38 представителей католического духовенства, причем основная часть была родом из Царства Польского⁴ [12]. Среди них бывшие монахи (К. Брудницкий и Л. Дроздысь из кармелитского монастыря [10, л. 316 об.], Р. Климович — бернандинец [22, л. 34], а Б. Лясота⁵ — капуцин [10, л. 316 об.]), настоятели костелов и викарии⁵ (например, И. Вершило — магистр богословия, бывший настоятель Годуцишского костела Свенцианского уезда Виленской губернии [19, л. 51], И. Шиманский — бывший настоятель Гончицкого прихода Луковского уезда Радомской губернии [10, л. 318 об.], К. Волнистый — бывший викарий местечка Быстрица Виленской губернии уезда [10, л. 190—191]). Более половины из них прибыло после 1874 г. из Сибири, где они отбывали различные сроки каторжных работ. Это связано с «Высочайшим повелением», утвержденным 9 января 1874 г. Согласно этому распоряжению, некоторым из ссыльных возвращались прежние права состояния: тем, кто находился в Сибири, разреша-

⁴ Общее число участников Январского восстания, находившихся в ссылке в Казанской губернии, превышает пятьсот человек (без добровольно прибывших членов семей).

⁵ Заместители, помощники настоятелей костелов.

лось переехать в одну из европейских губерний России, а те, кто уже там находился, получали, в зависимости от примененных ранее милостей, освобождение от надзора, право поступать на государственную службу или право возвращения на родину [14]. Но циркуляром Министерства внутренних дел от 18 января 1874 г. католическое духовенство было лишено права возвращения на родину [17]. Таким образом, для ссыльных, находившихся в Сибири, переселение в Казанскую губернию было своеобразным «облегчением участи», последовавшим после очередной милости императора.

Что касается характера преступления ссыльного духовенства, то в документах встречаются самые разнообразные формулировки. Например, довольно расплывчатые — «за участие в мятеже» (К. Реннер) [10, л. 326 об.] или «за неблагонадежность в политическом отношении» (В. Норвайш) (Там же), более серьезное — «за бытность в мятежнической шайке» (Л. Дылевич). Иногда можно встретить прямые указания — «за поступление в шайку мятежников и исполнение обязанностей духовника» (И. Шиманский) [11, л. 87 об.]. Но наиболее характерны следующие формулировки: «за проповеди возмутительного содержания» (К. Коссаковский) [18, л. 41], «за предоставление в монастыре убежища мятежникам и укрывательство важного государственного преступника» (Е. Нелатовский, Б. Лясота, Э. Олтажевский и К. Пержинский) [10, л. 316 об., 321 об.], «за подговор учеников Ретовской приходской школы к поступлению в шайки мятежников и за прочтение в костеле возмутительного воззвания» (А. Добкевич) [9, л. 179 об. — 180], «за добровольное поступление в шайку мятежников под предводительством Цвека для исполнения должности капеллана и переход в другую шайку для исполнения той же должности» (А. Плещинский) [10, л. 321 об.] и т.п. Как видим, польское духовенство принимало самое активное участие в восстании и не ограничивалось только его идеологической поддержкой.

Некоторые из тех, кто отбывал ссылку в Казанской губернии, так и не вернулись на родину. Такая судьба постигла Калубина Коссаковского, прибывшего в Цивильск из Царства Польского 1 декабря 1863 г., т.е. еще в ходе восстания. В августе 1871 г. он получил свидетельство на сво-

бодное проживание, но остался в Цивильске и в июне 1872 г. получил соответствующее свидетельство. Спустя два года К. Коссаковский получит отказ на свое прошение о возвращении на родину, в г. Лович Варшавской губернии — из-за «принадлежности к католическому духовенству» [21, л. 56], а в августе 1876 г. он умирает. Такая же незавидная судьба постигла и Казимира Хороманского, прибывшего в Цивильск из Тобольской губернии 26 апреля 1871 г. 25 ноября того же года он «скончался от апоплексического удара» [20, л. 112–114].

Наибольшее количество лиц духовного звания — 17 — находилось в Цивильске, в Царевококшайске их было 8, в Ядрине — 10 чел. Большинство из них было лишено сана и, соответственно, права совершать требы. Полиция внимательно следила за соблюдением этого запрета. И даже если кому-либо из ксендзов и разрешали исполнять некоторые обряды, то по поводу каждой службы необходимо было испрашивать разрешение губернатора. Как уже было сказано выше, роль духовенства в жизни общества была значительна. Это проявлялось, например, во время встречи В. Якубовича, каноника⁶ г. Лодзи. «Приезд его произвел на сосланных какое-то впечатление, и они на тот же день с ним познакомились, и все оказывают ему большое уважение и помогают ему», — докладывал губернатору исправник [4, л. 112 об.].

Отношения местных жителей к ссыльным очень ярко характеризует ядринский уездный исправник: «Присланные под надзор в г. Ядрин все люди — фанатики как в религиозном, так и в политическом отношении, ненависть к России до того велика, что не только распоряжения, законы, но даже самые обыкновенные, не заслуживающие внимания вещи им кажутся с самой черной точки, и надежда, что Польша когда-нибудь будет отдельным государством, их не покидает, а потому трудно сказать, чтобы кто из этих господ при первом случае не был в числе действующих лиц; личностей две или три найдется, которые по летам и по боязни лишиться состояния или какой-нибудь другой мате-

⁶ Каноник — штатный священнослужитель епархиального кафедрального собора, состоящий членом капитула.

риальной выгоды, может быть, и заставляет их стараться не быть замеченными, так они и теперь от польского общества стараются отделиться» [6, л. 338–338 об.].

Большое внимание ссыльные уделяли и религиозным праздникам. Так, 15 марта 1864 г. все польские ссыльные в Царевококшайске праздновали католическую пасху на квартире Б. Помарнацкого. А в сентябре 1864 г. исполняющий обязанности царевококшайского исправника обратился к губернатору с просьбой польских ссыльных о разрешении им собираться не более двух раз в неделю на квартире ксендза И. Лукашевича «для слушанья Евангелия и чтобы чтение, как они просят, было в присутствии чиновника полиции» [6, л. 194]. Губернатор такие собрания не разрешил⁷.

Ксендзы, высланные в Казанскую губернию за политические преступления, не имели права совершать церковные обряды, кроме исключительных случаев, для чего каждый раз требовалось специальное разрешение губернатора. Так, умерший в ноябре 1874 г. Ф.И. Долобовский был предан земле без совершения католического обряда из-за отсутствия у его сына Ф.Ф. Долобовского, также находившегося в Казанской губернии, денег для вызова из Казани «католического священника, не лишенного права священнодействовать»⁸. Невозможность пригласить священника из Казани из-за отсутствия денег встречалась нередко. Ссыльные пытались ходатайствовать о дозволении совершать обряды одному из сосланных ксендзов, но губернатор чаще всего отвечал отказом. Несмотря на это, сосланные священники тайно совершали богослужения и обряды [13].

Пребывание католического духовенства в ссылке в уездных городах Казанской губернии иллюстрирует правительственную политику в отношении участников польского национально-освободительного движения, а также ту роль,

⁷ Могилевский губернатор, препровождая дело Лукашевича, отметил, что «что во время настоящего мятежа католическое духовенство заявило свое сочувствие к мятежу и действовало в пользу мятежников не столько по настоянию, сколько по желанию всеми возможными мерами поддержать в стране дух восстания» [5, л. 13].

⁸ В августе 1867 г. на квартире Ф. Долобовского был проведен обыск, в результате которого «имущества, кроме носильного платья, не оказалось» [19, л. 19].

которую в нем играли священнослужители. Это проявилось как в особом контроле их деятельности со стороны местных властей, так и интегрирующей миссии духовенства, особенно сильно проявившейся в условиях ссылки, пребывания в ином языковом, религиозном и культурном окружении.

Литература и источники

1. *Зайцев В.М.* Социально-сословный состав участников восстания 1863 г. (Опыт статистического анализа). М.: Наука, 1973.
2. Дневник П.А. Валуева. Т. 1. М.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 224.
3. *Кострыкин А.Н.* Формирование новой конфессиональной политики России в Царстве Польском (сер. 60-х гг. XIX в.)// Вестник МГУ. Сер. 8. 1995. № 4. С. 69.
4. НАРТ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1838.
5. НАРТ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1851.
6. НАРТ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1852.
7. НАРТ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1872.
8. НАРТ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1907.
9. НАРТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 1137.
10. НАРТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 3668 а.
11. НАРТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 5538.
12. *Павлов В.А.* Губернские и уездные органы власти и политическая ссылка в Российской империи (на материалах ссылки в Казанскую губернию участников Польского восстания 1863–1864 гг.). Чебоксары: Новое время, 2006. 256 с.
13. *Пичугина В.В.* Польская интеллигенция в общественно-политической жизни Поволжья и Приуралья (XIX в.): дис. ... канд. истор. наук. Казань, 2000. Л. 59.
14. Полное собрание законов Российской империи. 2-ое изд. № 53017.
15. *Римский С.В.* Конфессиональная политика России в Западном крае и Прибалтике XIX столетия // Вопросы истории. 1998. № 3. С. 42.
16. Сборник распоряжений графа Михаила Николаевича Муравьева по усмирению польского мятежа в северо-западных губерниях, 1863–1864. Вильно, 1866. С. 32.
17. Сборник циркуляров и инструкций Министерства внутренних дел. 1874 г. С. 10.
18. ЦГА ЧР. Ф. 122. Оп. 1. Д. 6.
19. ЦГА ЧР. Ф. 122. Оп. 1. Д. 26.
20. ЦГА ЧР. Ф. 122. Оп. 1. Д. 75.
21. ЦГА ЧР. Ф. 122. Оп. 1. Д. 104.
22. ЦГА ЧР. Ф. 122. Оп. 1. Д. 113.

*А.Н. Чекушкин
А.В. Булавиц*

**ФОРМИРОВАНИЕ
ФИННО-УГОРСКИХ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ
И НАЦИОНАЛЬНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ
В РОССИЙСКОМ ПОЛИТИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ
(НА ПРИМЕРЕ КОМИ, МАРИЙ ЭЛ, МОРДОВИИ,
УДМУРТИИ)**

Со второй половины 1980-х гг. обозначились начатые перестройкой реформы, которые привели к изменению социально-экономического и политического устройства страны. Существенную роль в изменении политической карты СССР, становлении новой системы федеративных отношений в России, сохранении ее единства и территориальной целостности сыграли организации, выступающие под лозунгами этнического возрождения. СССР был одним из самых крупных многоэтнических государств, в котором фактически все нерусские этнические общности (народы, нации или национальности) имели автономные образования разного уровня, так называемые национально-государственные образования. Эта система, включавшая в себя союзные и автономные республики, автономные области и округа, национальные сельские советы, возникла еще в первые десятилетия существования СССР и с некоторыми изменениями просуществовала до его распада.

Однако еще до распада СССР центральная власть столкнулась с острыми кризисами в некоторых республиках, вызванными радикально-националистическими силами, а также с рядом кровавых этнических конфликтов, которые Кремль пытался решить в основном мирными средствами. Не получили жесткого отпора первые проявления этнически мотивированных погромов и других форм насилия в

Сумгаите, Фергане, Оше и других местах. Ни Верховный Совет, ни М.С. Горбачев не смогли принудить к согласию враждующие стороны в Нагорно-Карабахском конфликте. Использование армии против массовых выступлений в Литве, Грузии и Азербайджане дало противоположные результаты, а именно – мобилизацию радикально-националистических сил и сторонников выхода союзных республик из состава СССР [10, с. 24].

К концу 1980-х гг. в большинстве финно-угорских автономий СССР, в том числе и в Коми, Марий Эл, Мордовии и Удмуртии, отмечалась явно кризисная ситуация, обусловленная рядом факторов: резкое ухудшение жизни населения; утрата большинством партийных лидеров доверия как большинства населения, так и партийных активистов; складывание первых независимых протопартийных структур на волне отрицания монополии КПСС на власть; стремление части бывших членов КПСС провести модернизацию социализма, придав ему «человеческое лицо»; национальный характер общественных движений в автономиях РСФСР. Кроме того, в это время стремительно нарастают противоречия как между союзным руководством и руководством союзных республик, так и внутри общесоюзной элиты, которые не могли не оказать влияния на прочность позиций властной элиты регионов и на активность диссидентских общественных движений [1, с. 99].

На волне демократизации социально-экономического и политического пространства в России начался процесс «мобилизации этничности». В первую очередь он затронул титульные этносы, создавшие различные национальные движения, организации и пр. К 1989–1990 гг. национальные движения в том или ином виде оформились практически у всех финно-угорских народов России.

Национальные движения народов коми, марийцев, мордвы и удмуртов формировались или были воссозданы на рубеже 1980–1990-х гг., что явилось следствием демократизации общественной жизни. Инициаторами и идеологами рождавшихся национальных движений высказывалась большая тревога за этническое состояние родных народов, что не могло не вызвать отрицательной реакции республиканских органов КПСС, так как их оценка состояния дел

была иной. В связи с этим многие партийные комитеты увидели в подобной позиции проявление национализма и начали противодействовать оформлению национальных организаций и движений. В свою очередь такое непризнание привело к статусу «неформальных» организаций национальных движений [6, с. 45].

В 1989 г. появляется культурно-просветительское общество «Коми котыр» в Коми, в декабре 1990 г. — Общество удмуртской культуры в Удмуртии, общество национального возрождения «Масторова», мордовский общественный центр «Вельмема», мордовское общество родного слова «Вайгель» в Мордовии. В 1990 г. в Марий Эл создано общество «Марий ушем», в Коми-Пермяцком автономном округе — Общество радетелей коми-пермяцкого языка, лиитературы, культуры и др.

Организационное становление современного финно-угорского этнокультурного движения в России начинается с конца 1980-х гг. Реформы в общественно-политической жизни создали условия для появления и развития общественных движений, союзов, ассоциаций, основанных на идеях консолидации сил наций с целью возрождения народа, его языка, культуры, совместного выхода из кризиса группой родственных народов. В своей монографии Ю.П. Шibaев и А.Н. Чарина пишут: «Политизация этничности, которая произошла в конце 1980-х — начале 1990-х гг., сопровождалась выдвиганием идей и лозунгов, которые превращали этничность в политический манифест. С помощью мобилизованной этничности поликультурное пространство регионов гомогенизировалось и маркировалось как политическая «вотчина» отдельных этнических групп. Отсюда возникли такие устойчивые этнополитические маркеры, как «финно-угорские регионы», «финно-угорский мир», утвердились в официальном календаре «дни родственных народов», которые не закрепляли идею культурной общности россиян, а способствовали ее разрушению, ибо из российского культурного пространства вычленились лингвистически родственные народы и культивировалась идея единения этих народов в особую транстерриториальную общность» [12, с. 309].

Важнейшим моментом всех национальных движений явилось объявление ответственности каждой республики за культурно-языковое состояние всего этноса, разбросанного

по территории страны, включая диаспору. В документах национальных организаций выдвигалась задача укрепления статуса родных языков, ставился вопрос о придании им статуса государственных языков наряду с русским. В уставах и программных документах организаций говорилось о необходимости возвращения к ленинским принципам национальной политики. Они и стали основой для формирования национальных движений и этнокультурных объединений на современном этапе.

Перемены привели к усилению национального самосознания финно-угорских народов и активизации национальных движений. Начался процесс формирования межэтнических неправительственных организаций, претендующих на защиту и представление интересов народов, родственных по происхождению и языку. На этом этапе активность движений достигает своего пика, происходит расширение процессов демократизации и вовлечение в них все более широких слоев общества: национальные организации делают попытки найти свое место в общественно-политической жизни республик, претендуя при этом на выражение политических интересов титульных этносов.

Объективная необходимость объединения финно-угорских народов России, поиска и политического позиционирования новых широких идентичностей объяснялась во многом дефицитом политического ресурса у отдельных национальных движений. Национальные движения финно-угров, как правило, представляли интересы миноритарных сообществ, не обладающих значительным политическим весом. Такого рода дефицит был очевиден повсеместно. В одних случаях он сразу же стимулировал создание широких политических объединений (как это произошло с народами Севера, учредившими в 1990 г. собственную ассоциацию), а в других — для осознания политических интересов и возможностей потребовалось определенное время [2, с. 22].

В этот период начинается активизация контактов между финно-угорскими республиками России, основанных на признании общности этнического происхождения, языкового и культурного родства. В качестве механизма конструирования такой общности были созданы структуры в виде межрегиональных культурных инициатив (тележурнал «Финно-угорский мир», фольклорные и театральные фестивали,

съезды финно-угорских писателей и т.д.), а также общественных объединений и «независимых от правительств и политических партий» всемирных конгрессов финно-угорских народов, спонсируемых за счет государства [3, с. 130].

Одним из первых шагов на пути формирования финно-угорской общности стало создание в 1989 г. Ассоциации финно-угорских писателей Российской Федерации. Главной целью ассоциации стало дальнейшее углубление взаимного интереса к историческим судьбам, прошлому и настоящему художественных литератур народов, говорящих на родственных языках, сохранению национальной самобытности. Впоследствии в Сыктывкаре была проведена встреча молодых финно-угорских писателей, на которой обсуждались общая история финно-угорских народов, проблемы литературы для детей и юношества и развития литературы в целом. В том же году по инициативе Союза писателей Марийской АССР состоялась Международная встреча писателей финно-угорских народов. Здесь было положено начало широкому обмену культурной информацией. Везде продолжалось обсуждение не столько литературных, сколько общекультурных и этноязыковых проблем родственных народов. Главное значение таких встреч можно видеть в том, что на них определялись основные формы участия национальной интеллигенции в пробуждении национального самосознания [13, с. 10].

Следующим шагом можно считать образование в 1990 г. Фонда развития культур финно-угорских народов с центром в Йошкар-Оле, инициатором создания которого выступило Министерство культуры Республики Марий Эл. С момента зарождения в своих уставных документах фонд подчеркивал нацеленность на широкие культурно-образовательные цели и задачи: «Фонд учрежден с целью изучения и пропаганды письменности, языка, обычаев, традиций, истории финно-угорских народов в интересах развития общечеловеческой культуры». Правлением Фонда была разработана многогранная, обширная программа практической деятельности. По его инициативе с 1991 г. стали проводиться фестивали фольклора и телевизионных программ, научные конференции по проблемам культуры финно-угорских народов [5, с. 248].

Вторая конференция Фонда развития культур финно-угорских народов, на которой были подведены итоги дея-

тельности, состоялась в марте 1992 г. Однако уже после II съезда Фонд значительно снизил активность, что было вызвано сокращением финансирования со стороны органов государственной власти [4, с. 40].

Другой важной стороной развития сотрудничества стало знакомство общественности с традициями финно-угорских народов. Литературные и фольклорные фестивали стали весьма заметными культурными событиями в сотрудничестве между финно-угорскими регионами и странами.

Первый финно-угорский фольклорный фестиваль был проведен в 1990 г. в Йошкар-Оле. В 1991 г. был организован II фольклорный фестиваль, прошедший в Сыктывкаре, а в Ижевске проведен Праздник танца финно-угорских народов. Впоследствии фольклорные фестивали были проведены в Саранске (1992), Ханты-Мансийском округе (1993), Кудымкаре (1995), Эстонии (1997), Ижевске (1999) и Сешехерваре (2000).

В рассматриваемый период активизируются контакты и в научной среде. Еще с середины 1950-х гг. в Советском Союзе сложилась традиция проведения всесоюзных конференций финно-угроведов. В 1987 г. в Ижевске состоялась XVII конференция, которая в связи с последующими событиями, приведшими к распаду СССР, оказалась последней. В 1993 г. в Йошкар-Оле был основан Научный центр финно-угроведения, целью проведения конференции была активизация научно-исследовательской деятельности по проблемам этнической истории, национально-государственного строительства, материальной и духовной культуры, а также совместный поиск путей и способов изучения актуальных проблем финно-угроведения. Научный центр финно-угроведения выступил инициатором возобновления подобных научных форумов [13, с. 7].

В ноябре 1994 г. была проведена I Всероссийская научная конференция финно-угроведов в Йошкар-Оле — «Узловые проблемы современного финно-угроведения», продолжившая традицию проведения всесоюзных конференций финно-угроведов, сложившуюся еще в 50-х гг. XX в. В работе приняли участие ученые научных центров из 24 городов России, от Ханты-Мансийска и Томска до Санкт-Петербурга и Петрозаводска, а также Финляндии, Эстонии и США. Впервые на конференции работала секция «История фин-

но-угорских народов». В 2000 г. организатором II Всероссийской научной конференции финно-угроведов «Финно-угорский мир: история и современность» стал Саранск.

Научные конгрессы и конференции стали одной из стержневых форм сотрудничества представителей финно-угорского научного мира. Результатом стало широкое развитие региональной науки и научных центров, а также равноправное с лингвистикой включение других наук в комплекс финно-угроведения: этнологии, фольклористики, истории, искусствоведения, культурологии и т.д.

Данные мероприятия позволили выявить следующие приоритетные задачи, на решении которых была сосредоточена работа ученых и представителей сферы образования: подготовка специалистов по преподаванию родных языков, истории и культуры финно-угорских народов, создание национальных программ образования и т.д. В финно-угорских регионах России начали работать национальные школы. Кафедры финно-угристики открылись в Санкт-Петербурге, Ижевске, Сыктывкаре, Саранске, Петрозаводске, Ханты-Мансийске. Развитие научных связей в финно-угорском движении стало одной из наиболее плодотворных форм сотрудничества. Проведение научных конгрессов и конференций способствовало популяризации истории, культуры и искусства финно-угорских народов. Благодаря развитию научных связей существенно возросло количество учебников и научно-популярных изданий, появились многочисленные переводы и этимологические словари и т.д.

Развитию сотрудничества способствовала организация в 1991 г. I Международного телефестиваля «Финно-угорский мир», а в 1992 г. в Сыктывкаре было принято решение о создании межрегиональной телевизионной программы «Финно-угорский мир». В тележурнале рассказывается о культурных особенностях различных финно-угорских народов и важнейших событиях в регионах проживания финно-угров. Впоследствии телевизионные фестивали были проведены в Ижевске (1993), Саранске (1994), Ханты-Мансийске (1995).

С 1996 г. была начата работа по реализации проекта создания информационной системы финно-угорских народов, которая сопровождалась организацией семинаров, стажировок для журналистов в редакциях финских, венгерских и эстонских изданий, телевидения и радио и учрежде-

нием ежегодных премий за лучшие работы в области финно-угорской журналистики.

Создание демократических общественных организаций и движений, культурно-просветительных обществ, Фонда развития культур финно-угорских народов, проведение международных встреч писателей, фольклорных и телевизионных фестивалей сыграли значительную роль в возрождении и развитии идей финно-угорского мира.

В связи с политическими изменениями в России в начале 1990-х гг. и ростом самосознания финно-угорских народов их взаимодействие выходит за рамки культурной и научной жизни. Финно-угорские движения с самого начала своего существования заняли активную позицию в общественно-политической жизни страны, выйдя на очень высокий организационный уровень и тесно взаимодействуя с государственными структурами России.

Следует отметить, что национальные движения, общества, организации финно-угорских народов первоначально оформились как культурно-просветительские и в этом качестве сумели добиться определенных положительных результатов. Однако последующие съезды внесли в их уставы некоторые изменения, ведущие к усилению политической направленности и сужению их деятельности. Национальные движения отдельных народов, начавшие свою деятельность как культурнические, постепенно политизировались. Движение финно-угорского единства от культурно-просветительских вопросов развивалось в направлении более широкой постановки социально-политических проблем возрождения народов [7, с. 202–213].

Культивирование идей финно-угорского национального движения на всероссийском уровне в первую очередь связано с работой Ассоциации финно-угорских народов РФ (АФУН). Ассоциация была учреждена в начале февраля 1992 г. в Сыктывкаре на конференции полномочных представителей съездов, общественно-политических и национально-культурных движений финно-угорских народов, в которой приняли участие представители удмуртской, коми-пермяцкой и мордовской делегаций (Комитет возрождения коми народа, «Масторава», исполком всеудмуртской ассоциации «Удмурт кенеш» и «Югор» — общество радетелей коми-пермяцкого языка). В мае 1992 г. в Ижевске состоялся I съезд

финно-угорских народов России, заявивший о себе как высшем органе финно-угорских народов Российской Федерации. Согласно документам форума, он «полномочен решать все вопросы, затрагивающие коренные интересы финно-угорских народов» [9, с. 3], а также обладает правом законодательной инициативы перед высшими органами Российской Федерации и ее субъектами. На съезде были приняты Устав и Положение об исполкоме Ассоциации финно-угорских народов РФ, Декларация прав коренных народов России, а также принято решение о созыве всемирного конгресса финно-угорских народов.

Основной целью конгресса стало объединение финно-угорских народов для решения общих проблем, установление и укрепление всесторонних контактов в духовной, экономической и политической сферах.

На I съезде финно-угорских народов России, прошедшем в Ижевске в 1992 г., обсуждались проблемы современного развития и реализации суверенных прав финно-угорских народов в условиях новой системы федеративного устройства, рассматривались вопросы сохранения этноэкологической сферы обитания и проведения I Всемирного конгресса финно-угорских народов в Сыктывкаре. Таким образом, первые шаги по формированию организационных структур, позволяющих наладить совместную работу в рамках финно-угорского сообщества, были сделаны [8, с. 580].

Через три года после проведения I съезда финно-угорских народов России, в 1995 г., состоялся II съезд в г. Кудымкаре Коми-Пермяцкого автономного округа. На съезде был заслушан отчет исполкома Ассоциации финно-угорских народов России, рассмотрен проект программы возрождения финно-угорских народов России, а также принят ряд обращений к органам государственной власти, общественным организациям и руководителям республик и автономных округов [9, с. 7–9].

Подводя и тоги, следует отметить, что в рассматриваемый период активность общественных финно-угорских движений достигает своего пика. Для этого периода характерны расширение процессов демократизации и вовлечение в них все более широких слоев общества: национальные организации делают попытки найти свое место в общественно-политической жизни республик, претендуя при этом на

выражение политических интересов титульных этносов. После создания первых национальных организаций в российских финно-угорских республиках и оформления в каждой из них политических институтов титульных этносов в форме съездов народов начались процессы структурирования национальных движений. Появились многочисленные местные отделения республиканских национальных организаций, стали возникать молодежные национальные союзы и объединения.

Национальные движения оформились во всех бывших российских автономиях практически одновременно, начав борьбу за расширение сферы функционирования национальных языков, увеличение финансирования национальной культуры, национальные движения затем стали выступать за повышение статуса автономных республик, приоритетное положение для титульных этносов в государственных учреждениях, законодательных и исполнительных органах власти. Пика своей активности они достигли в 1990–1992 гг., когда требования сторонников этнического возрождения достигли наибольшего радикализма [11].

Таким образом, национальные движения финно-угорских народов России стимулировали рост национального самосознания титульных народов бывших российских автономий, подчеркнули значимость для общества и человека этнических ценностей и приняли участие в формировании новых этнополитических концепций, созданных с учетом своеобразия ситуаций в каждой из республик и в России в целом.

Литература

1. *Батаев С.В.* Финно-угорские народы Российской Федерации и формы 1990-х.: региональное измерение модернизационной политики // Вестник НИИ ГН при Правительстве РМ. 2010. № 3 (15).
2. *Кирдяшов В.Ф.* Всемирные конгрессы финно-угорских народов как фактор единения и конфликтности // Финно-угорский мир. 2008. № 1.
3. *Ковалев В.А., Шибеев Ю.П.* Этничность и согражданство. Национальные движения в финно-угорских регионах РФ // Полис. 2004. № 4.
4. *Малинина Ю.П.* Движения финно-угорской общности и солидарности в конце XX – начале XXI века // Финно-угроведение. 2006. № 2.
5. *Общественные движения и финно-угорское сотрудничество // Узловые проблемы современного финно-угроведения: материалы I Всероссийской научной конференции финно-угроведов. Йошкар-Ола, 1995.*
6. *Сануков К.Н.* Национальные движения и этническое самосознание финно-угорских народов России // Финно-угроведение. 1996. № 1.

7. *Сануков К.Н.* Финно-угорские народы России: прошлое и настоящее // Сородичи по языку / гл. ред. Д. Нановски. Будапешт, 2000.
8. *Синуткина О.С.* Всемирные конгрессы финно-угорских народов // Формирование, историческое взаимодействие и культурные связи финно-угорских народов: материалы III Международного конгресса финно-угроведов. Йошкар-Ола, 2004.
9. Съезды АФУН РФ: докл. и материалы / сост. В.К. Абрамов, А.К. Кошохов, В.П. Марков [и др.]; отв. ред. В.К. Абрамов. Саранск, 2007.
10. *Тишков В.А.* Этнологический мониторинг и раннее предупреждение конфликтов. М., 2006.
11. *Учайкина Т.И.* Национальные движения финно-угорских народов в 1989–1995 гг. (на примере республик Карелия, Коми, Мордовия): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Саранск, 1997.
12. *Шабает Ю.П., Чарина А.Н.* Финно-угорский национализм и гражданская консолидация. СПб.; М., 2010. С. 309.
13. *Шабает Ю.П.* Финно-угорская культурная политика в контексте межрегиональных и межгосударственных связей // Финно-угроведение. 2002. № 1.

*Л.И. Никонова
З.И. Акимова
А.А. Шевцова*

МИГРАНТЫ ИЗ СТРАН ЮЖНОГО КАВКАЗА В ПРИВОЛЖСКОМ ФЕДЕРАЛЬНОМ ОКРУГЕ: ТРАНСФОРМАЦИЯ ЭТНИЧЕСКОГО ЛАНДШАФТА РЕГИОНОВ

В представляемом докладе авторами на основе материалов полевых наблюдений 2004–2011 гг. предпринята попытка анализа трансформации этнического ландшафта Урало-Поволжья в результате интенсивных миграционных потоков из стран Южного Кавказа, факторов адаптации и этнокультурной интеграции переселенцев.

Экономика и общественная жизнь исследуемого региона развиваются динамично. К настоящему времени спонтанный миграционный прилив, спровоцированный распадом СССР, завершен, последовал переход к качественно иному этапу развития, когда обеспечение притока населения требует целенаправленных управляющих воздействий. Миграционный тренд Мордовии (РМ) повторял общероссийский: и для того, и для другого характерен подъем в начале 1990-х, а затем быстрое падение почти до нулевых отметок к 2001 г. Еще в 2003 г. исследователи фиксировали в Поволжье стагнацию, аморфность социально-экономического ландшафта, отсутствие динамичных полюсов роста, непривлекательность для мигрантов. Во второй половине 2000-х гг. ситуация в регионе изменилась: ведется активное жилищное, промышленное, спортивное и дорожное строительство, что создает новые рабочие места. Через РМ проходят важнейшие транспортные артерии, связывающие Москву с Поволжьем, Уралом и Сибирью, что позволяет части миграционных потоков рассматривать ее как транзитный регион.

Закавказские общины Мордовии, формирование которых берет начало с 1960-х гг., продолжают расти главным

образом за счет миграционного притока, причем наиболее интенсивно он осуществляется у армянской диаспоры, в меньшей степени – у азербайджанской; самыми медленными темпами растет грузинская община. Качественные показатели миграционного притока из Закавказья в РМ (половозрастной состав, образовательный уровень, семейный статус) в целом коррелируют с общероссийскими. Также во многом повторяет общероссийский миграционный тренд приток трудовых (экономических) мигрантов в регион из постсоветских государств, в том числе из стран Южного Кавказа, стабильно занимающий по численности второе место после миграции из стран Центральной Азии (лидирует Узбекистан). Связанный с позитивными трансформациями и свидетельствующий о стабильном развитии экономики, приток трудовых мигрантов отвечает экономическим потребностям региона, дает новые возможности экономического роста, одновременно с новыми вызовами социальной инфраструктуре республики и трансформацией ее этнического ландшафта, определенного изменения возрастной структуры населения, его профессионального и образовательного состава. И все же приемлемый для региона способ восполнения дефицита трудовых ресурсов – привлечение населения трудоспособных возрастов извне.

Хронологически и структурно миграционные волны из Закавказья в РМ распадаются на две большие группы: 1) многочисленные «советские» мигранты, поддержанные институционально (распределение после вуза или ССУЗа, служба в армии, направление на учебу) (армяне, азербайджанцы, грузины), отдельная группа – переселенцы из зоны Спитакского землетрясения 1988 г. (армяне); 2) более весомая в количественном отношении и сложная по структуре группа постсоветских мигрантов, к которой относятся вынужденные переселенцы, побудительными причинами для миграции которых стали распад Союза и последовавшие за ним кризисы (армяне, азербайджанцы, грузины), а также экономические (трудовые) мигранты последнего десятилетия (в большей степени – армяне и азербайджанцы). Значительные массы населения перемещаются неорганизованно, люди переезжают в поисках работы, более высокого заработка, повышения уровня жизни, по семейным обстоятельствам. Неорганизованные миграции напрямую зависят от потребностей и интересов людей, ими чрезвычайно сложно

управлять и даже фиксировать. Нередко «добровольное» решение о переезде на деле оборачивается вынужденной мерой: на родине нет возможности найти работу, прокормить семью. Отметим социальную уязвимость и низкий социально-правовой статус таких мигрантов, их склонность к теневой занятости. Локальный анализ местных закавказских общин в Мордовии позволяет сделать вывод о развитой родственно-земляческой сети «этнической экономики», причем если армянская община уже оформилась организационно в Мордовское отделение Союза армян России, то азербайджанской и грузинской общинам это еще предстоит сделать. Отметим также в среде мигрантов как первого, так и последующих поколений отсутствие патерналистских настроений. К примеру, многие из информантов, которые могут по закону и международному праву рассчитывать на получение статуса вынужденного переселенца или беженца (а это один из возможных путей легализации, помимо получения российского гражданства и регистрации по месту жительства или пребывания), никогда не обращались за получением этого статуса со всеми причитающимися льготами и социальными благами и не собираются делать это в будущем. Ряд информантов – трудовых мигрантов из Закавказья в РМ – не имеет официальной регистрации (вычислить их общий процент, по понятным причинам, не представляется возможным), причем часть из них и не собирается обращаться за ее получением, хотя большинство опрошенных, не имеющих российского гражданства, желали бы его оформить. Достаточно сложная и дорогостоящая процедура получения российского гражданства, по признанию информантов, осложняется бюрократическими препонами, нежеланием чиновников давать необходимую информацию, в чем информанты в целом видят нежелание российских властей их «легализовывать».

Проблема легализации мигрантов имеет не региональный и даже не общероссийский, а глобальный характер, и над ее разрешением работает множество ученых и практиков по всему миру. По сути, самый простой путь получить российское гражданство, исходя из практического опыта информантов – брак с российским гражданином / гражданкой. Отказ от прохождения ежегодной процедуры регистрации по месту жительства превращает мигранта в нелегала со всеми вытекающими печальными последствиями (взаимодей-

стве с правоохранительными органами, трудоустройство, оформление гражданства, устройство детей в детсад / школу, получение медицинских услуг и т.п.).

Специфика межэтнических отношений заключается в их комплексном, многоаспектном характере, а этнические элементы в разной степени подвижны и изменчивы. Наиболее устойчивы язык, этническая психология, традиции, обычаи, нормативная культура. По масштабам и глубине проникновения межэтнические культурные контакты принято делить на четыре типа: адаптация, ассимиляция, аккультурация и интеграция. Прослеживается ряд этнических и региональных различий в степени значимости и эффективности факторов адаптации. Ключевые факторы, облегчающие адаптацию (ранжированы по мере значимости для информантов), – это наличие в выбранном для миграции регионе сети этнической экономики – родственников, знакомых, бывших односельчан и т.п. (у всех изучаемых групп ехать «в пустоту» не принято, едут обязательно к кому-то, кто поможет на первом этапе с жильем, работой, оформлением регистрации, прочих документов); знание русского языка; владение востребованной специальностью; наличие достойных вакансий на рынке труда; возможность дать детям хорошее образование.

Полевые данные доказывают значимость субъективных факторов – личных характеристик адаптанта. Особую роль в процессе адаптации играет фактор культурной дистанции между регионом исхода и регионом вселения. В контексте нашего исследования в большей мере это касается выходцев из сельской местности и слабоурбанизированной среды, мигрирующих в города. Выходцы из городов хорошо адаптируются в городах, переезд в сельскую местность воспринимается как снижение социального статуса. Выходцы из сел успешно адаптируются как в сельской местности, так и в городах республики. Значим возраст адаптанта: проще адаптироваться не молодым (18–29 лет) мигрантам, а лицам среднего и старшего возрастов. Это объясняется тем, что «рожденные в СССР» не воспринимают РФ как «совсем за границей», чувствуют свою историко-культурную общность со страной, лучше знают русский язык, владеют профессией, следовательно, избегают «культурного шока».

Важен тендерный аспект: решение о переезде принимают мужчины, они же выступают «первопроходцами»; жен-

щина чаще следует за мужем (отцом). На новом месте жительства женщины, вопреки традиционной тендерной роли, чаще работают вне дома. Наличие семьи на родине приводит к необходимости высылать деньги, тем самым выводить их из экономики страны; переезд семьи в РМ стимулирует мигранта искать легальный стабильный заработок, решать квартирный вопрос. Для молодых и холостых частой стратегией адаптации становится вступление в брак с местной жительницей (как правило, в такие браки вступают именно мужчины-мигранты) и обретение новых социальных связей, карьерных и деловых перспектив. Наличие детей в семье дополнительно мобилизует, повышает ответственность, ведь зачастую сам переезд осуществляется ради будущего детей. Ключевую роль играет занятость: активное строительство в регионе формирует ситуацию на рынке труда, благоприятную для соискателя. Оказывают влияние на данный фактор профессиональной интеграции позитивные сдвиги в экономике региона, мощные инвестиции в жилищное, производственное, спортивное и дорожное строительство, АПК, запуск новых промышленных производств. Характер вакансий создает условия для привлечения как высококвалифицированных специалистов, покидающих страны СНГ, так и неквалифицированных трудовых мигрантов. При этом важна готовность адаптанта на первом этапе пойти на снижение планки социально-экономических ожиданий (работать не по специальности, на должностях, не требующих квалификации, «за меньшие деньги», в теневой занятости и т.п.).

Исследование показало, что природно-климатические факторы нового места жительства, как и «квартирный вопрос», не играют решающей роли в мотивации переезда. Подавляющее большинство вынужденных мигрантов лишь по прошествии длительного времени получают возможность удовлетворить базовые потребности в еде, жилье, материальном благополучии. Например, многие опрошенные мигранты из стран Закавказья в РМ живут в общежитиях, около 60% снимают комнату (реже – квартиру), 15% живут у родственников и знакомых. На первом этапе с жильем и трудоустройством помогают внутриэтнические связи, сильные у армян и азербайджанцев. Социальная сеть этнической экономики наиболее действенна у армян.

Этнокультурная адаптация мигрантов в изучаемом регионе осложняется свойственной трансформационным эпо-

хам глубокой «фрагментарной идентичностью», нужна ее гармонизация, иначе этнонациональное и гражданское сознание маргинализируется. Цементирующей основой диаспоры служат носители «национальной идеи», ратующие за сохранение этнической и культурной самобытности своего народа. Большинство современных диаспор самостоятельно финансируют свою деятельность. Думается, в общественной жизни РМ со временем активно заявят о себе национально-культурные объединения азербайджанцев и грузин. Выявление основных факторов и условий эффективной этнокультурной адаптации мигрантов позволит выработать адекватную миграционную политику в регионе, оказать действенную помощь этой категории населения, прогнозировать риски социальной и межнациональной напряженности.

Для представителей народов Закавказья, проживающих в РМ, характерна гендерная диспропорция и неравномерное расселение по территории региона (наиболее привлекательны Саранск, Рузаевка, ряд развитых и приграничных районов). Система расселения в Мордовии изначально имела дисперсный характер вследствие ландшафтных и исторических особенностей территории. Расселение мигрантов происходит преимущественно в крупных городах (Саранск и агломерация), вблизи крупных транспортных развязок (Рузаевка), на пограничной территории, ближе к Московской трассе и около железной дороги.

Значительная часть азербайджанских и армянских мигрантов, как правило выходцев из сельской местности, выбрали в качестве нового места жительства сельские поселения Мордовии. Так, довольно много армян, азербайджанцев и грузин проживают в Zubovo-Полянском районе. Основная масса горожан сконцентрирована вдоль железной дороги от Zubovo-Полянского района на западе и Ардатовского – на востоке. Большинство мигрантов предпочитает селиться рядом с железнодорожными путями и автомагистралями, а также в местах, граничащих с Рязанской (Теньгушевский район) и Нижегородской (Темниковский район) областями, Чувашской Республикой (Ардатовский район) и др. Население региона стремится в крупные города и экономически успешные регионы, где больше возможностей для профессиональной самореализации. Самая крупная из закавказских диаспор – армянская (1380 чел.) – расселена следующим образом: в городах зарегистрировано 813 чел., в Саранске

живут 529 чел., в сельской местности – 497 чел. Расселение происходит и на пограничье, ближе к Московской трассе, вблизи транспортных центров и железнодорожных путей. Так, популярны Zubovo-Полянский, Ичалковский, Ромодановский, Рузаевский районы. Азербайджанская диаспора расселена так: в Саранске и подчиненных его администрации населённых пунктах проживают 326 чел. (0,1% населения), в г. Рузаевка – 34; популярны также Zubovo-Полянский, Лямбирский, Теньгушевский районы. Грузинская диаспора (395 чел.) расселена следующим образом: 229 чел. живут в городах – Саранске (162 чел.), Рузаевке (30 чел., или 0,1% населения), Ковылкине, Ардатове, в сельской местности (популярны Ичалковский, Zubovo-Полянский районы) – 166 чел. Неравномерный характер расселения мигрантов свидетельствует о том, что основным источником информации при выборе места жительства остаются личные контакты, социально-этническая сеть. Люди направляются не только туда, где существуют относительно благоприятные условия для трудоустройства или решения жилищной проблемы, но и где уже поселились коэтники, что облегчает социально-психологическую адаптацию прибывших мигрантов, снижает социальные издержки и риски, связанные с переселением. Наиболее многочисленные группы среди опрошенных находят в трудоспособном возрасте (75–85%).

В профессиональном плане мигранты из Закавказья представлены практически во всех сферах деятельности с некоторым преобладанием занятости в сферах строительства (армяне, азербайджанцы, грузины), оптовой и розничной торговли (азербайджанцы), общепита (армяне, грузины), в сфере услуг – ремонт обуви, часов, ювелирных украшений (армяне), а также медицины (армяне, грузины), госслужбы и службы в правоохранительных органах (армяне, азербайджанцы, грузины), предпринимательства (армяне, грузины). В потоке трудовой миграции традиционно преобладают мужчины – и за счет особого распределения семейных ролей, и за счет более высокого спроса на «мужские» профессии со стороны российского рынка труда. В наши дни доля женщин в миграционном обороте растет во всем мире. Наибольшая гендерная диспропорция отмечается у азербайджанцев и грузин, армянский миграционный поток более сбалансирован в тендерном отношении. Так, среди 1 310 армянских мигрантов 788 муж. и 522 жен.; в городах живут

813 чел., в том числе 459 муж. и 354 жен., в сельской местности – 497 чел., в том числе 329 муж. и 168 жен.; среди 672 чел. азербайджанских мигрантов 506 муж. и 166 жен.; в городах живут 421 чел., в том числе 289 муж. и 132 жен., в сельской местности – 251 чел., в том числе 217 муж. и 34 жен.; из 395 грузин – 284 муж. и 111 жен. – в городах живет 229 чел., в том числе 139 муж. и 90 жен., в сельской местности – 166 чел., в том числе 145 муж. и 21 жен.

Фиксируется прирост численности закавказских диаспор Мордовии, в первую очередь именно за счет миграционного потока. Наиболее активно увеличивается армянская община Мордовии, наименее – грузинская. По официальным данным, численность названных этнических групп в регионе составляет доли процента, но сами информанты считают, что численность их этнических общностей в республике занижена, порой в несколько раз. Небольшие в количественном отношении группы закавказских мигрантов, тем не менее, обладают выраженным этнокультурным своеобразием, с которым связан значительный и не всегда позитивно окрашенный интерес местного населения, подогреваемый нагнетанием этнических стереотипов по поводу «кавказцев» в центральных СМИ.

Выходцы из Закавказья обладают выраженным этнокультурным своеобразием. Вещный мир, материальная составляющая этнической культуры в повседневности мигрантов из Закавказья претерпели значительные изменения под влиянием иноэтнического и инокультурного окружения, природно-климатических, социально-экономических и пространственных условий. В инокультурной среде традиционная этническая культура подверглась трансформации, характер и интенсивность которой значительно варьируют в зависимости от этнической принадлежности, региона исхода, социального статуса, образования, возраста адаптанта. В наибольшей степени эти изменения коснулись такого важного социокультурного комплекса, как жилище и организация жилого и хозяйственного пространства (в первую очередь это касается переселенцев в сельскую местность), в меньшей степени – системы культуры питания, оказавшейся наиболее устойчивой из всех составляющих материальной культуры. В своих праздничных и ритуализирован-

ных вариантах кухня продолжает играть роль этнического маркера, сохраняя и репрезентуя этническую идентичность группы мигрантов в инокультурном окружении. Что касается традиций и инноваций в одежде, эта «внешняя сторона» подверглась унификации и трансформации несколько десятилетий назад, на нее переезд и проживание в инокультурной среде практически не оказали влияния. В то же время старшее поколение, чаще всего пожилые женщины – сельские жительницы – все же сохраняют некоторые традиционные установки и этические нормы в отношении одежды. Оживает мода на праздничные, стилизованные варианты национального костюма. В трех закавказских общинах фиксируются четкие этнокультурные различия, выступающие в роли этнических маркеров.

В жизни выходцев из Закавказья ключевую роль играет семья. Семьи мигрантов из Закавказья относительно стабильны, причем определенную роль в этом играют традиции, в том числе действующие механизмы ее межпоколенной трансляции. Брак, семья, кровнородственные узы, традиция заботиться о стариках, многодетность рассматриваются как большая ценность в жизни человека и общества, сохранилось отрицательное отношение к разводам. Семейному быту закавказских мигрантов присущи авторитарная власть старшего мужчины, иерархизованные статусы других членов семьи, выраженная этикетизация внутрисемейного и семейно-родственного общения и т.п., что не могло не отразиться и на современной малой семье. Патриархальность, патрилокальность, четко регламентированное представление о мужских и женских работах по хозяйству, традиционное ограничение сферы занятости женщин домашним хозяйством, приданое невесты, предпочтительность браков по стовору (выбору родителей), отрицательное отношение к разводам – все эти черты роднят семейный уклад закавказских народов. Четко фиксируется на полевого материале также и то, что традиции семейных отношений и семейных обрядов у выходцев из Закавказья, проживающих в РМ, устойчиво сохраняются (особенно в несмешанном браке) и подвергаются инкультурации (чаще в смешанных браках), причем последнее может значительно ускорять и облегчать процесс адаптации.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВЦИК – Всероссийский центральный исполнительный комитет

ГАПК – Государственный архив Приморского края

ГАРМЭ – Государственный архив Республики Марий Эл

ГАТюМО – Государственный архив Тюменской области

ГИА ЧР – Государственный исторический архив Чувашской Республики

ИАЭ СО РАН – Институт археологии и этнографии Сибирского отделения Российской академии наук

ИОАИЭ – Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете

КФАН СССР – Казанский филиал Академии наук СССР

МИА – Материалы и исследования по археологии СССР

НА РАН – Научный архив Российской академии наук

НА ЧГИГН – Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук

НИИЯЛИЭ – Научно-исследовательский институт языка, литературы, истории и экономики при Совете Министров Чувашской АССР

ОР РГБ – Отдел рукописей Российской государственной библиотеки

ПМА – полевые материалы автора

РГАДА – Российский государственный архив древних актов

РЭМ – Российский этнографический музей

ТГУ – Томский государственный университет

УЗ ЧНИИ – Ученые записки Чувашского научно-исследовательского института

УФМС – Управление Федеральной миграционной службы

ЦЭИ УНЦ РАН – Центр этнологических исследований Уфимского научного центра Российской академии наук

ЦПиМИ АН РТ – Центр письменного и музыкального искусства Академии наук Республики Татарстан

ЧНИИ – Чувашский научно-исследовательский институт языка, литературы, истории и экономики (ныне ЧГИГН)

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Абдужаппаров Ырысбай Насреддинулы – магистр истории Тюркской академии (г. Астана, Казахстан)

Акимова Зинаида Ивановна – кандидат педагогических наук, директор гимназии № 19 и Мордовского республиканского межшкольного центра национальных культур (г. Саранск)

Алос и Фонт Эктор – научный сотрудник отдела социологии Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

Аминев Закирьян Галимьянович – научный сотрудник Института гуманитарных исследований Академии наук Республики Башкортостан (г. Уфа)

Басманцев Дмитрий Викторович – младший научный сотрудник отдела истории Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

Бойко Иван Иванович – доктор исторических наук, главный научный сотрудник – заведующий отделом чувашской энциклопедии Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

Булавин Антон Викторович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела современного регионального развития Научно-исследовательского института гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия (г. Саранск)

Галимов Салават Фарагатович – младший научный сотрудник Института языка, литературы и искусства Академии наук Республики Татарстан (г. Казань)

Егоров Дмитрий Владимирович – кандидат исторических наук, доцент кафедры региональной истории, археологии и этнографии Чувашского государственного университета им. И.Н. Ульянова (г. Чебоксары)

Ергали Серик Абдирешулы (Тюркская академия, г. Астана, Казахстан)

Иванов Виталий Петрович – доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела этнологии и антрополо-

гии Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

Исмаилова Екатерина Игоревна – кандидат искусствоведения, научный сотрудник Института филологии Сибирского отделения Российской академии наук (г. Новосибирск)

Кельмаков Валей Кельмакович – доктор филологических наук, заведующий кафедрой общего и финно-угорского языкознания Удмуртского государственного университета (г. Ижевск)

Коровушкин Дмитрий Георгиевич – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института археологии, этнографии Сибирского отделения Российской академии наук (г. Новосибирск)

Матвеев Георгий Борисович – кандидат исторических наук, заведующий отделом этнологии и антропологии Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

Медведев Владислав Валентинович – кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры истории Древнего мира и Средних веков Магнитогорского государственного университета

Николаев Геннадий Алексеевич – кандидат исторических наук, заместитель директора по науке и развитию Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

Никонова Людмила Ивановна – доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник – заведующий отделом этнографии и этнологии Научно-исследовательского института гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия (г. Саранск)

Павлов Вячеслав Анатольевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры социальных и правовых дисциплин Чебоксарского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (г. Чебоксары)

Пашина Екатерина Владимировна – аспирант отдела средневековой истории Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан (г. Казань)

Петров Игорь Георгиевич – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнологии Института эт-

нологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского научного центра Российской академии наук (г. Уфа)

Сергеева Евгения Валерьевна — младший научный сотрудник отдела этнологии и антропологии Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

Терентьева Ольга Николаевна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела литературоведения и фольклористики Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

Харитонов Валентина Григорьевна — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела истории Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

Хлебникова Валентина Георгиевна — кандидат педагогических наук, доцент кафедры методики преподавания чувашского языка и литературы Чувашского государственного университета им. И.Н. Ульянова (г. Чебоксары)

Чекушкин Александр Николаевич — доктор исторических наук, главный научный сотрудник — заведующий отделом современного регионального развития Научно-исследовательского института гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия (г. Саранск)

Шевцова Анна Александровна — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра международных образовательных программ Института открытого образования (г. Москва)

Шкердина Надежда Олеговна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела теории и истории культуры Научно-исследовательского института гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия (г. Саранск)

Шотаев Максат Есенбекулы — кандидат филологических наук (Тюркская академия, г. Астана, Казахстан)

Ыскакулы Дандай — доктор филологических наук (Университет им. С. Димереля, г. Алматы, Казахстан)

Ягафова Екатерина Андреевна — доктор исторических наук, заведующий кафедрой истории и теории мировой культуры Поволжской государственной социально-гуманитарной академии (г. Самара)

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	3
------------------	---

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

<i>Николаев Г.А.</i> Об асимметрии в этнокультурных взаимосвязях чувашей и татар в средневожской деревне второй половины XIX – начала XX века	5
---	---

Секция 1

ЧУВАШИ И ИХ СОСЕДИ В ЗЕРКАЛЕ СИМПАТИЙ И АНТИПАТИЙ

<i>Ягафова Е.А.</i> Чуваши и мордва в Урало-Поволжье: межкультурное взаимодействие в XVIII–XX веках	18
<i>Терентьева О.Н.</i> Топоними халапёсенче халăхсен хутшăнăвĕ сăнланни	33
<i>Иванов В.П.</i> Стереотипы и реалии межэтнического взаимодействия чувашей с народами Волго-Уралья (по материалам экспедиций).....	39
<i>Галимов С.Ф.</i> Национальное в творчестве Зарифа Башири (на материале очерков «Чувашлар» (Чуваши) и повести «Чуваш кызы нис » (Чувашская девушка Аниса).....	49
<i>Хлебникова В.Г.</i> Изучение произведений писателей соседних народов в чувашской школе	59
<i>Бойко И.И., Харитонова В.Г.</i> Русские и чуваши о проблемах межэтнических отношений в Чувашской Республике (по материалам социологического исследования 2011 года)	67
<i>Алос и Фонт Э.</i> Отношение молодых русскоязычных жителей Чебоксар к чувашскому языку: опыт качественного исследования	82

Секция 2

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ И ПРИУРАЛЬЯ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ

<i>Матвеев Г.Б.</i> Отражение межэтнических связей в чувашском народном зодчестве	98
---	----

<i>Петров И.Г.</i> Этнокультурные параллели в народной одежде чувашей и башкир: к проблеме взаимодействия и взаимовлияния этносов и культур	109
<i>Егоров Д.В.</i> Особенности договорных отношений у чувашей и марийцев во второй половине XIX – начале XX веков	125
<i>Сергеева Е.В.</i> Сравнительная характеристика культуры питания чувашей и марийцев: традиции и современность	137
<i>Сергеева Е.В.</i> Отражение межэтнических контактов с татарами в культуре питания чувашей	144

С е к ц и я 3

ТЮРКСКИЙ МИР И ПРЕДКИ ЧУВАШЕЙ

<i>Ергали С.А.</i> Чувашские этно праздники в общетюркской интерпретации	167
<i>Кельмаков В.К.</i> Функционирование некоторых этимологически идентичных болгарских и татарских заимствований в удмуртском языке	176
<i>Ыскакулы Д.</i> Об общем литературном наследии тюркских народов	181
<i>Аминов З.Г.</i> Устройство башкирского общества по ранним арабским источникам	188
<i>Шотаев М.Е., Абдужаппаров Ы.Н.</i> Исследования об интеллектуальной игре тюркских народов «тоғызкумалак»	197

С е к ц и я 4

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ И ХОЗЯЙСТВЕННО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ КОНТАКТЫ НАРОДОВ РОССИИ С ЧУВАШАМИ

<i>Шкердина Н.О.</i> Финно-угорские и тюркские народы Среднего Поволжья в западноевропейской России XVIII века	204
<i>Пашина Е.В.</i> Крепости – первые центры русской колонизации в Среднем Поволжье во второй половине XVI века	215
<i>Басманцев Д.В.</i> Бытовые конфликты и правонарушения в практике хозяйственной жизни Волжско-Сурской полиэтнической среды XVIII века	224
<i>Коровушкин Д.Г.</i> Чуваша-переселенцы в Западной Сибири: сто лет адаптации	233

<i>Ярков А.П.</i> Самосознание в «диаспоре»: чувашаи Западной Сибири в панораме этносоциокультурных процессов XVI–XX веков	239
<i>Черных А.В., Каменских М.С.</i> Чувашаи Пермского края: становление этнолокальной группы и особенности этнической истории	244
<i>Медведев В.В.</i> Этнокультурный облик чувашских поселений Свердловской области	252
<i>Исмагилова Е.И.</i> Рекрутские песни в фольклорной традиции сибирских чувашей	263
<i>Павлов В.А.</i> Роль элит в сохранении национальной идентичности в условиях инонационального окружения (на материалах ссылки в Казанскую губернию священников – участников Польского восстания 1836 года)	276
<i>Чекушкин А.Н., Булавин А.В.</i> Формирование финно-угорских этнокультурных и национальных объединений в российском политическом пространстве (на примере Коми, Марий Эл, Мордовии, Удмуртии).....	284
<i>Никонова Л.И., Акимова З.И., Шевцова А.А.</i> Мигранты из стран Южного Кавказа в Приволжском федеральном округе: трансформация этнического ландшафта регионов	295
Список сокращений	304
Сведения об авторах	305

Чувашский государственный институт гуманитарных наук

Научное издание

**ЧУВАШИ
И
ИХ СОСЕДИ**

**Этнокультурный диалог
в пространственно-временном континууме**

Материалы межрегиональной
научно-практической конференции
(г. Чебоксары, 15–16 ноября 2011 г.)

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

Подписано к печати 25.12.2012
Гарнитура Times
Печать ризограф
Уч.-изд. л. 14.31
Заказ № 31

Формат 60x90¹/₁₆
Бумага офсетная
Физ. печ. л. 18.17
Тираж 120 экз.

Чувашский государственный институт гуманитарных наук
428015, г. Чебоксары, Московский пр., д. 29, корп. 1.