

к 42.9
П 78
К-39580

**ПРОБЛЕМЫ
ИЗУЧЕНИЯ
НАУЧНОГО НАСЛЕДИЯ
Н.В.НИКОЛЬСКОГО**



**МАТЕРИАЛЫ
НАУЧНОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ**

Кор

К72.9
П78

**Чувашский государственный институт
гуманитарных наук**

**ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ
НАУЧНОГО НАСЛЕДИЯ
Н.В.НИКОЛЬСКОГО**

**Материалы конференции, посвященной
120-летию со дня рождения ученого**

108

Чебоксары — 2002

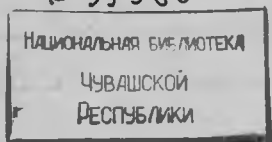
*Печатается по постановлению Ученого Совета
Чувашского государственного института
гуманитарных наук*

УДК 001
ББК 72
П 78

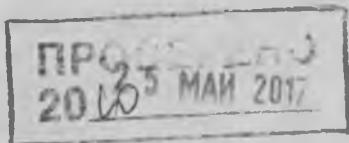
Проблемы изучения научного наследия Н.В.Никольского: Материалы конференции, посвященной 120-летию со дня рождения ученого. — Чебоксары: ЧГИГН, 2002. — 308 с.

В сборнике нашли отражение материалы научной конференции, посвященной 120-летию со дня рождения Н.В.Никольского, состоявшейся 17—19 мая 1998 г. в Казани, Чебоксарах и на родине ученого в д.Юрмекейкино Моргаушского района Чувашской Республики.

К-39 580



ISBN 5—87677—052—3



© Чувашский государственный институт
гуманитарных наук, 2002 г.

*Посвящается
доктору исторических наук профессору
Николаю Васильевичу Никольскому —
этнографу, историку, лексикографу,
фольклористу, основателю первой
чувашской газеты «Хыпар», педагогу,
организатору высшей школы,
общественному деятелю*



STANDARD CYCLOPEDIA OF THE HISTORY OF THE UNITED STATES
OF AMERICA
PUBLISHED BY THE
AMERICAN CYCLOPEDIA COMPANY

1877-1878

1879-1880

1881-1882

1883-1884

1885-1886

1887-1888

1889-1890

1891-1892

1893-1894

1895-1896

1897-1898

1899-1900

1901-1902

1903-1904

1905-1906

1907-1908

1909-1910

1911-1912

1913-1914

1915-1916

1917-1918

1919-1920

1921-1922

1923-1924

1925-1926

1927-1928

1929-1930

1931-1932

1933-1934

1935-1936

1937-1938

1939-1940

1941-1942

1943-1944

1945-1946

1947-1948

1949-1950

1951-1952

1953-1954

1955-1956

1957-1958

1959-1960

1961-1962

1963-1964

1965-1966

1967-1968

1969-1970

1971-1972

1973-1974

1975-1976

1977-1978

1979-1980

1981-1982

1983-1984

1985-1986

1987-1988

1989-1990

1991-1992

1993-1994

1995-1996

1997-1998

1999-2000

2001-2002

2003-2004

2005-2006

2007-2008

2009-2010

2011-2012

2013-2014

2015-2016

2017-2018

2019-2020

2021-2022

2023-2024

2025-2026

2027-2028

2029-2030

2031-2032

2033-2034

2035-2036

2037-2038

2039-2040

2041-2042

2043-2044

2045-2046

2047-2048

2049-2050

2051-2052

2053-2054

2055-2056

2057-2058

2059-2060

2061-2062

2063-2064

2065-2066

2067-2068

2069-2070

2071-2072

2073-2074

2075-2076

2077-2078

2079-2080

2081-2082

2083-2084

2085-2086

2087-2088

2089-2090

2091-2092

2093-2094

2095-2096

2097-2098

2099-2100

2101-2102

2103-2104

2105-2106

2107-2108

2109-2110

2111-2112

2113-2114

2115-2116

2117-2118

2119-2120

2121-2122

2123-2124

2125-2126

2127-2128

2129-2130

2131-2132

2133-2134

2135-2136

2137-2138

2139-2140

2141-2142

2143-2144

2145-2146

2147-2148

2149-2150

2151-2152

2153-2154

2155-2156

2157-2158

2159-2160

2161-2162

2163-2164

2165-2166

2167-2168

2169-2170

2171-2172

2173-2174

2175-2176

2177-2178

2179-2180

2181-2182

2183-2184

2185-2186

2187-2188

2189-2190

2191-2192

2193-2194

2195-2196

2197-2198

2199-2200

2201-2202

2203-2204

2205-2206

2207-2208

2209-2210

2211-2212

2213-2214

2215-2216

2217-2218

2219-2220

2221-2222

2223-2224

2225-2226

2227-2228

2229-2230

2231-2232

2233-2234

2235-2236

2237-2238

2239-2240

2241-2242

2243-2244

2245-2246

2247-2248

2249-2250

2251-2252

2253-2254

2255-2256

2257-2258

2259-2260

2261-2262

2263-2264

2265-2266

2267-2268

2269-2270

2271-2272

2273-2274

2275-2276

2277-2278

2279-2280

2281-2282

2283-2284

2285-2286

2287-2288

2289-2290

2291-2292

2293-2294

2295-2296

2297-2298

2299-2300

2301-2302

2303-2304

2305-2306

2307-2308

2309-2310

2311-2312

2313-2314

2315-2316

2317-2318

2319-2320

2321-2322

2323-2324

2325-2326

2327-2328

2329-2330

2331-2332

2333-2334

2335-2336

2337-2338

2339-2340

2341-2342

2343-2344

2345-2346

2347-2348

2349-2350

2351-2352

2353-2354

2355-2356

2357-2358

2359-2360

2361-2362

2363-2364

2365-2366

2367-2368

2369-2370

2371-2372

2373-2374

2375-2376

2377-2378

2379-2380

2381-2382

2383-2384

2385-2386

2387-2388

2389-2390

2391-2392

2393-2394

2395-2396

2397-2398

2399-2400

2401-2402

2403-2404

2405-2406

2407-2408

2409-2410

2411-2412

2413-2414

2415-2416

2417-2418

2419-2420

2421-2422

2423-2424

2425-2426

2427-2428

2429-2430

2431-2432

2433-2434

2435-2436

2437-2438

2439-24



ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый вниманию читателей сборник включает в себя статьи по проблемам изучения научного наследия Николая Васильевича Никольского и новые исследования по этнологии и музыкальному фольклору. Весь исследовательский материал, содержащийся в сборнике, в целом созвучен научным интересам ученого. Авторы статей выступали с докладами и сообщениями на научной конференции, посвященной 120-летию со дня рождения Н.В.Никольского, которая состоялась 17—19 мая 1998 г. в Казани, Чебоксарах и на его родине в д.Юрмекейкино Моргаушского района.

Сборник состоит из трех разделов. Первый посвящен характеристике наследия ученого в области этнографии, истории, лексикологии и его рукописного фонда. Второй раздел отведен новым исследованиям по вопросам материальной, духовной и соционормативной культуры, межэтнической консолидации и интеграции. В третий раздел выделены выступления на конференции в Моргаушском районе: выступление главы администрации района, воспоминания о Н.В.Никольском, в которых затронуты отдельные стороны его творческой жизни.

Научный вклад Н.В.Никольского, выдающегося представителя первого поколения чувашской интеллигенции, высоко оценен в литературе. Исследователь его научной, педагогической и общественной деятельности профессор В.Д.Димитриев характеризует труды Н.В.Никольского как целый этап в развитии исторической и этнографической наук Чувашии.

Н.В.Никольского называют «чувашским Ломоносовым». Ему был присущ широкий диапазон научных интересов. Он — первый этнограф-профессионал из чувашей, видный историк, фольклорист, лексикограф, педагог-просветитель, организатор высшей школы, основатель первой чувашской

газеты, один из организаторов казанского центра чувашеведения.

Н.В.Никольский родился 7 (19) мая 1878 г. в д.Юрмекейкино Шуматовской волости Ядринского уезда Казанской губернии (ныне Моргаушского района Чувашской Республики) в крестьянской семье. После окончания Шуматовского земского училища он был определен в Чебоксарское духовное училище. Закончив его в 1893 г., поступил в Казанскую духовную семинарию, в 1899 г. продолжил учебу в Казанской духовной академии, на миссионерском отделении татарской группы, одновременно посещал лекции в Казанском университете.

Большое влияние на Н.Никольского оказали В.К.Магницкий, профессора Н.А.Фирсов, И.Н.Смирнов, Е.А.Малов и др. Духовную академию окончил в 1903 г. с хорошими знаниями по истории и этнографии. За сочинение «Христианство среди чуваш» совет академии присудил ему степень кандидата богословия и звание магистранта.

Со студенческих лет Н.В.Никольский начал собирать исторические, этнографические, фольклорные материалы, для этого выезжал в сельские местности, работал в архивах и библиотеках, поставив перед собой задачу собрать памятники старой чувашской письменности XVIII—первой половины XIX в. Составил и издал несколько программ для сбора сведений по истории, географии, этнографии (о природных условиях, численности и составе населения, его физическом облике, занятиях, материальной и духовной культуре, общественном и семейном быте, народных знаниях, устном творчестве, религиозных верованиях), записи произведений фольклора, особенностей местного говора. По научной глубине, охвату вопросов, системности эти программы для своего времени являлись одними из наиболее совершенных. Он собирал и передавал в разные музеи страны этнографические предметы. Так, в 1910—1911 гг. представил в Русский музей в Петербурге коллекцию из 205 предметов чувашской культуры.

Н.В.Никольский выполнил огромную собирательскую работу. Корреспонденты, учащиеся, студенты предоставляли ему этнографические, фольклорные, лингвистические записи. Его собрание источников составляет 249 томов, 238

из которых хранятся в Научном архиве Чувашского гуманитарного института, в том числе 127 томов этнографических записей.

В марте 1905 г. Н.В.Никольский был принят в действительные члены Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Он состоял членом Церковного историко-археологического общества, поддерживал связи с отделением этнографии Русского географического общества. С 1903 по 1917 г. сотрудничал в переводческой комиссии Православного миссионерского общества. При его участии выпущено более 30 брошюр на чувашском языке о земледелии, животноводстве, медицине, воспитании детей, были изданы произведения чувашского фольклора и художественной литературы. Он составлял и издавал календари на чувашском языке «Султалăк кёнеки» — всего 9 книг.

Эрудиция ученого позволила ему создать первый систематический курс этнографии чувашского народа под названием «Краткий конспект по этнографии чуваш», выдержавший три издания (1908, 1911, 1919) и явившийся одним из первых учебных пособий в России по изучению нерусских народов. Н.В.Никольский взял на себя обязанности специалиста-этнографа по нерусским народам: уже на первом этапе своей научной деятельности создал цикл работ по истории и этнографии не только родного народа, но и других народов. Его перу принадлежат историко-этнографические работы о татарах, удмуртах, марийцах, статья о языке коми-зырян («К истории зырянского языка», 1914). Этнографические характеристики башкир, бесермян, удмуртов, мордвы, татар, марийцев, чувашей, калмыков и сибирских народов содержит работа «Наиболее важные статистические сведения...» (1912). Он писал как обобщающие работы, так и труды, в которых нашли отражение особенности истории, культуры и быта отдельных этнографических групп (например, чувашей Козьмодемьянского уезда, крещеных татар) либо отдельные стороны народной культуры, в частности посвятил работы мифологии удмуртов, народной медицине народов Поволжья.

Глубокие и принципиальные выводы Н.В.Никольского вызывали критику со стороны историков официального

направления. Он не боялся давать объективную оценку событиям, явлениям действительности. Позицию Н.В.Никольского как ученого-патриота показывает его труд «Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках. Исторический очерк» (1912), являющийся плодом многолетних исследований. В литературе эту работу оценивают как «самый крупный и ценный научный труд Никольского» (В.Д.Димитриев).

В постоянной заботе о сборе и накоплении фольклорно-этнографического материала проявлялись одновременно как большой интерес к истории и эволюции культуры (Н.В.Никольский, как известно, принадлежал к эволюционистской школе), так и пропаганда уважения к народной культуре. Свое богатейшее собрание по истории, этнографии и фольклору родного народа ученый передал Научному архиву Чувашского НИИ. Огромное научное значение этого фонда анализируется в данном сборнике (статья Е.С.Сидоровой).

Будучи преподавателем чувашского языка, в том числе на миссионерских курсах при Казанской духовной академии, Казанской учительской инородческой и духовной семинариях (1903—1917), Н.В.Никольский уже в 1903 г. включился в работу над составлением большого «Чувашско-русского словаря» и «Русско-чувашского словаря» (1909). Лексикографические работы ученого характеризуются в статье Г.А.Дегтярева в этом сборнике.

В советское время научно-исследовательская работа Н.В.Никольского велась уже по планам высших учебных заведений и научных учреждений Казани, затем Саранска и Йошкар-Олы. После революции Н.В.Никольский читает курсы по истории и этнографии народов Поволжья в Казанском университете. С 1918 по 1922 г. в Казанском педагогическом институте, одновременно в Казанском северо-восточном археологическом и этнографическом институте (Восточный педагогический институт), Центральной восточной музыкальной школе преподает этнографию, поддерживает тесный контакт с общественностью Чувашии. На первых порах Н.В.Никольский сохранял в Казани свое лидирующее положение как историка, этнографа и фольклориста, специалиста-знатока по народам Поволжья. В пользу этого

утверждения говорят его книги «Конспект по истории народностей Поволжья» (1919), «Сборник исторических материалов о народностях Поволжья» (1920), «История мари (черемис)» (1920), «Конспект по истории народной музыки у народностей Поволжья» (1920).

После образования Чувашской автономии Н.В.Никольский посвящает себя служению родному народу. Большим вкладом в чувашскую науку явились его монографии и исследования «Творчество чуваш» (1921), «Краткий курс по этнографии чуваш» (1929), «Народная медицина у чуваш» (1929). Однако дальнейшая плодотворная работа на поприще чувашеведения стала невозможной из-за крайне негативной оценки его трудов со стороны историков-марксистов. Ему была закрыта дорога в Чувашский НИИ, его работы по разным причинам не издавались, в том числе по идейным и методологическим соображениям. Эти вопросы рассматриваются в статье Е.П.Погодина.

С 1931 по 1940 гг., в расцвете творческих сил (ему еще не было 60 лет), ученый вынужден был находиться на пенсии, хотя, конечно, не переставал заниматься наукой. С 1940 по 1950 г. Н.В.Никольский работал в Марийском научно-исследовательском институте ЯЛИ, с 1948 по 1950 г. — профессором Марийского государственного педагогического института. В то же время он не оставлял в стороне и проблемы изучения истории и культуры родного народа. Н.В.Никольский считал себя достаточно подготовленным для того, чтобы написать труд об этнической истории чувашей. Однако рукопись его большого труда осталась неизданной. На последнем этапе своей исследовательской деятельности ученый занимался в основном изучением фольклора.

Научные заслуги Н.В.Никольского получили высокое признание. Ученым советом Института этнографии АН СССР в 1947 г. по совокупности трудов ему была присуждена ученая степень доктора исторических наук. До конца своих дней он неустанно продолжал трудиться на поприще чувашской науки. Ученый оставил огромное творческое наследие — монографии, книги, рукописи, богатейшее собрание источников.

Скончался Николай Васильевич Никольский 2 января 1961 г.

Г.Б.Матвеев.

С о н е т

Тахсан-тахсан, ача чухнех
Сире пёрремёш хут тәнлуçан.
Эсир мана кәтартрәр уçсан
Чәвашән тусёмлө чунне.

Хусанән хумисем сүмне
Пуласлăх хăпаратчĕ куçан.
Çунатланса вёсетчĕ чунçам
Часрах тухасшăн ун сүлне.

Паян çав кун çывхарчĕ мар-и?
Мён пур тăван сёршивăм тăрăх
Янрать чăваш ас-халĕ хурсăн...
Эппин — шăтрех, сая каймарĕ
Эсир акса хăварнă вăрлăх.
Тавсси, профессор! Тайăм пуçам!

Р.Н.Кулакова, библиотекарь.



Н.В.НИКОЛЬСКИЙ И ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ НАУКА

Г.Б.Матвеев

Николай Васильевич Никольский вошел в историю как первый профессиональный чувашский этнограф, доктор исторических наук, профессор. Очень успешно этнографией чувашского народа он занимался с конца 1890-х и до 1931 г. Затем в течение 10 лет был не просто лишен возможности трудиться на поприще чувашской этнографии и публиковать свои труды, но и жить в родной Чувашии, хотя и не был репрессирован. Однако в этнографической науке Н.В.Никольский остался известен как основатель чувашской этнографической школы и одна из ярких личностей в чувашеведении.

Интерес к этнографии у молодого Никольского пробудился еще в годы учебы в Казанской духовной семинарии (1893—1899)². Духовным наставником у него был В.К.Магницкий, передавший ему, так сказать, этнографическую эстафету³. Он сумел заинтересовать любознательного ученика «этнографическими вопросами»: что изучать и как изучать. У Василия Константиновича Никольский занимался с этнографической литературой, историческими документами.

В Казанской духовной академии студент Никольский учился у профессора Е.А.Малова, посещал лекции профессоров Казанского университета, в частности, этнографа, выдающегося представителя эволюционистского направления И.Н.Смирнова, К.Н.Тугсова, К.В.Харламповича, Н.Ф.Катанова.

Уже студентом академии, с 1900 г. Н.В.Никольский усиленно начал собирать этнографические сведения о чувашах. В своей собирательской работе, а затем в обработке и анализе материала он опирался на теоретическую базу этнографической науки в России, оживившейся во второй половине XIX в.⁵ Установил тесную

связь с Обществом археологии, истории и этнографии (ОАИЭ) при Казанском университете (создана в 1878 г.), игравшим значительную роль в этнографическом изучении нерусских народов Поволжья и Приуралья, с одной стороны, и развитии этнографической науки — с другой⁶. Уже в начальный период своей научной деятельности Н.В.Никольский стал последовательным сторонником эволюционистского направления⁷. Реализовывал в своих трудах идеи об использовании фактов этнографии, фольклора для реконструкции прошлого. Очень скоро он заявил о себе как серьезном исследователе и этнографе, и в 1905 г. (ему было 27 лет) его приняли в пожизненные действительные члены ОАИЭ⁸.

Н.В.Никольский ставит перед собой задачу — создать систематический курс этнографии чувашского народа. К началу XX в. предыдущими исследователями (К.С.Мильковичем, А.А.Фукс, В.А.Сбоевым, С.М.Михайловым, В.К.Магницким, представителями «казенной» этнографии XVIII и второй половины XIX в. и другими) была создана фактологическая база, имелся опыт научного осмысления материала (В.А.Сбоев, Н.И.Золотницкий, С.М.Михайлов)⁹.

Первые свои обобщающие этнографические труды энтузиаст скромно назвал «Конспектами по этнографии чуваш» (1908 и 1911 гг.)¹⁰. Однако было бы упрощением называть эти работы реферативными курсами. Николай Васильевич поставил на очень серьезную научную основу собирательскую работу, он периодически публиковал программу собирания этнографических сведений о чувашах (1904, 1911, 1914, 1919 гг.) и нерусских народах Поволжья (1916, 1919)¹¹. Четыре вида комплексной программы переиздавались 8 раз.

Само развитие этнографической науки требовало комплексного исследования материала. Различные области этнографии чувашей изучались в XIX в. весьма неравномерно, целые пласты оставались неизученными. Предыдущие авторы, за исключением В.К.Магницкого, не ставили задачи охватить этнографическими исследованиями все районы расселения чувашей. Кроме того, заслуга Н.В.Никольского была и в том, что он одним из первых предпринял сбор этнографического материала как по тюркским, так и по

финно-угорским народам (даже такой выдающийся исследователь, как И.Н.Смирнов, собирал материалы в основном только по финно-угорским народам)¹².

Никольский до 1917 г. — прежде всего этнограф-полевик. Ежегодные изыскательские экспедиции и командировки он считал для себя неотложным делом. По его программам работал многочисленный отряд местных корреспондентов из числа учителей, студентов, грамотных крестьян, священников, для которых Н.В.Никольский являлся учителем, не говоря о его высоком авторитете среди чувашей как ученом. Только таким образом можно было охватить этнографическим обследованием все регионы расселения чувашей. Недоступными оставались лишь сибирские регионы.

Свои монографии Н.В.Никольский создавал, опираясь, с одной стороны, на методические и методологические требования классической этнографии и эволюционной школы — с другой. Какую бы область этнографии ни рассматривал исследователь, он всегда признавал главным методом сравнительно-исторический и ретроспективный анализ. Возможно, ему не хватало последовательности и глубины анализа, тем не менее Н.В.Никольский каждый раз уделял особое внимание выявлению пережитков, заимствований, почти в каждой монографии пытался проследить эволюцию явлений культуры и направления хозяйства. В процессе эволюции элементов культуры в качестве детерминирующего фактора он признавал главным образом географический фактор.

Понимание исторического процесса Н.В.Никольский считал важным условием, без которого нельзя понимать эволюцию явлений и форм традиционной культуры. Он был современником основоположников цивилизационной теории — немецкого философа Освальда Шпенглера (1880—1936) и британского философа Арнолда Д.Тойнби (1899—1975). В понятие цивилизации Никольский включал экономику, торговлю, быт народа и другие составляющие, считал культуру вторым слагаемым¹³. Можно констатировать, что идеи, которыми оперировал Н.В.Никольский, в частности, цивилизационной теории (цивилизационного подхода), стали сегодня актуальны. И в советское время он оставался на

тех же идейных позициях и не встал на марксистскую формационную платформу.

Как системное образование Н.В.Никольский воспринимал народный быт — от его социальной и экономической основы до этнопсихологических и антропологических факторов. В развитии культуры чувашей он находит отражение таких исторических этапов, как болгарский, монголо-татарский, русский периоды¹⁴. Однако географический детерминизм являлся, по его мнению, решающим фактором. Именно окружающая природная среда, полагал он, влияла не только на занятия, но и на семейную и общественную жизнь и религиозные верования, иначе говоря, происходила адаптация к окружающей среде. На последнем этапе развития культуры известную роль сыграл христианский фактор¹⁵, в то же время чувашаи сохранили свою самобытную этническую культуру, в целом не была поколеблена ее устойчивость.

Благодаря работам Н.В.Никольского этнография чувашей обогащается не только в содержательном, но и, что важно подчеркнуть, в методологическом плане. Он оперировал понятиями «этнография» и «этнология», объяснял цели и задачи этих двух направлений в этнографической науке¹⁶. Специальные разделы в монографиях он отводил разъяснению предмета, задач и значения этнографических исследований, методологии науки (основанной на эволюционистских положениях), методике собирания этнографического материала.

В нашу задачу не входит обзор опубликованных трудов Н.В.Никольского, пусть даже в этнографическом плане, поскольку в литературе имеется успешный опыт их анализа (выполнен В.Д.Димитриевым). Отметим лишь, что этнографическую характеристику Никольский как профессиональный ученый этнограф проводит классическими методами — системностью изложения, широтой и глубиной охвата материала, использованием ретроспективного метода, выявлением этапов эволюции традиционной культуры, попыткой датировать начальный этап того или иного явления. Возможно, те или иные предположения, выдвинутые Н.В.Никольским, требуют уточнения, что связано с накоплением знаний в той или иной области этнографии.

Становление, эволюция и функционирование элементов культуры — эти методологические требования, выдвинутые ученым еще в начале XX в., актуальны и спустя сто лет, пока нет убедительных доказательств, как происходило развитие многих аспектов культуры. Никольский вынужден был оставить многие вопросы эволюции без ответа, ограничиться постановкой вопроса либо статистической фиксацией фактов.

И сегодня этнографы, обращаясь к архаическим формам, не могут удовлетворить читателя, ограничиваются, так сказать, «статистической фиксацией», систематизацией фактов или их типологической характеристикой. Изучение последовательности смены одних типов явлений культуры другими, установление времени их возникновения, выяснение историко-этнографических связей — важные методологические требования, которым призывал следовать Н.В.Никольский.

Элементы и комплексы традиционной культуры имеют, как известно, локальные особенности бытования. Этнографические материалы, присланные Н.В.Никольскому из различных районов расселения чувашей, составили более ста томов (см. статью Е.С.Сидоровой в этой книге). В 1920-е гг. ученый занялся картографированием признаков материальной культуры и хозяйства чувашей. Результатом этой плодотворной работы стала первая монография, посвященная материальной культуре. Разумеется, это был первый опыт картографирования, который не претендовал на роль этнографического атласа. Вероятно, если бы в советское время Н.В.Никольскому дали возможность работать в области чувашской этнографии, такой атлас наш народ уже имел бы. Только спустя десятилетия этнографы занялись картографированием, однако к этому времени (особенно к 1980-м гг.) традиционные элементы не только были утеряны, но и исчезала даже память о них.

В первое десятилетие Советской власти в развитие этнографической науки Н.В.Никольский сделал такой вклад, какой, пожалуй, не сделал никто из этнографов. Только в этот период он издал по этнографии 4 монографии¹⁷, еще 2 монографии остались неопубликованными¹⁸. Кроме этого, он написал ряд статей, в т.ч. о чувашах Татарстана¹⁹, о

своим учителем-этнографом В.К.Магницком, а также работы о народах Поволжья²⁰. Последние были созданы Н.В.Никольским в качестве курсов по общей этнографии народов Поволжья, поскольку он читал лекции в Казани в Восточном пединституте (1922—1931 гг.), в университете, пединституте и т.д.²¹

В начале второго десятилетия Советской власти Н.В.Никольский оставался одним из ведущих этнографов и энергично продолжал трудиться на поприще этнографии Поволжья. За авторитет этой науки он отвечал в ОАИЭ, являясь председателем секции этнографии (1927—1931 гг.). В Чувашии складывается этнографическая школа, этнографическое направление (секция) было представлено в Обществе изучения Чувашского края и Всечувашском краеведческом съезде. Н.В.Никольский, возможно, намеревался возглавить деятельность чувашских этнографов, на I Всечувашском краеведческом съезде он выступил с обзорной и программной речью и докладом «Этнография чувашей» (июнь 1928 г.). Для углубленного и планомерного этнографического изучения чувашей открывались перспективы, и для этого имелись кадры.

Всечувашский краеведческий съезд, пожалуй, впервые собрал всех (точнее, почти всех) историков, этнографов и краеведов вместе. До съезда связи Никольского с чебоксарскими коллегами были слабыми, например, с А.П.Прокопьевым-Милли, М.П.Петровым, К.В.Элле, М.С.Спирidonовым. Обособленность Казанского и Симбирского чувашских центров, как известно, наблюдалась до революции, а в 1920-е гг. чувашская интеллигенция Казани и Чебоксар, похоже, продолжали ту же традицию автономной деятельности. Отрыв чебоксарских историков и этнографов от Н.В.Никольского вряд ли был на пользу науке. И в дальнейшем Никольский остался как бы одиночкой.

Этнографию чувашей, в частности, их религиозные верования и праздники, национальную одежду, орнамент, изучали в 1920—1930-е гг. (первая половина) также сотрудники научных учреждений Москвы и Ленинграда (Т.С.Пассек, Н.М.Моторин, Б.А.Латынин, Н.И.Гаген-Торн и др.)²².

Известно, какое негативное значение для развития этнографической науки имели рецензии и выступления в печати местных деятелей, «защищавших» марксизм

(С.С.Кутяшова, И.Я.Яковлева, И.Д.Кузнецова и др.). В то же время журнал «Советская этнография» с одобрением отзывался об этнографических работах в Чувашии и призывал расширять их. После поездки в республики Поволжья в августе—сентябре 1933 г. проф. Н.М.Моторин писал: «...Наличие больших белых пятен в этнографии края (например, бесермян) требовало бы серьезного этнографического исследования в увязке с общей исторической работой»²³. Он положительно отозвался об исследованиях К.В.Элле, работавшего, в частности, над картой религии чувашей (киреметей). Пожелания центрального журнала о необходимости серьезных этнографических исследований директором Чувашского НИИ С.С.Кутяшовым, информация которого о состоявшемся комплексном обследовании 21 деревни была опубликована в этом же номере²⁴, к сожалению, не были приняты во внимание. В Чувашии было проигнорировано и предложение журнала о том, что «этнография должна глубже войти в практику институтов и музеев»²⁵, где опыт Н.В.Никольского был бы очень кстати.

Однако в 1930-е гг. ученые-этнографы, особенно этнографы, успешно работавшие еще в дореволюционный период, вынуждены были свертывать свою деятельность. В СССР в эти годы профиль этнографических изучений ограничивался узким кругом проблем, главным образом связанных с изучением истории первобытнообщинного строя²⁶. Развертывание этнографических исследований в республиках стало возможно только к концу 40-х—началу 50-х гг.

Сам Николай Васильевич, вероятно, был достаточно уверен в своих взглядах, он не торопился менять свои установившиеся научные взгляды, непременно встать в ряды марксистских историков. В 1920-е гг. эволюционистские взгляды этнографа еще могли мирно уживаться с марксизмом, но после 1928 г. они уже вошли в противоречие с установками сталинизма. Деятельность ОАИЭ, где председателем этнографической школы являлся Н.В.Никольский, оценивалась как работа научного общества, которое в силу традиций и преобладания в его составе ученых старого толка базировалось на методологии

дореволюционной этнографической школы²⁷. Инакомыслящий Никольский не был приглашен на работу в Научно-исследовательский институт в Чебоксары, хотя институт очень нуждался в квалифицированных чувашеоведах, где к тому же в первые годы существования была своя аспирантура²⁸.

В ЧНИИ этнографов не было до 1946 г., если не считать кратковременного периода работы К.В.Элле в 1933—1935 гг., опубликовавшего в 1935 г. историко-этнографический труд «Акатуй». Уже в ранний период своей деятельности, в 1920-е гг., К.В.Элле показал себя очень результативным ученым, знавшим методику и методологию этнографических исследований. Однако ему, как и Никольскому, не удалось закрепиться ни в институте, ни в Чувашии. Первые директора института С.С.Кутяшов, Н.В.Васильев-Шубоссинни и И.Я.Яковлев (Саламбек) не разрешили Н.В.Никольскому печатать свои труды и не приглашали работать на поприще чувашской науки. Зато Николая Васильевича пригласили в Мордовский НИИ, для которого он собирал материалы и документы по истории мордовского народа.

К чести Н.В.Никольского, как только представилась возможность послужить родному народу, он тут же связался с институтом. В марте 1941 г. ЧНИИ возглавил историк П.Г.Григорьев, доброжелательный, отзывчивый человек, разбиравшийся в проблемах истории и этнографии. Николай Васильевич передал институту свой обширный труд «Известия иностранцев и путешественников по России о чувашском народе», написанный по договору с институтом²⁹. К сожалению, начавшаяся война помешала издать работу Никольского. Но и в рукописном варианте данная работа стала учебным пособием для начинающих исследователей — историков и этнографов.

Обращение Н.В.Никольского к истории чувашского народа и этническим процессам было обусловлено, с одной стороны, развитием исторической и этнографической науки, особенно это было заметно в 1920-е гг., с другой — продолжительной работой Никольского над историческими документами и источниками, в том числе по заданию Мордовского НИИ.

Работы Г.И.Комиссарова и затем М.П.Петрова-Тинехпи о происхождении чувашей³⁰ безусловно послужили определенным толчком к разработке данной темы. Николай Васильевич, в 1920-е гг. занятый в основном исследованием материальной культуры и других аспектов чувашской этнографии, почти не отреагировал на эти труды, не высказал на страницах печати своего мнения. Конечно же, он прекрасно понимал необходимость накопления источниковедческой базы, рыхлость ряда суждений работы М.П.Петрова, хотя для своего времени они были очень актуальны и ценны и направлены на защиту и развитие теории болгарского происхождения чувашей (подробный анализ трудов М.П.Петрова сделан В.Д.Димитриевым³¹).

Принятие первой рукописи («Известий...») институтом послужило стимулом для дальнейшей работы. В годы Великой Отечественной войны патриотическая тема становится ведущей не только в литературе и искусстве, но и в науке. Поэтому неудивительно, что в годы войны Николай Васильевич создает книгу под названием «Прошлое чувашского народа (От Великой Булгарии до Великой революции)», завершив ее в 1946 г.³²

Н.В.Никольский продолжал оставаться одним из ведущих специалистов истории и этнографии чувашского, марийского и мордовского народов. Так, работая с 1940 по 1950 г. в Марийском научно-исследовательском институте, он написал «Историю марийского народа с древнейших времен до XX века» (не опубликована).

В 1956 г. проблемы этногенеза чувашей стали темой специальной сессии ЧНИИ. Н.В.Никольский представил для включения в сборник института статью «О происхождении чуваш» (она не была включена)³³.

В этнографической науке труды Н.В.Никольского были хорошо известны. И опубликованных работ ученого, не говоря уже о неизданных, было достаточно для того, чтобы присудить ему ученую степень доктора исторических наук, что и было сделано в Институте этнографии АН СССР в 1947 г.

Для этнографической науки Н.В.Никольский сделал исключительно много. Он создал учебные пособия по этнографии чувашей и других народов Поволжья, образцовые

программы для сбора этнографического материала, накопил десятки томов фактического материала почти по всем отраслям этнографии, создал фундаментальную фактологическую и теоретическую базу для этнологической науки. Профессионально исследовал историографию историко-этнографического изучения чувашей, написал множество статей и десятки монографий и книг по малоизученным компонентам этнографии чувашей. Значителен его вклад в исследование этногенеза и этнической истории.

Н.В.Никольский вошел в историю как первый чувашский профессиональный историк и этнограф, как первый профессор-этнограф, как автор первых учебников по этнографии чувашей.

Однако ученому-этнографу не довелось работать в Чувашии, в Чувашском НИИ, в связи с чем не удалось непосредственно самому подготовить учеников-этнографов. В то же время наследие Никольского само есть школа. По Никольскому учились ушедшие из жизни и учатся ныне работающие историки и этнографы. Опираясь на его наследие, они пишут свои кандидатские и докторские диссертации. Для всех Николай Васильевич остается учителем и образцом служения науке.

Примечания и литература

См.: *Димитриев В.Д.* Николай Васильевич Никольский (Очерк жизни и деятельности) // Вопросы историографии историко-этнографического изучения Чувашии. Чебоксары, 1981. С. 45—113; *он же.* Н.В.Никольский — чувашский ученый, просветитель, общественный деятель. Чебоксары, 1993.

Димитриев В.Д. Николай Васильевич Никольский. С. 47—48.

Своему учителю Н.В.Никольский посвятил статью «В.К.Магницкий как этнограф», опубликованную в кн.: *Корбут М.К.* Василий Константинович Магницкий и его труды. 1839—1901 гг. Чебоксары, 1929. С. 36—40.

Димитриев В.Д. Николай Васильевич Никольский. С. 49—50.

Подробнее см.: *Токарев С.А.* История русской этнографии. М., 1966.

В 1927—1931 гг. Н.В.Никольский являлся председателем секции этнографии ОАИЭ.

Главными представителями эволюционистской школы в России были Д.Н.Анучин, М.М.Ковалевский, Н.Н., В.Н., А.Н. и М.Н. Харузины, И.Н.Смирнов, Л.Я.Штернберг.

Димитриев В.Д. Николай Васильевич Никольский. С. 66.

⁹ См.: Археология и этнография Чувашской АССР. Библиографический указатель. Чебоксары, 1986; *Матвеев Г.Б.* Историография изучения материальной культуры чувашского народа (Дореволюционный период) // Новые исследования по археологии и этнографии Чувашии. Чебоксары, 1983. С. 80—120, и др.

¹⁰ *Никольский Н.В.* Конспект по этнографии чуваш. Казань, 1908; *он же.* Краткий конспект этнографии чуваш. Казань, 1911.

¹¹ Программа для соби́рания сведений о чувашах. Казань, 1904; Вопросник по народному творчеству. Казань, 1919. С. 30—50 и др.

¹² *Смирнов И.Н.* Черемисы (Историко-этнографический очерк) // Известия Общества археологии, истории и этнографии (далее — ИОАИЭ). Казань, 1889. Т. VII; *он же.* Вотяки // ИОАИЭ. Казань, 1890. Т. 8. Вып. 2; *он же.* Бесермяне Вятской губернии // Труды VIII археологического съезда. М., 1897. Т. 3 и др.

¹³ *Никольский Н.В.* Краткий курс по этнографии чуваш. Чебоксары, 1928 (1929). Вып. I. Гл. I.

¹⁴ См., например: *Никольский Н.В.* Прошлое чувашского народа (От Великой Булгарии до Великой революции) // Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (далее — НА ЧГИГН). Отд. II. Ед. хр. 69.

¹⁵ Наиболее развернутую характеристику данного фактора Н.В.Никольский дал в работе: Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках. Исторический очерк // ИОАИЭ. Казань, 1912. Т. XXVIII. Вып. 4—5.

¹⁶ *Никольский Н.В.* Краткий курс по этнографии чуваш. Глава I.

¹⁷ Краткий конспект по этнографии чуваш. Казань, 1919; Конспект по истории народной музыки у народностей Поволжья. Казань, 1920; Краткий курс этнографии чуваш; Народная медицина у чуваш. Чебоксары, 1929.

¹⁸ Экономический быт чуваш с 1851 по 1921 год (1921); Экономический быт народностей Поволжья по крестьянским наказам в Екатеринбургскую законодательную комиссию 1767 года (1923).

¹⁹ Творчество чуваш // ИОАИЭ. Казань, 1921. Т. XXXI. Вып. I. С. 71—86; Чуваши // Материалы по изучению Татарстана. Казань, 1925. Вып. 2. С. 167—172.

²⁰ История мари (черемис). Казань, 1920. Вып. I и др.

²¹ Об этом подробнее см.: *Димитриев В.Д.* Николай Васильевич Никольский.

²² *Денисов П.В.* Этнографическое изучение чувашского народа за годы Советской власти // Учен. зап. ЧНИИ. Вып. 40. Чебоксары, 1968. С. 303—305.

²³ *Моторин Н.М.* Две поездки в Поволжье // Сов. этнография, 1934. № 4. С. 116.

²⁴ *Кутяшов С.С.* Экспедиция по изучению социально-культурного состояния Чувашии // Сов. этнография, 1934. № 4. С. 113—115.

²⁵ *Моторин Н.М.* Указ. соч. С. 117.

²⁶ *Толстов С.П.* 40 лет советской этнографии // Сов. этнография, 1957. № 5. С. 39—40.

²⁷ *Денисов П.В.* Указ. соч. С. 299.

²⁸ *Изоркин А.В., Горшков А.Е.* Центр гуманитарных наук Чувашии. Чебоксары, 1980. С. 21.

²⁹ См.: НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 43.

³⁰ *Комиссаров Г.И.* Чăваш халăхĕн тĕп аслашшĕсем. Хусан, 1920; *он же.* Чăваш халăхĕн историйĕ. Хусан, 1921; *Петров М.П.* О происхождении чуваш. Чебоксары, 1925; *он же.* Чăваш историйĕ çинчен. Кĕсен каласа кăтартни. Шупашкар, 1928 и др.

³¹ *Димитриев В.Д.* М.П.Петров: жизнь и научная деятельность //Историко-этнографическое исследование в Чувашской АССР. Чебоксары, 1980. С. 3—33.

³² См.: НА ЧГИГН. Отд. II. Т. 69.

³³ См.: НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 339.

Основные труды Н.В.Никольского по этнографии

Программа для собирания сведений о чувашах //Известия по Казанской епархии, 1904. № 3.

Этнографический очерк Мильковича, писателя конца XVIII века, о чувашах //Известия ОАИЭ. Казань, 1906. Т. XXII. Вып. I.

Конспект по этнографии чуваш. Казань, 1908.

Краткий конспект по этнографии чуваш. Казань, 1911.

Наиболее важные статистические сведения об инородцах Восточной России и Западной Сибири, подверженных влиянию ислама. Казань, 1912.

Мифология вотяков. Уфа, 1913.

Народная медицина у инородцев Поволжья //Православный благовестник, 1915. № 5—6.

Краткий конспект по этнографии чуваш. Казань, 1919.

Конспект по истории народной музыки у народностей Поволжья. Казань, 1920.

Чуваши //Материалы по изучению Татарстана. Казань, 1925. Вып. 2.

Краткий курс этнографии чуваш. Чебоксары, 1928 (1929).

Народная медицина у чуваш. Чебоксары, 1929.

ИСТОРИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ Н.В.НИКОЛЬСКОГО (В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД ЕГО ДЕЯТЕЛЬНОСТИ)

Е.П.Погодин

Николай Васильевич Никольский (1878—1961) начал свой творческий путь в дооктябрьские годы и к моменту прихода к власти большевиков уже имел твердые жизненные позиции, свои научные взгляды. В 1918 г. ему исполнилось 40 лет. Ученая степень магистра богословия по истории русской церкви была присвоена ему в мае 1913 г. (в 35 лет), с ноября 1915 г. он работал приват-доцентом, а с января 1919 г. — профессором Казанского университета. Имея большой опыт научной, педагогической и общественной деятельности, Никольский встретил революцию 1917 г. уже зрелой и сложившейся личностью¹.

Не просто было Н.В.Никольскому «вписаться» в действительность советского времени, особенно сталинской эпохи. Как он приспособлялся к марксистской исторической науке, к историческому материализму? Каким образом Н.В.Никольский, историк старой гуманитарной школы России, уживался с советскими властными структурами, как это отражалось на его судьбе?

Специального исследования и ответа на поставленные вопросы в историографии не имеется, хотя попытки оценить труды ученого с этой точки зрения были. В частности, А.М.Леонтьева в своей статье, посвященной анализу исторических взглядов Никольского, вполне справедливо утверждает, что после 1917 г. он пытался в какое-то время соединить свои прежние взгляды с марксизмом. Однако дальнейшего использования терминологии марксистской исторической школы М.Н.Покровского Н.В.Никольский, по существу, не пошел. В качестве периодов чувашской

истории он, в частности, выделял «эпоху торгового капитала», «эпоху промышленного капитала» и «эпоху империализма и пролетарской революции». «Все же содержание исторических взглядов Никольского, — пишет Леонтьева, — по существу не изменилось и говорить о переходе его на марксистские позиции нет оснований»². Поддерживая точку зрения Леонтьевой, я в то же время полагаю, что она, очевидно, требует более солидного обоснования. Суть приспособления Никольского к марксизму остается пока не разработанной темой, в литературе практически не показаны приемы «перестройки» и «перевоспитания» «инакомыслящего» профессора.

Н.В.Никольский являлся человеком демократических убеждений, о чем свидетельствует факт, что он поддержал Февральскую революцию своим активным участием во всех мероприятиях революционных партий. По словам лингвиста Н.А.Резюкова, после Октябрьской революции Н.В.Никольский даже примкнул к большевистской партии и продолжал свою работу по делу просвещения чувашей³. Известно также, что за участие в революционной деятельности в период революции 1905—1906 гг. Н.В.Никольский был лишен права занимать официальные должности. За «неблагонадежность» в 1910 г. он был отстранен от преподавания истории в Казанской учительской семинарии, уволен со службы и позднее состоял под негласным надзором⁴. То есть еще при царизме Николай Васильевич подвергался гонениям за свободомыслие.

В годы Гражданской войны, голода и разрухи, а также относительно мирного сосуществования буржуазных и марксистских историков в период нэпа и теоретического плюрализма Н.В.Никольский не торопился овладеть марксизмом, ни одной ссылки на классиков марксизма в его трудах нет, они появляются позже. Этот факт позволяет нам утверждать, что в период нэпа Н.В.Никольский не менял на марксистские свои эволюционные взгляды на историю.

В период сравнительно мирного сосуществования историков-немарксистов со своими коллегами-марксистами, охватывающий 1921—1928 гг., Никольский мог более или менее свободно, по собственным убеждениям излагать свои мысли и взгляды на историю и этнографию нерусских

народов Среднего Поволжья. Об этом можно говорить утвердительно, если мы обратимся к анализу работы под названием «Экономический быт чуваш с 1851 года по настоящее время», подготовленной им в 1921 г. в Казани. Открывается она вводной главой, где сказано о местожительстве чувашей в России, о регионах их расселения, о природе Чувашии и Самарской области, о численности чувашей, о характере чувашских населенных пунктов, о повинностях чувашей, о социальной структуре чувашской деревни.

В первой главе дается характеристика землевладения и земледелия, во второй исследуется луговое хозяйство, в третьей — скотоводство и далее — огородничество, рыболовство, охота, пчеловодство, сельские промыслы и ремесла, крестьянские бюджеты⁵.

Несмотря на недостатки, работа имеет законченный характер⁶. Рукопись Н.В.Никольского была не опубликована, как я полагаю, по причине отсутствия у Чувашского книжного издательства средств на издание, поскольку все усилия были направлены на борьбу с сильнейшим голодом в Чувашии. Возможно, эти объективные причины совпали с субъективными.

Поскольку в 1921 г. издание книги Н.В.Никольского по истории традиционного хозяйства чувашского народа было отложено, к 1923 г. автор подготовил монографию об экономическом быте уже не только чувашей, но и всех нерусских народов Поволжья, видимо, в расчете на большую вероятность публикации в таком варианте⁷. Первая глава книги была посвящена истории народностей Поволжья до 1767 г., вторая глава — сельскому хозяйству народов Поволжья, третья — промыслам, четвертая — повинностям, последняя, пятая глава — крестьянским бюджетам. Проф. Н.Н.Фирсов в своем отзыве отметил, что «автор использовал всю литературу на русском и иностранном языках, обнаружил большую эрудицию, работа его является ценным вкладом в науку историческую и экономическую». Ф.Т.Дитятин также признал работу очень хорошей⁸. Данная неопубликованная работа Н.В.Никольского основана на широком круге малоизвестных и ранее неизвестных документов из отечественных архивов и опирается на фундаментальную базу — русскую и иностранную литературу.

В 1928 г. И. Сталин провозгласил начало классовой войны и объявил всех ученых-немарксистов врагами революции. Н. В. Никольский избежал физической расправы, но морально был подавлен, подвергнут идеологической травле в периодической печати. В его адрес обрушился поток оскорбительно-унизительных выражений: «апостол миссионерства», «буржуазный националист», «эклектик»⁹. Самого крупного и авторитетного чувашского учено-гуманитария низвели до унизительного положения, «идеологически ругали и называли это партийностью» (А. Фадеев).

Вокруг Н. В. Никольского, одного из основателей научной дисциплины «История и этнография чувашского народа», первым начавшего исследование истории родного народа по архивным источникам, первого из чувашей, получившего ученую степень (магистра) в царское время, после «марксистского» разгрома в печати его трудов создается атмосфера, когда профессору стало невозможно устроиться на работу ни в Казани, ни в Чебоксарах. Высокопрофессионального ученого и преподавателя фактически в самом расцвете творческих сил — в 53 года — «радетели марксизма» вынудили уйти на пенсию, лишив основных средств существования. Если при царизме Никольского преследовали за революционную деятельность в газете «Хыпар», то коммунисты-сталинисты преследовали его за недостаточную «красность». В 1918, 1932, 1937—1938 гг. по указаниям властей в квартире Н. В. Никольского неоднократно производились обыски, ученый подвергался арестам¹⁰. Однако они его не сломали. К его чести, исследовательская работа не прервалась, пусть даже она шла преимущественно по пути накопления фактического материала, вовлечения в научный оборот новых источников. Находясь на пенсии с 1931 по 1940 гг., Николай Васильевич по поручению Мордовского НИИ ЯЛИ написал «Историю мордвы» (материалы с комментариями в объеме 40 авт. л.), значительная часть выявленных им документов вошла в многотомное издание «Документы и материалы по истории Мордовской АССР»¹¹.

Н. В. Никольский терпеливо продолжал работу, но не все написанное им печаталось. Так, в 1946 г. он завершил монографию «Прошлое чувашского народа (от Великой

Булгарии до Великой революции)»¹². Рукопись представляет собой обобщающее научное исследование, выполненное на обширном материале источников и охватывающее период примерно в тысячу лет. Оригинальная и ценная работа написана в строго академическом стиле, с характерной для эволюционной школы периодизацией. Здесь собрано много новых интересных исторических фактов, не все они отражены в научной литературе и известны общественности. Обращает на себя внимание необычное для советского времени название монографии: Октябрьскую революцию 1917 г. Великой российской революцией стали называть в 1990-е гг.¹³ Таким образом, идеи и мысли Н.В.Никольского выдержали испытание временем.

Знакомство с рукописью убеждает, что Н.В.Никольский является большим знатоком чувашской истории, быта и культуры. Известно, какое громадное количество архивных документов собрал Николай Васильевич, в этой и других работах он использовал их широко. Научное значение рассматриваемой работы не вызывает сомнения. Н.В.Никольский цитирует источники на немецком, английском, французском, венгерском и других языках, что не под силу и многим современным исследователям. Все это говорит о том, что он был высокопрофессиональным ученым. Однако его рукопись «Прошлое чувашского народа» не была опубликована, ибо по своему идейному содержанию она не вписывалась в официальную марксистскую идеологию. Иной оценки требует ныне ее историографическое значение. Открыто изложил Н.В.Никольский материал о русской колонизации чувашских земель, дал объективную характеристику чувашской аристократии, показывал ее судьбу в Русском государстве.

Не изменил своим позициям в угоду идеологической установке широкообразованный Никольский, близко знакомый с историками старой школы, профессор, воспитанный на богатой дореволюционной культуре, хорошо владевший греческим, латинским, французским, немецким, английским, итальянским, татарским, турецким, марийским, удмуртским, коми-пермяцким языками, имевший более полусотни публикаций, богатейший архив, которым восторгались и ныне восторгаются ученые Европы, Азии и Америки. В

1947 г. он удостоился звания доктора исторических наук, несмотря на то, что идейное содержание ряда его рукописей не вписывалось в официальную науку. В 1956 г. Н.В.Никольский участвовал в работе конференции по проблемам этногенеза чувашей и написал статью «О происхождении чуваш»¹⁴, где широко использует зарубежную литературу на немецком, чешском, венгерском языках, данные лингвистики, археологии, этнографии, истории. Он обращает внимание на неизученные рукописные фонды бывшей Соловецкой библиотеки, огромного собрания документов Министерства иностранных дел, где, по его мнению, имеются материалы, начиная с первых веков н.э., на старописьменных языках — древнелатинском, древнегреческом, арамейском, иранском. Среди них, как он считал, есть данные о чувашах. Общий вывод статьи такой: чуваша имеют в культуре очень много общего с марицами, до середины XVI в. чувашей следует искать под названием «черемисы». Можно сожалеть, что рукопись не опубликована.

Всего Н.В.Никольский опубликовал 64 работы, из них после 1929 г. издано лишь четыре. Они вышли в последние годы жизни ученого — в 1958—1961 гг. и в основном касаются чувашского фольклора. Так, вышедшая в свет в 1958 г. работа была посвящена пословицам чувашей и фактически издана к 80-летию со дня рождения ученого¹⁵.

Как известно, Н.В.Никольский много внимания уделял истории религии. Ею ныне занимаются крупные ученые, существует научное течение, называемое «теологическим историзмом». Никольского обвиняли в миссионерстве, национализме и тому подобном, хотя его идеями и материалами пользовались.

По нашему убеждению, Н.В.Никольский был чувашским историком, далеким от марксистской идеологии, искавшим опору в лучшем наследии русской и зарубежной исторической науки. Он не менял своих убеждений и своего научного «кredo». Репрессии не дали талантливому ученому реализоваться полностью. Современным историкам, исповедующим принципы демократического историзма, Н.В.Никольский импонирует стойкостью исторического мировоззрения.

Л и т е р а т у р а

¹ *Димитриев В.Д.* Николай Васильевич Никольский (Очерк жизни и деятельности) // Вопросы истории и историографии изучения Чувашии. Чебоксары, 1981. С. 102.

² *Леонтьева А.М.* К вопросу об исторических взглядах Н.В.Никольского // Учен. зап. ЧНИИ. Чебоксары, 1966. Вып. XXXI. С. 313.

³ Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН). Отд. I. Д. 802. Л. 14.

⁴ Там же. Д. 728. Л. 2.

⁵ *Никольский Н.В.* Экономический быт чуваш с 1851 года по настоящее время. Казань, 1921. Рукопись // НА ЧГИГН. Отд. I. Т. 487.

⁶ Автор не согласен с критической оценкой этой работы. См.: *Димитриев В.Д.* Н.В.Никольский — чувашский ученый, просветитель, общественный деятель. Чебоксары, 1993. С. 51.

⁷ *Никольский Н.В.* Экономический быт народностей Поволжья по крестьянским наказам в Екатерининскую законодательную комиссию 1767 г. Казань, 1923. Рукопись // НА ЧГИГН. Отд. I. Т. 333.

⁸ НА ЧГИГН. Отд. I. Т. 305. Л. 427.

⁹ *Кузнецов И.Д.* О некоторых методологических и этнографических упражнениях проф. Н.В.Никольского // Книга и революция, 1930. № 1. С. 16—17; *он же.* О книге проф. Н.В.Никольского // *Кузнецов И.Д.* Очерки по истории и историографии Чувашии. Чебоксары, 1960. С. 336—340; *Кутяшов С.С.* Против национализма в чувашской этнографии // Советская этнография, 1931. № 1—2. С. 43—59; *он же.* Против национал-демократического уклона в анализе религии чуваш // Советская этнография, 1931. № 3—4. С. 13—43; *он же.* Этнография чуваш и чувашский национализм. Чебоксары, 1932. 61 с.; *Шмидт И.* За решительную борьбу с национализмом в науке // За коммунистическое просвещение, 1931. 15 апреля.

¹⁰ «Время-то — как река, руками не загородить» (*Н.В.Никольский*. Из дневника). Буклет. «Хыпар» хаҫат 90 ҫул тултарине халалланӑ. Шупашкар, 1996.

¹¹ *Димитриев В.Д.* Н.В.Никольский — чувашский ученый... С. 55.

¹² *Никольский Н.В.* Прошлое чувашского народа (От Великой Булгарии до Великой революции). Казань, 1946. Рукопись // НА ЧГИГН. Отд. II. Т. 69.

¹³ См., например, главу 3 тома 3 шестого поколения учебного пособия «История России с древнейших времен до конца XX века». В 3-х тт. /Ред. кол.: чл.-корр. РАН А.Н.Сахаров (отв. ред.) и др. М., 1996.

¹⁴ *Никольский Н.В.* О происхождении чуваш. Рукопись // НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 339.

¹⁵ Подробнее см.: *Димитриев В.Д.* Н.В.Никольский — чувашский ученый... С. 68.

Н.В.НИКОЛЬСКИЙ ЛЕКСИКОГРАФИРИ ПУЛТАРУЛАХЁ

Г.А.Дегтярев

Николай Васильевич Никольский таван халәхан культура пуянләхне туллин усса пама тәрәшнә: историне, этнографине, тәнне, фольклорне, кёвви-семмине, чөлхине тәпченё. Ытти нумай-нумай таланчё пекех чөлхеçё асталәхё те унән — чаваш Ломоносовён — тёрлё енлё паләрнә. Вәл — куçару кёнекисен редакторё, чаваш тата зырян чөлхисене тәпчесе сырнә статья-брошюрәсен авторё, Н.И.Ашмаринпа Н.Н.Поппе кёнекисен рецензенчё, семинаристсемпе студентсен чөлхе вёрентекенё, сәмах кёнекисен әсти. Паләртнә темәпа килёшүллән, Н.В.Никольский профессор хатёрленё словарьсемпе тәпләнрех паллашар.

Вырәсла-чавашла словарь. 1909 çулта Хусан вёренү округён управленийё çумёнчи Куçару комиссийё (председателё Н.Ф.Катанов) ирёкёпе пичетленсе тухнә. Авторё словаре школ валли — вёренекенпе вёрентекеншён — сырнине паләртнә [13:639—640]. Пирён хальхи тәпчевçёсем ку ёç хай вәхәтёнче питё пысак пёлтерёшлё пулнине паләртаççё [24:65; 20:99 т.ыт.те]. Тёслёхрен, М.И.Скворцов Никольский сәмах кёнекине «революциченхи чаваш лексикографийён пысак паләкё», «ятарласа чаваш школёсем валли хатёрленё пёрремёш вырәсла-чавашла словарь» тесе хаклать [22:18]. Ун шучёпе кёнеке словникёнче — «20 пине яхән вырәс сәмахё». Ытти чөлхеçёсем те чылайәшё çак хисепе асәнаççё [20:99; 23:163; 25:9]. В.И.Сергеев словарьте «19 пин вырәс сәмахне яхән» тесе паләртнә [19:192]. Н.А.Андреев унта «19—20 пин таран вырәс сәмахё» шутланә [1:137]. Тёрёссипе Никольский «Вырәсла-чавашла словарёнче» 15 пине яхән вырәс сәмахне (реестра кәларнисен йышё тата пёчөкрех),

вёсемпе ҫыхӑнӑ сӑмах майлашӑвёсене, предложенисене чӑвашла куҫарӑ. Ҫапах та унчен пирён кун пек пуян словарь пулман.

Ҫывӑх, хурӑнташлӑ сӑмахсене Николай Васильевич пёр словарь статйине кёртме тӑрӑшӑ. Тёслёхрен, *исправить* глаголӑн статйинче *исправно, исправный, исправность, исправник, исправлять* вырӑн тупӑ. Ку йёркене автор ҫирёпех тытса пыман. Калӑпӑр, *земля* статйинче *землемер, землекоп, земледелец* сӑмахсене чӑвашла палӑртӑ, *земляника* япала ятне реестра кӑларӑ, ун статйине вара *землянка* кёнё. Е тата, *тёслёхрен, гостинец, гостиница, гость* сӑмахсене словарьте уйрӑмшарӑнах вырнаҫтарӑ. Тепёр чухне пуҫ сӑмах ҫумне унпа пёр тымарлисене мар, ассоциативлӑ ҫыхӑнура тӑракан сӑмахсене лартӑ. Тёслёхрен, *зуб* статйинче *десна, оскомина* куҫарӑвёсене кӑтартӑ (вёсем реестрта та пур). Антонимла ҫыхӑнура тӑракан сӑмахсене пёр статьяра ӑнлантарни те тёл пулат. Калӑпӑр, *извне* наречие *изнутри (изнутри)* сӑмах статйинче шырама тивет. Вырӑн-вырӑн сӑмах майлашӑвёсемпе ҫаврӑнӑшёсене, анлӑ ятсене — сӑмахсемпе танах — реестра кӑларӑ: *застольная песня, зубная боль, иерусалимская дорога, поземельная подать* т.ыт.те. Ҫавна май *зубочистка, зубчатый* сӑмахсен куҫарӑвёсем, *тёслёхрен, зуб* статйине мар, *зубная боль* патне лекнё.

Пурте пёлесҫё: ҫитменлӑхсемпе кӑлтӑксем ыра енсенчен, пахалӑхран курӑмлӑрах. Асӑнӑ сӑмах кёнекине тёплё тишкернё М.И.Скворцов, *тёслёхрен, ҫапла калать*: «хальхи лексикографи требованийёсене асра тытас пулсан, ку словарьн нумай-нумай ҫитменлӑхёсене палӑртма тивет. Никольский хӑй чёлхесё пулманни тата тӑррёнех шкулта ёҫлеменни, ун чухнехи словарьсен, уйрӑмах Европӑри ҫёршывсенче кӑларӑ вёренӑ словарьсен лайӑх *тёслёхёсемпе ҫывӑх паллашайманни, ку ёҫён техникипе методикине ятарласа тишкерменни усӑнах курӑнать*» [22:18]. Кирек мёне те хӑй самани шайёпе виҫсен тёрёсрех ёнтё. Лексикографи культури енчен пӑхсан, 1909 ҫулхи «Вырӑсла-чӑвашла словарь» ун чухне эталон пек шутланӑ чӑвашла-венгрла-нимёсле словаре [27; ун пирки — 28; 5:195; 6:123; 22:17—18] ҫитеймен, анчах лексика йышёпе, практикӑри усӑлахёпе ӑна кая хӑварӑ.

«Пайӑр ятсене — вӑл шутра чӑваш ялёсен, ҫынсен ячёсене — реестра кёртнине» хӑш-пёр тёпчевёсем

Никольский словарён уйрәмләхә [22:21] е ситменләхә [25:10] тесе шутлаççё. Анчах въл тапхърти сәмах кёнекисенче пайър ятсем (топонимсем те пулин) кашнинче тенё пекех пур (пёрисенче йышлах мар, теприсенче нумай — уйрәмләхә сакә сөс). Ятарлә справочниксем пулман пирки вёсене словаре кёртни кирлех пулнә-тәр. Сак йәлана Никольскийн словарё тухиччен те, ун хысçән та тытса пынә [танл.: 8; 27; 2; 17; 7], въл халё те пётөмпех пәрахәса тухман — ик чёлхеллө словарьсен вёсне час-часах географи ячёсене вырнаçтараççё [26; 21].

М.И.Скворцов 1909 сұлхи «Вырәсла-чавашла словарь» авторне пайәррән сәпла ўпкелет:

1) «Анчах тён кёнекисен витөмне пула словаре христианство кульчөпе, чиркү йәли-йёркипе, кёлө мешехисемпе сыхәннә сәмахсем, Библи юмахёсенчи ятсемпе сәмах саврәнәшөсем, тён тексчөсенчи чиркү-славян элеменчөсем нумай көнө»;

2) «вырәссем хайсем те пёлмен-илтмен кивё, сайра тёл пулакан сәмахсене сөрө-сөрөпе кёртсе тултарнә» [22:19].

Михаил Иванович ситменләхсен йышне кёртекен сак уйрәмләхсем халё, төрөссипе, Никольский словарён пахаләхөсем пек туйәнәсчө. Ку сәмахсемпе саврәнәшөсене чавашла мөнле кусармаллине урәх әста шыраса тупән-хата тата? Тёслөхрен: Богоявление — *Турә курәнни*, Вечеря тайная — *Аслә апат*, духовное жительство — *ёмёре таса пурәнни*, страстная неделя — *асап эрни*, таинство (крещение и т.п.) — *пёлми ёс*. Библин сөнө — тулли — кусарәвне хатёрлекенсене, тён темипе сыракан журналистсене Никольскийн сак словарё усәллә пулассән туйәнәт.

Асәннә сәмах кёнекипе паллашсан, хәнәхнә әнлавсене те урәхла төсетпёр. Каләпәр, *воодушевиться* унта «хавхалан» мар, *шухәшпа сәмәллән*, *воспевать* вара *асләласа юрла*; *овен* хальхи хаçатсенчи пек «сурәх» мар, *така* (танл.: Даль словарёнче *овен* — «баран, овечий самец», *овца* — «самка овна»); *представление* — *шухәшпа курни*. Вәхәт иртнө май сәмахсен лексика пёлтерөшө сөнелсе улшәннине сәнама та кәсәклә: *лектор* — «ют чёлхене вёрентекен»; *ферма* — «хуттәр; хир варринче сурт-йёр лартса ялтан уйрәм пурәнмалли вырән» т.ыт.те. Чёлхе историкөсем сөс мар, хальхи чёлхен сәмах кёнекисене хатёрлекенсем те Никольский

словарёнке интереслине, усаллине тупма пултарёс. Эпир вырăсла калама ханăхса кайнă хăш-пĕр анлавсен унта чăвашла ячĕсем те пур: башня — *пашне*, конверт — *сыру хуппи*, кровать — *вырăнлăх*, манная крупа — *ача кĕрпи*, мораль — *ўкĕт*, тюлень — *тинĕс мулкачи*, хрусталь — *таса кĕленче* т.ыт.те. (Шел, ҫаксем чылайăшĕ чăваш сăмахĕсен чи тулли пуххине те [26] кĕреймесĕрех юлнă.) Вырăс сăмахне куҫарма чăвашла ят пулмасан Николай Васильевич анлантару мелĕпе анăслă усă курнă: аптека — *эмелсем сутакан*, [хатĕрлесе] *паракан пўлĕм е ҫурт*, дрессировать — *чунлă япаласене тĕрлĕ ваййа, ёсе вĕрентни*, крепостной человек — *улпут аллинчи ҫын*, монотеизм — *пĕр Турра ёненни*.

Пĕр-пĕр анлава чăвашла тĕрлĕ майпа палăртма пулайсан, Николай Васильевич ҫав мелсене кăтартнă. Тĕслĕхрен: волшебник — *асамăҫ, асамҫă*, вой — *улу, улани, ўлени*. Сăмах май каласан, утмăл ҫул иртсен тухнă чи тулли «Вырăсла-чăвашла словарь» те [16:88] *улани* тата *ўлени* формăсемпех ҫырлахнă, тĕп ятне (*улав* е *улу*) асанман.

Никольский словарьне пăхсан, кирек хăш вырăнта ҫуралса ўснĕ чăваш ачи те вырăс сăмахĕн пĕлтерĕшне анланса илме пултарнă (диалект варианчĕсене кăтартни ун чухне пите кирлĕ пулнă):

вишня — *чие ҫырли, чей ҫырли, вешни ҫырли*,

заяц — *мулкачă, кайăк, куян*,

подушка — *минтер, кĕпчĕк, ҫытар*.

Паллах, словарь ҫитменлĕхсĕр мар. Пушăрах е йанăшрах анлантарусем те пур, тивĕслĕ чăваш сăмахне шута илменни е урăххипе пăтраштарни те тĕл пулат. Уйрăмах ҫакă чĕрчунсемпе ўсен-тăрансен ячĕсенче сисĕнет, танл.: аист — *аист ятлă вёҫен кайăк*, ландыш — *шур чечеклĕ курăк ячĕ*, пихта — *уртăш йывăҫси*, хвоц — *шыв ҫинче ўсекен ҫулҫăсăр курăк*, *шыв суханĕ*, черника — *ҫырла* т.ыт.те. Анчах кун пек кăлтăксем Н.В.Никольский хатĕрленĕ «Вырăсла-чăвашла словарь» пĕлтерĕшне, пахалăхне катĕртме пултараймаҫҫĕ.

Чăвашла-вырăсла кĕске словарь [11]. 1919 ҫулта Хусан кĕпĕрнин ҫутёс пайĕ йышăннипе пичетленнĕ. (Ку тĕлĕшпе ҫав ҫул Н.В.Никольский анăслă пулнă: вăл темиҫе кĕнеке те кăларма ёлкĕрнĕ.) Словарь вёҫенче чăвашсен пурнăҫĕпе йăли-йĕрки ҫинчен хыпар-хăнар пухмалли программа пур.

М.И.Скворцов шучёпе Никольский словарёнке «5 пине яхӑн сӑмах» [22:22], ытти тӑпчевӑсем ку хисепе вӑтамран икӑ хут пысӑклатаҫӑ: «словарьте 10 пин сӑмах таран» [1:138], «10 пине яхӑн» [20:101], «10 пин ытла сӑмах» [19:193] палӑртаҫӑ, Н.П.Петров ҫав йыша 11 пине ҫитерет [14:19; 15:112]. Эпӑ шутланӑ тӑрӑх, М.И.Скворцов асӑнӑ цифра чӑнлӑха ҫывӑхрах.

Тӑрӑк чӑлхисен тӑпчевҫи С.Е.Малов профессор Никольский словарь пирки хӑй вӑхӑтӑнче ҫапла ҫырӑн: «калама ҫук усӑллӑ та паха кӑларӑм» [10:40]. Чӑваш лексикографийӑн хальхи аҫти М.И.Скворцов та ӑна пӑтӑмӑшле лайӑх хаклат [22:22]. Н.П.Петров профессор, «ку сӑмах кӑнеки чӑваш чӑлхин пирвайхи нормативлӑ словарь» пулнине палӑртса, ҫакӑн пек каланӑ: «Краткий чувашско-русский словарь» Н.В.Никольского внес определенный вклад в нормализацию и стабилизацию лексики чувашского литературного языка послереволюционных лет» [15:116]. 7—8 ҫул иртсен (тӑплӑрех тӑпчесен пулӑ ӗнтӑ) ку хака вӑл чылай ӑстернӑ: «Краткий чувашско-русский словарь» Н.В.Никольского имел исключительное значение в нормализации и стабилизации лексики чувашского литературного языка...» [14:22].

«Чӑвашла-вырӑсла кӑске словарьн» ҫитменлӑхӑсене те асӑнса хӑварар:

1) иккӑмӑшле сӑмахсене е сӑмах формисене пӑр пек вырнаҫтарман — хӑшне-пӑрне тӑп сӑмах статийнче панӑ (*кӑк* — *кӑкла*; *юрӑ* — *юрла*, *юрлаттар*), теприсене реестра кӑларса уйрӑммӑн кӑтартнӑ (*кӑтӑк*, *кӑтӑкла*; *суран*, *суранлат*, *суранлантар*);

2) ирӑклӑ сӑмах майлашӑвӑсене вырӑн-вырӑн реестра кӑларнӑ: *кӑмӑлне кайми ҫын*, *ял чикки*,

3) хӑш-пӑр сӑмахсене тӑрӑс мар ӑнлантарнӑ: *вырӑс хуши* — свербигуз (птица) т.ыт.те.

Никольский словарьне тепӑр чухне ытлашши пӑр енлӑ тата кӑлтӑкӑсене ӑстеререх сӑнлаҫӑ. Калӑпӑр, В.И.Сергеев ӑна ҫакӑн пек кӑна хак парса иртет: «словарьте омонимсене пӑр-пӑринчен уйӑрман, вӑсен пӑлтерӑшӑсене пӑр статьярах кӑтартнӑ: *авӑн* — овин; гнутья» [19:193], Л.П.Сергеев та ҫапла ҫеҫ палӑртса хӑварать: «пӑр тымартан пулнӑ сӑмахсене тата сӑмах майлашӑвӑсене пӑр статьярах кӑтартнӑ. Омонимсене

пёр-пёринчен уйәрман» [20:101]. Тёрёссипе вара ҫав словарьте омонимсене ҫылайӑшне уйӑрнӑ — реестра кӑларса уйӑрам статьяпа панӑ: *ӑвӑс* — воск, *ӑвӑс* — осина; *вак* — прорубь, *вак* — мелкий; *вӑрӑ* — вор, *вӑрӑ* — семя т.ыт.те Хӑш-пёр ҫерте пёр сӑмахӑн тёрлӑ пӑлтерӑшӑсене омоним пек кӑтартни те тӑл пулать: *вар* — овраг, *вар* — долина; *вӑрен* — учиться, *вӑрен* — приучаться, привыкнуть. Мӑн тӑвӑн, полисемипе омоними хушшинчи чикӑсене палӑртас ытту хальхи чӑлхе ӑслӑлӑхӑнче те пуҫӑпех татӑлман-ха. Вырӑн-вырӑн Н.В.Никольский омоним пулакан сӑмахсенех пёр статьяра ӑнлантарнӑ, уйӑрам пӑхман. Куншӑн та автора ытлашши ӑпкелемӑпӑр: ун чухне пирӑн лексикографи культуры, словарь ӑҫӑн традицийӑсем йӑркеленме кӑна пусланнӑ. Вӑсене никӑсленме Николай Васильевич та пулӑшнӑ. Ку сӑмах кӑнекин пӑлтерӑшӑ ҫакӑнта та уҫӑмлӑ палӑрать: 1935 ҫулта В.Г.Егоровӑн «Чӑвашла-вырӑсла словарь» тухиччен — 16 ҫул хушши — вӑл чӑваш чӑлхин халӑх усӑ куракан тӑп словарь пулнӑ.

Никольский словарь анатри тата тури диалект сӑмахӑсене литература чӑлхинче ҫирӑпленме пёр пек майсем туса панӑ. Автор чӑваш глаголӑсене словарьте (реестрта) тӑп формӑра кӑтартни те лексикографи аталанӑвӑшӑн усӑллӑ пулнӑ (ку йӑрке унӑн хутран-ситрен ҫеҫ пӑсӑлать, танл.: *ҫӑт* — износить, изорвать; *ҫӑтес* — пропасть; заблудиться). Унччен сӑмах кӑнекисенче глаголсене ытлах *-ас* (*-ес*) аффикслӑ причасти формипе панӑ — ҫакӑ омоформӑсене уйӑрма пулӑшнӑ, анчах ытти енӑпе килӑшӑллӑ пулман. Ҫапах та Никольский словарь хыҫҫӑн 3 кӑларӑмпа тухнӑ «Вырӑспа чӑваш сӑмахӑсен пӑчӑк словарьнче» те [3] ҫав йӑла сыхланса юлнӑ. Асӑрханма та сӑлтав пулни кайран — политика репрессийӑсем пуслансан — палӑрнӑ. Глаголсене словарьте тӑп формӑра пани (вӑл хушу наклоненийӑн 2-мӑш сӑпат формипе пёр килнине асӑвӑр) чӑлхеҫсене айӑпламалли сӑлтавсенчен пӑри пулса тӑнӑ: словарьте вӑсем «вӑлерме, ҫакма, Тӑван ҫӑршыва сутма» хушаҫҫӑ иккен (!).

Николай Васильевич хатӑрленӑ словарьн тепӑр уйӑрӑмлӑхӑ — *ӑ*, *ӑ* сасӑллӑ сӑмахсем тулли вариантлӑ пулни (революцичченхи ҫырулӑх чӑлхинчи пек ӑнтӑ): *вырӑнастар*, *илемлӑлен*, *илемлӑлет*, *йыхӑрав*, *кавӑрӑҫ*, *кантӑра*, *карӑнтӑк*,

каркӑчӑ, пӑчӑкӑ, савӑрӑнӑс, сёмӑрен... Хальхи сӑмах кӑнекисенче вӑсем пӑр сыпӑк е пӑр сасӑ (*ӑ* е *ӕ*) чухлӑ кӑскерех. Сӑмах май каласан, Никольский словарӑнчен 11 сул маларах тухнӑ (чӑрӑ калаҫӑва тӑпе хунӑ) чӑвашла-венгрла-нимӑҫле сӑмах кӑнеки те [27] ку тӑлӑшпе хальхи словарьсене сывӑхрах: *пӑчӑкӑ, савӑрӑнӑс*, анчах *илемлет, кантра, сёмрен*.

Никольскийн «Чӑвашла-вырӑсла кӑске словарь» кун сути курнӑранпа сакӑрвун сул иртрӑ, сав хушӑра нумай-нумай словарь тухнӑ, апла пулин те авалхи «пӑчӑк хурана» пӑрахӑслама сул: пире интересли, усӑлли пайтах унта. Хӑш-пӑр ятсене кӑна асӑнам: *апат курӑкӑ* — дойник (трава); *йӑпшӑк* — мелкий дождь; *кук, кук хуранӑ* — круглое печенье в честь *йӑрӑха* (злого духа); *кукӑрка* — пирожное; *кулюкка* «домашний ручной голубь» (*кӑвакарчӑнӑн* диалект варианчӑ кӑна мар иккен); *майкӑча* — суслик (?); *пару* — милостыня; *пасарлӑх* — базарная площадь; *сулӑк* — халат («виҫ кӑтеслӑ тутӑр» анчах мар); *тӑман кайӑкӑ* — пуночка; *тумлаш, пӑр тумлашӑ* — сосульки (танл.: *тумлам* — капля).

7 томлӑ «Чӑвашла-вырӑсла словарь». Чӑваш патшалӑх гуманитарн ӑслӑлӑхӑсен институтӑн наука архивӑнче управнӑ [I пай, 257—263 томсем]. Унта алӑпа — чернилпа — сырнӑ 434 лист (вырӑн-вырӑн пушӑ юлнӑ страницӑсемпе пӑрле — 618 лист). Н.В.Никольский сӑк словаре, хӑй палӑртнӑ тӑрӑх, 1903—1914 сулсенче хатӑрленӑ. Унпа чиркӑ сыннисем те, чӑлхеҫсем те (сав шутра Н.И.Ашмарин та) паллашнӑ. Ку словарь хӑй хальлӑн пичетленсе тухман пулин те, чӑваш лексикографийӑн аталанӑвӑнче ун витӑмӑ палӑрса юлнӑ.

Хӑйӑн «Чӑвашла-вырӑсла кӑске словарьне» Николай Васильевич сӑк алсырӑва тӑпе хурса йӑркеленӑ, анчах тӑллӑн-тӑллӑн вӑсем палламиех уйрӑлса тӑраҫҫӑ. Алсыру хальлӑн управанакан сӑмах кӑнекинче лексика йышӑ пысӑкрах, анчах ситменлӑхӑ те ытларах:

1) омонимсене ятарлӑ статьяпа уйӑрни хутран-ситрен кӑна палӑрать; тӑсл.: *си* — есть, *си* — поверхность; *шӑл* — зуб, *шӑл* — мести, вытирать;

2) сӑмах формисене, ирӑклӑ сӑмах майлашӑвӑсене реестра кӑларнӑ тӑслӑхсем кунта йышлӑрах: *инҫе мар, писнӑ, шухӑ мар, шӑт тунн* т.ыт.те;

3) төрөсөх мар кусарусем паларащә; төсл.: нар пек хөрлө — *как жук красный*, сывләш — *дышать*.

1919 сулхи словарьте ятсен диалект варианчәсене (фонетика-морфологи, лексика, дериваци диалектизмәсене) юнашар парса пыма тәрәшнә: *тәмра, тумра* — балалайка, *тумра, тәмра* — балалайка; *чавка, чана* — галка, *чана, чавка, чанкә* — галка; *шу, шыв* — вода, *шыв, шу* — вода. 7 томлә словарьте вара диалект тўркилөвөсене палартасси йәлана кәмен. Дублетсен сыхәнәвне — вәсем пәр-пәрне ылмаштарма пултарнине — хушәран кәна кәтарткаланә; төсл.: *утала* — см. *ултала*; *шуҫ* — см. *шәвәҫ* е *вырәс хухи* — (майра хухи) свербигуз; *ывәҫ* — (ывсә, усә) горсть.

Сәмахсен кушәмлә пөлтерөшәсене паләртни те Никольскин икә словарәнче пәрешкелөх мар. «Чәвашла-вырәсла кәске словарьте», төслөхрен, *куян* икә пөлтерөшлө: «заяц; трус». Алсыру словарьте ку сәмахән төп пөлтерөшне кәна кәтартнә (хальхи пысәк словарьти пек), *калмак* сүмөнче вара сакән пек калани пур: «словом *калмак* называют человека, который много ест». Е тата, каләпәр, *урхамах* патне урәх аләпа сапла хушса сүрнә: «Чөб.: *урхамах* употребляется в смысле сорванца. Когда видят человека в безобразном одеянии говорят: Мөн туса сүрен, урхамах?»

Икә словарән пәрпеклөхә, паллах, чылай. 7 томлә сәмах кәнекинче те глаголсене төп формара парса пынә (ку йөркене пәсакан төслөхсем питә сайра: *имлес* — лечить, *кәсенес* — ржать, *төвес* — толочь, *хухас* — испаряться, убывать). «Чәвашла-вырәсла кәске словарьти пекех аффикссене те (-пала, -пеле, -та, -чен т.ыт.те) реестра кәларнә, вәсем вырәсла мәнпе тўр килнине паләртнә. *А* тата *ё* сасәллә сәмахсем кунта та тулли вариантлә; төсл. *вөлтөрен* — крапива, *ниәста* — нигде, никуда, *пәчәкә* — пила, *ыраля* — хвалить.

Никольскин эфир тишкерекен чәвашла-вырәсла словарө ёмөр пусламәшәнчи чәваш чөлхине сәнлать. Чөлхемөрөн сөр сул хушшинчи тупәшө-сүхатәвө — әна тишкерсен — усәмләрах курәнать. Хальхи словарьсем шута илмен нумай-нумай сәмаха асәрхама пулать унта (хәшө-пәри Ашмарин словарьне те кәреймен): *васак* — внутренность, *илү* — лихва, *ишкөч* — весло; *йөркөн* — опрометчивый, торопливый человек; *мәл* — мелкая рыба; *сырлу* — лакомство, сласть; *танчәклә* — твердый; *түртөм* — дальняя родня;

урăлăх — трезвость; *энчетрен* — случайно; *ялсă* — деревенщина, знаток деревни т.ыт.те. Арлăх паллин ячĕсенчен те (*тапак, тĕртĕк, тўмек, чăкă*) ютшăнман словарь авторĕ. Чылай япалана ун чухне хальхи пек вырăсла мар, тăван чĕлхепех палăртнă; тĕсл.: гвоздика (техĕмлĕх) — *калемпĕр*, графин — *эрек савăчĕ*, люстра — *утмăл турат*, мастерская — *ёс сурчĕ*. *Пăсăлнă сын* тенине «банальный человек» пек аңланнă, *шухăш иртĕнни* вара — «похоть». *Ĕмет* сăмахан тĕп пĕлтерĕшĕ хальхи пек «мечта, желание» мар, перс тата тĕрĕк чĕлхисенчи пек «надежда, упование» пулнă. Чĕлхеçшĕн те, этнологшăн та, культурологшăн та, сыравсăшан та кăсăкли пайтах унта — сичĕ томлă «Чăвашла-вырăсла словарьте».

Вырăсла-латинла-чăвашла словарь. Вăл Чăваш патшалăх гуманитарнă аслăлăхĕсен институтĕн наука архивĕнче упранатъ [I пай, 278 том], калăпăшĕ — 484 страница (алăпа сырнă). 1926 çулта Николай Васильевич а́на Чăваш республикин Сывлăх сыхлав наркоматне ситернĕ. Хай сýрса хăварнă тăрăх [I пай, 278 т., 245 л.], ку ёсĕ малтан хапăлласах йышăннă, пичетлеме палăртнă, анчах кайран — «укса-тенкĕ хĕсĕккипе» аңлантарса — кĕнекен кăларман.

Терминсен словарĕсем уйрăмах хăварт кивелесĕ. Н.В.Никольский асталанă виçĕ чĕлхеллĕ медицина словарĕн те пĕлтерĕшĕ ёлĕкхи пек мар ёнтĕ. А́на хай вăхăтĕнче — 73 çул каялла — лайăх редактор тупса (калăпăр, Т.М.Матвеева хутшăнтарса) пичетлесе кăларнă пулсан, вăл сывлăх сыхлавсисене те, чĕлхе аталанăвне те самаях усă кўнĕ пулĕчĕ. Тĕслĕхрен, Николай Васильевич медицина аңлавĕсене палăртма асталанă е усă курнă *-у (-ў), -лăх (-лĕх), -кăç (-кĕç)* аффикслă сĕнĕ сăмахсене малашнехи словарьсене хатĕрлекенсем асăрхайман пулмалла. *Ерў* «прилипчивость», *йĕлетў* «примочка», *пăху* «присмотр», *пўлў* «преграда», *сăту* «глотание», *сĕрў* «гниение», *кукăрлăх* «изгиб», *тиркевлĕх* «прихоть», *хупкăç* «клапан», *сулланкăç* «маятник» йышши терминсем çав пĕлтерĕшсемпех е урăх аңлавсен ячĕсем пулса чĕлхере сирĕпленме пултарĕчĕс.

Юлашки çулсенче медицина терминĕсен вырăсла-чăвашла словарĕсем иккĕ те тухрĕç [4; 9]. Н.В.Никольский ёсĕ вара вĕсенчен чылай уйрăлса тăратъ, а́на çав вăхăтри

(20-мёш сұлсенчи) лару-тәрәва шута илсе йөркеленё: чаваш хресченне (уйрәмах хәрарәмсене) ыярәсла хутшәнма сәмәл мар, врачсем чавашла пёлсех каймаçсё, чирлө сынпа калаçнә чухне фельдшерсем те тивёслө сәмаха тўрех тупаймаçсё, таван чёлхепе сырнә медицина справочникёсем сук. Ятарлә терминсемсёр пуçне Николай Васильевич словаре медицинәпа тўреммен сыхәнман сәмахсене йышлән кёртнө (вёсене мөнле принциппа суйласа илни уçамлах мар): *река, ремесло, ремневидный, речной, решечатый, рожь, роза, розыск, роса, рослый, росток, рубашка, рукоятка, рыжеватый, рыжий, рычаг* т.ыт.те. Хәш-пёр сәмахсен сүмөнче ваттисен сәмахёсене те куçарса панә; төсл.: *Будешь друг да не вдруг — тус пуласси час килмест; На друга надеяться, самому пропасть — тусна шансан ху пётен; И зубы есть, да нечего есть — шәл пур синче сима сук; Есть-то есть, да не про вашу честь — пурри пур та, сирён валли мар.*

Сәмах кёнекин алсыравне тишкерсен сакә курәнәт: авторё словарён малтанхи концепцине улшәнү кёртнө. Хәш-пёр терминсене чавашла куçарнипех сырлахман, вёсем паләртакан әнлавсен әш-чикне те уçса пама тәрәшнә. Тёслөхрен, чей пирки сәпла әнлантарнә: *Чейе пур чирлө сынна та ёстерме юрать. Сәра чей варвитти чирёнчен аван пуләшатъ. Хәш чухне тусанпа е шәрәхпа куç пәсәлатъ, куç хёрелсе кайса тем төрлө йәмәхса сурать. Ун пек чухне таса шура тутәр илес пулатъ те сивё сәра чей сине чике-чике кәларса куç сине хурас пулатъ.* Кун йышши — энциклопеди статийинчи пек — әнлантарусем йышлах мар, вёсене төпрен илсен словарён иккёмөш пайёнче: *согревающий компресс, солнечный удар, соль, утопленник, хинин, хмель, холера, чахотка, черемуха, черника, чесотка, чума, ясли-приют* — ятсем сүмне хушса панә.

Хәш-пёр әнлавсен чавашла ячёсене Н.В.Никольский аса илеймен-ши: е пачах куçарман (тёслөхрен, *огневик, оспинка, пряность, пряный*); е кәшт чавашлатнә варианчёпе усә курнә (помада — *пуматә*, проказа — *пруккасә*, порошок — *пращук* т.ыт.те); е әнлантарса кәна панә (мята — *шәршлә курәк*, улитка — *хытә хупә айёнче пурәнакан хурт*, яд — *усал япала, сиен кўрекен япала*); е төрөс мар куçарнә (прострел, *lumbago* — *пулькә витёр тухни*). Паллә ёнтө: термин сирёплентөр, терминологи йөркелентөр тесен —

әнлава уҗәмлә ят памалла. Җак принципа виҗ чёлжеллө словарьте җирөп тытса пырайман, төслөхрен: зев маточный — ача килли уҗҗи (65 л.), маточный зев — ача вырәнин җаварө (99 л.); придаток яичка — җамарта җумөнчи, җумне хутшәнни (158 л.), җамарта хутшәмө (234 л.) т.т.т.

Ваттисен сәмахөсен словарьө (Чувашкие пословицы на чувашском, русском и французском языках). Ку словарь Чәваш патшаләх гуманитарн асләләхөсен институтчөн наука архивөнче алҗыру хальлөн упранать [III пай, 53 упр. ед.], каләпәшө — 526 л.

Н.В.Никольский чәваш халәх сәмахләхөпе җамрәклах интересленме пуҗланә: юмах-халапа, ваттисен сәмахөсене, җанталәка сәнанисене т.т.т. җыра-җыра илнө. 1936—1937 җулсенче вәл — хәй вәтәр җул ытла пухнә материала төпе хурса — паремиологи словарьө хәтөрленө. Авторө әна май килнө таран туллирех тума тәрәшнә: Н.И.Ашмарин, И.Н.Юркин, К.М.Никишев пуҗтарнә ваттисен сәмахөсемпе каларәшсене те йышлә көртнө. Пареми йышө словарьте виҗө пин патнех җитнө. Вөсене Николай Васильевич вырәсла тата французла куҗарса панә. Җапла вара ытти халәх җыннисем те чәвашсен әс-хакәл мулөпе ирөклөн паллашма пултарнә. Вырәсла куҗарәва В.Г.Егоров («к» сас паллипе пуҗланакан төслөхсене) тата Г.И.Комиссаров төпчевөсем пәхса тухнә, французлине СССР Әсләләх академийөн член-корреспондентчө С.П.Шестаков профессор редакциленө. Вәлах 1937 җулхи җөртмен пөрремөшөнче Никольский өҗне ырласа пөчөк рецензи җырса панә: французла куҗару әнәслә та вырнаҗуллә пулнине паләртнә, алҗыравне пичете сөннө [ЧПГӘИ НА, III пай, 53 упр. ед., 441 №].

Чәваш республикин Әсләләх төпчевөсен институтчө ыитнипе паремиологи словарьне Мускаври паллә педагог тата меслетчө М.А.Рыбникова профессор (1885—1942) төплөн тишкерсе тухнә. Унән 1938 җулхи юпа уйәхөн 16-мөшөнче җырнә рецензийөпе Ю.М.Соколов академик та килөшнө, җакна җирөплетсе алә пуснә [III, 53, 439 №]. М.А.Рыбникова Никольскин алҗыравне пөтөмөшле җапла хаклать: «пуян та паха өҗ, анчах якатса җитереймен». Вәл җакән пек җитменлөхсем асәрханә: ваттисен сәмахөсене җара алфавитпа мар, темине кура ушкәнласа вырнаҗтармалла пулнә;

вырăсла куçару ăнăçлă пулайман, словарь ум статйине лайăхлатмалла т.ыт.те. Чăвашсен ăс-хакъл мулѐпе вырăсла куçарусем урлă паллашакан çыншăн хăш-пѐр япаласем ăнланмаллах пулман. Вѐсен йышѐнче рецензент çак ваттисен сăмахѐсене асăнать:

Çынпа çын пек пул, кайран майра пулса ташла.

Çырла пиçнѐ вăхăтра майра шăнса вилнѐ.

Телейсѐре — йѐмсѐр хѐр.

«Тет»пе ан сăмахла.

Урпа утмăл кунта кѐрекене ларать.

Çакна палăртас килет: М.А.Рыбникова чăваш тѐпчевçин ѐçѐ пирки хисеплѐн, ăсчахла тѐплѐ те виçеллѐ çырнă. Сăмах май каласан, кун хыççан кѐсех Мария Александровна хай те каларăшсем пирки ятарлă статья сырса кăларнă [18].

Ăслăлăх тѐпчевѐсен институтѐ Никольскин паремиологи словарьне пичетлемен, алçырăвне наука архивне йышăннăшăн та автора гонорар тўлесе татман (кун пек парăмсем институтан татах пулнă). Çавăнпа Николай Васильевичан Чăваш республикин Халăх Комиссарѐсен Канашне хута кѐме ыйтса сыру сырма тивнѐ. Çакан хыççан 1940 (!) çулхи нарăсан 13-мѐшѐнче ваттисен сăмахѐсен словарѐ пирки тата тепѐр рецензи çуралать [III, 53, 438 №], авторѐ — литературăпа фольклор уйрăмѐн пуçлăхѐ И.С.Тукташ. Шел, пирѐн илемлѐ сăмах ăсти кунта пит сапăрлă çын пек курăнмасть. Вăл çырнă хаклав ытти рецензисенчен çак палăсемпе уйрăлсарах тăрать: ытлашши тиркевлѐх (чăкăлтăшлăх), идеологи йăнăшѐсене шырани, вариантсене (ăслăлăхри пѐлтерѐшне ăнланмасăр) пач сивлени. Чăнах та, ваттисен сăмахѐпе каларăш картне ларман сăмах çаврăнăшѐсене, цитатăсене Илья Семенович пѐтѐмѐшле тѐрѐсех палăртнă. Хăш-пѐрисене катѐртме сѐннипе çапах та килѐшме йывăр. Хаклавçан «хура списокне», тѐслѐхрен, çак ваттисен сăмахѐсем те лекнѐ:

Витерен ут тухмасть, картаран ут тухать.

Выçă çынна хуран ан çактар.

Ėлѐк пѐри кут айѐнчи лашине виçѐ кун шыранă.

Йўнсѐр ача вăрă пулать.

Лашапа шыва шанма хушман.

Пурнăç — кѐленче.

Ыйтмасăр илни — вăрлани т.ыт.те.

Чăваш фольклорĕн тĕпчевçи И.С.Тукташ Никольский профессора класс сисĕмлĕхне сұхатнăшăн («не проявлена классовая чуткость»), идеологи тĕлĕшĕнчен сиенлĕ, хальхи саманашăн ют каларăшсемпе ваттисен сăмахĕсене пухха кĕртнĕшĕн ўпкелет. «Сиенлисен» йышне вăл саксене те кĕртет:

Алăк патĕнче вырăн пур чухне тĕпеле кайса лармаççĕ.

Ача-пăчана сак урлă выртнă чухне çап, тăрăх выртнă чухне ан çап.

*Вута вутпа сўнтереймĕн, силле силĕпе сĕнтереймĕн,
йăвашлăхпа сĕнтерĕн.*

Ĕмкĕчĕ паракан юрайман, элек паракан юранă.

Çук сывнăн куçĕ пысăк.

Сын ырра манать, усал тунине манмасть.

Н.В.Никольский хатĕрленĕ паремиологи словарĕ çапла вара вулакан патне сĕтеймен. Çирĕм сула яхăн иртсен, 1956—57 çулсенче, тĕпчевçĕ сĕнĕ алсұру хатĕрлесе панă [ЧПГАИ НА, III пай, 203 упр. ед., 1695 №]. Унта ум сăмах (малтанхиех), ваттисен сăмахĕсемпе каларăшсен виçĕ чĕлхеллĕ пуххи (30-мĕш çулсенчи вариантран 600 ытла тĕслĕх тухса ўкнĕ), ваттисен сăмахĕсен чăвашла-вырăсла тематикăлла пуххи, урăх халăхсен (арабсен, тутарсен, узбексен т.ыт.те) ĕс-хакал мулĕн тĕслĕхĕсем, тупмалли юмахсемпе ытарлă сăмахсен пĕчĕк пуххи кĕнĕ. Алсұру ум сăмахĕ уйрăм статьян пичетленсе тухнă [12], ытти пайĕсемпе вара чăваш халăх сăмахлăхĕн пуххисене кăларакансем усă курнă.

Ку статьяра Н.В.Никольский профессорăн курăмлăрах словарĕсене (кĕнекесемпе алсұрусене) тишкерсе тухрăмăр. Николай Васильевичăн лексикографи ёсĕсем татах пур. Сăмахран, Чăваш патшалăх гуманитари ĕслăлăхĕсен институтĕн наука архивĕнче 1909 çулхи «Вырăсла-чăвашла словарĕн» хушăмĕ упранать [I пай, 214 т., 11—629 л.]. Āна Даль словарьне тĕпе хурса йĕркеленĕ. Ку ёсе хатĕрлеме Н.В.Никольские Хусан тĕн семинарийĕн I курсĕнче вĕренекеңсем Андрей Васильевпа Владимир Сидоров чылай пулăшнă. Кунсăр пуçне Николай Васильевич 1919 çулхи «Чăвашла-вырăсла кĕске словарьне» II кăларăмпа пичетлеме палăртнă пулнă, хатĕрленў ёсĕсем çав архиврах упранаççĕ [I пай, 205 т.].

Ҷапла вара Н.В.Никольскин лексикографи эткерён пысăкрах пайё пирён пата алсыру хальлён ҫеҫ ҫитме пултарнă. Пурте пичетленсе тухнă пулсан, ҫав словарьсем халăха тата ытларах усă кўреччёс. Николай Васильевич хатёрленё сăмах кёнекисем халё те ыра ята тивёслё. Вёсем тăван культуран: ҫутёсе, ҫырулаха, лексикографи асталăхне — аталантарма чылай пулашнă. Ҷакна пирён те, килес арусен те асра тытмалла.

Л и т е р а т у р а

¹ *Андреев Н.А.* Чăваш чёлхин лексикологийё. Шупашкар: Чăваш кёнеке изд-ви, 1961.

² *Ашмарин Н.И.* Чăваш сăмахёсен кёнеки: 17 т. Хусан; Шупашкар, 1928—1950.

³ *Быков А.Т.* Вырăспа чăваш сăмахёсен пёчёк словарё. III кăларăм. Шупашкар: Чăваш патшалăх изд-ви, 1933.

⁴ *Григорьев Н.Г.* Русско-чувашский словарь медицинских терминов /Под ред. А.Е.Горшкова. Чебоксары: Чувашия, 1996.

⁵ *Егоров В.Г.* Введение в изучение чувашского языка. М.: Центр изд-во народов СССР, 1930.

⁶ *Егоров В.Г.* Современный чувашский литературный язык в сравнительно-историческом освещении. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1998.

⁷ *Егоров В.Г.* Чăвашла-вырăсла словарь. II кăларăм. Шупашкар: Чăваш патшалăх изд-ви, 1954.

⁸ *Золотницкий Н.И.* Корневой чувашско-русский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. Казань, 1875.

⁹ *Иванов Л.Н., Миннебаев М.М.* Медицинский терминологический русско-чувашский словарь. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1998.

¹⁰ *Малов С.Е.* Н.В.Никольский. Краткий чувашско-русский словарь. Казань, 1919 (рец.) //ИОАИЭ. Т. 31, вып. 4. Казань, 1921. С. 40.

¹¹ *Никольский Н.В.* Краткий чувашско-русский словарь. Казань, 1919.

¹² *Никольский Н.В.* О пословицах чувашского народа //Вопросы чувашского языка и литературы /Учен. зап. НИИ ЯЛИЭ. Вып. 18. Чебоксары, 1958. С. 120—143.

¹³ *Никольский Н.В.* Русско-чувашский словарь. Казань, 1909.

¹⁴ *Петров Н.П.* Нормализация чувашского литературного языка: Учеб. пособие. Чебоксары: Изд-во ЧГУ, 1988.

¹⁵ *Петров Н.П.* Чувашский язык в советскую эпоху. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1980.

¹⁶ *Русско-чувашский словарь* /Под ред. И.А.Андреева и Н.П.Петрова. М.: Сов. энцикл., 1971.

¹⁷ Русско-чувашский словарь /Под ред. Т.М.Матвеева. Чебоксары: Чувашгиз, 1931.

¹⁸ *Рыбникова М.А.* Русская поговорка //Русский язык в школе, 1939. № 4.

¹⁹ *Сергеев В.И.* Словарь тавас ёс //Хальхи чăваш чĕлхин лексикологийĕ. Шупашкар: ЧПĀТИ, 1978. С. 186—198.

²⁰ *Сергеев Л.П., Котлеев В.И.* Чăваш чĕлхи. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 1988.

²¹ *Скворцов М.И.* Русско-чувашский словарь: Для учащихся. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1992.

²² *Скворцов М.И.* Чăваш лексикографийĕ: Вĕренĕ пособийĕ. Шупашкар: Чăваш ун-чĕн изд-ви, 1985.

²³ Современный чувашский литературный язык. Т. 1. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1990.

²⁴ *Федотов М.Р.* Исследователи чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1987.

²⁵ *Чернов М.Ф.* Чувашские словари: Учеб. пособие для студентов. Чебоксары: ЧГПИ, 1992.

²⁶ Чăвашла-вырăсла словарь /М.И.Скворцов редакциленĕ. М.: Рус. яз., 1982 (1985).

²⁷ *Paasonen H.* Csuvás szójegyzek. Budapest: A Magyar Tudományos Akademia kiadása, 1908.

²⁸ *Rona-Tas A.* Einleitung //Paasonen H. Tschuwaschisches Worterverzeichnis. Szeged, 1974. S. 1—7.

О НАУЧНОМ ЗНАЧЕНИИ ФОНДА Н.В.НИКОЛЬСКОГО

Е.С.Сидорова

Рукописный фонд проф. Н.В.Никольского хорошо известен ученым нашего города и республики, его знает широкая научная общественность нашей страны. Если бы я взялась составить перечень ссылок на этот фонд в качестве источника, то наверняка родился бы еще не один том, которые по праву полагалось бы сделать приложением к фонду Н.В.Никольского.

Рукописный фонд Н.В.Никольского, хранящийся в Научном архиве Чувашского государственного института гуманитарных наук, содержит, по моим подсчетам, 260 объемистых (214 — 1946, 238 — 1957 г.) томов. Они, безусловно, вот уже в течение полувека составляют основное богатство Научного архива. По утверждению проф. В.Н.Андерсона, которого Н.В.Никольский считал своим учителем, «подобных фольклорных архивов (заметьте, речь идет здесь только о фольклорных материалах фонда. — *Е.С.*) на земном шаре имеется очень немного — ни в коем случае не более трех десятков; некоторые из них основаны не отдельными лицами и притом с затратами больших денежных сумм. Таковы, например, архив финского Литературного общества в Гельсингфорсе и архив немецких народных песен во Фрейбурге. Другие архивы созданы отдельными учеными, сумевшими для этого завербовать и инструктировать широкий круг ревностных и бесплатных сотрудников — таких же энтузиастов, как они сами». К числу таких организаторов Вальтер Андерсон причисляет доктора Гурта и профессора Эйзена в Эстонии, Грундвига и Кристенсена в Дании, Вессидле и Виссера в Германии. Именно такого типа организатором, — пишет В.Андерсон,

— создавшим неценимую научную сокровищницу из ничего, и был Николай Васильевич Никольский¹.

Богато и многообразно содержание фонда Н.В.Никольского. В нем представлены материалы исторические, этнографические, фольклорные, языковедческие, литературные и многое другое.

Из 260 томов рукописного собрания Н.В.Никольского 125 томов содержат в себе материалы по истории народов Поволжья. В них исследователь-историк найдет немало сведений об участии чувашского народа в крестьянских восстаниях под предводительством Ст.Разина и Ем.Пугачева, о происхождении населенных пунктов, о динамике населения и о социально-экономическом положении чувашей в разные периоды истории, начиная с древнейших времен до 30-х гг. XX века.

Исторические сведения профессором Никольским извлечены из разных архивов и древнейших редкостных публикаций. Документы из различных архивов России, имеющие особую ценность для истории чувашского народа, скопированы собирателем полностью, а в остальных случаях выписано краткое их содержание. Немало в фонде и подлинных документов, доставленных самим Никольским из частных архивов и представленных ему собирателями-корреспондентами с мест. Некоторую часть материалов фонда составляют выписки сведений о чувашах из опубликованных книг и журналов. Так, 43-й том под названием «Известия иностранцев и путешественников по России о чувашском народе с древнейших времен по XIX в. включительно» был подготовлен Н.В.Никольским для отдельного выпуска исключительно из выдержек из разных источников, русских и зарубежных изданий — с переводом с немецкого, французского, английского, итальянского, голландского, шведского, польского, греческого, армянского, еврейского, арабского языков (всего 61 название). К каждой работе предпосланы сведения об авторе книги, из которой взято данное извлечение. Этот том получил положительный отзыв академика Б.Д.Грекова («Нахожу эту книгу полезной и заслуживающей издания», 3.IX.1941, Казань)². Отталкиваясь от него, исследователи приходят к оригиналам. Так, 43-й

том явился своеобразным путеводителем для историков Чувашии в большую историческую науку.

О кропотливой работе Н.В.Никольского над архивными материалами и об умелом их использовании в своих научных трудах убедительно писал в свое время профессор Казанского университета Н.Н.Фирсов. «Н.В.Никольский, — писал он, — на свои скудные средства, без всякой помощи извне, разъезжает по городам, селам и деревням в поисках за сырым историко-этнографическим материалом; целыми месяцами живет в столичных городах, извлекая необходимый для его исследования материал». Далее он пишет, что «в ряде изданных им работ Н.В.Никольский действительно оперирует, главным образом, на сырых этнографических и археологических материалах»³. Здесь же автор отзыва приводит высказывания видных ученых, профессоров Н.Ф.Катанова, И.М.Покровского по поводу магистерской диссертации Н.В.Никольского «Христианство среди чуваш в XVI—XVIII вв.» В отзыве Н.Фирсова говорится, что «к решению вопроса автор подошел во всеоружии литературной подготовки и архивных разысканий, как на месте, так и вне Казани и Казанской губернии. Сам лично он владеет большой коллекцией документов: архивными ссылками и цитатами у него испещрены все, можно сказать, страницы исследований, а часть архивных находок нашли себе место в приложениях. Рукописный материал, которым автор располагает, так велик, что порой оттесняет и печатную литературу...» (1912)⁴.

Рукописный фонд проф. Н.В.Никольского, не менее чем историческими документами, богат этнографическими материалами, которые полностью или частично занимают 127 томов. Они собраны среди чувашского населения в пределах нынешней Чувашии, Татарстана, Башкортостана и в областях Ульяновской, Самарской, частично Оренбургской и Саратовской. В них имеются описания экономического и семейного быта чувашей, сельскохозяйственных орудий, жилищ, построек; приводятся планы населенных пунктов с названиями урочищ, чертежи и рисунки предметов домашнего обихода, описания костюмов, украшений, пищи и напитков чувашей. В значительном объеме представлен и топонимический материал.

Этнографические записи содержат богатейший материал по духовной культуре чувашей прошлого века. Здесь имеются описания разных обычаев и обрядов, праздников и увеселений, детских игр, широко освещены материалы по обычному праву и семейно-родственным отношениям.

Для сбора такого всестороннего этнографического материала собирателю потребовалось немало усилий и времени и, безусловно, ему помогли методически правильно разработанные программы. Первую программу для собирания сведений о чувашах Н.В.Никольский опубликовал в «Известиях по Казанской епархии» за 1904 год. С некоторыми изменениями и дополнениями она увидела свет неоднократно и рассылалась каждый раз на места, либо раздавалась учащимся Миссионерских курсов, духовной семинарии и ученицам женской семинарии перед летними каникулами.

Большую научную ценность представляют записи местных корреспондентов, откликнувшихся на разосланную Н.В.Никольским программу. Они ценны сегодня главным образом тем, что являются первичным, непосредственным отображением народных обычаев и обрядов тех мест, откуда были сами корреспонденты. Многие факты и сведения из быта чувашского крестьянства, зафиксированные в этих корреспонденциях, могли бы послужить теперь первоисточниками для объяснения тех или иных ставших канонами явлений материальной и духовной культуры.

В связи с обстоятельствами, сложившимися в 1930-е гг., лишь незначительная часть огромнейшего количества фактического материала, собранного Н.В.Никольским через корреспондентов-энтузиастов, использована им в его этнографических трудах («Конспект по этнографии чуваш», Казань, 1911, 1919; «Краткий курс этнографии чуваш», Чебоксары, 1929; «Народная медицина у народов Поволжья», М., 1915; «Народная медицина у чуваш», Чебоксары, 1929 и др.). Ради справедливости следует отметить, что только в конце 1980-х гг. стало возможно открыто говорить и писать о притеснениях Н.В.Никольского, о создании нетворческой обстановки вокруг первого чувашского профессионального ученого-этнографа.

В 82-х томах фонда Н.В.Никольского расположены фольклорные материалы, собранные ученым так же, как и

этнографические, по специально составленной программе. Первые записи произведений устного народного творчества чувашей, вошедшие в данный фонд, относятся к 1900 году. С тех пор Н.В.Никольский систематически занимался собиранием и обработкой произведений всех жанров фольклора.

Неоценимый вклад в фонде Никольского представляют тексты чувашских народных песен. Количественно это богатство можно определить в порядке 15000 куплетов (четверостиший). Около 200 песен записано с цифровыми нотами, которые являются для изучающих историю чувашской народной музыки ценнейшим первоисточником.

В собрании песен имеются все виды календарно-обрядовой и календарно-бытовой поэзии. Многие из календарно-обрядовых песен даны вместе с описанием обрядов, что очень важно при изучении функций обрядовой поэзии.

Во многих томах рукописного фонда ученого можно найти материалы о чувашской народной музыке, о музыкальных инструментах. Лишь небольшая часть записей песен использована самим Н.В.Никольским в трудах по этнографии и в работе «Конспект по истории народной музыки у народностей Поволжья» (Казань, 1920). В 1920-х годах несколько песен музыкально обработал чувашский композитор Ф.П.Павлов.

Уникален по своему сюжетному составу сказочный фонд Н.В.Никольского, в котором, по исчислению самого собирателя, насчитывается до 1000 сказок. В научном значении этого собрания достаточно убеждает, на наш взгляд, тот факт, что один из видных представителей историко-географической школы в фольклористике (известной в литературе под названием «финской школы») вышеупомянутый профессор В.Андерсон, работавший одно время приват-доцентом Казанского университета, узнав о существовании этого фонда, сразу же решил «открыть доступ себе и другим фольклористам» к такому уникальному сказочному своду. Он нанял переводчика из семинаристов за свой счет, что обошлось ему в 115 рублей золотом (для приват-доцента тогда была очень заметная сумма), и просидел с ним сам, переписывая эти сказки, 172 рабочих часа! Это — лучшее

доказательство той научной ценности сказочного свода, который имеет фонд Н.В.Никольского.

Благодаря В.Андерсону чувашские сказки стали достоянием фольклористов зарубежных стран. О них писали итальянский журнал «Zares» (1914), немецкие журналы «Philologus» № 73 (1914), «Kommunikations» № 14 (1914). К великому сожалению, с этим богатым собранием чувашских сказок профессору Андерсону пришлось расстаться навсегда — оно сгорело в гавани Кенигсберга в 1945 году. Об этом мне поведал в устном разговоре доктор филологических наук, проф. Исидор Реневич Левин из Ленинграда еще в 1978 г. Рукописи были забиты в большой деревянный ящик — багаж для отправки в США, но попали под бомбежку. К счастью, оригиналы всех этих сказок представлены Никольским в архив Чувашского научно-исследовательского института (ныне Чувашский государственный институт гуманитарных наук), хранятся они там по сей день.

В фольклорных записях фонда Никольского исследователь найдет множество мифов, легенд и исторических преданий. Особенно ценны предания о Е.Пугачеве и С.Разине, легенды об Ульпе, о происхождении названий селений и местностей. Они широко использованы в шеститомнике «Собрания произведений чувашского фольклора» (1973—1987 гг.) и явились основой для двухтомника «Мифы и легенды», составленного мной в последнее время.

В фонде Никольского имеется сборник чувашских народных пословиц и поговорок из фольклорных записей, присланных ему собирателями-корреспондентами, но разбросанных по разным томам фонда. Их насчитывается до 3000. Кроме оригинальных пословиц, сборник этот содержит перевод их на русский язык и некоторое параллельное сравнение с идентичными пословицами других народов: русскими, французскими, болгарскими, марийскими, китайскими, арабскими, афганскими, узбекскими, иранскими и др. Сборник почти готов к публикации, но по непонятным причинам он пролежал до сих пор неизданным.

Рукописный фонд располагает лингвистическими и литературными памятниками чувашского народа дореволюционного периода. Имеются рукописные списки

баллад М.Ф.Федорова «Арсури», Я.В.Турхана «Варусси», оригинал рукописи Г.Т.Тимофеева «Тӓхӓрӓял», некоторые произведения Г.А.Коренькова, Т.К.Кириллова, Н.И.Полоруссова-Шелеби, Н.В.Васильева-Шубоссинни, С.С.Сорокина (Тванӓял Сергея), И.Е.Ефимова-Тхти, И.Н.Юркина и других, с чьими именами связана наша дореволюционная литература. В развитии чувашской литературы немалую роль сыграли и переводы произведений русских классиков. Здесь находим стихи и поэмы А.С.Пушкина, А.В.Кольцова, М.Ю.Лермонтова, В.А.Жуковского в переводе на чувашский язык.

В записях 1920-х годов недавно нами найдены фольклорные и этнографические записи 14-летнего Петра Казанкова, ученика 2-й группы Сихтерминской школы II ступени, выросшего в последующем в народного поэта Чувашии с мировым именем.

По разным томам разбросаны материалы о И.Я.Яковлеве, Н.М.Охотникове, Н.Ф.Катанове, В.К.Магницком, П.В.Пазухине и других, письма известных деятелей литературы и науки, адресованные Н.В.Никольскому. Многие из материалов по литературе в свое время были изучены проф. М.Я.Сироткиным и использованы в «Очерках» и «Хрестоматии дореволюционной чувашской литературы», в последние годы Г.Юмартом и А.Васильевым собраны литературные памятники.

Время обладает такой особенностью, как необратимость. Невозможно вновь собрать тот материал, который хранится в фонде Н.В.Никольского, да еще в тех же условиях его бытования. Вот почему мы говорим об этом фонде теперь только в восторженных тонах, как об огромной духовной и даже материальной ценности, как о кладезе науки.

Л и т е р а т у р а

¹ *Андерсон В.Н.* Отзыв о рукописном собрании Н.В.Никольского.

1925 г. // Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (далее — НА ЧГИГН). Отд. 1. № 728.

² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 389.

³ *Фирсов Н.Н.* Отзыв о научных трудах Н.В.Никольского // НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 489. Инв. № 4835.

⁴ Там же.



ЧУВАШСКИЕ ТАМГИ

Е.А.Ягафова

Чувашские тамги — одно из малоизученных явлений истории и культуры чувашей и «ценный и мало разработанный источник по этнической истории тюркских народов»¹. Историки, этнографы, языковеды неоднократно обращались к тамгам при изучении древней рунической письменности и народных знаний, однако чувашские тамги никогда не становились самостоятельным объектом изучения, несмотря на то, что тесно связаны с одной из самых спорных проблем в чувашской истории — происхождением.

Тамги — это не только знаки родовой или личной собственности, своеобразные родовые или личные печати, не только символы, имеющие генетическую связь со знаками древнечувашской (рунической) письменности, но и знаки, подтверждающие родство (истинное или фиктивное) десятков, а может быть, и сотен поколений их обладателей. В науке этот факт уже давно доказан.

Метод сопоставления тамг, как неизменных атрибутов рода, родственной группы, племени, активно применяется историками при изучении этногенеза народов урало-алтайской языковой семьи: казахов, киргизов, башкир, обских угров и других. Важнейшая особенность тюркских тамг — устойчивая преемственность знаков, принадлежащих структурным подразделениям этноса (племени, родовому подразделению, роду, патронимической группе, семье), создает, по мнению Р.Г.Кузеева, «возможность для установления первоначальных или древних начертаний родоплеменных тамговых знаков и соответственно для их сравнительных сопоставлений»².

Тамги — ценный источник для изучения не только древних пластов истории в том числе и тюркских народов Евразии, но и более поздних периодов их этнической

истории, связанных с дальнейшим расселением народов, а касательно чувашей — с освоением Волго-Уральского региона.

Чуваши, как и другие тюркские народы, издавна обладали тамгами. В чувашском языке сохранилось слово *тумха* или *томха*, означающее «пятно, тавро, клеймо, печать»³. Оно созвучно и аналогично по значению словам в других тюркских языках — древнетюркском, уйгурском, чагатайском, телеутском, казахском, туркменском и т.д. Русское слово *тамга* также было заимствовано из тюркских языков⁴.

Исчезновение тамг в быту было связано с переходом к оседлому образу жизни, когда родственные связи постепенно утратили былое значение. На это справедливо указывал в свое время известный тюрколог Н.Аристов, который призывал пользоваться при изучении тамг оседлых тюрков данными эпохи, предшествовавшей их оседанию⁵.

Первое знакомство с чувашскими тамгами поразило меня, с одной стороны, удивительно большим разнообразием представленных типов и вариантов, а с другой стороны, не менее поразительным сходством чувашских тамг с тамгами других тюркских народов, как соседних (башкир), так и более отдаленных (туркменов, казахов, киргизов). Это и побудило меня написать небольшой обзор чувашских тамг, обнаруженных в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА), в материалах переписных книг XVIII в. по Симбирско-Самарскому Поволжью (бывшие Вальный и Завальный станы Симбирского уезда и Ставропольский и Бугульминский уезды)⁶. Сведения по Симбирскому уезду значительно преобладают — 89 знаков общим количеством 1197 по 172 селениям; Ставропольский и Бугульминский уезды представлены 48 тамгами (общее количество — 62) из 14 населенных пунктов. В связи с этим был бы уместен вопрос о репрезентативности материала для изучения.

Безусловно, материал ограничен географическими и хронологическими рамками, что вместе с объемом и жанром данной работы не позволяет дать их подробную и исчерпывающую характеристику. Тем не менее попытаться провести первичную типологизацию чувашских тамг и сравнить с тамгами других тюркских народов, на мой взгляд,

вполне возможно. Новизна темы для чувашской историографии порождает ряд сложностей. В первую очередь, в литературе по тамгам не выработаны критерии для их типологизации: как различать тамги, что понимать под «основной тамгой» и ее вариацией, какие тамги следует считать идентичными, а какие — аналогичными? В данной работе я буду руководствоваться замечанием И.Баски, приведенным в примечаниях 37 и 38 к его статье, а именно: 1) две тамги идентичны, если это один и тот же знак и если они слегка повернуты, в т.ч. при зеркальном отражении; 2) аналогичны, если базовый знак повернут и если они отличаются в деталях, малых линиях, точках и т.д.⁷

Несомненно, материал, имеющийся в моем распоряжении, имеет и ряд других недостатков. Прежде всего, вызывает сомнение представительность знаков для тех селений, в которых они встречаются. В архивных документах XVIII в. тамги, или, как их называли, «знамена», ставились неграмотными чувашами вместо личных подписей при оформлении письменных документов, что свидетельствовало о широком распространении тамг в различных сферах их хозяйственно-культурной жизни. Под ревизскими сказками подписывались «выборные» от конкретных селений, и, таким образом, их тамги являлись как бы результатом естественной выборки, неосознанно проведенной организаторами ревизий и переписей населения. В таком случае представленный в архивных документах материал можно считать вполне репрезентативным для соответствующих групп чувашского населения (по указанным уездам) и на определенный момент времени (XVIII в.). Огромная ценность архивных данных по тамгам заключается в том, что на сегодняшний день это наиболее достоверный и полный источник информации по теме; дополнить его можно будет только путем сбора современных данных, что мне представляется затруднительным в силу утраты чувашами в настоящее время сведений о родовых тамгах.

Материал по Симбирскому уезду (в дальнейшем в тексте — «симбирский материал», таблица I) для удобства рассмотрен отдельно от «самарского» (таблица II), представленного на современной территории Самарской области.

Тамги чувашей Симбирского уезда

1	2	3	4	5	6	7	8	9
10	11	12	13	14	15	16	17	18
19	20	21	22	23	24	25	26	27
28	29	30	31	32	33	34	35	36
37	38	39	40	41	42	43	44	45
46	47	48	49	50	51	52	53	54
55	56	57	58	59	60	61	62	63
64	65	66	67	68	69	70	71	72
73	74	75	76	77	78	79	80	81
82	83	84	85	86	87	88	89	

У чувашей Симбирского уезда наиболее распространенными были следующие типы тамг (указаны основные тамги) (таблица I)⁹:

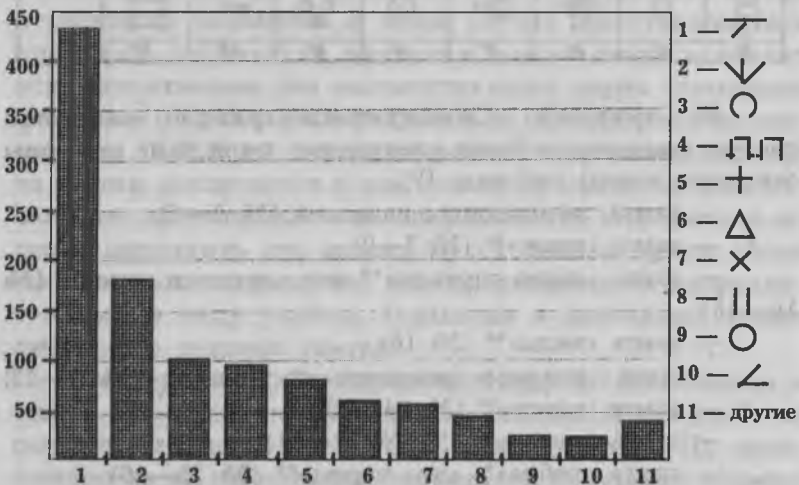
- тамга, не имеющая названия (№ 1—6)
- тамга «крюк»** (№ 7—9)
- тамга «лапка глухаря»** или «куриная лапка»* (№ 10—15)
- тамга «вилы»** (№ 16)
- тамга с условным названием «треугольник» (№ 17—23)
- тамга «крест»** (№ 24—26)
- тамга «мотовило»** (№ 27—31)
- тамга «ребра»*, «две черты»** (№ 32—46)
- тамга «молоток»** (№ 47—51)

Тамги самарских чувашей

1	2	3	4	5	6	7	8
9	10	11	12	13	14	15	16
17	18	19	20	21	22	23	24
25	26	27	28	29	30	31	32
33	34	35	36	37	38	39	40
41	42	43	44	45	46	47	48

Диаграмма 1

(Указаны абсолютные показатели встречаемости)



- тамга «три изгиба»* (№ 52—54)
- тамга «ворота»** (№ 55—68)
- тамга «подкова» или «луна»** (№ 69—78)
- тамга «кольцо», «круг»**, «ошейник»* (№ 79—89)

Степень их распространенности представлена на диаграмме 1.

Как видно из диаграммы, более трети всех тамг (36%) составляют варианты тамги, не имеющей названия, приблизительно 15% — тамга «куриные лапки» с вариациями, 12% — тамга «подкова», остальные — менее 10% каждая. Тамги № 1—6 имеют наибольшее распространение. Они представлены в 127 селениях из 172, т.е. в большинстве из них. Наибольшая вариативность — 7 вариаций — свидетельствует также о типичности этой тамги для соответствующих селений и для симбирских чувашей в целом.

В тех немногочисленных селениях, где эта тамга не встречается, представлены иные, достаточно редкие типы, но в большом количестве, например: в д.Кукшум — 5 тамг № 30 и 6 тамг № 22, в д.Чурачики — 6 тамг № 47, в Тимерчеево — 6 тамг № 24 и 2 тамги № 11, в Котяково на Буле — 6 тамг № 53 и 3 тамги № 71 и т.д. Эти факты одновременно свидетельствуют об устойчивом сохранении их в селениях родственных групп — носителей одинаковых тамг. В данном случае мы встречаемся с важнейшим принципом социальной организации чувашей — семейно-родственной структурой сельских общин и «кустовым» характером расселения, при котором селения находились в генетическом родстве (материнские — дочерние). В материнских и дочерних селениях, как правило, встречались одинаковые тамги.

Среди симбирских чувашей подобные примеры встречаются: в «шемуршинском кусте» (дд.Шемурша, Верхняя Шемурша, Карабай-Шемурша, Старая Шемурша, Новая Шемурша, Трехизб-Шемурша, Трехбалтаево, Андреевка, Большое Буяново, Новое Буяново), в «туарминском кусте» (дд.Верхняя Туарма, Старая Туарма), в селениях с ключевыми словами в названиях «Шигали» (7 селений), «Сюрбеево» (5 селений) или «Кошки» (6 селений). Характер распространения тамг, а именно частота встречаемости, приведен на примере «кошкинского куста» селений (таблица III):

Названия селений	Номера тамг									
	№ 30	№ 27	№ 6	№ 1	№ 3	№ 11	№ 17	№ 73	№ 57	№ 53
Кошки-Куликеево		1	1	3	1	3	1	1	2	
Кошки-Тенеево			1			1				
Кошки-Степаново				5		1		1		
Кошки-Теняево										
Кошки-Шемякино										
Кошки-Норваши	1									2

В некоторых селениях отмечается явное преобладание определенных типов тамг, например, в д.Яманчурино 9 тамг из 18 (таблица I, 11)*, она же преобладает и у жителей д.Рунга (6 из 16), у жителей д.Городищи (6 из 13) и т.д. В распространении некоторых тамг обнаруживаются определенные закономерности. Например, тамга «треугольник» с вариантами представлена в единичных селениях в среднем течении рр.Була, Карла и Кубня, но не встречается в «шемуршинском кусте», среди свияжских чувашей и в более южных районах расселения — в «туарминском» кусте, «вырастайкинском» кусте (современный Сенгилеевский р-н) и среди пензенских чувашей.

К сожалению, ограниченность материала не позволяет делать выводы относительно принадлежности чувашских тамг к той или иной этнографической группе. Возможно, дальнейшие исследования с привлечением материалов по «верховым уездам», т.е. районам расселения верховых и средненизовых чувашей, позволят провести такое сопоставление. Материал по Симбирскому уезду охватывает только селения низовых чувашей. За редким исключением не удастся проследить четких ареалов тамг. Большинство тамг представлено на обширной территории, и попытка их картографирования в ходе работы над данной статьей успехом не увенчалась. Размытость ареала может быть

* Здесь и далее ссылки на соответствующие тамги даны по типу I, 11, где римскими цифрами обозначены номера таблиц, а арабскими — номера тамг.

объяснена также характером колонизации Симбирского уезда — заселением его выходцами из разных районов Чувашии и их смешанного расселения здесь. С другой стороны, до настоящего времени остается нерешенным ряд вопросов о происхождении низовой группы чувашей. Изучение тамг могло бы существенно помочь в исследовании процессов формирования этнографических групп чувашей.

Огромный интерес для изучения чувашских тамг представляет сравнение (выявление сходств и различий) с тамгами других тюркских народов по опубликованным в разных источниках данным, что безусловно носит только пробный характер. При этом возникают сложности как с обозначением, так и с типологизацией тамг. Наиболее распространенная тамга (I, 1—6) не имеет, за редким исключением, прямых аналогов среди других тюркских тамг. Только у казахских родов *черкеш* и *есентемир* племени *таз* (Младший Жуз), а также у венгров и хантов (березинских остяков) встречается похожая тамга, сходная с I, 1, 3 (таблица IV). Идентичные и аналогичные знаки имеются и среди киргизов племени *бугу* (I, 2—4), *саяк* (I, 3, 4, 9), *черик* (I, 5), *кытай* (I, 5, 6), *басыз* (II, 6), являющихся древним этническим ядром киргизов⁹. Является ли это показателем слабости связи чувашей с общетюркским миром или относительной самостоятельности чувашских тамг, сказать сложно. Сходные тамги (1, 3, 4, 6) имеются также среди самоедов (ненцев) и древних тюрков.

В пояснении к угорским и самодийским тамгам Ю.Б.Симченко отмечал, что для угров они не характерны¹⁰. С одной стороны, этот знак близок к тамге «крюк» и, возможно, является его разновидностью, с другой стороны, по начертанию приближается к тамге «вилы». Первая из них достаточно широко представлена среди башкирских племен *бишул*, *бардар*, *кумрук*, казахов Младшего Жуза (племя *кете*, роды *байбакты* и *маскар*), туркмен рода *атбай* племени *йомудов* (таблица IV), у племени *кыпшак* в составе ногаев и киргизов племен *черик*, *саяк*, *басыз*¹¹. Тамга «вилы» и сходная с ней тамга «лапки глухаря», широко представленная в различных вариациях и среди симбирских чувашей (181 в 96 селениях), имеет прямые параллели с

тамгами башкирских племен *бурзян, мин, кыпчак, кудей, ай, кумрук, иректе, еней, гере, киргиз, елан, ельдяк, канлы, дуван, таз, уран, гайна*¹². Примечательно, что большинство из них (*кумрук* и т.д.) имеют болгаро-тюркское происхождение. Эта же тамга встречается среди казахов племен *сргели* Старшего Жуза, племени *найман* (род *багалал*) казахов Среднего Жуза, казахов Младшего Жуза, племен *адай, чумекей, каракисяк, тазлар алача*, туркменских племен *алка, ейлю, кара ейлю, бачндер, беджке, салор*, а также у киргизов племени *багыш* и у хантов¹³. Интересно отметить, что чувашские тамги достаточно близки по начертанию тамгам волжских и дунайских болгар, печенегов и венгров. У последних, как и у чувашей, встречаются наиболее развитые вариации тамг.

Тамга «крест» имеет 3 вариации и представлена в 46 селениях Симбирского уезда (преимущественно в «альшеевском», «туарминском», «шигалинском», «сюрбеевском» кустах селений). Среди других тюркских народов эта тамга встречается у казахов Младшего Жуза (племя *кете*), Среднего Жуза (племя *керей*, отсюда и сама тамга в литературе названа «керейской»), Старшего Жуза (род *байджитит* племени *сргели*); у туркменских племен *йомудов* (род *джафарбай*) и *сарык*, киргизов племен *багыш, игине, мунгуш, басыз, кыпчак, конгурат*, а также среди хантов и венгров, а исторически — в среде древних огузов, дунайских болгар. Тамга «крест» имела и в Золотой Орде (у племени *кете*)¹⁴.

Сходной с тамгой «крест» тамга «мотовило» встречается в 35 селениях, но, что примечательно, именно в тех из них, где отсутствует первая. Среди других тюркских племен она имеется у *киреев* (казахов Средней Орды), башкир племени *усерган*, у некоторых минских родов, а также в племенах *байлар, еней, гирей, киргиз, ельдят, канлы, дуваней, елен, таз, юрматы* — фактически у тех из них, где имеется и наиболее распространенная среди чувашей тамга без названия. Аналогичный знак, причем с наибольшим уровнем вариативности, встречался у волжских и дунайских болгар, печенегов, хазар, огузов, а также среди киргизских племен *бугу, чекир саяк, мунгуш* и в единичных случаях — среди «березовских самоедов» (ненцев)¹⁵.

Безусловно совпадение чувашских тамг с вышеперечисленными башкирскими тамгами не случайно: и *усергане*, и *бурджане*, и тем более *байлар*, *еней*, *юрматы* вышли из среды болгар. *Юрми* и *юрматы* как этноним известен среди «древних родов» дунайских болгар (*ерми* — одно из болгарских племен, а его название сохранилось среди чувашских этнонимов: *Юрмет*, *Юрмекей*)¹⁶. *Усергане* (*муйтены*), по словам Р.Г.Кузеева, вступали в этнические контакты с болгарами еще в период тюркизации их ираноязычных предков¹⁷. Источник взаимодействия бурджан (*бурзян*) и болгар относится к доевропейскому периоду их истории, а сами племена являются родственными образованиями. Таким образом, тамга «мотовило» — одна из наиболее древних чувашских тамг. Отсутствие ее у других тюркских народов (за исключением казахов и башкир) и присутствие у башкирских племен болгаро-тюркского происхождения указывает на генетическую связь этой тамги именно с болгаро-тюркской этнической средой. Среди чувашей этот знак встречается в достаточно развитой форме (5 вариантов), что указывает на закономерность его появления в данном кругу селений.

Тамга «подкова» или «луна» (I, 69—79) — одна из самых распространенных среди симбирских чувашей: 160 примеров в 75 селениях. Она фактически не пересекается с тамгой «кольцо» и достаточно вариативна — 10 вариантов. Определенных закономерностей в ее распространении не отмечено. Эта тамга обнаруживает сходство с тамгой ай «луна», встречающейся среди других тюрков. Это основная тамга айских родов у башкир, но имеется еще и среди *улу-катайцев*, племен *бишул-унгар*, *ун*, *танып* (род *кайнан*), а также среди «небашкирских по происхождению» племен *гайна*, *гирей*, *киргиз*, *канлы*, *каршин*, *еней*, *ельдыт*¹⁸.

Сходство чувашских тамг с вышеназванными тамгами соответствующих башкирских родов и племен очевидно, если сопоставить их с этническими данными. Этнонимы *унгар*, *ун*, *гайна*, *гирей*, *еней*, как уже отмечалось, связаны по происхождению с болгарами. Согласно Р.Г.Кузееву, «этноним «унгар» локализуется в районе распространения болгаро-чувашских языковых признаков... и финно-угорских гидронимов», несмотря на то, что само племя *бишул-унгар*,

безусловно, древнебашкирское¹⁹. Предки енейцев, по мнению Р.Г.Кузеева, в конце 1 тыс. до нашей эры также говорили на тюркском (болгарском — ?) языке, но впоследствии сильно смешались с уграми-мадьярами, а этноним *еней* сопоставим с чувашским именем «Геней»²⁰.

Этноним *гайна*, пишет Р.Г.Кузеев, также восходит к болгарской этнонимии и тесно связан с другим этнонимом — *тархан*. В этногенетическом отношении гайна родственны с дунайскими болгарам и венграм, а в Поволжье — с волжскими болгарам и через них — с чувашами. Р.Г.Кузеев, вслед за другими авторами, указывает на характерность этнонима тархан для чувашей и на его чрезвычайно широкую распространенность среди чувашей в родоплеменной структуре и в качестве эпонимов и ойконимов²¹. Тархан был названием одной из племенных группировок болгар. Появление гайнинцев среди башкир было вызвано их перемещением из Болгарии в XII в.

Этноним *ун* также восходит к гуннской эпохе, к племенной конфедерации *ан-уйгуров*, и встречается в составе *ан-онгуров*, *онгаров* (*унгаров*). Появление этой тамги среди башкир и сходство ее с гайнинской вполне закономерно. Сходные с чувашскими тамги типа «подкова» или «луна» имеются и среди других народов:

а) казахов Старшего (род *чмыр* племени *дулат*) и Младшего (род *жанпас* племени *маскар*) *Жузоз*²²;

б) киргизов Правого крыла — племен *солто*, *джетыру*, *чонбагыш*, *адигене* (*сарттар*), *деелес*²³.

Р.Г.Кузеев проводит параллель башкирского этнонима *айлы* и соответствующей тамги с названиями узбекских, туркменских и киргизских родов и их тамг и возводит оба эти признака рода (и название, и тамгу) к древнеогузской среде. Но при этом автор отмечает, что в VII—IX вв. айлинцы находились в контакте с уграми. Неслучайно родоначальником киргизского племени *солто*, имеющего эту тамгу, является Иштек (угорский эпоним)²⁴. Возможно, что эта тамга является свидетельством ранних связей тюрков и угров и восходит к праалтайской общности, через которую проникла к уграм. Формально эта тамга близка тамге племени *дуло* у башкир и тамгам, сходным с созвучными *дуло* названиями племен у других тюркских народов (*дулу*,

дулгасы, дулаты и т.д.) С другой стороны, названия с основой *дул* или *дун* имеются среди тунгусо-маньчжурских народов (эвенков, эвенов, нанайцев и ульчей)²⁵.

Тамга «кольцо» (I, 79—89) среди чувашей встречается в 6 вариациях, распространена в 16 селениях Симбирского уезда, преимущественно в «убеевском» и «кошкинском» кустах селений. Считается, что эта тамга принадлежала древнейшему тюрко-угорскому племени *дуло*, хотя происхождение до конца еще не выяснено. Племя *дуло* — одно из самых известных древнетюркских племен, упоминаемых в болгарском именнике. Аналогичная тамга встречается в составе казахов Старшего Жуза (племена *дулат*, *албан*, *суан*), Среднего Жуза (род *терстамгалы* племени *найман*, племен *аргын*), Младшего Жуза (племена *кердери*, роды *рамадан* и *табын* племени *кете*)²⁶. Сходной с дулатской тамгой была и тамга племени *коще* (*кучук*) в составе племенного объединения *бугу*, *игине*, *мунгуш* в Правом крыле у киргизов, у туркменских племен *йомуд* (род *ходжа*) и *сарык*, а исторически — у огузов, печенегов, волжских и дунайских болгар, венгров, хантов и даже монголов²⁷. Болгарское происхождение тамги и связь ее с племенем *дуло* сегодня в науке уже доказаны. У чувашей наличие этой тамги следует, безусловно, объяснять болгарскими корнями чувашей. Не случайно, на мой взгляд, и бытование этой тамги в чувашских селениях «кошкинского» куста, название которых созвучно *коще* (кирг.). Возможно, что в слове «кошки» отразилось одно из древних родоплеменных названий чувашей. Что касается названия «упи», которое также может рассматриваться как древний этноним, то созвучное ему название встречается среди башкир — племя *упей* в составе айлинской группы башкир. Р.Г.Кузеев в данном вопросе выдвинул гипотезу, что упейцы, будучи финно-уграми, были тюркизированы в древнебашкирской среде, «под которой надо, скорее всего, понимать юрматыно-юрминские и баджгардо-бурджанские племена», и указывал на чувашские аналогии (языческие имена и фамилии) башкирскому этнониму²⁸.

Тамга «ворота» (I, 55—59, 64—68) с вариациями встречается среди чувашей нечасто. Общее их количество на симбирском материале — 96. Эта тамга имеет аналогии

со знаками башкирских родов *герей-каргай* и *суун-кыпчак*, казахских племен *кунграт* и *керей* и рода *карагирей* казахов Среднего Жуза, встречается в качестве «султан» — тамги в Младшем Жуже, киргизских племен *баарын*, *мунгуш*, *саруу*, *мундуз*, *кыдырша* и в качестве ханской тамги в Золотой Орде²⁹. Распространение этой тамги связано с появлением в XIII в. в центре золотоордынского государства племен *кунграт* и *керейт*, их тюркизацией (кыпчакизацией), последующей миграцией и включением в состав некоторых народов Средней Азии и Восточной Европы. Однако сходные с ней тамги имеются и у венгров, и у монголов, что, видимо, свидетельствует о достаточно сложной истории этой тамги и ее обладателей.

Чувашская тамга в своих вариациях слилась с «мордовской» тамгой, состоящей из сочетания маленьких кружочков, например, в Верхней Шемурше и др.³⁰

Близкая к ней тамга «острога» (I, 60—63) с вариациями имеет также параллели среди тюркских тамг: племени *сызгы* у башкир, имеющего, кстати, финно-угорское происхождение, племени *сальют* (тюркизированные монголы), племени *упей* (тюркизированные угры), среди печенежских тамг, родовых тамг казахов Среднего и Малого Жузов (род *баганала* племени *найман*, род *табын* племени *кете*), у хантов, венгров, а также среди крымских татар³¹. Скорее всего, эта тамга связана с угорской этнической средой, что подтверждается и значением тамги как орудия рыболовства, чем занимались именно угры.

Тамга «треугольник» (I, 17—23) с 8 разновидностями встречается в 61 случае в 30 селениях Симбирского уезда. Четкой закономерности в географии распространения ее нет, однако ареал этой тамги явно тяготеет к бассейну р. Карлы («убеевский», «альшеевский», «алгашинский» кусты селений). Специального названия у этой тамги нет, у других тюрков знак встречается очень редко, за редким исключением (племена *бишул* и *байлар* у башкир, род *бирюч* байулинских казахов Малой Орды, племена *чапрашты* и *ошакты* казахов Старшего Жуза), а вот среди дунайских болгар, венгров и самоедов эта тамга была представлена сразу в нескольких вариациях³². Редкость бытования тамги среди большинства тюркских народов наталкивает на мысль, что в башкирскую среду тамга попала вместе с болгарскими мигрантами.

Типично кипчакская тамга «ребро» (I, 32—46), несмотря на обилие вариаций (15 позиций у симбирских чувашей), — явление крайне редкое среди чувашей: всего 46 примеров в 20 селениях, в то время как среди других тюркских народов она представлена значительно шире. Прежде всего, это основная тамга всех кипчакских родов и племен, имеющих в структуре тюркских народов. Среди башкир эта тамга встречается, кроме кипчаков, еще у минских родов и среди нижнебельских племен *еней* (род *бугазы*), *гэре* (род *гэре*), *киргиз* (род *тэнкер-киргиз*), *елан* (род *эске-елан*), *канлы* (род *идель-канлы*), *дуван*, *карашин*, *таз*, а также среди племен северных башкир (*уран*, *гайна*, *балыксы*, *ун*, *танып*). Такая же тамга представлена у казахов в составе кипчакских подразделений и племени *ысты*, у киргизов племен *бугу*, *берен*, *багыш* и *хытай*, а также среди хантов, венгров, туркменского племени *йомуд* (роды *ак*, *салах*, *джафарбай*). Аналогичная тамга имела и у дунайских болгар³³.

Тамга «молоток» (I, 47—51) в 5 вариациях представлена в 21 селении (34 примера). Аналогичная тамга встречается среди башкир (кипчакских, минских и катаякских родов, а также племен *теляу*, *еней*, *гэре*, *елан*, *канлы*, *уран*), среди киргизов (племена *хытай* и *багыш*), у хантов, казахов Малого Жуза (роды *байбакты* и *сергеш* племени *кете*), у туркменских йомудов (род *бехельке*)³⁴. Эта тамга была распространена в Золотой Орде в племени *кара-сахал* или *шигали-гайли*.

Близкая к ней тамга «топор» (I, 57—59), представленная в 3-х вариациях, встречается лишь в 8 селениях чувашей Симбирского уезда. Подобные тамги встречаются только у казахов Среднего Жуза (племя *найман*, род *балтала*)³⁵.

Таким образом, наибольшее сходство чувашские тамги обнаруживают с тамгами башкирских родов и племен, причем болгаро-тюркского происхождения. Болгарские тамги в отдельных случаях аналогичны тамгам и других тюркских народов, особенно тамгам киргизских племен, составлявших этническое ядро киргизского народа (*багыш*, *бугу*, *солто*).

Наконец, тамга «три изгиба» в 3 разновидностях также очень редко встречается среди чувашских тамг, однако в ряде селений она представлена в большом количестве, например, в д.Котяково на Буле — 6 раз. Несмотря на

редкость этой тамги для чувашей, она имеет большое значение для установления этногенетических параллелей чувашей. К примеру, у башкир она имеется в племенах, имеющих, как уже было отмечено, болгарское происхождение, а именно, *юрми, юрматы, байлар, иректе, гайна (тархан), ун, таньп*. На связь этой тамги с болгарской средой указывает наличие ее среди волжских болгар, а также печенегов³⁶.

«Самарский» материал не такой многочисленный, как «симбирский». Сводная таблица выглядит следующим образом:

Таблица V

Селения	Тамги (№ по таблице II)
Новое Серезжино	44, 23, 10, 31—32
Афонькино	19, 22
Новое Якушкино	3, 4, 6—8
Байдеряково	9, 15, 29—31, 44
Чувашская Яблонка	11, 13, 16, 45
Чуракаево	38
Березовый Солонец	9—10, 14, 17, 39—40, 46
Севрюкаево	13, 26, 33, 37, 41
Брусяны	35, 47
Самарская Лука (вообще)	1—2, 18—21, 34, 44, 48
Бектяшка	27—28

Анализ «самарских» тамг и сравнение их с «симбирскими» показывает, что перечень основных тамг совпадает. Наиболее часто встречаются здесь тамги «подкова», «куриные лапки», «ребро» и тамга без названия. Однако «самарские» тамги по сравнению с «симбирскими» более сложны в начертании, а некоторые имеют большое количество вариаций. На мой взгляд, это объясняется тем, что «самарские» тамги производны по отношению к «симбирским», так как самарские чуваша являются выходцами из районов проживания симбирских чувашей. В связи с этим интересно было бы сопоставить материал по тамгам двух регионов для выявления преемственности традиций. Интерес представляют вариации тамги 5, которая в таком же виде встречалась среди волжских и дунайских болгар. Однако небольшой объем «самарского» материала удерживает меня от этой попытки. Возможно, что это станет темой исследований в будущем.

Особого сравнения достойны чувашские и монгольские тамги. Из таблицы IV видно, что большинство чувашских тамг имеет аналогичные соответствия с монгольскими. Но

у монголов отсутствуют знаки, являющиеся типичными для чувашей, а именно I, 1—6, 17—23, 60—63, 52—54. Общий взгляд на монгольские тамги убеждает в том, что тюркские тамги имеют линейный характер начертания, в то время как монгольские (больше 60 знаков из 87) связаны с мотивами круга и полукруга. Аналогичным образом тюркские тамги отличаются от угорских: последние представляют собой стилизованные рисунки обитателей животного мира (зверей, птиц, рыб), предметов быта. Лишь небольшой перечень хантыйских и самодийских тамг имеет сходства с чувашскими.

Данная работа является лишь первым шагом в изучении чувашских тамг — этого уникального источника по истории и культуре чувашского народа. Обозначенное направление исследования имеет, на мой взгляд, широкую перспективу в будущем, так как призвано содействовать изучению этногенеза чувашей. Прежде всего следовало бы обратить внимание на близость многих топонимических названий в местах проживания чувашей с тюркскими этнонимами, например: Тарханы, Чурашево, Дуваново, Убеево, Кошки, Юрмекеево и других.

Л и т е р а т у р а

¹ Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. М., 1974. С. 86.

² Там же. С. 84.

³ Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. XIV. Чебоксары. 1937. С. 131.

⁴ Федотов М.Р. Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары, 1996. Ч. II. С. 246.

⁵ Аристов Н.А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей //Живая старина, 1896. № III, IV. С. 285—286.

⁶ РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Ч. 2. Д. 1104, 2454, 3008, 3093, 3094, 3107, 3109, 3112, 3113, 3114, 3124, 3127, 3147, 3351—3353; Ф. 1324.

⁷ Баски И. Тамги и этнические названия (Вклад тамга-знаков в этногенез татар) //Татарская археология, 1997. № 1. С. 129—156.

⁸ За отсутствием в источнике оригинальных названий тамг для их обозначения использованы названия-расшифровки, предложенные В.Д.Димитриевым в работе «История Чувашии XVIII в.» (Чебоксары, 1959. С. 465) с пометкой * и Р.Г.Кузеевым в вышеназванной работе — с пометкой **.

⁹ Востров В.В., Муканов М.С. Родоплеменной состав и расселение казахов (конец XIX—начало XX в.). Алма-Ата, 1968; Аристов Н.А. Опыт выяснения этнического состава киргиз-казахов Большой Орды и каракиргизов

на основании родословных сказаний и сведений о существующих родовых делениях и о родовых тамгах, а также источник данных и начинающихся антропологических исследований //Живая старина, 1894. № 3—4. С. 391—486; *Баски И.* Указ. соч. С. 153. Рис. XV; *Абрамзон С.М.* Этнический состав киргизского населения Северной Киргизии //Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции. Т. IV. М., 1960. С. 99—104.

¹⁰ *Симченко Ю.Б.* Тамги народов Сибири XVII в. М., 1965. С. 99—117.

¹¹ *Абрамзон С.М.* Этнический состав... С. 99—104.

¹² *Кузеев Р.Г.* Указ. соч.

¹³ *Востров В.В., Муканов М.С.* Указ. соч.; *Карпов Г.И.* Тамга (Родовые знаки у туркмен) //Туркменоведение, 1928. № 8—9. С. 29—35; *Аристов Н.А.* Опыт выяснения...

¹⁴ *Востров В.В., Муканов М.С.* Указ. соч.; *Карпов Г.И.* Тамга...; *Аристов Н.А.* Опыт выяснения... С. 457; *Баски И.* Указ. соч. С. 153; *Абрамзон С.М.* Этнический состав... С. 99—104.

¹⁵ *Симченко Ю.Б.* Указ. соч. С. 153.

¹⁶ *Кузеев Р.Г.* Указ. соч. С. 124.

¹⁷ Там же. С. 139.

¹⁸ Там же. С. 292, 294, 296.

¹⁹ Там же. С. 277.

²⁰ Там же. С. 340.

²¹ Там же. С. 342—344.

²² *Востров В.В., Муканов М.С.* Указ. соч.

²³ *Аристов Н.А.* Опыт выяснения... С. 454; *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. М., 1971. С. 32.

²⁴ *Кузеев Р.Г.* Указ. соч. С. 204.

²⁵ *Василевич Г.М.* Древнейшие этнонимы Азии и названия эвенкийских родов //Советская этнография, 1946. № 4. С. 39.

²⁶ *Востров В.В., Муканов М.С.* Указ. соч.

²⁷ *Аристов Н.А.* Опыт выяснения... С. 454; *Карпов Г.И.* Тамга... С. 29; *Баски И.* Указ. соч. С. 129—155.

²⁸ *Кузеев Р.Г.* Указ. соч. С. 219.

²⁹ *Кузеев Р.Г.* Указ. соч. С. 180; *Востров В.В., Муканов М.С.* Указ. соч.; *Карпов Г.И.* Тамга... С. 33; *Абрамзон С.М.* Этнический состав... С. 99—104.

³⁰ Под «мордовскими» тамгами подразумеваются тамги, встречающиеся в мордовских селениях или как «знамена» мордовского населения.

³¹ *Кузеев Р.Г.* Указ. соч. С. 231, 288, 292, 423; *Востров В.В., Муканов М.С.* Указ. соч.; *Аристов Н.А.* Опыт выяснения...; *Зуев Ю.А.* Тамги лошадей из вассальных княжеств //Труды Института ИАЭ АН Казахской ССР, 1960. Т. 8. С. 93—140.

³² Названия тамги — «стремена»: *Кузеев Р.Г.* Указ. соч. С. 298; *Аристов Н.А.* Заметки... С. 380; *Симченко Ю.Б.* Указ. соч. С. 153.

³³ *Кузеев Р.Г.* Указ. соч. С. 373; *Аристов Н.А.* Опыт выяснения... С. 457.

³⁴ *Кузеев Р.Г.* Указ. соч. С. 293, 298, 314, 370; *Аристов Н.* Опыт выяснения... С. 454, 457; он же. Заметки... С. 380; *Карпов Г.И.* Тамга... С. 32.

³⁵ *Востров В.В., Муканов М.С.* Указ. соч.

³⁶ *Кузеев Р.Г.* Указ. соч. С. 188, 291, 368, 371, 372, 423.

О ТИПОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАХ СЮЖЕТОСЛОЖЕНИЯ ЧУВАШСКИХ НАРОДНЫХ ПЕСЕН

М.Г.Кондратьев

Сюжет — слово французского происхождения, в переводе означающее предмет, тему, содержание высказывания. В литературе и искусстве сложилось предметно-событийное понимание сюжета, и в таком качестве он присущ большинству произведений и является важнейшей стороной их содержания и формы. В литературоведении его определяют как «структурную основу, костяк художественного, прозаического и стихотворного повествования» [Квятковский 1966:293]. Таким образом, изучение сюжетосложения позволяет подойти к пониманию одной из сущностных сторон данного произведения, творчества выдающегося художника или целого народа.

В песенной поэзии разных народов можно встретить два рода сюжетов, различающихся по принципам их сложения. *Первый* род сюжетосложения основан на последовательном изложении хода событий. Его главные элементы, полностью или частично присущие изложению, — завязка, кульминация и развязка, т.е. его характеризует, в первую очередь, последовательность действия, временной аспект. Событийно-повествовательный род сюжетосложения является основным в поэзии многих культур мира, особенно тех, в которых преобладают песни эпических и повествовательных жанров. Элементы событийного повествования нередки и в лирике, рассказывающей о человеческих переживаниях. Этот род сюжетосложения встречается и в народной поэзии чувашей, но для нее он не является наиболее характерным.

Второй род сюжетосложения основан на изложении мысли, фиксирующей жизненные отношения, наблюдения. Для него важна не временная последовательность событий или движение действия, а характер предмета размышления. Наиболее отчетливо и часто этот род сюжетики проявляется в восточной поэзии, гораздо менее распространен он в поэзии народов Европы.

Способу поэтически мыслить краткими емкими образами, полными иносказаний и метафор, в литературоведении дано название **афористика**. Образцы афористики известны в поэзии многих культур Азии, начиная с Дальнего Востока и кончая Ближним. Такой способ сюжетосложения весьма характерен и для классической чувашской народной поэзии.

Во многих культурах встречаются также *бессюжетные* песни — распеваемые на припевные слова или асемантические слоги. Они имеют разное происхождение и назначение. Например, бессюжетными можно назвать припевки плотогонов, ритмически организующие усилия работающих, или игровые песенки, ритмизирующие действия участников игры. Песни на припевные слова, именуемые *крезь*, у северных удмуртов составляют самостоятельный жанр их обрядового фольклора. Бессюжетность встречается и в лирике при господстве музыкального начала, распевности, делающей несущественным предметное содержание песни. Например, о русских протяжных песнях у В.Г.Белинского можно прочесть, что многие из них «удерживаются в памяти народа не содержанием своим (ибо в них почти совсем нет содержания), не значением слов, из которых состоят (ибо соединение этих слов лишено почти всякого значения, и, при грамматическом смысле, не имеет почти никакого логического), но музыкальностью звуков, образуемых соединением слов, ритмом стихов, и своим мотивом в пении...» [Белинский 1949:225]. В чувашской песенной традиции также можно встретить бессюжетные песни — в трудовых и игровых жанрах. Встречаются также бессюжетные припевы на асемантические слоги к обычным песням. Здесь словесный текст является чистым случаем сюжета как «структурной основы» пения, лишенного повествовательно-предметного начала. Условно в этих песнях можно говорить

о сюжете асемантическом. Особый случай среди них — чувашские песни *сăвăсăр* — «без слов». Они поются на асемантические слоги, заменяющие пропускаемый, забытый, но не отсутствующий изначально стихотворный текст; так, у знаменитого народного певца Гаврила Федорова многочисленность песен *сăвăсăр* связана с особенностью его памяти: напевов в ней хранилось больше, чем он помнил стихотворных текстов. Многие певцы иногда поют *сăвăсăр* первую строфу песни, чтобы, припомнив ее, продолжить уже со словами. Здесь бессюжетность как таковая не необходима, она выполняет мнемоническую функцию.

Итак, в чувашской народно-песенной традиции поэтические сюжеты разнообразны по построению и истокам. Так или иначе, они могут быть соотнесены с выделенными двумя главными родами поэтической сюжетики. В чувашской народно-песенной культуре можно различить несколько типов сюжетики, обнимающих подавляющее большинство традиционных песен. Обозначим их как 1) афористическая краткосюжетность; 2) краткосюжетность частушечного типа; 3) бессюжетность (асемантический тип сюжета); 4) повествовательный тип сюжета. Рассматривая каждый тип сюжетосложения чувашских народных песен в отдельности, уделим наибольшее внимание первому типу, как наиболее характерному для чувашской культуры, но до сих пор малоисследованному.

1. Афористическая краткосюжетность

Основным для чувашской музыкально-поэтической традиции следует считать афористический тип сюжетосложения, проявляющийся во всех жанрах, глубоко репрезентирующих национальную культуру, — в их числе обрядовые, гостевые песни, а также молодежные-хороводные.

Афористические песенные сюжеты чуваша называют *савра юрă*, т.е. 'круглая' или 'закругленная' песня. В происхождении этого выражения видна та же логика, что и у древних греков, называвших законченные по мысли поэтические отрывки 'периодом', т.е. 'кругом'. Строки, убеждающие в фольклорности происхождения термина,

многократно записывались и публиковались в книгах чувашских песен:

Улахаймап сўлĕ тусем сине,
Хуратаймап шура та халь чăлхама;
Пĕр-ик савра юрăсем эп юрласшăн,
Хăвараймап сирĕн те халь кăмăлра.

В переводе (здесь и далее — подстрочном):

Не могу подниматься я на высокие горы,
Не могу марать белые да пока чулки;
Несколько савра юрă мне хочется спеть,
[Ибо] не могу не поддержать ваше да пока настроение.

В словаре Н.И.Ашмарина савра юрă определяется как «куплет или несколько куплетов в песне, связанных по смыслу» [Ашмарин 1937:15].

Чувашская афористическая краткосюжетность имеет две структурные разновидности: двузвенную (когда короткий сюжет основан на так называемом образном параллелизме) и однозвенную (короткий сюжет сквозного строения). Различиям структур соответствуют и особенности их содержания.

1.1. Двухзвенная краткосюжетность

Сравнивая болгарскую народную песню — «более первичную» — и чувашскую, Николай Кауфман пишет: «Для чувашской песни характерна типичная для восточного народного творчества аллегория, поэтично завуалированный образ, тонкая изысканная поэзия» [Кауфман 1971:126]. Подчеркиваемые им свойства наиболее характерны для поэтики двухзвенных краткосюжетных песен. Их можно определить как форму чувашского народно-песенного сюжетосложения «высокого» стиля. Лаконизмом композиции, совершенством, значительностью образов, глубиной мысли и чувства они типологически (весьма вероятно, и генетически) сближаются с образцами восточной афористики. Сложившаяся тысячелетия назад афористическая традиция разнообразна и богата на национальные формы. Цивилизованный мир переводит, читает, восхищается персидскими народно-песенными четверостишиями *таране* и творениями поэтов *рубай*, корейскими троестрочиями *сиджо* и японскими

пятистрочиями *танка*, индийскими циклами стихов малой формы *кхандакавья*. В этот афористический ряд по многим признакам как содержания, так и формы могут быть поставлены и чувашские четверостишия *савра юрӑ*.

Темы двузвенных сюжетов. Генетически восходя к обрядовым жанрам, чувашские краткосюжетные песни двузвенного строения посвящены темам, имеющим жизненно важное значение для всего народа. Наиболее показателен в этом отношении пласт философско-мировоззренческих сюжетов обрядовых и гостевых песен. В них осмысливаются важные вопросы бытия, общечеловеческие универсалии. Таковы, например, представления о вечных и преходящих ценностях — материальных и духовных:

1. Хусан хулинче хут хаклә.
Чѣмпѣр хулинче чѣн хаклә;
Җак сӑнталӑкра мѣн хаклә?
Ырӑлӑхпа сывлӑх пит хаклә!

2. Эленбур тенѣ хула — чул хула,
Те чул хули нумайран чул хаклә.
Ан хуйхӑрӑр тѣнченѣн мулѣшѣн,
Тѣнче мулѣсенчен пуç хаклә.

В переводе:

1. В Казани-городе бумага ценится.
В Симбирске-городе кожа ценится;
На сем белом свете что ценится?
Добрая жизнь со здоровьем очень ценятся!

2. Оренбург-город — каменный город,
Не от обилия ли каменных городов (стал)
камень дорог.

Не печальтесь о богатствах мира,
Богатств мира голова дороже.

Двузвенные сюжеты наполнены размышлениями о месте красоты в жизни, о радостях и трудностях крестьянского бытия, о радостях общения с близкими:

Урамӑрсем аслӑ та суртӑр сӑллӑ,
Сурт сумѣпе сатӑрсем илемлӑ;
Сат хӑмлине ярса та сӑра тусан,
Юрла-юрла ёснисем илемлӑ.

В переводе:

Улицы ваши широки да хоромы ваши высоки,
Между хором сады ваши прекрасны;

Садовый хмель собрав да если пива наготовим,
С пенопьями пиры прекрасны.

Еще одна общечеловеческая тема — о чести и достоинстве человека, ибо жизнь у него только одна, о судьбе:

Маттур утсем ҫине ларсассан,
Хирёс тёл пулакан сын сул парё;
Атте-анне ятне лайах тытсан,
Пире лайах ҫынсем чыс парёс.

В переводе:

На добрых коней если сесть —
Любой встречный дорогу даст;
Отца-матери имя достойно если носить —
Нам достойные люди честь воздадут.

Высоко оценивают интеллектуально-философское содержание песен и сами поющие: в текстах можно встретить и такую саморефлексию:

Курки аврисене сярлама
Вуник тёслё сяр кирлё;
Ҫакӑ юрӑсене юрлама
Мён кёҫёнтен пуҫтарнӑ ас кирлё.

В переводе:

Рукоятки ковшей раскрашивать —
Двенадцати цветов краски надобны;
Эти песни распевать —
Сызмала накопленный разум надобен.

Именно такие песни, — несущие глубокое содержание, возвышенные чувства, волнующие людей, — подразумеваются в первую очередь, когда в поэтическом тексте упоминается *савра юрӑ*.

Другой крупный пласт двузвенной краткосюжетности составляют молодежные хороводные песни. Их тематика обусловлена кругом интересов участников весенних игр: значимость мыслей об отношениях и радостях, связанных с любовными играми и томлениями, самолюбованием — для них, естественно, столь же высока, сколь значимы углубление в смысл бытия, осознание реалий и своего места в жизни для старших поколений. Несколько примеров могут продемонстрировать ту же наблюдательность и метафоричность поэтического мышления, что мы видим и в классических обрядовых *савра юрӑ*:

1. Пиҫнӗ-пиҫмен ҫырлашӑн
Чӗрес ҫакса ан тухӑр;

Ўснѣ-ўсмен хѣрсемшѣн
Лаша кўлсе ан тухър.

2. Йѣс кѣлеллѣ аттър пур,
Такърлатър урама;
Йѣс шанкрав пек сассър пур,
Янъратър урама.

3. Ман сийѣмри шур кѣпе,
Арки вѣл-вѣл тавать-сѣке,
Вайя иртсе килет-сѣке,
Пирѣн ашсем сунасѣсѣ-сѣке.

4. Тѣкме търри тикѣссѣр,
Кайак ларма камълсър;
Сар ача вайя тухмасан,
Саря хѣрсем камълсър.

В переводе:

1. За неспевшими ягодами,
Лукошко взявши, не ходите;
За несозревшими невестами,
Коня запрягши, не ездите.

2. С медными подковками сапожки ваши —
Утопчите улицу;
Как медный колокольчик голосок ваш —
Озвучите улицу.

3. На мне белое платье —
Подол, трепеща, кольшется ведь;
Игры приходят и уходят —
Наши сердца горят ведь.

4. У частокола верхушки неровные —
Птичке садиться нет настроения;
Если пригожий парень в хоровод не выходит,
У красавиц-девиц нет настроения.

Симметричная композиция двузвенных сюжетов. По своей композиции двузвенный тип краткого сюжета восходит к структурам образного параллелизма. Главным его содержательным компонентом является второе звено, в котором раскрываются непосредственно человеческие чувства и отношения. Данная часть сюжета излагается в лаконичной, логически завершенной форме и могла бы существовать отдельно. На практике же это бывает редко (в виде

резюмирующих дополнений; см. ниже). В обычных случаях в паре с ней выступает метафорическая часть сюжета, углубляющая образ параллелью из мира природы — живой или неживой. Отдельное существование метафоры — также весьма редкое явление. Параллелизм метафоры и основной части легко прочитывается как по смыслу, так и по формальным признакам. Таким образом, сюжет складывается симметрично из двух звеньев — основного и метафорического. По форме они одинаковы. В начале всегда располагается метафора, которая служит как бы вступлением к изложению главной мысли:

метафора:	{ Вярман сичи кавак пёлёт, Мён савасси пур-ши ун.
основное звено:	{ Ай, чунәмсәм, самрэк чун, Мён курасси пур-ши ун.

В переводе:

метафора:	{ Над лесом сизая туча, Что же пролить предстоит ей.
основное звено:	{ Ай, душенька моя, младая душа, Что же повидать предстоит ей.

Четыре строки — основная форма чувашской афористической краткосюжетности. Преобладание четверостиший дало повод М.Я.Сироткину [1965] использовать для обозначения таких песен термин «катрен». Вместе с тем нередко мы можем видеть, как цельный сюжет излагается в большем или меньшем числе строк. Следующие *двустиишия* по композиции и содержанию вполне отвечают признакам краткосюжетной савра юрă:

1. Сад савăнать саркайăк юрланипе,
Эп савăнап тăвансем килнипе.
2. Сар лаша ури саккăр мар, саккăр мар,
Пирĕн ёмĕр иккĕ мар, иккĕ мар.
3. Сăра тесе ёсрĕм — ай, пыл пулчĕ,
Тăван тесе килтĕм те — ай, чун пулчĕ.

В переводе:

1. Сад радуется иволги пению,
Я радуюсь родных прибытию.
2. У савраски ног не восемь, не восемь,
У нас жизней не по две, не по две
3. Пиво, думал, пью — ай, медом оказалось,
К родственнику, думал, приехал да — ай, душою оказался.

Немало сюжетов изложено в шести, восьми и более строках. Если учесть, что для музыкальной композиции песни существенны и повторы строк, реальный объем одной савра юрă становится еще большим. Например, шестистрочный сюжет «Ан кай, кăвакал...» («Не ходи, уточка...») реально исполняется в двенадцати строках:

метафорическое звено из 3-х строк:	$\left\{ \begin{array}{l} \text{Ан кай, кăвакал, шыв хёрне,} \\ \text{Пёрре уру йёпенет,} \\ \text{Тепре чёппү сұхалать.} \end{array} \right.$	2 хут
		2 хут

основное звено из 3-х строк:	$\left\{ \begin{array}{l} \text{Ан тух, тăван, а́сатма,} \\ \text{Пёрре чуну хурланать,} \\ \text{Тепре пүртү пушанать.} \end{array} \right.$	2 хут
		2 хут

В переводе:

метафорическое звено из 3-х строк:	$\left\{ \begin{array}{l} \text{Не ходи, уточка, на берег,} \\ \text{Одна [беда] — ножки промокнут,} \\ \text{Другая — утенок потеряется.} \end{array} \right.$	2 раза
		2 раза

основное звено из 3-х строк:	$\left\{ \begin{array}{l} \text{Не ходи, родной, провожать [нас],} \\ \text{Одна [беда] — душа грустит,} \\ \text{Другая — изба опустеет.} \end{array} \right.$	2 раза
		2 раза

Это означает, что определение формы чувашской савра юрă по числу строк (например, как четверостишия) не всегда корректно. Границы разрастания объема короткого сюжета достаточно широки. Это видно из следующего примера: в нем савра юрă «расплывается» до объема четырех мелостроф (куплетов) в каждом звене. Иначе говоря, цельную композицию савра юрă составляют восемь мелостроф или шестнадцать строк:

восьми- строчное метафо- рическое звено:	$\left[\begin{array}{l} \text{Уйярма хўреллĕ те хура та чĕкес,} \\ \text{Уйярма хўреллĕ хура та чĕкес} \\ \text{Вĕсет-ске, аннеĕм те, вăл сўлелле,} \\ \text{Вĕсет-ске, аннеĕм, вăл сўлелле.} \\ \text{Ывăнсан а́ста ларса та вăл канĕ-ши,} \\ \text{Ывăнсан а́ста ларса та вăл канĕ-ши?} \\ \text{Ăна ларса канма та тип турачĕ сук,} \\ \text{Ăна ларса канма тип турачĕ сук.} \end{array} \right.$	

восьми-
строчное
основное
звено:

Ывӑлсӑр та хӑрсӑр те аттипе анни,
Ывӑлсӑр та хӑрсӑр аттипе анни
Ватӑлсан кам ҫине те таянӑҫ-ши,
Ватӑлсан кам ҫине таянӑҫ-ши?
Аттеҫӑм таянӑ те сухипуҫ ҫине,
Аттеҫӑм таянӑ сухипуҫ ҫине,
Аннеҫӑм таянӑ те хивси ҫине,
Аннеҫӑм таянӑ те хивси ҫине.

В переводе:

восьми-
строчное
метафо-
рическое
звено:

С раздвоенным хвостом да черная ласточка,
С раздвоенным хвостом черная ласточка
Летит ведь, матушка да, она ввысь,
Летит ведь, матушка, она ввысь.
Как устанет, где ж сядет да она отдохнет,
Как устанет, где ж сядет она отдохнет?
Ей сесть отдохнуть да сухого сучка нет,
Ей сесть отдохнуть сухого сучка нет.

восьми-
строчное
основное
звено:

Без сына да без дочери да батюшка с матушкой,
Без сына да без дочери батюшка с матушкой,
Как состарятся, на кого же да будут опираться,
Как состарятся, на кого же будут опираться?
Батюшка обопрется да на соху свою,
Батюшка обопрется на соху свою,
Матушка обопрется да на пришивицу,
Матушка обопрется на пришивицу.

Данный пример иллюстрирует минимальную, едва заметную эрозию жесткого параллелистического канона, когда не утрачивается общее структурно-смысловое соответствие двух звеньев сюжета, но уже нет ни лаконизма, ни характерной четкой симметричности, присущих классическим образцам двузвенной сюжетике. В некоторых региональных традициях можем видеть и дальнейшую эволюцию сюжетике в этом направлении. Так, в песнях средневожских низовых чувашей (юг Ульяновской и Саратовская области; см. в кн. «Песни низовых чувашей», № 207—234)) имеются образцы, в которых параллелистический архетип можно только предполагать. В них краткий сюжет вытягивается в «линию» за счет многочисленных повторов и утери концентрации мысли в лаконичном пространстве нескольких строк. Метафорическое звено связывается логическими переходами с основным.

теряя автономность. Изложение целостной мысли занимает много строф, однако сюжет, тем не менее, не превращается в повествовательно-событийный. Такую «растянувшуюся в линию» разновидность афористической краткосюжетности можно назвать линейной. В рекрутской песне «Хёрлэ-хёрлэ тупа́лха» («Красная таволга»), кроме цепных повторов, каждая строка поется дважды (приведен фрагмент текста, приблизительно соответствующий двум звеньям сюжета; опущено продолжение, развивающее сюжет о поездке в рекрутский приемник). Членение на звенья — условно:

условно метафорическое звено:	Хёрлэ-хёрлэ тупа́лха	2 хут
	Хамър хирте, ой, пулинччэ,	2 хут
	Хамър хирте пулинччэ,	2 хут
	Турта явма, ой, юринччэ,	2 хут
	Турта явма юринччэ,	2 хут
	Ѕур тур утне, ой, кўлмешкён,	2 хут
	Ѕур тур утне кўлмешкён,	2 хут
	Кўлнэ-тăратнă, ой, тур утне,	2 хут
	Кўлнэ-тăратнă тур утне,	2 хут
	Аста каймашкăн, ой, кўлнэ-ши?	2 хут
условно основное звено:	Аста каймашкăн кўлнэ-ши?	2 хут
	Туя кайма, ой, кўлнэ пуль?	2 хут
	Туя кайма кўлнэ пуль?	2 хут
	Пѐрех те туя, ой, кайма мар,	2 хут
	Пѐрех те туя кайма мар,	2 хут
	Прием умне, ой, каймашкăн.	2 хут

В переводе:

условно метафо- рическое звено:	Красным-красная таволга	2 раза
	На нашем поле, ой, была бы,	2 раза
	На нашем поле была бы,	2 раза
	Постромки вить, ой, пригодилась бы,	2 раза
	Постромки вить пригодилась бы,	2 раза
	Светло-гнедого коня, ой, чтобы запрячь,	2 раза
условно основное звено:	Светло-гнедого коня чтобы запрячь,	2 раза
	Запряжен, приготовлен, ой, гнедой конь,	2 раза
	Запряжен, приготовлен гнедой конь,	2 раза
	Куда же ехать, ой, запряжен?	2 раза
	Куда же ехать запряжен?	2 раза
	На свадьбу ехать запряжен, ой, быть может?	2 раза
	На свадьбу ехать запряжен, быть может?	2 раза
	Совсем не на свадьбу, ой, ехать,	2 раза
Совсем не на свадьбу ехать,	2 раза	
В рекрутский приемник, ой, ехать.	2 раза	

Отступления от симметричной композиции. Есть несколько приемов развития двузвенной композиции савра юрă путем нарушения симметрии. Например, перед началом метафоры прибавляются строки, как бы вводящие в нее, обрисовывающие обстановку:

вводное звено: { Сўлĕ тусем сĕнче те сĕчĕ хуран,
 { Сĕчĕ хуран хушшинче пĕр юман.
 метафорическое звено: { Хуранĕсем шурă та юман хура.
 { Хурланать пуль хурансем хушшинче
 основное звено: { Сĕчĕ ютсем сĕччĕн те эп пĕр-пĕччен.
 { Хурланатăп сĕчĕ ют хушшинче.

В переводе:

вводное звено: { На высоких горах да семь берез,
 { Среди семи берез один дуб.
 метафорическое звено: { Березы белы да, дуб черен,
 { Тоскует, наверно, среди берез.
 основное звено: { Чужие — всемером да, я — одинешенек,
 { Тоскую среди совсем чужих.

Точно так же этот прием используется в молодежных песнях:

вводное звено: { Сўл ту сĕнче сил арманĕ,
 { Ялан тулă авăртать.
 метафорическое звено: { Тулă кулаç тутлă сав,
 { Сарă савă юратать.
 основное звено: { Чипер ача, сар ача
 { Сарă хĕре юратать.

В переводе:

вводное звено: { На высокой горе ветряная мельница
 { Всегда пшеницу мелет.
 метафорическое звено: { Пшеничный калач вкусен ведь,
 { Желтое маслице любит.
 основное звено: { Красавец парень, русский парень
 { Русую девушку любит.

Противоположный прием нарушения двузвенной симметрии встречаем, когда сюжет савра юрă дополняется строками, обобщающими его основное звено, резюмирующими, делающими вывод:

метафорическое звено: { Сўлтеех те Турă, сĕрте патша,
 { Арахматах тĕнче тытнишĕн.
 основное звено: { Ах, аттесĕм, тетĕп, ах, аннесĕм,
 { Арахматах пире тунăшăн.

резюмирующее звено:	{ Аттепелен анне пире туман пулсан, Астаррахчэ пире ку кунсем.
В переводе:	
метафорическое звено:	{ В небесах — Тура, на земле — царь, Благодарность (им) за то, что держат мир.
основное звено:	{ Ах, батюшка, скажу, ах, матушка, Благодарность (им) за то, что нас родили.
резюмирующее звено:	{ Батюшка с матушкой нас если бы не родили — Где же были бы наши эти деньки.

Такое же дополнение встречается и в молодежных хороводных:

метафорическое звено:	{ Чёппе симе патам та, Ват чэххисем пычёсё.
основное звено:	{ Эпир вайя тухсасан, Ваттисем те тухрёсё.
резюмирующее звено:	{ Ваттисенён мён ёс пур? Самрэксене мён хавал?
В переводе:	
метафорическое звено:	{ Цыпленку корму давала да — Старые куры понабежали.
основное звено:	{ Мы поиграть когда вышли — И старики повыходили.
резюмирующее звено:	{ Старикам какое дело? Молодым какое настроение?

В этой же асимметричной форме с дополнением вместо резюме-обобщения можно встретить варьирование основного звена, образующее смысловую оппозицию. В молодежных песнях оппозицию составляют богачка и беднячка, девушки и парни:

метафорическое звено:	{ Хура шарса хушшине Йёпкён мерчен ан тирёр.
основное звено:	{ Пуян хёрё тиейсе, Пусра ыватса ан тарар,
его оппозиционный вариант:	{ Сук сын хёрё тиейсе, Пусра чиксе ан тарар.
метафорическое звено:	{ Ёнтё пахча илемлё, Шур купаста пур чуне.
основное звено:	{ Ёнтё хёрсем илемлё, Пусра тухъя пур чуне,
его оппозиционный вариант:	{ Ёнтё ачасем илемлё, Пусра карттус пур чуне.

В переводе:

- метафорическое звено: { Между черными бусинами
 { Густо жемчуг не нанизывайте.
- основное звено: { Богачкой называясь,
его оппозиционный { Голову задирая не стойте,
вариант: { Беднячкой называясь,
 { Голову повесив не стойте.
- метафорическое звено: { Уж красив огород —
 { Когда белая капуста есть.
- основное звено: { Уж красивы девушки —
его оппозиционный { Когда на голове тухъя есть,
вариант: { Уж красивы парни —
 { Когда на голове картуз есть.

Развивая мысль основного звена — главного компонента афористического краткого сюжета, дополнение-резюме иногда разрастается в цикл дополнений, продолжающих настроение начальной полной формы. Иногда каждое такое резюмирующее дополнение представляет собой как бы обособившееся основное звено *çавра юрă*:

- метафорическое звено: { Сăхман тăхăнманне — мён тăхăнас,
 { Юратнă тумтирём те çак кăна.
- основное звено: { Кунта юрлайманне те — аста юрлас,
 { Юратнă тăванăмсем те çаканта.
- резюмирующее звено (1): { Юри-юри килтём те юрлама,
резюмирующее звено (2): { Ылём тата килёп-ха калаçма,
 { Эп пёлместёп нимён те, ай, калаçма,
 { Шухăшлатăп пёрле те пурăнма.

В переводе:

- метафорическое звено: { Сукман не надевать — что ж надевать,
 { Любимая одежда моя да он ведь.
- основное звено: { Здесь не петь да — где же петь,
резюмирующее звено (1): { Любимые родственники мои да здесь,
резюмирующее звено (2): { Специально пришел я попеть,
 { В другой раз приду-ка поговорить.
 { Я и не знаю о чем, ай, говорить,
 { Думаю — вместе [надо] жить.

Особенно изобретательна в формах развития двузвенной композиции молодежь. Именно в игровых-хороводных песнях в одном сюжете можно встретить вводное и оппозиционное (резюмирующее) звенья

одновременно (в примере опущены повторы и припевы, при пении реальный текст в четыре раза длиннее):

	вводное звено:	{	Ҙеҗен хирти, ай, шур хуран.
двузвенная основа сюжета:	метафорическое звено:	{	Ҙулси ешерсе, ай, җитсессён, Килет хирён, ай, илемё.
	основное звено:	{	Эпир уява, ай, тухсассан, Килет урам, ай, илемё.
	его оппозиционный вариант:	{	Эпир уяван, ай, кёрсессён, Каять урам, ай, илемё.

В переводе:

	вводное звено:	{	В степи, ай, белая береза.
двузвенная основа сюжета:	метафорическое звено:	{	Листва зеленя, ай, когда распусться, Приходит степи, ай, красота.
	основное звено:	{	Мы в хоровод, ай, когда выйдем, Приходит улицы, ай, красота.
	его оппозиционный вариант:	{	Мы с хоровода, ай, когда разойдемся, Уходит улицы, ай, красота.

Сходная структура игровой «Шәлтәр-шәлтәр урапу» («Трень-брень тележка») дополнительно усложнена двойной оппозицией в развитии основного звена. На оппозиционную пару персонажей игры — парней и девушек здесь накладывается оппозиция пары деревень — чужой и своей. Поэтому и интерпретация формы может иметь два варианта — за двузвенную основу сюжета *метафора + основное звено* можно принять и восемь, и четыре строки (в примере взяты в рамку). В любом случае композиция представляет собой развитие одного краткого сюжета:

а) при 8-строчной основе:

вводное звено:	{	Шәлтәр, шәлтәр урапу, урапу!
метафорическое звено:	{	Аста каян, урапа, урапа? Пәру валли ут җулма, ут җулма. Хура ёне пәрушне, пәрушне Хыт хура та юрө-җке, юрө-җке.
основное звено:	{	Леш ялсенён ачине, ачине Инке арәм юрө-җке, юрө-җке. Леш ялсенён хёрсене, хёрсене Пёр урса та юрө-җке, юрө-җке.
его оппозиционный вариант:	{	Хамәр ялән ачине, ачине Пёр сарә хёр юрө-җке, юрө-җке. Хамәр ялән хёрсене, хёрсене Пёр сар ача юрө-җке, юрө-җке.

В переводе:

вводное звено:	{ Трень-брень тележка, тележка!
метафорическое звено:	{ Куда катишь, тележка, тележка? Теленку сена накосить, накосить. Черной коровы теленку, теленку И сухое былье подойдет, подойдет.
основное звено:	{ Другой деревни парню, парню Вдовушка подойдет, подойдет. Другой деревни девицам, девицам Вдонец подойдет, подойдет.
его оппозиционный вариант:	{ Своей деревни парню, парню Красна девица подойдет, подойдет. Своей деревни девицам, девицам Красавец парень подойдет, подойдет.

б) при 4-строчной основе:

вводное звено:	{ Шӓлтӓр, шӓлтӓр урапу, урапу! Ӓста каян, урапа, урапа? Пӓру валли ут сӓлма, ут сӓлма.
метафорическое звено:	{ Хура ёне пӓрушне, пӓрушне Хыт хура та юрӓ-ске, юрӓ-ске.
основное звено:	{ Леш ялсенён ачине, ачине Инке арӓм юрӓ-ске, юрӓ-ске.
оппозиционный вариант 1:	{ Леш ялсенён хӓрсене, хӓрсене Пӓр урса та юрӓ-ске, юрӓ-ске.
оппозиционный вариант 2:	{ Хамӓр ялӓн ачине, ачине Пӓр сарӓ хӓр юрӓ-ске, юрӓ-ске.
оппозиционный вариант 3:	{ Хамӓр ялӓн хӓрсене, хӓрсене Пӓр сар ача юрӓ-ске, юрӓ-ске.

В переводе:

вводное звено:	{ Трень-брень тележка, тележка! Куда катишь, тележка, тележка? Теленку сена накосить, накосить.
метафорическое звено:	{ Черной коровы теленку, теленку И сухое былье подойдет, подойдет.
основное звено:	{ Другой деревни парню, парню Вдовушка подойдет, подойдет.
оппозиционный вариант 1:	{ Другой деревни девицам, девицам Вдонец подойдет, подойдет.

оппозиционный вариант 2:	}	Своей деревни парню, парню
		Красна девица подойдет, подойдет.
оппозиционный вариант 3:	}	Своей деревни девицам, девицам
		Красавец парень подойдет, подойдет.

Многосюжетные циклы. Несмотря на то, что отдельно взятый краткий сюжет теоретически является целой законченной песней, на практике певцы объединяют одной мелодией несколько коротких сюжетов, образующих многосюжетные циклы, открытые для продолжения. Такая практика восходит к традициям фольклорного пения, в которых одиночный краткий сюжет в конкретной ситуации обряда, застолья, игры, имеющих свои временные параметры, оказывается недостаточным по протяженности. Функциональная и эстетическая завершенность пения достигается только при проведении ряда однородных по содержанию и форме кратких сюжетов. На архаических стадиях функционирования общая протяженность песни регулировалась обрядовым контекстом, сквозное единство имел сам обряд, в тех или иных точках которого звучали молитвословия и песни. Продолжительность песенных «включений» определялась драматургией действия. Однородные краткие сюжеты выстраивались в цепь, иногда повторялись подобно заклинаниям. Когда, позднее, исчезает обряд, исчезает и связующий контекст, выстраивавший многочисленные краткосюжетные песни в некую последовательность. Те или иные сюжеты начинают исполняться в разных ситуациях на разные мелодии. Поэтому сегодняшние исполнители при записи на просьбу продолжать могут припомнить еще несколько сюжетов. Общее число исполненных на один напев разных сюжетов может исчисляться десятками. Обычай исполнения кратких сюжетов циклами на одну мелодию реализуется в виде свободной многосюжетности, т.е. различные сюжеты соединяются в свободном порядке, регламентируясь только жанровыми и возрастными тематическими ограничениями — уместностью того или иного поэтического образа в конкретной ситуации исполнения.

Записыватели и публикаторы фольклора, кроме обычной разбивки на куплеты (строфы) текста, иногда разделяют и сюжеты особыми знаками препинания, например

звездочками (см. Образцы 1908 и 1912; Федоров 1969), в других случаях конец каждого короткого сюжета отмечается точкой, соответственно метафорическая часть отделяется от основной точкой с запятой (Максимов 1924; ПНЧ 1981 и 1982; Вдовина 1985).

На поздних стадиях бытования народных песен, связанных с их письменной фиксацией и распространением в печатном или обработанном виде, наиболее популярные краткосюжетные циклы закрепляются в определенном составе и последовательности. Они имеют установившиеся заголовки. Таковы, например, широкоизвестные «Вёç-вёç, куккук» («Лети, лети, кукушка»), «Шӑнкӑр-шӑнкӑр шыв юхать» («Журча речка течет»), «Аста каян, чёкеç» («Куда летишь, ласточка»), «Алран кайми аки-сухи» («Не выпускаемые из рук плуг-соха») и др.

1.2. Однозвенная (перечислительная) краткосюжетность

Тематика и строение однозвенного сюжета. Вторая разновидность чувашской краткосюжетности представляет собой строфы, не делящиеся на звенья. Параллелизм если и обнаруживается в них, то он имеет скрытые или косвенные формы. В отличие от классических двузвенных строф, наполненных преимущественно интеллектуальными обобщениями и размышлениями, стихи однозвенного типа нацелены преимущественно на передачу эмоциональных состояний. Такие песни «обслуживают» какой-либо момент обряда или досуга, создавая необходимый эмоциональный фон и воплощая внутренние переживания участников действия.

Так, в исходном сюжете поминальной песни передается состояние в связи с безвозвратным уходом умершего. Здесь можно говорить о редком в чувашском фольклоре отрицательном параллелизме («птицу услышим — тебя не услышим»):

Куккук килет сассипе,
Санӑн сассуна илтес çук!

В переводе:

Кукушка прилетит с кукованьем,
Твой голос (нам) не услышать!

Аналогично в рекрутской песне: здесь воплощены чувства прощания при уходе на службу:

Сётел хушшинчен тухрәм, эп тайәлтәм —
Аттепе аннерен те уйрәлтәм.

В переводе:

Из-за стола вышел я, поклонился —
С отцом-матерью да расстался.

В шуточной гостевой песне исходный краткий сюжет задавал настроение и направление игры словами и аллитерациями:

Чопрәмәр, чопрәмәр, ситимарәмәр,
Чолхолана ситимарәмәр,
Чолхолара чол хаклә,
Чол хаклә мар, чон хаклә.

В переводе:

Мы бежали, бежали, не добежали,
До Нижнего Новгорода не добежали,
В Нижнем Новгороде камень дорог,
Не камень дорог, душа дорога.

При буквальном переводе такие стихи, как видим, могут быть лишены смысла. В оригинале же они привлекательны игрой созвучий, образующих аллитерации и ассонансы: *чол* (бежать) — *чол* (камень, в названии города) — *чон* (душа). Такая поэтическая игра словами дает основание говорить об особых приемах конструирования художественного текста в этой форме краткосюжетности. В примерах многострофических композиций мы увидим, как этот прием используется и в самых серьезных сюжетах. В свое время подобные примеры дали повод молодому Н.И.Ашмарину написать статью с парадоксальным заголовком «Декаденты Запада и поэзия волжских инородцев» (1895).

Этот поэтический прием широко использовался и в молодежных игровых песнях (ср.: *сырла* — *сырә*, букв. *ягода* — *шатен*):

Пахчи, пахчи, сырла пахчи,
Сырла сисе үсрёмёр, эх, үсрёмёр,
Сампа сырә пултәмәр.

В переводе:

Огород, огород, ягодный огород,
Ягодами вскормленные мы выросли, эх, выросли,
Оттого шатенками стали.

Многострофическая перечислительная композиция.

Такие однозвенные краткие сюжеты выстраивались в многострофический открытый (допускающий продолжение) многосюжетный цикл путем варьированного повторения заданного в начале краткого сюжета, становящегося, таким образом, «моделью» всех последующих строф. При этом используется несколько приемов варьирования. Чаще всего варьирование заключается в воспроизведении исходного сюжета с заменой в нем тех или иных деталей, перечислением тех или иных признаков упоминаемых предметов или обстоятельств. Благодаря повторности эмоциональное начало, заложенное в исходном сюжете-«модели», многократно усиливается. В песнях прощальных обрядов констатирующее начало приобретает сакрально-магическую окраску, напоминая молитву или заклинание. В поминальной песне перечисляются явления природы, символизирующие жизнь, с ними сопоставляются строки об ушедшем в иной мир. Все однозвенные сюжеты организованы с помощью созвучий слов в первой и второй строках (в переводе не передаются, в оригинальном тексте выделены шрифтом):

1. Куккук килет *сассипе,*
Санан *сассуна* илтес сук!
2. Чёкеç килет *чёлхипе,*
Санан *чёлхуне* илтес сук!
3. Хуран сұлси сурална чух
Хуранташунтан уйралтан.
4. Сёрём сырли пищё чух
Сёршиваьман уйралтан.

В переводе:

1. Кукушка прилетит с кукованьем,
Твой голос (нам) не услышать!
2. Ласточка прилетит со щебетаньем,
Твою речь (нам) не услышать!
3. Листья березы когда распустились,
С родными ты расстался.
4. Земляничные ягоды когда созрели,
С родным краем ты расстался.

В прощальной рекрутской встречаемся с иным способом организации многострофической композиции. Здесь последовательно перечисляются приметы покидаемого парнем родного края и люди, с которыми он расстается. Таковую композицию сюжета называют «ступенчатой». В данном случае мы видим ступенчатое расширение образного «поля»,

причем в двух планах, напоминающих о скрытом параллелизме в сюжете (первый план внешний, предметный: стол — дверь — ворота — околица — граница полей; второй план внутренний, это люди, родители — домашние — родственники — односельчане — родная округа):

1. Сётел хушшинчен тухрәм, эп тайәлтәм —
Аттепе аннерен те уйрәлтәм.
2. Аләкран та тухрәм, эп тайәлтәм —
Пётәм те кил-йышран та уйрәлтәм.
3. Хапхаран та тухрәм, эп тайәлтәм —
Тәван кил-таврашёнчен уйрәлтәм.
4. Укәлчаран тухрәм, эп тайәлтәм —
Пётәм те ял-йышран та уйрәлтәм.
5. Сёр чиккине ситрәм, эп тайәлтәм —
Тәван сёрәм-шывәмран та уйрәлтәм...

В переводе:

1. Из-за стола вышел я, поклонился —
С отцом-матерью расстался.
2. Из дверей да вышел я, поклонился —
Со всеми да домочадцами расстался.
3. Из ворот да вышел я, поклонился —
Со всеми родственниками расстался.
4. За околицу вышел я, поклонился —
С односельчанами расстался.
5. Границ земель достиг я, поклонился —
С родной округою расстался...

В застольной-гостевой песне «Уя тухрәм» («В поле я вышел») перечислительная композиция строится в обратном порядке — на последовательном сужении образного «поля» (поле — село — дом). Здесь второго плана нет, следы параллелизма усматриваются в сопоставлении образов природы в начальной строфе (она напоминает метафорическое звено) и человеческого мира во второй и третьей строфах (напоминают основное звено с оппозиционным вариантом):

1. Уя тухрәм, ай, уй куртәм:
Ик сар лаша, ай, вәрсацсә.
Вёсем мёншён, ай, вәрсацсә? —
Уйри каю, ай, ситменшён.
2. Яла кётәм, ай, ял куртәм:
Ик сар ача, ай, вәрсацсә.
Вёсем мёншён, ай, вәрсацсә? —
Ялти сар хёр, ай, ситменшён.
3. Пүрте кётәм, ай, пүрт куртәм:
Икё старик, ай, вәрсацсә.
Вёсем мёншён, ай, вәрсацсә? —
Ёмёр ытла час иртнёшён...

В переводе:

1. В поле я вышел, ай, поле увидал:
Два саврасых коня, ай, ссорятся.
Они отчего же, ай, ссорятся? —
В поле отавы, ай, не хватает.
2. В село я вошел, ай, село увидал:
Два красавца-парня, ай, ссорятся.
Они отчего же, ай, ссорятся? —
В селе красавиц-девушек, ай, не хватает.
3. В дом я вошел, ай, дом увидал:
Два старика, ай, ссорятся.
Они отчего же, ай, ссорятся? —
Жизнь слишком скоро проходит...

В шуточных песнях игровое начало возбуждает, соответственно, дух веселья и поэтической импровизации. В них находит выход остроумие поющих, виртуозно владеющих искусством игры в словесные созвучия (выделяем их шрифтом), этот прием здесь становится главным. Вместе с тем это не мешает им все время возвращаться к традиционной для классической савра юрѧ теме ценностей человеческих качеств и отношений (что указывает на застольный жанр песни — «так мыслят зрелые люди»):

1. Чопрѧмѧр, чопрѧмѧр, ситимарѧмѧр,
Чолхолана ситимарѧмѧр.
Чолхолара чол хаклѧ,
Чол хаклѧ мар, чон хаклѧ.
2. Чопрѧмѧр, чопрѧмѧр, ситимарѧмѧр,
Сѧнтѧрвѧррине ситимарѧмѧр.
Сѧнтѧрвѧрринче сѧл хаклѧ,
Сѧл хаклѧ мар, сѧн хаклѧ.
3. Чопрѧмѧр, чопрѧмѧр, ситимарѧмѧр,
Сѧрпѧ холине ситимарѧмѧр.
Сѧрпѧ холинче тѧвар хаклѧ,
Тѧвар хаклѧ мар, тѧван хаклѧ.

В переводе:

1. Мы бежали, бежали, не добежали,
До Нижнего Новгорода не добежали,
В Нижнем Новгороде камень дорог,
Не камень дорог, душа дорога.
2. Мы бежали, бежали, не добежали,
До Мариинского Посада не добежали,
В Марпосаде овес дорог,
Не овес дорог, а облик (города) дорог.

3. Мы бежали, бежали, не добежали,
До Цивильска-города не добежали,
В Цивильске-городе соль дорога,
Не соль дорога, родной человек дорог.

По этому же принципу построена многострофическая композиция игровой песни беззаботной юности, не отягощенной размышлениями. Пред нами — чистая игра в аллитерации и ассонансы:

1. Пахчи, пахчи, *сырла* пахчи,
Сырла сисе ўсрёмёр, эх, ўсрёмёр,
Ҷампа *сырә* пултәмәр.
2. Пахчи, пахчи, *палан* пахчи,
Палан сисе ўсрёмёр, эх, ўсрёмёр,
Ҷампа *паллә* пултәмәр.
3. Пахчи, пахчи, *хәяр* пахчи,
Хәяр сисе ўсрёмёр, эх, ўсрёмёр,
Ҷампа *хаяр* пултәмәр.
4. Пахчи, пахчи, *хурләхан* пахчи,
Хурләхан сисе ўсрёмёр, эх, ўсрёмёр,
Ҷампа *хурләхлә* пултәмәр.

В переводе:

1. Огород, огород, ягодный огород,
Ягодами вскормленные мы выросли, эх, выросли,
Оттого шатенками стали.
2. Огород, огород, калиновый огород,
Калиной вскормленные мы выросли, эх, выросли,
Оттого знаменитыми стали.
3. Огород, огород, огуречный огород,
Огурцами вскормленные мы выросли, эх, выросли,
Оттого сердитыми стали.
4. Огород, огород, смородиновый огород,
Смородиной вскормленные мы выросли, эх, выросли,
Оттого печальными стали.

Достаточно редко можно встретить диалогическую разновидность однозвенного краткого сюжета. Таковы некоторые детские игровые или шуточные молодежные песни, строящиеся на чередовании вопросов и ответов:

1. — Хуса хёрё, уҫ алакна, эп кёрем-и?
— Ан кёр, йёкёт, атте хаяр, илтсен — ятлө.
— Сан асуна сар урхамах илсе килсе парам-и,
Хусан сулне хам кәтартса хам ярам-и?
2. — Хуса хёрё, уҫ алакна, эп кёрем-и?
— Ан кёр, йёкёт, анне хаяр, илтсен — ятлө.
— Сан аннүне фёмёрт туя илсе килсе парам-и,
Мунча сулне хам кәтартса хам ярам-и?

3. — Хуҫа хёрё, уҫ алакна, эп кёрем-и?
 — Ан кёр, йёкёт, пичче хаяр, илтсен — ятлө.
 — Сан пиччуне катък пуртá илсе парам-и,
 Върман ҫулне хам кáтартса хам ярам-и?
4. — Хуҫа хёрё, уҫ алакна, эп кёрем-и?
 — Ан кёр, йёкёт, инке хаяр, илтсен — ятлө.
 — Сан инкуне катък чёрес илсе килсе парам-и,
 Шыв ҫул ҫулне хам кáтартса хам ярам-и?

В переводе:

1. — Хозяйская дочь, открой двери, можно мне войти?
 — Не входи, молодец, батюшка сердит, услышит — заругает.
 — Может, твоему батюшке саврасого коня куплю, подарю,
 Может, на казанский тракт сам его выведу, провожу?
2. — Хозяйская дочь, открой двери, можно мне войти?
 — Не входи, молодец, матушка сердита, услышит — заругает.
 — Может, твоей матушке черемуховый посох куплю, подарю,
 Может, на дорожку в баню сам ее выведу, провожу?
3. — Хозяйская дочь, открой двери, можно мне войти?
 — Не входи, молодец, братец сердит, услышит — заругает.
 — Может, твоему братцу щербатый топор куплю, подарю,
 Может, на лесную дорогу сам его выведу, провожу?
4. — Хозяйская дочь, открой двери, можно мне войти?
 — Не входи, молодец, невестка сердита, услышит — заругает.
 — Может, твоей невестке дырявое ведро куплю, подарю,
 Может, на дорожку по воду сам ее выведу, провожу?

Еще один прием построения многосюжетной композиции из однозвенных сюжетов можно назвать цепным. Он заключается в повторении последней строки строфы в начале следующей. В этом случае однотипные краткие сюжеты объединяются по принципу цепной связи:

1. Малаллине те шотланá, ай, полсассáн,
 Хáрáк та торат полса та ларас-мён.
2. Хáрáк та торат полса та ларнá полсассáн,
 Кёрхи те ҫилпе вёҫҫе те ўкес-мён.
3. Кёрхи те ҫилпе вёҫҫе те ўкнё полсассáн,
 Ҫорхи те шывпала йохса та каяс-мён.
4. Ҫорхи те шывпа йохса та кайнá полсассáн,
 Аслá та ола́ха тохса та выртас-мён.
5. Аслá та ола́ха тохса та выртнá полсассáн,
 Кáвак та ҫеҫке шáтса та ўсес-мён.
6. Кáвак та ҫеҫке шáтса ўснё те полсассáн,
 Ыр сын та ҫави хорҫипе касас-мён.
7. Ыр сын та ҫави хорҫипе каснá полсассáн,
 Чёркоҫси таран паккусё полас-мён.
8. Чёркоҫси таран паккусё полнá полсассáн,
 Мама́к та полса вёҫҫе те каяс-мён.
9. Мама́к та полса вёҫҫе те кайнá полсассáн,
 Кáвак та пёлёт полса та тáрас-мён.

10. Кăвак та пѣлѣт полса та тăнă полсассăн,
Ăшă та ҫомрине ҫуса та парас-мѣн.
11. Ăшă та ҫомрине ҫуса та панă полсассăн,
Хора та халăха хѣпѣртеттерес-мѣн.

В переводе:

1. Если о будущем да, ай, подумать,
Сухой да ветвью стать да, что ли.
2. Если сухой да ветвью да стать,
Осенним да ветром оторваться да, что ли.
3. Если осенним да ветром да оторваться,
С весенней да водой уплыть да, что ли.
4. Если с весенней да водой да уплыть,
На широком да лугу остаться да, что ли.
5. Если на широком да лугу да остаться,
Синим да цветком прорасти да, что ли.
6. Если синим да цветком да прорасти,
Доброго человека да косой быть бы скошенным, что ли.
7. Если доброго человека да косой быть бы скошенным,
По колена высоким валком стать, что ли.
8. Если по колена высоким валком стать,
Пухом да став полететь да, что ли.
9. Если пухом да став да полететь,
Синим да облаком стать да, что ли.
10. Если синим да облаком да стать,
Теплым да дождем пролиться да, что ли.
11. Если теплым да дождем да пролиться,
Простому да люду радость принести да, что ли.

2. Краткосюжетность частушечного типа

Краткосюжетность классических *ҫавра юрă* следует отличать от краткосюжетности частушечного типа, встречающейся главным образом в плясовых припевках. Иногда они близки по форме афористическим четверостишиям, но различны по происхождению, эстетическим качествам, функциям.

Частушки — русское название жанра коротких развлекательных песен, встречающихся у многих народов. Их специфика — в некой условности: их не поют, не декламируют, а «припевают» (чаще всего во время пляски), отсюда термин *припевки*, отличающий частушки от обычных песен. У чувашей подобные припевки называются *такмак* (прижилось также русское название *частушка*), что тоже терминологически отделяет их от песен *юрă*. Исполнение такмаков — обязательный компонент, в частности, свадебного обряда, именно в нем сформировалась национально-

специфическая форма чувашского такмака, в том числе и с точки зрения сюжетосложения. Такмаки-частушки звучат в контексте и других обрядов, включающих в себя пляску, а также являются любимым музыкально-поэтическим развлечением во время внеобрядовых праздников.

Стиль и тематика. Если савра юрă, как уже сказано, — образец высокого стиля народной поэзии, то сюжетика плясовых припевок по стилю нарочито снижена. Это вытекает из ее связи со смеховой культурой массовых действий — обрядового (например, свадебного) или празднично-развлекательного. Плясовые припевки имеют характерную тематику, обращенную не к возвышенным сторонам жизни и человеческих отношений, а к реалиям быта, представляемым с гротесковой стороны. Существенным компонентом содержания такмаков являются шалость и даже озорство, уместные в обстановке их исполнения. Исходя из того, что «смех есть «магическое» средство создания жизни» [Пропп 1976:191], главной обрядовой функцией свадебных песен-такмаков является создание смеховой атмосферы действия. Это находит отражение в их сюжетике:

Акă туйăн мерекки —
Ăстаканпа эрекки,
Ăстаканĕ — пĕр тенкĕ,
Пирĕн тăван — пин тенкĕ!

Тĕпĕр-тĕпĕр турăмăр,
Тĕпсакайне карăмăр,
Халь те сывă юлтăмăр
Тата туя килтĕмĕр.

В переводе:

Вот свадьбы потеха —
Стаканами водка,
Стакан — один рубль,
Наш родственник — тысяча!

Топ-топ мы топали,
В подпол провалились,
Ладно живы остались
И на свадьбу приехали.

Образность внеобрядовых празднично-развлекательных такмаков-частушек еще «приземленнее», прозаичнее, в частности, здесь нет художественных гипербол, подобных традиционным свадебным; частушечный сюжет вполне выполняет свои функции, не выходя за рамки сиюминутной ситуации:

Тракторисе калър-ха,
Трактор сине шыв ятър;
Кармонисе калър-ха,
Веселайрах калатър.

Тухатап, тухатап,
Купас умне тухатап,
Нумай-нумай ташламасп,
Камал туса паратап.

В переводе:

Трактористу скажите-ка,
Трактор пусть водой заливаает;
Гармонисту скажите-ка,
Веселее пусть играет.

Выхожу, выхожу,
К гармонии выхожу,
Много-много не спляшу,
Настроенье задаю.

Совершенно очевидно, что здесь смысловая сторона сюжетики второстепенна по сравнению с ритмической, исполнительской, игровой.

На сниженный смеховой стиль ориентирована вся стилевая палитра частушечной поэтики — экспромтность, вызывающе нарочитая несогласованность смысла звеньев параллелизма, столь же нарочито вставляемые в текст нечувашские слова (макаронизмы):

Шим-шим-шим вара,
Сумър савать-шим вара;
Савни манран сивенсен,
Чаплиех тупать-ши вара.

Савра кўлёре
Шыв савранать-ши вара;
Манран савни сивенсесен,
Сын виноват-ши вара.

В переводе:

Шим-шим-шим однако,
Дождь идет ли однако;
Если милый меня разлюбит,
Лучше найдет ли однако.

В круглом озере
Вода крутится ли однако;
Меня милый если разлюбит,
Посторонний виноват ли однако.

Ярко выделяет частушку и особая музыкальная интонация. Ее главные особенности — это «квадратность» формы, регулярно-акцентный ритм преимущественно в размере $2/4$, декламационность мелодики, диатоничность лада (только старинные свадебные такмаки пентатонны, в музыкально-стилевом отношении они сохраняют глубокую связь с национальной традицией). Именно интонация может указать на инонациональное происхождение некоторых припевок. Несомненно, часть чувашских внеобрядовых плясовых припевок — результат прямых контактов с русскими частушками на определенном этапе истории (после присоединения к России).

3. Бессюжетность (асемантическая сюжети́ка)

Особая форма однозвенных кратких сюжетов встречается в трудовых, игровых, детских песнях, некоторых колыбельных. Они состоят из одиночных строф свободной открытой формы, по типу приближающихся к так называемой *тираде* (аналогично устроены и детские считалки). Объем песенки — от двух строк до десяти и более. В этом их принципиальное отличие от описанной выше краткосюжетности *савра юрă* и частушек — композиционно выстроенных в четкие повторяющиеся строфы и циклы строф. Характерная манера исполнения — полу-пение, полу-декламация — дала повод назвать некоторые из них — детские — «игровыми речитативами» [Павлов 1971]. Еще одна их особенность — наличие непереводимых (асемантических) слоговых сочетаний или заимствований (обычно фонетически искаженных) из русского или татарского языков. Преобладание асемантических стихов в большинстве таких песен дает право называть их бессюжетными. Например, в трудовых песнях естественно используются так называемые имитативы (слова звукоподражательные или отражающие характер движения). В «Сўс тыллакансен юрри» («Песня мнущих кудель») каждая строка начинается с таких слов:

Вёш-вёш вёшĕ кёлти, мёкёлти,
Туп-туп тупĕ кёлти, мёкёлти.

С некоторой долей условности, учитывая имитативы, можно перевести некоторые слова:

Выш-выш вышь переворачиваемый сноп,

Тюп-тюп тюпь переворачиваемый сноп.

Другие слоговые имитативы используются в так называемых *мунча такмакё* — песнях-прибаутках для мытья детей в бане (переводу не поддается ни одно из “слов” приведенного текста):

Ѓәтәлти, җәтәлти,

Ѓәтәлти, җәтәлти,

Ѓәппи-җәппи, җәппи-җәппи,

Ѓәппи җәт, җәт, җәт!

Замысловаты слоговые комбинации и в собственно детских песенках. Смыслонесущие слова чередуются с асемантическими:

1. Чиру, чиру, чик шалу, пашалу,

Виҗ уксаләх, кулачләх.

2. Шак, шак, шак кайәк,

Шак, шак, шак кайәк,

Шак кайәкран пёр кайәк,

Ана җинчи армути

Арәм пулас сасси пур.

Шур, шурә хёр,

Шур, шурә хёр,

Шурта кантәр тылласа,

Ури-тяппи ларайса,

Каччи пырса илейсе.

Пире кирлә, кам кирлә,

Маруҗ ятлә хёр кирлә!

Условный перевод:

1. Чиру, чиру, чик шалу, лепешка,

Трехкопеечная, для калача.

2. Стук, стук, стук-птица,

Стук, стук, стук-птица,

Из птиц одна птица,

В поле полынй,

Женой стать — молва есть.

Белым-белая девица,

Белым-белая девица,

В болоте коноплю мнущая,

Ступни-ноженьки увязли,

Жених, придя, вытацил.

Нам нужен, кто нужен,

Марушь прозываемая девица нужна!

4. Повествовательные песни

Второй из двух, выделенных нами в начале, типов сюжетосложения — повествовательный (событийно-повествовательный, балладный) — также представлен в чувашской народной песне. Он отличается протяженностью повествовательной сюжетной линии, по объему всегда занимающей группу стрóf. Темой чувашских повествовательных песен являются чаще всего те или иные события личной жизни, обычно трагического характера, излагаемые последовательно от завязки к развязке. Такие песни представляют собой разновидность баллад, известных многим культурам. Чуваши называют их *вӑрӑм юрӑ*, т.е. «длинная песня», указывая на протяженный сюжет как главный отличительный признак. В некоторых местностях употребляется слово *пейӗт*, отличающий «длинносюжетные» песни от краткосюжетных юрӑ и припевок такмак. (В литературоведении именно по отношению к *вӑрӑм юрӑ* иногда применяется термин «сюжетные песни», подчеркивающий значение в их сюжете повествования, характерного для европейской поэтики; с этой точки зрения афористические песни необоснованно именуются бессюжетными.)

Примером типичного *пейӗт*'а может служить песня «Кӗркуннепе хура пӗлӗт...» («Осенью черная туча...»). Здесь есть и обстоятельно «выписанная» картина природы в момент действия, символизирующая драматичность сюжета, и рассказ дочери о приведших ее на кладбище событиях, и кульминационная фраза прямой речи, означающая решимость героини сюжета умереть, и заключительная часть — подтверждающая трагическую развязку. Из схемы видно, что композиция балладного сюжета строится независимо от строфического построения песни (каждая строфа распевается на две строки, вторая из них повторяется):

введение — описание обстановки	1. Кӗркуннепе хура пӗлӗт пӗрмаях шӑвать, Ҫилпеле шунӑ майӗпе вӑл куҫсуль тӑкать.
	2. Масар ҫинчи вӑйлӑ йӑмри хумханса ларать, Йӑмра хушшинче ҫут хӗрес ҫуталса ларать.
	3. Йӑмра хушшинче хӗрес ҫине хӗр хурланса пӑхать:

завязка и
развитие с
кульминацией

- «Ҙакӑ хӗрес айӗнче ман анне ыртать.
4. Ҙыврах, анне, хӗсӗк тупӑкра йывӑр ыйхупа,
Эпӗ килтӗм тӑпру җине йывӑр хуйхӑпа.
5. Эс вилсен пӗр-ик кунтанах урӑх аннерен
Хӗнӗ-җапу, патакҗийӗ ман пуҗран җӗрет.
6. Ҙамрӑк хӗрӗн чӗрӗ юнне ют амӑш ӗмет,
Чӗрӗ юнӗ пӗтсе пырса, вӑй пӗтсе җитет.
7. Ҙамрӑк хӗрӗн чӗрӗ юнӗ ӑна җитес җук!»

развязка

- Амӑш тӑпри патнелле вӑл аран җывхарчӗ.
8. Масар җинчи вӑйлӑ җилӗ хытӑн уларӗ,
Хӗр макӑрнӑ сасӑсене вӗҗтерсе кайрӗ.

В переводе:

введение —
описание
обстановки

1. Осенью черная туча непрерывно плывет,
Гонимая ветром, она роняет слезы.
2. На кладбище старые ветлы, качаясь, стоят,
Среди ветел белый крест светится.
3. На крест среди ветел девушка с тоскою глядит:

завязка и
развитие с
кульминацией

- «Под этим крестом моя мама лежит,
4. Спи, мама, в тесном гробу тяжким сном,
Пришла я на могилу с тяжелым горем.
5. Как только ты умерла, через пару дней от мачехи
Унижение, побои над моей головою нависли.
6. Кровь юной девушки злая мачеха сосет,
Кровью истекаю, силы оставляют.
7. Кровь юной девушки ей не достанется!»

развязка

- К могиле матери она еле-еле припала.
8. На кладбище сильный ветер громко завыл,
Звуки рыданий девушки унес.

Некоторые чувашские пейӗт'ы близки татарским байтам. Например, совпадают сюжеты чувашского пейӗт'а и татарского байта «Сук-Сок». Другие имеют литературное происхождение, принадлежат самодеятельным авторам. В более позднем пласте песен — *җамрӑксен юрату юррисем* (современные молодежные лирические песни о любви) — сходные по типу сюжеты имеют литературное происхождение.

Своеобразную национальную форму повествовательности демонстрируют пейӗт'ы, построенные на однозвенных

коротких сюжетах. Их исполнение сопровождается рассказыванием легенды, часть которой иллюстрируется пением. Например, рассказывается история о падчерице, которую возненавидела мачеха. По ее требованию отец уводит девочку в лес (говоря, что ведет ее к дяде) и оставляет ее там (в некоторых вариантах — убивает). В таком контексте становится понятным смысл диалога действующих лиц, звучащий в песне:

- | | |
|---|--------------|
| 1. — Ҷичё пўрт тәрри вёс кура́нать,
Атте, Ҷав-и кукки ялё, кукки ялё?
— Вáл мар, ачам, кукки ялё. | <i>2 хут</i> |
| 2. — Ултá пўрт тәрри вёс кура́нать,
Атте, Ҷав-и кукки ялё, кукки ялё?
— Вáл мар, ачам, кукки ялё. | <i>2 хут</i> |
| 3. — Пиллэк пўрт тәрри вёс кура́нать,
Атте, Ҷав-и кукки ялё, кукки ялё?
— Вáл мар, ачам, кукки ялё. | <i>2 хут</i> |
| 4. — Тáватá пўрт тәрри вёс кура́нать,
Атте, Ҷав-и кукки ялё, кукки ялё?
— Вáл мар, ачам, кукки ялё. | <i>2 хут</i> |
| 5. — Вищё пўрт тәрри вёс кура́нать,
Атте, Ҷав-и кукки ялё, кукки ялё?
— Вáл мар, ачам, кукки ялё. | <i>2 хут</i> |
| 6. — Икё пўрт тәрри вёс кура́нать,
Атте, Ҷав-и кукки ялё, кукки ялё?
— Вáл мар, ачам, кукки ялё. | <i>2 хут</i> |
| 7. — Пёрё пўрт тәрри вёс кура́нать,
Атте, Ҷав-и кукки ялё, кукки ялё?
— Ҷавá, ачам, кукки ялё... | <i>2 хут</i> |

В переводе:

- | | |
|---|---------------|
| 1. — Семи изб крыши вон завиднелись,
Батюшка, эта ли дядина деревня, дядина деревня?
— Не эта, дитя мое, дядина деревня. | <i>2 раза</i> |
| 2. — Шести изб крыши вон завиднелись,
Батюшка, эта ли дядина деревня, дядина деревня?
— Не эта, дитя мое, дядина деревня. | <i>2 раза</i> |
| 3. — Пяти изб крыши вон завиднелись,
Батюшка, эта ли дядина деревня, дядина деревня?
— Не эта, дитя мое, дядина деревня. | <i>2 раза</i> |
| 4. — Четырех изб крыши вон завиднелись,
Батюшка, эта ли дядина деревня, дядина деревня?
— Не эта, дитя мое, дядина деревня. | <i>2 раза</i> |
| 5. — Трех изб крыши вон завиднелись,
Батюшка, эта ли дядина деревня, дядина деревня?
— Не эта, дитя мое, дядина деревня. | <i>2 раза</i> |

6. — Двух изб крыши вон завиднелись, 2 раза
Батюшка, эта ли дядина деревня, дядина деревня?
— Не эта, дитя мое, дядина деревня.
7. — Одинокой избы крыша вон завиднелась, 2 раза
Батюшка, эта ли дядина деревня, дядина деревня?
— Эта, дитя мое, дядина деревня...

* * *

Итак, чувашские народные песни по типу сюжетосложения сегментируются на четыре группы. Основным для чувашской народно-песенной сюжетики следует считать афористический краткосюжетный тип. У него две разновидности, двузвенная краткосюжетность (собственно *çавра юрă*) и однозвенная краткосюжетность перечислительного характера.

Есть в чувашском песенном фольклоре и другие формы коротких песен. Это обрядовые и празднично-развлекательные припевки-такмаки. Характерная для них краткосюжетность имеет иные генезис и свойства, отчасти принадлежит инонациональным традициям.

Кроме того, есть особая разновидность традиционных песен — это однострофные трудовые, детские игровые, колыбельные песенки, их стихи полностью или частично асемантчны (лишь в последнем случае в чувашском фольклоре можно говорить о «бессюжетности»). С краткосюжетными их сближает только лаконичность композиции, по своим же формам, содержанию, музыкальному стилю и функциям такие песенки никогда не смешиваются с обычными краткосюжетными, стоят особняком.

Собственно повествовательных песен в чувашском фольклоре относительно немного. Их сюжетику правильнее всего назвать событийно-повествовательной или балладной. Особой (по всей видимости, национально характерной) их разновидностью являются песни, использующие форму традиционной «перечислительной» краткосюжетности. При этом их исполнение предваряется специальным рассказом-легендой, поясняющей обстоятельства как завязки, так и развязки описываемого в песне события. Существование таких песен как бы замыкает собой круг типов чувашского народнопесенного сюжетосложения, возвращая его к краткосюжетности — главной и национально специфической форме песенного мышления чувашского народа.

Л и т е р а т у р а

- Ашмарин 1895:** *Ашмарин Н.И.* Декаденты Запада и поэзия волжских инородцев // Волжский вестник [Казань], 1895. 24 янв. № 22. С.2—3. [См. также перепечатку: Молодой коммунист, 1990. 4 окт. 6 с.]
- Ашмарин 1937:** *Ашмарин Н.И.* Чăваш сăмахĕсен кĕнеки. XIII т. Шупашкар, 1937.
- Белинский 1949:** *Белинский В.Г.* Избранные сочинения. М.,Л., 1949.
- Кауфман 1971:** *Кауфман Н.* Чувашская и болгарская народная музыка // Чувашское искусство. Вып. 1. Чебоксары, 1971.
- Квятковский 1966:** *Квятковский А.П.* Поэтический словарь. М., 1966.
- Павлов 1971:** *Павлов Ф.П.* Речитативы в чувашской народной песне // Павлов Ф.П. Собрание сочинений в 2-х томах. Т.2. Чебоксары, 1971. С.262—263.
- Пропп 1976:** *Пропп В.Я.* Фольклор и действительность. М., 1976.
- Сироткин 1965:** *Сироткин М.Я.* Чувашский фольклор. Чебоксары, 1965.

**ТРАДИЦИОННОЕ ХОЗЯЙСТВО ЧУВАШЕЙ
ЛЕВОБОЕРЕЖЬЯ ЧЕРЕМШАНА
(Максимкинский куст)**

П.П.Фокин

Астан килчĕ ку ырлăх
Пĕтĕм Çарăмсан тăрăшне.
Н.Полоруссов-Шелепи.
Çарăмсанпа Хăнтăрса
Откуда ниспослана такая
благодать Причеремшанью.

Причудливо извиваясь, плавно несут свои воды в Волгу ее левые притоки Большой Черемшан и Кондурча. Более ста тысяч чувашей проживают по их берегам в Татарстане, Ульяновской и Самарской областях. Тучные поля, сочные луга, густые леса родной стороны, трудолюбивых земляков воспел народный поэт Чувашии Николай Полоруссов-Шелеби в поэмах «Çарăмсанпа Хăнтăрса» (Черемшан и Кондурча) и «Ĕç сийĕ» (Страда) [Шелепи. Сырнисен пуххи. Шупашкар, 1928].

По ряду причин этнографы мало внимания уделяли этому региону расселения чувашей. В последние годы пробел начинает восполняться. На юге Татарстана, в северных районах Куйбышевской области в 1984 и 1987 гг. побывали комплексные экспедиции Чувашского гуманитарного института [Культура, 5—6]. Ряд обследований провела историко-эко-культурная ассоциация «Поволжье» (г.Самара). В одном из них в июле 1997 г. участвовал автор этих строк, посетив Кошкинский район. Недавно вышла монография Е.А.Ягафовой, внесшей существенный вклад в изучение истории и этнографии чувашей своей родной стороны [Ягафова].

Экспедиция 1997 г. работала в следующих чувашских селениях (см. картосхему): Старое Максимкино *Максăмель*,

Малое Максимкино (в дореволюционных документах приводится также второе название Кильдясы) *Кёлтес*, Ерандаево (Рябиновъй Враг) *Пилешлэ Вар*, Большое Ермаково (Ермаково) *Ярмак*, Антипкино (Большое Чулпаново) *Энтипель*. Эти деревни, как и соседние с ними чувашские Юмратка (Емураткино) *Йймрат*, Андреевка *Энтриель* (в последних двух экспедициях не была), входили в Чистопольский уезд Казанской губернии в составе Старомаксимкинской волости. Материал собирался также в населенных пунктах Старое Юреево *Сёне Хурамал*, Русская Васильевка *Ваславкка* (с выселком), Старое Тенеево *Кивё Теникасси*, Новое Тенеево *Сёне Теникасси* (Самарский уезд Самарской губернии).

Обследованные селения — разной величины. Их современная характеристика не входила в цели работы. В начале XX в. среди них были людные, как Старое Максимкино, и небольшие, в полтора десятка дворов, как Новое Тенеево. Динамика людности чувашских селений Старомаксимкинской волости во второй половине XIX—начале XX вв., ныне входящих в Кошкинский район, показана в табл. 1 (их названия приведены по документам того времени).

В данном кусте деревень в прошлом доминировал волостной центр Старое Максимкино. Исходя из этого, микрорайон можно назвать Максимкинским. Его так именует и Е.А.Ягафова. Население поддерживает тесные культурно-бытовые и родственные связи с жителями соседних чувашских селений Биляр-Озеро, Гайтанкино, Аксумла и других, расположенных в Нурлат-Октябрьском районе Республики Татарстан. Чуваши этой округи составляют своеобразную малую этнокультурную группу.

Рассматриваемая местность в VI—XIII вв. находилась в составе Волжской Болгарии. Основным занятием болгаро-чувашей являлось земледелие в сочетании с животноводством. После нашествия монголо-татар заволжские лесостепи и степи превратились в «дикое поле», болгаро-чуваши были частью истреблены, оставшиеся в живых бежали или на север и северо-запад в леса, или были угнаны в рабство. В степи выпасали скот кочевые племена кипчаков, затем башкир, калмыков, ногайцев. На землю предков чуваши стали возвращаться в XVI—XVII вв. после присоединения края к Русскому государству, устройства Закамской, затем Новой

Динамика численности населения чувашских селений
Старомаксимкинской волости (чел.)

№№ п/п	Населенные пункты	X ревизия (1858 г.)			Перепись населения 1897 г.			Данные волостного правления на 1 октября 1906 г.			
		муж.	жен.	всего	муж.	жен.	всего	муж.	жен.	всего	семей (кол.-во)
1	Старая Максимкина	303	321	624	615	616	1231	701	729	1430	237
2	Малая Максимкина (Кильдасы)	174	191	365	293	289	582	321	345	666	111
3	Емураткина	116	124	240	244	306	550	285	288	573	93
4	Ерондаева (Рябиновый Враг)	177	169	346	308	309	617	325	350	675	108
5	Ермаково	268	294	562	443	399	842	475	488	963	156
6	Андреевка	146	152	298	212	214	426	231	241	472	82
7	Большая Чуланова (Антипкина)	114	96	210	139	154	293	150	142	292	51

Составлена по Крестьянское землевладение Казанской губернии. Вып. 6. Чистопольский уезд. Казань, 1907.
С. 68—69.

Закамской линии и основания форпостов. На левобережье Большого Черемшана чувашаи начали селиться в конце XVII—начале XVIII вв. Этот процесс подробно рассмотрен в упомянутой монографии Е.А.Ягафовой.

В данной статье ставится задача описать традиционные занятия чувашских крестьян обследованных в 1997 г. селений, выявить локальные особенности. Работа является продолжением цикла, начатого мной в 1980-х гг. [Фокин 1985; 1986; 1988]. Придерживаясь установившейся в отечественной этнологии традиции, основное внимание уделяется второй половине XIX—началу XX вв. Весьма ценными источниками для описания культуры традиционного хозяйства послужили сообщения информаторов. Привлечены также статистические материалы Казанского губернского земства. В ряде изданий статистического комитета земства содержатся сведения по Старомаксимкинской волости. К сожалению, аналогичными материалами по Самарскому уезду воспользоваться не удалось.

Следует отметить, что первым чувашей Причеремшанья описал И.И.Лепехин. В 1768 г. Академическая экспедиция, поднимаясь вдоль Большого Черемшана, побывала в чувашских селениях Мелекесс (25 августа), Якушкино и Новая Малыкла (28 августа), Салаван (30 августа); ночь на 31 августа провела в мордовских Кармалах, расположенных напротив Старого Юреева через речку Кармала; 31 августа посетила Новое (Малое) Максимкино и Биляр (Биляр-Озеро).

ЗЕМЛЕДЕЛИЕ

Система земледелия. В Причеремшанье в болгарское время занимались пашенным (плужным) земледелием. В степных и лесостепных районах Волжской Болгарии земледелие было залежно-переложным. Озимую рожь почти не возделывали. Население практиковало двуполье: яровые—пар— яровые. По мере снижения плодородия поле оставляли, оно зарастало травой, вновь его распахивали спустя несколько лет [Фокин 1990; Халиков 1978].

В Причеремшанье чувашские крестьяне пришли в начале XVIII в. из мест, где сложились традиции трехпольного земледелия. Часть чувашей переселилась из степного и лесостепного Правобережья Волги, где наряду с трехполем практиковались элементы залежно-переложной

системы. При степном перелого поле выводилось из оборота на несколько лет. Эти приемы восстановления плодородия почвы использовали в лесостепном Заволжье.

В Писцовой книге Казанского уезда 1602—1603 гг. при описании земель, обрабатываемых чувашами, наряду с трехпольем неоднократно отмечаются «и перелогоу, и лесом поросло» [Писцовая книга: 167]. Поэтому трудно согласиться с утверждением И.П.Ермолаева, что еще в конце XVI—начале XVII вв. трехпольная система «становится уже традиционной — самым обычным и единственным способом использования земли» [Ермолаев: 29]. Традиционной — да, но не единственной. Переселенцы из деревень, входивших в начале XVII в. в Казанский, а также Свияжский уезды, как свидетельствуют источники, в Самарском Заволжье в XVIII—XIX вв. трехполье сочетали с степным перелогом. В лесистой части оставленные участки зарастали кустарником.

По определению ботаников, в Самарском Заволжье в зоне хозяйственной деятельности среди степных трав преобладают типчак, тонконог и другие мелкодернованные злаки. Крупнодернованные ковыли страдают от сенокосения и выпаса скота [Мильков: 136]. В степных местах, как пишет Е.А.Ягафова, «пригодность залежей для дальнейшего использования определялась по появлению на полях ковыля» [Ягафова: 16]: ковыль на залежах показывал, что поле отдохнуло, почва восстановила естественное плодородие.

Корреспонденты Казанского губернского земства в конце XIX в. сообщали, что в Причеремшанье крестьяне землю на несколько лет оставляют под отдых, затем в степных местах поднимают «целизну», в лесостепной части распахивают «чищобу» — расчищенные от кустарников участки [МСО: 108—109]. Такое наблюдалось и в начале XX в. Так, информатор Н.Т.Элекин (1910 г. рожд., д.Антипкино) сообщил, что в годы его детства деревянным плугом *ака пуç «силинана сухаланă»* — поднимали целину, т.е. залежи. Расчистку участков из-под кустарников информаторы сами не видели, но, по свидетельствам отдельных собеседников из Старого и Малого Максимкина, их деды-прадеды занимались этим.

Под лубяные и огородные культуры распахивали небольшие участки на лугах, в *лап* — низинах. В обоих Максимкинах на лугах сеяли лен, в Большом Ермакове

участки поемных лугов отводили под коноплю. После 2-3 лет эксплуатации возделываемые участки заливных лугов оставляли под отдых.

В целом на рассматриваемой территории до коллективизации практиковалось трехполье в сочетании с приемами степного залежно-переложного земледелия. В отличие от Чувашского края с его острым малоземельем, где истощение почвы пытались компенсировать унавоживанием паровых полей, в Причеремшанье плодородие восстанавливали, на долгое время исключая поля из севооборота.

Причеремшанье географы включают в провинцию типичной лесостепи низменного Заволжья. Почвы здесь лугово-черноземные, так называемые «долинные», с небольшими пятнами солончаков [Мильков: 109—110]. В начале XX в. специалисты из Петровско-Разумовской сельскохозяйственной академии по заданию Казанского губернского земства обследовали почвы в Чистопольском уезде, в т.ч. в Старомаксимкинской волости (см. табл. 2). На землях двух чувашских деревень

Таблица 2

Землепользование чувашских селений
Старомаксимкинской волости (дес.)

№№ п/п	Населенные пункты	Площадь			Доля неудобий (в %)	Оценка почв
		Всего	Пашня	Неудобия		
1	Старая Максимкина	2323,8	2151,4	172,4	7,4	Суглинистый чернозем
2	Малая Максимкина Эмураткина	2058,6	1988,7	89,9	4,4	Суглинистый чернозем, часть — суглинок
3	Ерондаева	1179,7	1156,4	23,3	0,2	Чернозем
4	Ермаково	1815,1	1692,1	123,0	6,7	Суглинистый чернозем
5	Андреевка	920,9	898,3	22,6	2,5	Суглинистый чернозем, местами солончаки
6	Большая Чулпанова	767,0	743,1	23,9	3,1	Чернозем, местами солончаки

Составлена по: Крестьянское землевладение Казанской губернии. Вып. 6. Чистопольский уезд. Казань, 1907. С. 66—67.

данного куста они выявили солончаки. В 1970—80-х гг. на таких полях проводили мелиоративные работы, после чего, как сообщили местные агрономы, солончаковые участки отнесены к группе долинных солончаковатых черноземов.

Крестьяне обследованных селений, по утверждениям старожилков, на малоземелье особо не жаловались. На надельную душу в среднем приходилось 6—7 десятин пахотной земли (см. табл. 3). Периодически проводили переделы. Их частота, за исключением Ерандаева, в целом совпадает с показателями других чувашских сельских обществ уезда. Неудобий больше было в Старом Максимкине (7,4% общей площади земли деревни) — луга, болота. В Ермакове неудобия составляли 6,7% — овраги, луга, болотистые места.

О природных условиях Причеремшанья Николай Шелеби писал в свойственном для его произведений оптимистическом тоне:

Таблица 3

Земельные наделы в чувашских селениях
Старомаксимкинской волости (в дес.)

№№ п/п	Населенные пункты	Площадь пахотной земли			Периодичность переделов (лет)
		на 1 надельную ревизскую душу, 1881 г.	на 1 наличное лицо муж. пола, 1906 г.	на 1 члена семьи, 1906 г.	
1	Старая Максимкина	7,2	3,1	1,7	10
2	Малая Максимкина Эмураткина	6,9	3,2	1,6	9
3	Ерондаева	6,6	3,6	1,7	6
4	Ермаково	6,5	3,6	1,8	10
5	Андреевка	6,4	3,9	1,9	10
6	Большая Чулпанова	6,4	4,9	2,5	10

Составлена по: Материалы для сравнительной оценки земельных угодий в уездах Казанской губернии. Вып. 12. Уезд Чистопольский. Казань, 1893; Крестьянское землевладение Казанской губернии. Вып. 6. Чистопольский уезд. Казань, 1907. С. 66—69.

Сарәмсанпа Хәнтәрса
Пётөрмессё сунтарса.
Шаварассё халәхсене
Ырләхёпе савантарса.

Прохладными водами защищают округу Черемшан и Кондурча от иссушающего зноя, щедро дарят влагу, радуя окрестный люд.

Однако действительность возражает поэту: Причеремшанье, как и Среднее Поволжье в целом, входит в зону рискованного земледелия. Летние суховеи, бесснежные зимы, возвратные весенние холода приводят к частым неурожаям. Так, в конце XIX в. в Чистопольском уезде крайне неблагоприятными, а то и бедственными для крестьян были 1866, 1867, 1874, 1881, 1883 («пропала половина посева»), 1889 («недород хлебов»), 1890, 1891, 1892, 1898 гг. [МСО: 19; КГСО за 1892: 120]. Если среднегодовая сумма осадков равна 400—500 мм, то в 1898 г. выпало 212 мм [Мильков: 228].

Основные культуры. Николай Шелеби в поэме «Ёс сийё» (Страда) с восхищением перечисляет почти все злаки, возделывавшиеся в Причеремшанье:

Сарә су пек саралчәс
Ырашәсем, туллисем,
Шурә мерчен шәрса пек
Шуралчәсә пәрисем,
Кәсселенсе үкрәсә
Мелке пуслә сәллисем,
Чәпарланса ситрәсә
Журатулсем, вирәсем.

Янтарным цветом налились рожь и пшеница, жемчужной белизной отливает полба, пышным войлоком стелется мохнатоголовый овес, перепелиной пестротой колышутся гречиха и просо.

Поэт здесь не упомянул бобовые. В Причеремшанье местами выращивали еще ячмень.

Озимая рожь *ыраш* являлась основной зерновой культурой Заволжья, как и у всех чувашей, да и у соседних народов. Она занимала треть возделываемой площади, до 50% всех посевов [КГСО за 1898: 168]. В конце XIX в. в Казанской губернии рожь давала 61% сбора всех зерновых культур [Кулябо-Корецкий: 11].

Поле под рожь крестьяне обрабатывали несколько раз. Сначала поднимали пар. Начало первой вспашки в Чистопольском уезде в 1893 г. пришлось на 25 мая (здесь и далее по старому стилю). В некоторых волостях к пахоте

приступали позже, но до 1 июля. Семена заделывали сохой. Таким образом, поле под рожь обрабатывалось три раза (троилось).

К севу приступали в конце июля—начале августа. Старались засеять семенами нового урожая: *сёнё тырă акнă*. В 1893 г. на основной части уезда сеять начали 31 июля, местами позже, но до 8 августа [КГСО за 1893: 97].

На десятину в Старомаксимкинской волости высевали от 6 до 9 пудов. Статистики губернского земства отметили, что в 1890-х гг. в Ермаковском микрорайоне (см. с. 118) (с. Ермаково, дд. Старое Максимкино, Малое Максимкино, Емураткино) в среднем высевали 8,9 пудов [МСО: 184—185], в начале XX в. — 7,6 (по уезду — 9,3). Замечу, что в северных и западных волостях Чувашского края высевали 8—12, местами, в зависимости от качества семян и погодных условий, до 16 пудов [КГСО за 1900: 36—39]. Осимь в иные годы, когда снег ложился на незамерзшую землю, выпревала, в малоснежные морозные зимы вымерзала. Из-за вымерзания в 1892 г. 92,6% посевов ржи в Чистопольском уезде (48,6% — в губернии) были оценены как плохие; в иные годы встречается констатация, что «были собраны только семена» [КГСО за 1892: 120; КГСО за 1898: 108]. На пострадавших площадях крестьяне весной рожь перепаживали и засевали яровыми. В Старомаксимкинской волости весной 1891 г. пересеяли несколько сот десятин [КГСО за 1891: 126]. В 1914 г. в уезде пришлось полностью перепажать 17% посеянного, половину или более — на 59,1% полей [СОКГ: 40].

Жатва начиналась по мере поспевания ржи. В один год могли приступить в середине июля, в другой — в конце месяца.

Урожай напрямую зависел от погодных условий. По данным губернского земства, в Чистопольском уезде в благоприятные годы собирали с одной десятины более 50 пудов (54,2 — в 1885 г., 50,3 — в 1886 г., 51,0 — в 1887 г.), в засушливые урожайность падала наполовину и более: 33,5 — в 1888 г., 23,0 — в 1890 г., а в год страшного голода в Поволжье, в 1891 г., — 10,9, т.е. собрали только семена [КГСО за 1891: 120—126].

Статистики губернского земства от качества почвы сбор группировали в «обыкновенный» и «хороший». В Ермаковском микрорайоне в 1890-х гг. чистый сбор, т.е. за вычетом семян, составлял: «обыкновенный» — 45,0

(колебания: 38—53), «хороший» — 70,6 (колебания: 35,8—73) [МСО: 184—185]. В 1900 г. по Старомаксимкинской волости валовой сбор на разных полях колебался от 31 до 60 пудов с десятины (средний урожай по уезду — 53,1), чистый сбор по волости — 41,9 пуда, по уезду — 43,8 [КГСО за 1900. Вып. 3: 35].

Как показывают статистические материалы, в Причеремшанье основными яровыми культурами были полба и овес.

Овес *сёлё* в Казанской губернии по площади занимал второе место после ржи и первое среди яровых. Он был одним из ведущих товарных хлебов, его в больших объемах закупала казна для фуража. Неприхотливость, относительная стабильность урожая способствовали тому, что овсом засеивали значительную часть ярового клина. Такое характерно для всего Среднего Поволжья. В губернии под него отводили более половины яровых площадей [КГСО за 1901: 25], в южных и юго-восточных волостях Чистопольского уезда — от 15% до 50% [КГСО за 1901: 26]. В 1914 г. овсом засеяли 39,8% ярового клина [СОКГ: 68]. В Ермаковском микрорайоне овес по площади занимал второе место среди яровых. В конце XIX в. под него отводили в среднем 36% ярового поля [МСО: 184].

Среди яровых овес считался надежной культурой: «даже в неурожайные годы родит сам 1,5—2, да получается прекрасного корма (соломы) на несколько пудов с десятины», писал один из корреспондентов статистического бюро [КГСО за 1888: 18]. Управляющий «при селениях Большом и Малом Чулпанове имени г-жи Нейгерд» [МСО: 112], находившемся рядом с землями старомаксимкинских крестьян, В.К.Цинк в 1892 г. сообщал в губернское земство, что «овсы вообще средние — часть пострадала от мороза, но если будут дожди — поправятся». Надежность культуры выросла с распространением новых сортов («желанный», «шатиловский», «американский», «английский») [КГСО за 1897: 19; КГСО за 1888: 20; КГСО за 1900. Вып. 3: 29, 83]. Внедрению новых сортов способствовало и то обстоятельство, что в Самарском уезде, недалеко от Максимкинского куста, располагались поселения немцев Поволжья, которым было присуще ведение более прогрессивных, чем у остального земледельческого

населения региона, приемов хозяйствования. Кое-что от них перенимали чувашские крестьяне.

Овес сеяли первым из яровых культур. В 1883 году в Чистопольском уезде к севу приступили 5 апреля [КГСО за 1893: 44]. В 1900 г. начали сеять 21 апреля, позднее, чем в Чувашском крае. Так, в том году в Тетюшском уезде к севу приступили 13 апреля, в Цивильском — 16-го, в Ядринском — 18-го. В 1914 г. 82,9% крестьянских хозяйств Чистопольского уезда отсеялись во второй половине апреля. В Причеремшанье (в зависимости от влажности почвы — в сухую вносили больше семян — и качества посевного материала) высевали от 7 до 14 пудов на десятину. Так, в 1893 г. посеяли 12,5 пудов, в 1914 г. — 9,5 [КГСО за 1893: 60; СОКГ: 27].

Овес убирали после пшеницы и полбы. В 1893 г. его начали жать 27 июля. Следует отметить, что в отличие от соплеменников, обитавших в Чувашском крае, «где население практикует мелкую вязь снопов» [СОКГ: 43], причеремшанские чуваша снопы делали крупнее. Это объясняется тем, что здесь лето продолжительнее, снопы, проветриваясь подольше, успевали лучше просохнуть. В Чистопольском уезде на десятину в среднем выходило 6,7 сотен снопов, в Козьмодемьянском — 10,4, Ядринском — 9,6, Чебоксарском — 9,3, Цивильском — 7,6 [СОКГ: 52]. Как видим, чем южнее, тем снопы делали крупнее. Если по губернии с сотни снопов овса в среднем намолачивали 6,6 пудов, в Чистопольском — 6,1 [СОКГ: 17].

Считали, что овес родит «сам-4», т.е. в четыре раза больше посеянного. Но в 1900 г. в Чистопольском уезде собрали с десятины 38,2 пуда (сам-3), ниже среднегубернского показателя (50,2, т.е. столько же, что и ржи). Чистый сбор, т.е. за вычетом семян, составил 28,2 пуда, а по губернии в среднем 39,0. В 1914 г. урожай овса по уезду оказался несколько выше, чем по губернии (соответственно 38,8 и 38,3) [СОКГ: 24, 26].

Полба *лэри* в яровом клине по губернии занимала второе место — 10—15% площадей. В Ермаковском микрорайоне в конце XIX в. «половина ярового поля занята посевами полбы» [МСО: 184]; в начале XX в. она отходит

на второе место: в 1914 г. в Чистопольском уезде полбой засеяли 13,2% ярового клина [СОКГ: 68].

Мука и крупа из полбы у чувашей шли не только на приготовление повседневной пищи. При некоторых обрядах полагалось подавать кашу только полбенную, печенья готовить обязательно из полбенной муки.

Полбу высевали одновременно с овсом или на день-другой после него. На десятину в среднем высевали 10,1—12 пудов (в Чувашии — 10—14). В Ермаковском микрорайоне «обыкновенный» чистый сбор в конце XIX в. составил 28,2 пуда (колебания: 20—32,5) [МСО: 184—185]. В Старомаксимкинской волости в 1900 г. валовой сбор был равен 35,8 пуда, в 1914 г. — 37,3, что несколько ниже среднеуездных показателей [КГСО за 1900. Вып. 3: 91, 98; СОКГ: 68].

Считалось, что по своим пищевым качествам полба уступает пшенице, как фуражная культура по урожайности — ячменю. Как и во всем Среднем Поволжье, районированные сорта пшеницы и ячменя с 1930-х гг. полностью вытеснили полбу. Она осталась лишь в памяти информаторов старшего поколения. С.И.Федорова (1912 г. рожд.), А.И.Галанская (1918 г. рожд.), из д.Старое Юреево, сообщили: «Да, помним, помним. Выращивали ее». А те, что помоложе, помнят только слова из песни. «Песня была. Пели: *Пăри пăтти варила. Полбенную кашу варила*» (последнее слово исполняется на русском). Лица рождения послевоенных лет ее не видели. В некоторых сельскохозяйственных центрах Чувашии предпринимаются попытки возродить эту культуру. Автор сам в 1998—99 гг. на крохотном клочке вырастил немного полбы. Но данный вопрос выходит за рамки статьи.

Ячмень *урла* в Причеремшанье в отличие от Чувашского края был распространен мало. Так, если в Козьмодемьянском уезде в яровом клине он занимал второе место, им засеивали чуть менее половины (48% в 1914 г.), в Чебоксарском — до трети (33% в 1914 г.), то в южных черноземных волостях края картина аналогична причеремшанской. В Тетюшском уезде под него отводили до 3% ярового клина [СОКГ: 43; Фокин 1988: 40]. В данных за 1893, 1900, 1915 гг. по Чистопольскому уезду эта культура

вообще не фигурирует, т.е. если ее и сеяли, то на весьма малых площадях. Информаторы отмечали, что на их памяти в прошлом («до колхозов») ячмень не сеяли. На вопрос: «Из чего варили пиво, из какого солода?», отвечали: «Из ржаного, полбенного», затем, призадумавшись: «Да из ячменя тоже, наверное» (С.И.Федорова, А.И.Галанская).

По данным за 1914 г., в Чистопольском уезде на десятину высевали 9—14 пудов, собрали 35,6 пуда.

Пшеница *тулӑ* для чувашей Причеремшанья в отличие от Чувашского края была привычной культурой. Под нее отводили более 10% ярового клена (в 1914 г. — 12,5% по Чистопольскому уезду). Высевали несколько позже овса и полбы, в пересчете на десятину 8,9 пуда, собрали (1914 г.) 46,0 [СОКГ: 27, 68].

Из бобовых возделывали горох *пӑрса* и чечевицу *ясмӑк*. Следует заметить, что последнюю культуру как здесь, так и в Чувашии лица послевоенного поколения не знают. Под горох в Причеремшанье отводили до 10% ярового клена (11,5% в 1914 г. по уезду), под чечевицу — менее 1% (0,4% в 1914 г.) [СОКГ: 68].

Чечевицу сеяли рано, почти одновременно с овсом и полбой, в пересчете на десятину в среднем 6 пудов. С горохом управлялись гораздо позднее, в иные годы, как, напр., в 1900 г., в первой декаде мая, т.е. на 1,5—2 недели позже колосовых. На десятину вносили в среднем 8 пудов.

Если при посеве зерновых ограничивались заделкой семян сохой, то по бобовым после заделки проходили бороной, иногда даже перевернутой, выравнивая поверхность, чтобы при кошени было удобно, ровно. Бобовые созревали позже зерновых. Горох начинали убирать во второй половине августа. О работе на чечевичных клочках источники умалчивают. Информаторы уточняли, что у чечевицы, когда нижние стручки поспели, верхние только завязывались. Это создавало неудобства: и убирать пора, и еще расти может.

Горох в среднем собирали более 40 пудов с десятины, в 1893 г. в Чистопольском уезде гороха получили 44,6, чечевицы — 44,5. По отдаче первый составлял «сам-7», вторая — «сам-6; -7» [КГСО за 1893: 65—66].

Менее десятой части ярового клена (8,8% по уезду) занимала гречиха *хура тул*. Это также отличает структуру

посевных площадей Причеремшанья. В Чувашском крае лишь в южных волостях под эту культуру отводили такую же долю. В северных в поздние или холодные весны ее вовсе не сеяли. В Причеремшанье в 1893 г. гречиху посеяли после 4 мая, спустя месяц с начала сева, в 1900 г. — в середине мая. На десятину высевали в среднем 7—8 пудов (в 1883 г. — 7,3 пуда). Гречиха всходит быстро. Бытовала шутка: *Акнă-акман Хура тул. «Хуса каймарё-и-ха?» — тесе пушне сёклесе пăхат, тет.* Не успеешь посеять, а гречиха уже поднимает голову, приговаривая: «Не ушел ли еще мой хозяин?».

Всходы могли пострадать от возвратных заморозков. В 1892 г., как писал уже упомянутый В.К.Цинк, из-за холодной почвы, поздней весны «греча не взошла» [КГСО за 1892: 145]. К уборке приступали в начале августа, где-то через неделю после начала страды. Урожай составлял «сам-2; -3», в неблагоприятном 1893 г. собрали 14,1 пуда, а в иные годы получали более 30 пудов. Ценная крупяная культура пользовалась большим спросом на рынке. Поэтому, несмотря на невысокую урожайность, в Причеремшанье ей отводили относительно значительные площади.

Просо *вир* прихотливо к качеству почвы, чутко реагирует на погодные условия. По этим причинам в северной части Чувашского края с ее бедными почвами сеяли мало (0,1—2,1% ярового клина), в иные годы с прохладной и поздней весной вообще не высевали. Доля площади в южной черноземной части Чувашии (6—8%) была близка к причеремшанским показателям (в 1914 г. здесь под него отвели 7,9% клина) [СОКГ: 68]. Просо высевали на неделю раньше гречихи (10 мая в 1900 г.). На десятину определяли 1,5—2 пуда семян (1,7 в 1900 г., 1,5 в 1914 г.). Оно страдало от возвратных холодов. Так, по сообщению В.К.Цинк, в Старомаксимкинской волости в 1892 г. «просо пропало от морозов» [КГСО за 1892: 145]. Его могли заглушить сорняки, поэтому участки за лето пропалывали несколько раз. Убирали одновременно с бобовыми. С десятины получали около 10 пудов (в 1914 г. — 10,3), т.е. отдача составляла «сам-7».

Просо занимает особое место в ритуальной трапезе. При некоторых обрядах полагается подавать просяную кашу.

Для поминального стола в Причеремшанье из просяной муки пекли блины *куймак*. «Куймак едят горячим. Быстро черствеет, на другой день даже есть невозможно», — сообщили С.А.Григорьева (1918 г. рожд.), В.В.Краснова (1921 г. рожд.) из Русской Васильевки.

Лен *йётён* и коноплю *кантёр* возделывали для получения волокна и растительного масла. В Причеремшанье под каждую из этих культур отводили до 1% клена.

Коноплю в основном выращивали на полях несколько лет подряд на одном и том же месте: устраивая как бы отдельные огороды, их выводили из общего севооборота. Для этого несколько семей по согласованию размещали их по соседству на концах загонов, преимущественно рядом с дорогой, невдалеке от деревни. Это особенно было присуще крестьянам Старого Максимкина. В Ерандаеве конопляники были заложены за околицей, на краю деревни. Информаторы старших возрастов и поныне могут указать бывшие конопляники. Кроме того, под коноплю отводили место и на гумне, а после коллективизации ее сеяли на приусадебных участках. В поле навоз вывозили только под эту культуру, остальные не удобрялись. Конопляником каждая семья в среднем занимала около 140 кв. саженей (от 25 до 600) [МСО: 108].

Если коноплю возделывали во всех селениях куста, то лен — лишь в некоторых. В обоих Тенеево, Русской Васильевке сообщили, что у них лен не рос — *ўсмес кунта*. Как заметила Е.Н.Ермакова (1919 г. рожд.), из Большого Ермакова, вышедшая замуж в это село из Аксумлы, она от своей свекрови и от родственниц ни разу не слышала о выращивании и обработке льна. При необходимости крестьяне этих деревень льноволокно покупали в Старом или Малом Максимкинах.

Под лен распахивали *лапра* — пониженные участки лугов, поднимая новь, спустя несколько лет эксплуатации их забрасывали.

Лубяные культуры сеяли в довольно поздние сроки. В 1893 г. в Старомаксимкинской волости коноплю начали сеять 11 мая (на день—другой после проса, чуть раньше гречихи), лен — 17 мая, позже всех яровых [КГСО за 1893: 70—71]. В пересчете на десятину коноплю высевали в

среднем 10 пудов (в 1900 г. — 9,6), льна — 7 [КГСО за 1900. Вып. 3: 98—99]. Лен весьма зависел от погодных условий. Из-за холодной весны «всходов льна нет», отметил В.К.Цинк в 1892 г. [КГСО за 1892: 145]. Семян конопли в перерасчете на десятину намолачивали от 15 до 48 пудов (в 1891 г. — 31,5, в 1900 г. — 44,8). Семян льна в 1900 г. собрали по 29,7 пуда с десятины. Волокна конопли выходило от 7,5 до 48 пудов [МСО: 108; КГСО за 1900. Вып. 3: 98—99].

Пахота и пахотные орудия. Казанское губернское земство в 1883 году организовало Статистическую экспедицию в Чистопольский уезд для изучения состояния сельского хозяйства. (Дополнительно провели обследование летом 1891 г.) С учетом основных параметров (способы обработки земли, севооборот, комплекс пахотных орудий и др.) определили 35 микрорайонов, в Старомаксимкинской их было выделено 6, чувашские селения вошли в Билярозерский, Чулпановский, Ермаковский. Как зафиксировала экспедиция, основными пахотными орудиями в этих микрорайонах, как, впрочем, и в целом по уезду, были соха и деревянный плуг. В 11 пахали также железным сабаном, но он в рассматриваемом кусте не применялся. Сохой поднимали пар, ею заделывали семена. Деревянным плугом в Максимкинском кусте проводили весновспашку («пашут преимущественно под яровые посевы») [МСО: 112].

Судя по описаниям и сообщениям наших информаторов, соха в конструктивном плане относится к средневожскому типу. Она и поныне используется при посадке картофеля, окучивании и выкапывании. Современное орудие для пахоты не приспособлено — она не с цельной рассохой *купташка*, как изготавливалась в прошлом, а с двойной, менее жесткая.

Первым из исследователей полное описание деревянного плуга, называемого русскими, мордвой, татарами *сабан*, чувашами *акалус*, применявшегося в Среднем Поволжье, выполнил И.И.Лепехин. Приведу его полностью (курсивом даются чувашские названия терминов, составленные по сведениям, полученным от информаторов, дополненные статьями из «Словаря чувашского языка» Н.И.Ашмарина [Ашмарин 1928: 66—76].):

«...Состоит из двух частей; первая называется припряг¹, а другая сабан. Припряг составляет ось с двумя обыкновенными

колесами; а сабан сложен из разных частей: первая называется стрелка², которая не иное что есть, как излучистое долгое бревно. К переднему концу прикрепляется деревянный гвоздь³, на который надевается веревочная петля⁴, привязанная концами к припрягу. Стрелка влаживается в ноги, которые делаются из двух кокорин⁵. Горизонтальная часть ног называется лемег⁶ и сводится лопаткою; а развилistou часть кокорин именуют ногами⁷. Ноги связывают поперечиною⁸. В том месте, где стрелка лежит на лемег, продалбливается четверугольная дыра, сквозь которую пропускают четверугольную палку, называемую клюка⁹; исподний конец клюки в лемеге заклинивают накрепко; а в стреле бывает она свободно. На конец лемега ладонь, или железной плоской острой треугольник¹⁰. Разстоянием от задняго конца стрелы, аршина на два, продалбливается в стреле на излучине друга четверугольная дыра понакось, в которую пропускается железный резец¹¹, т.е. длинное и толстое косое лезвие, которого острие оборачивается к припрягу, и конец его должен быть в одной прямой линии с ладонью, а в дыре закрепляется клиньями. С правую сторону к ногам и стреле прибивается доска, палица¹² называемая, которая подрезанныя резцом и поднятыя ладонью глыбы отворачивает в сторону. Для сего орудия употребляются по крайней мере 4 лошади» [Лепехин: 126—127].

Чувашские термины: 1 — *ака урапи*, 2 — *ака кашти*, 3 — *тăмана пăти*, 4 — *вёрен*, 5 — *тураттисем*, 6 — *тёрен*, 7 — *турат лусё*, 8 — *урлашки*, 9 — *сула*, 10 — *ака тимри*, 11 — *шăрт*, 12 — *сунат, сурпан хăми*.

При полевых экспедиционных работах неоднократно приходилось уточнять у информаторов, что они имеют в виду под названием *акалус* — старинный деревянный плуг или плуг заводского изготовления. В южных районах Чувашии так именуют одно- или двухлемешный металлический конный плуг заводского изготовления, выпуска даже 1950-х гг. Во время сбора материала в Кошкинском районе довелось беседовать со стариками, помнившими деревянный плуг *акалус*, они называли отдельные детали. А в Антипкине посчастливилось встретиться с человеком, работавшим этим орудием. Такогого за все время моей

собираательской деятельности еще не было. Н.Т.Элекин мальчишкой выступал третьим в «экипаже»: он очищал отвал *сурпан хами* от налипающей земли. Весной для него работы было много — деревянной лопаточкой *карлав* скреб отвал. Но, как он сказал, в основном при его участии деревянным плугом *силинасене акапуспе ватнӑ* «поднимали целину», т.е. залежи.

Казанский историк Ю.И.Смыков утверждает, что деревянный плуг «употреблялся исключительно для подъема новых земель старых залежей» [Смыков: 71]. С таким утверждением трудно согласиться. В материалах Статистической экспедиции отмечено, что, в частности, в XXIII—XXV микрорайонах, т.е. в рассматриваемом кусте селений, сабаном проводили весновспашку. Об этом же говорили мои информаторы.

Интересно замечание Л.Т.Галанской (1916 г. рожд., д. Старое Юреево): «*Акапуспе акалащӑ, сухапуспе сухалащӑ*». Можно перевести как своеобразную игру слов: «Плугом (ралом) орят, сохой сошат». Не вдаваясь в семантику глагола *акала*, заметим, что в наши дни он практически не применяется. В Словаре Н.И.Ашмарина указано: «*Акала...* Пахать сабаном» [Ашмарин 1928: 84]. «*Ака ту*, пахать поле и сеять яровое» [Там же: 83]. «*Ака тырри*, яровой хлеб» [Там же]. Далее: «*Ака уйӑхӑ*. В этом месяце пашут, поэтому его так и называют» [Там же: 79]. В традиционном чувашском календаре это название весеннего месяца, ныне так именуют май. «*Ака умӑ пӑтти*. ...Весеннее жертвоприношение перед началом пашни» [Там же: 79]. «*Ака яшки...*, моление и пирушка по окончании ярового сева» [Там же]. Как видим, и действия, и термины, и обряды со словами *ака*, *акалас* относятся к весенним полевым работам. Логически акапус относится к весенней пахоте.

В конце XIX в. в Чистопольском уезде, в т.ч. в Причеремшанье, крестьяне стали обзаводиться усовершенствованным вариантом сабана (железный сабан — так он значится в статистических справочниках, чувашки именовали *тимӑр акапус*). Его металлические детали (лемех, отвал, грядиль, отводы рукояти) изготавливались местными кузнецами, в 1880-х гг. оценивались в 15 рублей. Передок был аналогичен обычному железному, но с несколько

укороченной осью: *тёнелё кёскерех*. В отличие от деревянного плуга в железный сабан впрягали двух лошадей. На нем работал один человек: вожжами правил, заодно держал рукоять. Очищать металлический отвал не было необходимости — земля не прилипала [МСО: 109].

Особенностью причеремшанского комплекса пахотных орудий является наличие оригинальной «косой сохи», именуемой чувашами *чалăш*. Она отличается от описанной мной в предшествующих статьях косули чалăш. У косой сохи полица изогнута винтообразно, как у плужного отвала. Полица постоянно держится на левом сошнике. Этот сошник уже правого, конец пера изогнут вверх. Левый сошник является как бы переходом к отрезу плуга.

В начале XX в. некоторые крестьяне обзаводятся металлическим одно- и двухкорпусными плугами заводского изготовления. Но в целом основным пахотным орудием оставалась соха.

Отдельные детали старинных пахотных орудий сохранились и поныне. В кабинете истории Русско-Васильевской школы имеется наральник. У Н.М.Родионова (1943 г. рожд., д.Старое Юреево) на стене сарая висит коромысло для парной запряжки — «парной валеk» (чувашского названия не помнит).

В северной части Чувашского края применялся широкий набор орудий для разбивки комьев и разравнивания поверхности почвы: несколько вариантов конных катков, ручные колотушки и т.д. [Фокин 1985: 18—21]. В Причеремшанье, по сообщениям информаторов, обходились бороной.

В отличие от основной части чувашских крестьян, проживавших в нечерноземной полосе, в Максимкинском кусте, как, впрочем, во всем степном Заволжье, поля навозом не удобряли, он вносился только под коноплю. Об унавоживании крестьяне заявляли: «пробовали удобрять, да не видать пользы», «в сырые годы хлеб по навозу вылегал и бывает пустой» [МСО: 151]. Навоз вываливали в реку, в овраги, за околицей. Власти прибегали к полицейским мерам. По Ермаковскому микрорайону (с.Ермаково, дд.Старое Максимкино, Малое Максимкино, Емураткино) статистики в 1891 г. констатировали: «Лишь в последние 2-3 года начали понемногу возить навоз в поле, да и то

потому, что полиция запретила валить навоз за околицей, зря» [МСО: 152]. При жизни наших информаторов унавоживание не практиковалось.

Обратимся к И.И.Лепехину: «По тучности земли, какая около Черемшана примечается, жители ни в каком удобрении нужды не имеют: ибо она без всякого удобрения с лихвою все произращает... да и унавоживание пашни, по их опытам, еще и вредит урожаю в хлебе, ибо на унавоженной пашне посеянный хлеб весьма скоро выбегает и, имея тонкий стебель, ложится на землю, прежде нежели созреть может, от чего весь посев пропадает...

О удобрении пашен. Как осенью, так весною, по сжатию хлеба пускают на пашни свой скот, который оставшуюся траву выбирает и некоторым образом унавоживает пашни... Сверх сего каждую весною оставшуюся солому (ибо они высоко жнут хлеб) выпаливают, которое выпаливание немало к удобрению земли служит... ибо чрез выжигание не только очищается пашня от ненужных трав, но еще оно и препятствует, чтобы оставшиеся травы, погнив, не произвели того перероста в хлебе, какой бывает от унавоживания... При выпалении пашен употребляют они разные средства, дабы чрез то больше не причинить вреда... На такой конец выбирают тихий день; а когда небольшой случается ветер, то смотрят, чтобы он веял прочь от их жилья и лесу. Ежели же огонь усилится и пойдет далее, нежели быть должно, тогда таскают воду и заливают, заматают метлами землю и тем далее огню разпространяться препятствуют. Другие... опахивают в две борозды сабаном. Они выпаливают так же свои луга; однако не для того, чтобы сие служило к лучшему произрастанию травы, но дабы оставшиеся старые стебли твердостью своею в кошени не препятствовали» [Лепехин: 141—143].

Яровое поле в Причеремшанье двоили. Были свои приемы определения спелости почвы: комок сжимали в руке и бросали с высоты груди. Если он рассыплется, то земля готова. На пахоту выходили в основном 17 апреля — за неделю до дня Георгия Победоносца. В иной год начинали 1 апреля, но редко когда задерживались до Егорьего (Георгия) дня 23 апреля. Боронили на другой день после пахоты. Вторая вспашка производилась для заделки семян. Цикличность и

сроки проведения весновспашки и посевных работ у чувашей одинаковы с другими народами Причеремшанья.

Пар троили. В сроках первой вспашки у чувашей есть отличия от соседних народов. Если остальные народы в основном приступали за две недели до Петровок — 17 июня, в иные годы — в начале июня [КГСО за 1893: 97; МСО: 112—113], то чувашаи здешней местности в период празднования *уяв*, начинавшегося в день Николая Мирликийского (9 мая) и завершавшегося на Петра и Павла (Петровки), т.е. 24 июня, землю не тревожили. Это отмечается в ряде источников [См.: Ягафова: 117, 219—220]. Вспаханное поле боронили. Эту работу поручали подросткам. Кто-то мог ехать при этом верхом, но чаще шли рядом с лошадей. Информаторы отмечали, что за одно боронование изнашивалась пара лаптей. Вторую пахоту старались провести не позднее, чем через неделю после Петрова дня, 7 июля. Ориентиром для начала посева ржи выступал день Илии Пророка (2 августа). Семена заделывали сохой — получалась третья вспашка. После сохи поле не боронили [МСО: 111].

Как весной, так и при севе ржи, заделывая семена, проходили перпендикулярно бороздам предыдущего, на неровных полях — поперек склона, возможного стока талой или дождевой воды.

Деревянным плугом пахали на глубину в 2—3 вершка, а если была необходимость углубить до 5—6 вершков (при подъеме пара), устанавливали узкий наральник. Соха в среднем брала 2,5 вершка, но можно было достичь 4 вершков. При заделке семян сошники шли на глубину в 1—1,5 вершка [МСО: 111—112]. Замечу, что глубокая вспашка сохой была возможна при соответствующей регулировке натяга чересседельника и нажатия на рукояти. Как сообщают информаторы, после такой работы за ужином волей-неволей локти приходилось ставить на стол, иначе суп до рта не донесешь — руки дрожат. Вообще, по чувашскому этикету за столом во время еды разрешалось облакачиваться только мужчинам: *суха тӑвакан пулсан* — если начал пахать.

Деревянным сабаном десятину вспахивали в среднем за три с половиной световых дня (от полутора до четырех дней), железным плугом — в два раза быстрее (от одного

дня с небольшим до трех), сохой — за два полных с лишним дня (от менее двух дней до трех). Боронование занимало около одного дня (от полудня до полутора) [МСО: 112—113].

Сев. Семена сортировали еще во время обмолота. При провеивании лопатой крупные зерна летят дальше, а мелкие и семена сорных трав ложатся ближе. Калибрование, т.е. просеивание через несколько сит с разными размерами ячеек, чтобы отобрать крупные зерна, применялось редко. Ранней весной для определения нормы высева горсть-другую высыпали в сосуд с водой: *шывра путсан лайӓх вӓрлӓх* — хорошие семена в воде тонут.

После подготовки почвы приступали к севу. Но иногда в силу погодных условий — поздней и затяжной весны — вынуждены были обходиться без взмета. Документы отмечают, что тогда ранние яровые (овес, полбу) разбрасывают и «запахивают сохой с идущей следом за нею бороною» [МСО: 111].

Высевали из лукошка *пурак*. Его делали из липового, реже вязового очищенного луба. В Старом Юрееве применялись соломенные лукошки. Для его изготовления из нескольких соломинок вили тонкие жгутики, их сплетали в длинный шнур. Соломенную веревочку наматывали на чурбак, ряды связывали толстыми нитями. Днище делали из полотна. Получался легкий сосуд, емкость такого лукошка была наполовину меньше лубяного. При работе оно теряло первоначальную форму. Л.Т.Галанская сказала, что его называли не *пурак* (тот из луба), а *акмалли кушел* — кошелка для сева.

Для начинающего сеятеля ориентиром нормы высева выступал след от лаптя: на него в зависимости от культуры должно попасть определенное количество зерен (от трех и более), а для ширины охвата разброса — борозда. Когда рука уставала, зерна движением кисти бросали в стенки лукошка: *ал ывӓнсан пурака салӓӓ*. Когда по тем или иным причинам рожь не запахивали сохой (не успевали, участок небольшой и т.п.), боронили рано утром, пока роса не высохла.

При том уровне агротехники поля были засорены сорняками. Они появлялись одновременно со всходами хлебов. Информаторы отмечали, что участки под просом, полбой, пшеницей, а в иное влажное теплое лето и под другими

яровыми приходилось пропалывать по несколько раз. Засоренность отметил и Николай Шелеби:

Ѕуртыррисем сийёнчен
Пукрисене суйләсё,
Пәри-тулә сийёнчен
Пиценсене сәләсё.

Начнут выдергивать куколь на яровых полях, а на пшенице и полбе — выпалывать осот.

Осенью после промерзания верхнего слоя почвы на озимые выпускали овец. Считалось, что если под снег уйдет много зелени, мышам будет привольно, потому часть следует скормливать овцам.

Жатва. О страде Николай Шелеби писал:

Тыра-пулә умёнче
Пусёсене таясё.
.
Умёсенче сурлисем
Вёлтёр-вёлтёр вылясё.
Хысёсенче кёлтисем
Тём сине тём пуласё.
.
Пётём хирте сёмелпе
Шәкәр сурат куранать.

Преклоняют головы жнецы перед хлебами... Так и мелькают серпы в их руках. А сзади тянутся ряды снопов... Все поле заставлено копнами.

Основным орудием для уборки хлебов являлся серп *сурла*. Из информаторов единицы помнят о бытовании в далеком прошлом серпов кузнечного изготовления. В кабинете истории Русско-Васильевской школы имеется старинный образец такого орудия. Рабочая часть лезвия истерлась — ширина менее 1 см, два раза ломалась — кузнец наложил тонкие пластины и скрепил заклепками. Этот экспонат является наглядным свидетельством крайней экономности крестьян.

При разрезанных всходах яровые убирали *креплеллэ сава* — косой с грабельками — с пятью зубьями и двумя поперечинами. Орудие конструктивных отличий от общечувашского типа не имеет. Бобовые, гречиху косили косой-стойкой (литовкой). Просо, посконь, лен и коноплю теребили *тәпәлтәрнә, алпа татнә*.

На жатву выходили всей семьей, дома оставались малыши и старики нетрудоспособного возраста. Как рассказала Е.К.Кузнецова (1907 г. рожд., с.Русская Васильевка), в поле выезжали спозаранок. Отец на руках выносил спящих детей и укладывал на телегу. Еду (хлеб, квас, пахту *уйран*, ряженку *турӑх*, лук зеленый) брали с собой. Она не помнит, чтобы на поле ели горячее (суп и др.). Горячее готовили вечером дома. На дальних полях приходилось ночевать. На ближние поля младенца вывозили в детской кибитке *ача урапи*, ее называли также *нуша урапи* — тележка мук. После обеда немного отдыхали, от солнцепека устраивали полотняный полог. Старые дремали, детям давали чуть поспать. К жатве приучали с малых лет, с 6—7. Детям определяли узкую полоску шириной в 2—3 пяди. Взрослые с соседних загонов специально подходили, чтобы похвалить: *таса вырӑть* — чисто жнет, а свои добавляли: *юлмас* — ровень с нами жнет. Почти все женщины старших возрастов вспоминали, что в детстве порезывались серпом. Та же Е.К.Кузнецова сказала, что срезала кожу с ребра ладони от мизинца до запястья. Раны перевязывали тряпицей, иногда присыпали горячей от солнца пылью. Порезы заживали, с годами шрамы становились почти незаметны.

Сжинаемые стебли захватывали горстью. Из трех горстей ржи у взрослого получался один сноп, снопы яровых делали крупнее: из четырех-пяти горстей. На такую разницу обращали внимание и корреспонденты Статистического комитета губернского земства.

Свясла для ржаных снопов делали из камыша, ржаной соломы, яровые перевязывали обмолоченными и смоченными ржаными стеблями. По сообщению С.И.Малыгина (1919 г. рожд.) и А.А.Малыгиной (1920 г. рожд., д.Малое Максимкино), в колхозное время на заготовку камыша снаряжали женщин, у которых были грудные дети.

Практиковалось несколько способов укладки снопов. Из ржаных снопов делали *карта*: на стерню клали первый сноп, под углом к нему, колосьями на его комель, — второй, таким же образом третий на второй и т.д. Получался длинный зигзагообразный ряд.

В Чувашии были распространены еще два способа укладки — по пять снопов, называвшиеся одинаково «*тём*».

У средненизовых клали два снопа рядом, два на них, пятый сверху, все колосьями в одну сторону. У верховых *тём* — пятиугольник, у которого каждый сноп лежал колосьями на огузье другого. Информаторы Максимкинского куста *тём* не могли вспомнить. Он, судя по процитированному фрагменту поэмы Николая Шелеби, в Причеремшанье практиковался. Возможно, в колхозное время, когда снопы вязали не после ручной жатвы, а за жнейкой, укладывали в карта или в бабки, *тём* перестали устраивать.

Из снопов яровых клали *сурат* зарод. Были распространены два варианта. При первом 7 снопов вытягивали в одну линию, колосьями на комель предшествующего. На них с одной стороны прислоняли один ряд, навстречу, с другой стороны, как бы шалашиком, другой, их колосья закрывали колосья противоположного. Последующие ряды опирались огузьями на свясла нижнего ряда. Так стелили в 6—7 слоев с каждой стороны. Один зарод был рассчитан на полвоза. Расстояние между ними на одном загоне в среднем было в десять шагов.

Если первый вариант в основном для яровых, то второй применялся и для ржи. На стерню рядом клали несколько (до семи и более) снопов, на них, колосьями на огузья нижнего ряда, — второй, и так до уровня или пояса, или груди.

Ставили бабки *майра пус*, обычно ржаные снопы, бабки яровых были не очень-то устойчивыми, 5—6 снопов прислоняли друг к другу. Один сноп переворачивали, стебли распускали и как бы надевали на нижние. «*Пукане лек тавассё*» — устраивают как куклу, отмечали информаторы. И зароды, и бабки ставили сами жнецы по ходу работы. В сухую погоду через несколько дней, в сырую — в тот же день, устраивали кладь *сёмел*, рассчитанную на один воз. Их делали, как правило, пожилые мужчины.

Молотьба. С поля на гумно *анкарти*, *аван карти* снопы перевозили в специальных сноповозках *кърман*. В тех местах, где поля ровные (напр., в Старом Юрееве), телегу не растрясет, на косогорах не опрокинется, возы делали большими: «*сре нумай*» очень много снопов. Если поля неровные, изрезаны оврагами, нужно пересечь речку, низины (как в Русской Васильевке), возы были небольшими. Сверху стягивали гнетом *пуслӕх*. В Ерандаеве на дно телеги

стелили рядом *шаналак*, чтобы при транспортировке по тряскому пути зерна не осыпались на землю.

Гумна размещались на задах усадеб, за огородами. В некоторых селениях их устраивали за околицей, за пределами селитбенной территории, группами по соседству несколько семей рядом. После коллективизации гумна разобрали. Хлеб, выращенный на приусадебной земле, а у единоличников — на выделенных клочках, обмолачивали во дворе.

Место непосредственной молотбы на гумне ток — *йётем* — готовили заранее. Траву, верхний слой земли срезали лопатой, утаптывали, для твердости поливали водой. В среднем ток отдельного крестьянского хозяйства — прямоугольник шириной в 7—8 на 10—12, а то и до 20 метров в длину.

На гумне снопы скирдовали. Ржаные складывали в кладь *капан* — типичный средневожский способ, воспринятый переселившимися из центральных уездов русскими крестьянами. Капан круглый, по мере укладывания в средней высоте расширяется, верх имеет коническую форму. Вмещал 5000 снопов (А.А.Оренбуров, 1929 г. рожд., д.Старое Максимкино). Яровые складывали в *ёскёрт* скирду. В Ерандаево термин «капан» не знают, его называют «омить», от русского «омет» (в других селениях оमितь — кладь обмолоченных ржаных снопов). Клады, по утверждения информаторов, ставили прямо на землю, тогда как в старину должны были устраивать помост. Скорее всего, помосты исчезли с коллективизацией. В прошлом необмолоченный хлеб в капанах хранился годами, а колхозы убранный хлеб должны были до зернышка сдавать государству. Поэтому необходимость в помосте исчезла. В то же время продолговатые копны обмолоченной яровой соломы называют *улмура* «солома на ногах, стойках».

По мере подъема высоты (капан устраивали в 5—6 м) снопы вверх, с земли ли, с воза ли, подавали вилами *сенёк* — деревянными, с длинным череном. Для такого орудия выбирали тонкоствольное дерево (сосну) с тремя ответвлениями от ствола в одном месте. Кладь завершал обычно мужчина. Для спуска ему кидали веревку, один конец держали внизу, он спускался по другой стороне. В колхозное время иногда на верх ставили молодых женщин, девушек. С.И.Федорова и А.И.Галанская со смехом поделились воспоминаниями, как в

годы войны ради шутки пожилой мужчина не подавал веревку. «Сверху кричишь: «Дядя Петр, как спускаться?» А он хохочет: «Кутна уҫ та кăпăр-кăпăр ан». (Можно перевести как: «Задери подол и аккуратно спускайся», или же: «Оголи гузо и с треском скачи по огузьям».)

Для сушки снопов чуваша на гумне устраивали овины. У информаторов сведения неполные. Среди них не оказалось ни одного, кто бы топил и сушил, тем более — строивших его. Дело в том, что овины, как правило, топили пожилые мужчины по ночам. Лишь двое-трое мужчин старших возрастов кое-что знают об овине-шише, называя его «авăн вуҫаххи» (букв. «очаг овина»). К началу XX в. овины в Причеремшанье перестали применяться, как и в южной части Чувашского края. В северных селениях Чувашии ими пользовались и в 1920-х гг. Так, в фотоархиве Института истории материальной культуры РАН (С.-Петербург) хранится негатив, выполненный Н.И.Гаген-Торн в 1928 г. в д.Верхние Олгаши нынешнего Моргаушского р-на (ф. 46), зафиксировавший топящийся овин.

Первым чувашский овин описал в литературе И.И.Лепехин в ходе Академической экспедиции именно в Причеремшанье. Его данные свидетельствуют, что в XVIII в. у чувашей Самарского Заволжья это сооружение применялось широко. Он оставил его подробное описание: «Выкапывают яму продолговатым выходом, которую окружают кольями так, что верхний конец оных связывается вместе, отчего сии колья представляют коническую фигуру. Расстоянием от верху кольев на две трети внутри делают поперечник из жердей, на которые кладут лубок. Около сего шиша ставят ярусами во круг свои снопы, даже до самого верху так, чтобы верхнего яруса снопы своими комлями покрывали колос нижнего яруса, и зерно бы всегда коптелось и сушилось дымом. Обложивши таким образом свой шиш, в яме раскладывают огонь, которого дым проходя сквозь складенные снопы сушит колосы. Но чтобы на верху пересохшие зерна не валилися в огонь, на то и сделан прежде упомянутый в середине лубок, на котором падающие собираются зерна. Такой овин можно бы советовать завести и в других местах» [Лепехин: 146—147].

Посредине гумна ставили столб *авӑн юпи* для шишкования яровых. Но многие информаторы отмечают, что шишковали без столба. Для хранения мякины в углу гумна имелась мякинница *арпалӑх*.

У некоторых крестьян на гумне были крытые токи, называвшиеся *ригӑ* (от русского «рига»). Таковые имелись и в Чувашском крае. В Причеремшанье вкапывали 6 или более высоких толстых столбов, устраивали стропила, крыли соломой, лубом, камышом. В Ерандаеве на гумне ставили клетки для хранения части обмолоченного хлеба, а также инвентаря.

На току снопы для обмолота расстилали в один слой, в два ряда, колосьями друг другу навстречу — *сарӑм, ёрет*. Молотили вчетвером, вшестером. При последнем составе двое шли по боковой стороне ряда. Пройдя два раза, снопы переворачивали, свясла развязывали или разрезали серпом. Л.Т.Галанская сообщила, что в боковую пару ставили юных молотильщиков. После двух проходов им поручали развязывать и переворачивать снопы. После трех проходов солому встряхивали вилами *сиктернӗ*, убирали, связывали в снопы и складывали в оमितь. Зерно сгребали в кучу.

Молотили цепами *тӑпачӑ*. Практиковалось три варианта цепов. Общечувашский тип с кадочкой — *кӑвапаллӑ* — знают только единицы, название кадочки забыли. Второй тип наиболее простой. Било — *тухмакки, муклашки, патакки* — привязывают к рукояти *аври* узлом — *тӗвӗлесе сыхнӑ*. Третий, наиболее распространенный здесь, в этнографической литературе о чувашах не описан. Один конец шнура, свитого из льна или конопля (замечу, что чувашаи обычно применяют не веревочку, а сыромятный ремень), завязывали в бороздке на конце рукояти. Другая половина шнура узлом охватывала било, оставшийся конец протягивался по специальной канавке била, продевался в отверстие и заканчивался узлом, скрепляя стяжку.

Яровые шишковали — *аштарнӑ*: по снопам проходили лошади и вытапывали зерно. У тех, кто ставил на гумне столб, один конец веревки к столбу привязывался наглухо или вертлюгом (чувашское название последнего *шакӑрча* не помнят). Другой конец крепили за повод или за веревочную петлю на шее лошади (*мӑй унки, мӑй сыххи, мӑй тӗвви*). Шишковали и без столба — тогда мужчина

вставал на середину и держал конец веревки. Снопы ставили в два-три ряда стоймя кругом. Лошади пробегали по кругу, затем их пускали в обратном направлении. Солому убирали вилами. Колосья, мякину сметывали метлами *шăпăр* (в Чувашии ее название *сулак*). Мякину носилками уносили в мякинник. Зерно сгребали в кучу граблями и провеивали деревянной лопатой. Эту кучу зерна называют *кăшăл*.

Рожь на семена чаще молотили не на гумне, а во дворе. Если зерна высохли, молотили цепами. Сырую рожь снопами били по краю кадушки, по бороне, по лестнице.

Горох, чечевицу молотили цепами, чаще всего вдвоем и не всегда на гумне. Бывало, что один косил и выносил на дорогу, а второй там же обмолачивал. Бобовые для обмолота укладывали валком. Пройдя ряд, пригнувшись или встав на колени, ряд как бы сворачивали. Действие так и называется — *кукăль тунă* — «закрывали пирог».

Статистики губернского земства проследили цены на зерно и хлебопродукты на местах в течение 1914 года (см. табл. 4). Год, разумеется, неординарный: летом началась Первая мировая война. Это вызвало повышение цен — осенью они превышали те, что были в начале года. Но они позволяют сравнивать сезонные цены по части страны. Средние показатели по уезду и губернии выведены, исходя из местных цен (так, по Чистопольскому уезду определено около 20 населенных пунктов). Цены же в местных центрах хлеботорговли (напр., в Чистополе) были выше местных. Информации по Старомаксимкинской волости земские исследователи не получали, базовой точкой выбрали село Елаур, расположенный в 10—15 км от Старого Максимкина, так что показатели Елаура вполне можно считать идентичными с рассматриваемой в статье округой.

По изложенным в статье причинам (качество почвы, площадь надела на душу, отчасти и климатические причины), а также стремлению получить больше денег, т.к. хлебопашество было единственным способом получения доходов, в отличие, к примеру, от прикамского населения уезда — отходников, цены, как показывают данные, приведенные в табл. 4, были в целом ниже среднегубернских и среднеуездных. Так, в начале года цена на рожь была ниже среднегубернских на четверть, а среднеуездных — на 22%, на овес соответственно

Средние цены на местах на сельскохозяйственную
продукцию по сезонам (копеек за пуд), 1914 год

Сезон	Рожь		Овес		Пшеница		Горох		Пшенис		Крупа гречневая					
	Г	У	Г	У	Г	У	Г	У	Г	У	Г	У				
Зима	60	57	45	49	35	84	84	80	78	50	102	80	70	138	119	140
Весна	69	70	60	61	56	43	101	90	94	65	117	98	78	149	124	н/св
Лето	74	72	80	68	63	60	97	80	96	91	70	152	144	120	174	170
Осень	81	82	70	71	66	н/св	98	80	112	121	н/св	123	109	130	152	148
В среднем за год	80	69	64	62	55	46	94	83	н/св	н/св	63	н/св	н/св	100	н/св	140

Составлена по Сельскохозяйственный обзор Казанской губернии за 1914 год. Казань, 1915. С. 62—63, 80—81, 168—169, 170.

Условные сокращения: Г — в среднем по Казанской губернии; У — в среднем по Чистопольскому уезду; Е — в с.Елаур.

на 29 и 13%, на горох — на 38 и 36%, на пшено — на 32 и 13% (при этом на значительной части губернии просо не возделывали). А вот ржаная мука стоила несколько выше. Цены на пшеницу, гречневую крупу разнятся незначительно.

Сенокос. Крестьяне Максимкинского куста сено собирали с естественных угодий — лугов по Большому Черемшану, Кондурче, Кармале. Николай Шелеби с крестьянской гордостью писал:

Сарәмсана кам йманмё,

Унй чаплә уләхне.

Кто не позавидует роскошным лугам Черемшана.

Обширны были луга у населения Малого Максимкина, Емураткина, Старого Максимкина — и заливные, и суходольные. В то же время их вообще не имели крестьяне Андреевки, малы сенокосы у ерандаевцев (см. табл. 5).

Таблица 5

Площадь сенокосных угодий, кустарников, выгонов (дес.)

№ п/п	Населенные пункты	Луга		Кустарники	Выгоны
		поемные	непоемные		
1	Старая Максимкина	179,1	96,9	166,3	125,8
2	Малая Максимкина } Емураткина }	39,7	321,5	125,0	32,0
3	Ерондаева	17,3	—	71,4	89,7
4	Ермаково	35,3	20,5	80,0	180,0
5	Андреевка	—	—	—	32,8
6	Большая Чулпанова	—	58,0	—	162,0

Составлена по: Материалы для сравнительной оценки земельных угодий в уездах Казанской губернии. Вып. 12. Уезд Чистопольский, Казань, 1893. Приложение. С. 42—43.

Сенокосные угодья могли находиться в совместном пользовании нескольких селений, как, напр., Малого Максимкина и Емураткина, составлявших одно общество. По сообщениям П.И.Семибратовой (1918 г. рожд., д.Новое Тенеево,

уроженка выселка Тимофеевка — Русская Васильевка) и О.Ф.Ложковой (1925 г. рожд., д.Новое Тенеёво, уроженка д.Антипкино), оба Тенеёва и чувашская часть Русской Васильевки имели общие сенокосы по Кондурче. Васильевцы прибывали в Тенеёво, а дальше все ехали вместе одной длинной колонной.

На сенокос собирались как на праздник, одевались во все чистое и желательное белое. Рубашки у парней и девичьи рубахи были украшены вышивкой, правда, намного скромнее, чем на выходной одежде. Сенокос являлся одновременно напряженной, трудной работой и праздником. Крестьянская семья работала обычно на индивидуальных загонах, в своем хозяйстве, дворе. А здесь совместно действовали жители не только своей, но нескольких деревень. На дальние луга выезжали на несколько суток — пока все не скосят, высушат и заскирдуют. Строили шалаши, кто на отдельную семью, нередко вместе поселялось несколько родственных семей. Иногда парни и молодые мужчины устраивали отдельный шалаш.

Косари — мужчины, парни, женщины и девушки — вытягивались в один ряд и вели косьбу. Темп задавали идущие впереди крепкие мужчины и парни. Именно на сенокосе девушки могли продемонстрировать трудолюбие, работоспособность, выносливость: отставать было невозможно, суживать покос не разрешалось. Гибкий девичий стан проявлялся в тяжком труде.

Женщины постарше и подростки (мальчики и девочки) ворошили сено, подросткам поручали скашивать клочки между кустами, клинья, так они приучались чисто косить луговую траву. Работа начиналась рано утром, заканчивалась к темноте, и это — в самые длинные дни в году. Старики ловили рыбу для артельной ухи, отбивали косы на привезенных наковаленках. Еду готовили на кострах артельно, на несколько семей.

После ужина молодежь, молодые мужчины, чьи жены с малолетними детьми остались дома, водили хороводы, пели, плясали. Участие мужчин на таком увеселении не считалось предосудительным. Игрища долго не продолжались — в сенокос ночи короткие. Даже ненастье не портило настроения молодежи. Если днем нельзя было косить, собирались и плясали на месте кострищ — там грязь не

развезет. Молодые мужчины и парни группами ходили к знакомым из других селений. В дождь люди собирались группами в шалашах: там — молодежь, тут — женщины, в третьем — мужчины.

Высушенное сено скирдовали в копны, ометы *утӑ ури*. Словосочетание показывает, что, возможно, когда-то их устраивали на помосте *ура*, но информаторы сообщали, что ставили прямо на земле. Ометы огороживали жердями, чтобы скот, выпускаемый на луга, не потравил. Сено в ометах делили по деревням, затем по домохозяйствам. О единице учета — по мужским ли душам или по количеству лошадей в хозяйствах (в Казанской губернии практиковался и такой прием дележа), — информаторы не помнят.

Хёлёпеле турттарасӗ
Улӑхсенчен утӑсем.

Всю зиму возят сено с лугов.

С десятины лугов по Черемшану в среднем собирали от 70 до 150 пудов сухого сена, по Кондурче — от 75 до 125, по Кармале — от 75 до 100 [МСО: 195—196]. В 1914 г. в Старомаксимкинской волости на пойменных лугах собрали от 90 до 120 пудов с десятины (в среднем 104), на суходольных — 80, на лесных полянах — 80—100 (в среднем 92), на болотистых — 30—80 (в среднем 62) [СХОКГ за 1915; Приложения: 7]. На рубеже веков в д.Старое Максимкино пуд сена продавали по 20 копеек [МСО: 204].

Лубяные культуры. Возделывание льна и конопли, их обработка относились к женским занятиям. Разумеется, пахали и сеяли мужчины. Убирали женщины. И коноплю, и лен теребили — *татӑӑ*. Первой дергали посконь *луса*, растения конопли с мужскими соцветиями, затем, по мере созревания, — лен, значительно позже — коноплю. Стебли связывали в небольшие пучки *сурӑм* (букв. «снопик»; тогда как снопы зерновых называют *кёлте*).

Из поскони после обработки получают волокно, а из конопли и льна, кроме того, семена. Коноплю молотили на току цепами. По словам М.М.Ефимовой (1914 г. рожд., д.Антипкино), преимущественно так же поступали со льном. Ее односельчанин Н.Т.Элекин уточнил: семена льна мелкие, поэтому некоторые хозяева расстилали для его обмолота рядно *шӑналӑк*. В Старом Максимкине сообщили, что у

них лен молотили не цепами, а колотушкой *тукмак*. А если льна было мало, снопами били по ребру доски (С.И.Малыгин, А.А.Малыгина, Е.Г.Федорова).

Для отделения волокна от тресты стебли этих культур вымачивали. Н.Шелеби в «Ёҗ җийё» писал:

Йётёнсене сарчәҗё,
Кантӓрсене пусарчәҗё.

Лен растелили, коноплю притопили.

Поэт отметил два варианта технологии мочки. На практике их было больше.

Для вымачивания в воде делали небольшие плоты *сулӓ*. На землю клали жердь *шерте*, *вёрлӓк пек патак*, в два-три слоя укладывали снопы, сверху придавливали жердью или гнетом *пурслӓх*, концы нижнего и верхнего гнетов связывали мочальной веревкой. Плот могли поднять двое мужчин. В Ерандаеве, по сообщению Н.М.Акмурзиной, имелись специально выкопанные мочажины. В других местах вымачивали в озерах, тихих заводях рек. В последнем случае плоты привязывали к деревьям, чтобы не унесло, и притапливали, кладя сверху камни или куски дерна. Так обычно мочили посконь.

По сообщению П.И.Семибратовой и О.Ф.Ложковой, в Причеремшанье практиковался и другой способ отделения волокна. Во время дождей снопы поскони развязывали и расстилали на лугу, затем вымокшие стебли сгребали в кучи, периодически ворошили, чтобы не заплесневели. Вымокшие как следует стебли связывали в снопы, ставили конусом и оставляли для просушки. Иногда убирали под проветриваемый навес. Этот способ в основном применялся во время затяжных дождей. Вымоченную под дождем посконь называли *хура пир пуси* посконь для черного (т.е. темного или серого) полотна — волокно из нее темно-серого, синеватого цвета. «Если вымочить в воде, то получается *шур пир пуси* — посконь для белого полотна» (Е.К.Кузнецова).

Плоты, продержав в воде несколько недель, вытаскивали, разбирали, снопы споласкивали — *чӓхенӓ*. Сушили так же, как вымоченную под дождем: или на лугу, или, что практиковалось в сухую осень реже, под навесом.

Как видно по цитате из поэмы Н.Шелеби, лен расстилали на лугах. Обильные росы, туманы, дожди

вымачивали его. Д.С.Евдокимова (1918 г. рожд., д.Старое Максимкино) заметила, что при этом нужно было быть очень внимательным: стебли нижнего слоя могут заплесневеть или даже подгнить — *çёрме пултарать*. А Е.Н.Ермакова заявила, что расстилка на лугах практиковалась редко, в основном выдерживали плотами в водоемах.

Корни убранный конопля срезали серпом (Е.Н.Теребинова) или обрубали топориком (Н.Т.Спиридонова, 1922 г. рожд., д.Старое Юреево; Н.М.Акмурзина). Мочили плотами. В это время вода остывала, поэтому приходилось выдерживать долго. В иные годы озера покрывались льдом, плоты вырубали топором, вытаскивали несколькими лошадьми. «Немало женщин при этом простужалось и заболело», — сообщила Е.Н.Теребинова. Снопы, поставленные в шалашики или конусы, сохли долго под открытым небом, на ветру. Иногда их сушили в бане.

В округе имелись маслобойки (напр., в с.Большое Ермаково), там били льняные и конопляные семена на масло. Конопляное масло в 1914 г. в Елауре стоило в среднем за год 6 руб. 13 коп. за пуд, в Чистопольском уезде — 6 руб. 75 коп., в губернии средняя цена составляла 6 руб. 23 коп. [СХОКГ за 1914: 97, 172].

Огородничество. В традиционной кухне чувашей Причеремшанья преобладали мучные и крупяные блюда. Среди супов информаторы первой называют похлебку. Для приготовления пицци важными ингредиентами выступают овощи, корнеплоды, дикорастущая зелень. Чувашские крестьяне Причеремшанья огородничеством занимались для семейного потребления. Отдельные авторы конца XIX в., видимо, сравнивая чувашей и мордву Заволжья с русскими крестьянами-огородниками пригородных селений, склонны были считать, что первые «в огородничестве весьма неопытны и даже нерадивы». Им вторит и Е.А.Ягафова: «население региона... практически не занималось... выращиванием овощей», — и это объясняет отсутствием огороднических традиций вообще [Ягафова: 123]. Разумеется, в сугубо аграрном районе, вдали от городов, товарного производства овощей не могло быть, но огородничество у чувашей Причеремшанья являлось значимым занятием женской половины населения, а также

детей. По сведениям информаторов, здесь выращивали капусту *купӑста*, свеклу столовую красную *чӑкӑнтӑр*, брюкву *тутлӑ кӑшман*, *тутлӑ кучан*, *кучан*, редьку *йӱс кӑшман*, морковь *кишӑр*, репу *сарӑк*, лук *сухан*, чеснок *чиснук*, огурцы *хӑяр*, тыкву *урлянкка*, хрен *хрень*, мак *мӑкӑнь* и др. Отдельные женщины занимались семеноводством, выращивали рассаду капусты на продажу. Кое у кого в огородах желтели головки подсолнуха *хвечамӑш* (С.И.Федорова, А.И.Галанская). Возделывали и бахчевые: арбуз, дыню. Насчет них Н.М.Акмурзина иронично заметила: «*Аппалана ччӑс*» (возились). Эти культуры как привычные Причеремшанью упомянул Н.Шелеби: «*Дыньӑсем те пиҫеҫӑ*» И дыни созреют. «*Арпуссем те пиҫеҫӑ*» И арбузы зреют. В Старом Максимкине некоторые крестьяне выращивали табак (махорку) *техӑм* не только для себя — сечку продавали в Самаре, Чистополе.

Огороды располагали на приусадебных участках, за хозяйственными постройками, в Старом Юрееве, Малом Максимкине — почти у уреза воды. Под огурцы, капусту участки разбивали в низинах и огораживали. Местные условия требовали соответствующей технологии. Так, по сообщению Л.Т.Галанской, в переувлажненных местах для огурцов устраивали насыпные грядки *сӑр йӑран туса*, поднимая на 20—25 см. Брюкву сажали вперемежку с капустой. В Ерандаеве капуста росла плохо, вилки покупали на стороне. Зато, как рассказала Н.М.Акмурзина, культивировали несколько сортов лука, торговали им.

«Второй хлеб» — картофель *улма* — в Самарском Заволжье начинает внедряться в основном во второй половине XIX в., на полях его стали сажать в колхозное время. В наши дни на рынках Самары, Тольятти покупатели отдают предпочтение «чувакской кошкнской картошке».

В 1930-х гг. на огородах появляются помидоры, зелень. Брюкву в наши дни не выращивают («Семян ныне нет», — вздохнула М.Н.Теребинова), как и дыню, мак; арбуз покупают, его едят как в свежем виде, так и солят. Участникам экспедиции соленый арбуз предлагали на закуску.

В Причеремшанье в отличие от северных районов Чувашского края хмелеводство было развито слабо. Здесь предпочитали собирать шишки дикого хмеля в приречных

кустарниках и лесах. В Старом Тенееве информатор Т.П.Чернова (1931 г. рожд.) с недоумением заметила: «Зачем его нужно было возделывать, когда в урочище *Юманлӑх* (Дубняк) могли нарвать сколько угодно?». Правда, ныне и дубняк захирел, и хмеля там нет. О том, что в основном собирали дикий хмель, писал Н.Шелеби:

Хӑвалӑхра хӑмлисем
Ӓне чӑччи пек сарӑлать.

Как коровьи соски, наливаются в ивняке шишки хмеля.

В связи с данной цитатой заметим, что уважаемый Г.Н.Волков допустил неточность и сделал ошибочное заключение о наличии даже **плантаций** хмеля в Причеремшанье. «Эти плантации могли быть обширными. О том же говорят хмельники на лугах («Улӑхсенче хӑмлисем...»), воспетые Н.И.Шелеби» (Г.Н.Волков. Этнопедагогика чувашей. М., 1997. С. 302). Но все же поэт писал не «улӑхсенче», а «хӑвалӑхра» — в ивняке.

Отдельные крестьяне хмель возделывали на огородах, отводя небольшие участки. Тычину *шерте*, по которой вьется хмель, некоторые глубоко втыкали в землю и выдергивали при уборке. Другие вкапывали невысокие дубовые столбики, к ним привязывали тычины, осенью их развязывали и снимали хмель (Н.Т.Элекин).

Садоводством чуваша Самарского Заволжья, как отметила Е.А.Ягафова, в прошлом практически не занимались. Информатор М.Н.Теребинова (1915 г. рожд., д. Малое Максимкино) указала, что в их селении лишь у двоих-троих росло по 2-3 яблони культурных сортов. В связи с этим она поделилась любопытными воспоминаниями. Молодая супружеская пара ее, еще маленькую девочку, брала с собой на жатву, чтобы она присматривала за их грудным ребенком. За это ей вечером давали *пӗр палми* — одно яблоко. То, что ее кормили обедом и ужином, ей не запомнилось, а «очень вкусные яблоки» в памяти остались.

В лесах собирали плоды диких яблонь. Та же М.Н.Теребинова сообщила, что в годы ее юности на лугах ведрами рвали клубнику, в суходолах — дикую вишню, в приречных зарослях — черемуху, смородину. Смородина была усеяна такими крупными гроздьями, что ветви не

выдерживали, под тяжестью ягод стелились по земле. В настоящее время былого изобилия нет.

Земледельческие обряды. Большая часть информаторов трудовую деятельность начала в колхозное время. С коллективизацией пашня ушла из индивидуального (семейного) пользования в колхозное. В силу этого сельскохозяйственные работы и их результаты как бы отчуждались, стали «не своими» для крестьян. Кроме того, идеологический диктат отсекает традиционную обрядность от производственной сферы как пережиток, проявление кулацких явлений. Продолжали исполнять только отдельные фрагменты индивидуального характера (молитва при начале, использование первой сжатой горсти и т.п.). Но сведения об использовавшихся в прошлом обрядах передавались от старших подрастающему поколению. Отдельные информаторы детьми или подростками присутствовали при проведении некоторых обрядов земледельческого цикла в доколхозное время.

Важное событие — начало пахоты. Пожилые информаторы не единодушны, которую пахоту — весеннюю или подъем пара — считать более важной. Они склонны оценивать их одинаково значимыми.

Перед выездом на пахоту лошадей запрягали, затем пахари входили в избу, зажигали свечу и молились перед образами. Потомки некрещеных также указали, что молились богам (духам) в избе, но подробностей не помнят. На первую пахоту полагалось выехать рано утром, чтобы никто не попадался навстречу. Чужой человек мог пересечь дорогу, оказаться с «дурным взглядом». Тот, кто тоже направлялся на пахоту, в расчет не шел — он ведь ехал по тому же делу.

В первый день обед на пашню приносила (могла подъехать на телеге) хозяйка. Н.Т.Элекин рассказал, что бабушка приносила суп в чугушке, закутанном в тряпье, дабы не остыл. Суп был с галушками *сѣмах яшки*. Л.Т.Галанская отметила, что варили суп с клецками *салма яшки*. Был ли он мясной — информаторы не могли ответить однозначно. Хозяйка расстилала на земле ткань, ставила в сторонке чугунок, на скатерть — миску и наливала суп. Хотя суп с клецками или галушками, в первый раз его полагалось есть с хлебом. Каравай разрезал хозяин. Затем вставал, черпал из миски ложку варева и подносил лошадям. Из рассказов

старших Элекин запомнил, что когда-то «кормили» *акапус*, но какие детали, сказать не смог. Затем, перекрестившись, усаживались вокруг миски и приступали к еде.

Лошадям подавали корм в торбе (сено, траву), но сначала подносили по горсти овса.

Пожилые запомнили некоторые фрагменты начала сева. А вот при каком севе — ржи или овса (т.е. в конце лета или весной) — утверждать не стали. Впрочем, такая же ситуация с краткими описаниями зачина сева имеются в литературе. Первую горсть полагалось высевать не из лукошка: старший мужчина насыпал в полу сукмана несколько горстей (вообще-то практиковалось сакральное число три). Туда же клал маленькое куриное яйцо, — его называют петушиным. Элекин утверждал, что в детстве верил, будто действительно его снес петух, ибо куриные яйца крупнее. Яйцо «высевалось» в первой горсти. Перед началом полагалось обратиться к Богу: «*Турă пулăштăр!*» Да поможет нам Бог! (как русское «С Богом!») (по завершению сева возблагодарить его: «*Мухтав Турра!*» Слава Богу!). После трех горстей продолжали сеять из лукошка.

Магические действия с яйцом ныне кое-кто производит перед началом посадки картофеля на приусадебном участке: в борозду закапывает куриное яйцо (Л.Т.Галанская). В конце работы исполняется шуточное действие: завершив посадку (*улма акса пётерсен*), участники хватают кого-либо из артели, крупного, полного, валят на землю, катают по борозде, при этом смеются, приговаривая: «Пусть картошка уродится большой» (Д.С.Борисова, 1913 г. рожд.; В.И.Уткина, 1937 г. рожд., д.Старое Юреево). Нечто подобное можно наблюдать и в Чувашии: подростки валят в борозду одного из своих друзей. Обижаться не принято.

В отдаленном прошлом по завершению весеннего сева старший из родственников собирал родню (*ратне пухнă*). Гости приносили с собой пиво, печенья — устраивалась небольшая пирушка. Как и всякую трапезу, угощение начинали с молитвы, благодарения Богу за успешный сев. Информаторы не помнят о каких-либо обрядах.

Праздник *акатуй*, отмечающийся по окончанию весенних работ, в Причеремшанье не зафиксирован. Скорее всего, его место занимает летний праздник *Уяв*.

Единичные информаторы старших возрастов помнят об обставлении начала жатвы. Перед семейным загоном *ана* становилась старшая женщина (М.С.Биктимирова, 1908 г. рожд., д.Старое Юреево). Н.М.Акмурзина (1918 г. рожд., д.Ерандаево) утверждает, что дело зачинал глава семьи. Молились, произносили благопожелания (заклинания): «*Ана пустарма вай пар. Сил пек кёме пар. Сямаллах пар*» Дай силу убрать загон. Дай войти как ветер. Дай легкость в работе (М.С.Биктимирова). На вопрос: «Что значит как ветер?» — ответила: «А как ветер, быстро все убрать». Е.К.Кузнецова сообщила, что ее мать перед началом произносила: «*Тур пулаштър*» Господь да поможет нам. «Она еще что-то говорила, вроде: «*Сип пек кёрес, юлас мар*» Войти в загон как нить, не отставать от односельчан.

Первой сжатой горстью ржи опоясывались или ее засовывали сзади за пояс, чтобы не болела поясница. Эту горсть нельзя было ронять. Уже в колхозное время над старшими мужчинами подшучивали: «*Пеття пичче, ан укер!*» Дядя Петр, смотри, не урони! А если во время работы горсть выпадала, то смеялись: «*Пеття пичче, сан талса укнё*». Дядя Петя, у тебя выпало (можно перевести в ином подтексте: у тебя оторвалось), — сообщили С.И.Федорова и А.И.Галанская.

Жатву участка (загона) полагалось завершить до захода солнца. Л.Т.Галанская рассказала: «Смотрели, не садится ли солнце. Если край солнечного диска коснулся линии земли, значит, оно садится. Пусть осталось дожинать совсем немного, можно бы успеть до темноты, — заканчивать не полагалось». Н.М.Акмурзина сообщила, что если завершать после захода солнца, то, по предупреждениям пожилых родственников, «*инкек пулать имёш*» (вроде бы может случиться несчастье).

Завершая загон, оставляли несжатую горсть *ана пай* долю загона. Ее скручивали посолонь и пригибали к земле (Н.М.Акмурзина). На конце загона *ана вёсне* оставляли около горсти несжатого хлеба *путене тўпи* — для перепелки (Л.Т.Галанская). Вроде бы это совершали один раз, в самом конце страды, а не на каждом участке. «Это делали дед или мать, точно не помню. Когда нам полагалось бы это делать (т.е. достигнув такого возраста и статуса в семье), мы уже работали в колхозе. Там жнейка жала».

В конце страды садились на снопы и отдыхали. Затем вставали, приговаривая: «*Ана, мана вай пар, киле ситсен хайма пар*» — Загон, дай мне силу, когда вернемся домой, дай сметану (Л.Т.Галанская). Н.М.Акмурзина: «Садились на землю. Старший говорил: «*Ана, вайна пар, хаймалла турях сима пар*» — Загон, дай свою силу, дай нам возможность поесть неснятую простоквашу (со сметаной). Затем все разом вставали. Кто-то при этом замешкается. Над таким смеялись: «*Ана сёклерё*» — Загон поднял. Если оставалась старуха, то только улыбались, ничего не говорили. Она сама смущенно вполголоса бормотала: «*Эй, ана вай сёклекен пултём*» — Стара стала, загон начала поднимать. Поднявшись, полагалось поблагодарить Бога за успешное завершение страды.

Затем полагалось бросать серпы через головы назад, собрать и связать. Так они хранились до следующей страды. Л.Т.Галанская заметила, что слышала о бросании серпов, но сама этого не помнит. В Новом Тенееве П.И.Семибратова и О.Ф.Ложкова сообщили, что в округе такой обряд бытовал, немного о нем знают («*тёшмёртетпёр*»), но подробностей не помнят («*малы были*») и значения действий не могут объяснить.

Связанные серпы домой нес кто-то из старших.

В первый день молотбы проводили обряд испрашивания бережливости. Вытрусив солому, зерно сгребали в кучу, провеивали лопатами, метелкой убирали мякину и прочий сор. Куча называлась *кашял* — ворох. По рассказам старожилов, кашял по солнцу обходили муж с женой. Мужчина под левой мышкой держал шапку, в правой руке — лопату, ею как бы сгребали зерно в кучу, за ним шла жена с метелкой и «сметывала» сор. Молитву, которую при этом произносили, информаторы не помнят. Н.Т.Элекин и Л.Т.Галанская сообщили, что просили *перекет* — бережливость.

Обмолотив некоторую часть хлебов, полагалось исполнить обряд старения нового хлеба — *сёнё тырра киветнё*: зерно нового обмолота смешивали с прошлогодним. При этом молились. Н.Т.Элекин текста не помнит (остальные информаторы об этом обряде не знают). Говорили: пусть хлеба будет много, вдоволь. До этого обряда зерно нельзя было продавать или давать взаймы. Из хлеба нового урожая,

смешанного со старым, пекли каравай. Н.М.Акмурзина, придерживающаяся языческих религиозных представлений, указала, что нужно было молиться перед замесом теста, чтобы оно взшло, чтобы муки и хлеба всегда было в достатке. Почти теми же словами молились перед отведыванием караваев. По Элекину: «скажешь, слава Богу, новый хлеб кушаем».

Мои собеседники знали некоторые элементы обряда завершения молотья. Л.Т.Галанская сообщила, что молотили родственными группами *эрттелпе*. Завершив обмолот, хозяева варили просяную кашу на молоке, пекли лепешки из сдобного пресного теста *пашалу*, замешанного на масле или сметане. На току расстилали покрывало — *ситти сарса*, садились в два ряда и ели из одной миски. Это называли *чўк пўтти* (каша жертвенная). Н.М.Акмурзина сообщила, что когда молотили родственными группами эрттелпе, «у одного закончат молотить, варят чўк пўтти... Затем молотили у других, там тоже по завершению ели чўк пўтти».

Информация Н.Т.Элекина несколько полнее. Семья его деда была многолюдной, молотьябой управлялись своими силами. После обмолота части урожая варили *автан пўтти* — кашу на петушином бульоне. Сообщить, где резали петуха, не смог. Кашу приносили на гумно. Дед втыкал немолоченный сноп на одну из жердей остова овина. На току стелили полог, усаживались вокруг котла. Дед черпал ложку каши и относил к овину, другую — к столбу. Затем кашу выкладывали в миску. Перед трапезой крестились, старшие говорили: «Слава Богу, завершили». Элекин добавил, что могли варить не кашу, а суп из петуха — *автан яшки*. На мою реплику, что так называли поминальный суп, он возразил: этот суп едят на току, там не поминают.

ЖИВОТНОВОДСТВО

При пашенно-плужном земледелии важной отраслью системы жизнеобеспечения хозяйства выступает животноводство, обеспечивающее тягловым скотом, продуктами питания, сырьем для изготовления одежды, утвари.

У чувашей обследованного куста селений основной тягловой силой являлась лошадь. В середине XIX в. крестьянская семья чувашей Самарского Заволжья имела,

Конское поголовье по домохозяйствам
(По материалам конской переписи 1882 г.)

Населенные пункты	Всего домохозяйств		Безлошадных		С одной лошастью		С двумя лошадьми		С тремя лошадьми		С четырьмя-шестью лошадьми		С одним молодняком		Количество лошадей на одно хозяйство	
	в абс. цифрах	в %	в абс. цифрах	в %	в абс. цифрах	в %	в абс. цифрах	в %	в абс. цифрах	в %	в абс. цифрах	в %	в абс. цифрах	в %	в абс. цифрах	в %
Старая Максимикина	145	100,0	1	0,7	29	20,0	52	35,9	33	22,7	29	20,0	1	0,7	3	2,6
Малая Максимикина	67	100,0	4	5,9	26	38,8	21	31,3	9	13,5	7	10,5	—	—	2,1	1,9
Емураткина	78	100,0	6	7,6	32	41,0	19	24,4	15	19,3	4	5,1	2	2,6	2,2	1,7
Ерондаева	87	100,0	—	—	31	35,6	28	32,2	16	18,4	12	13,8	—	—	2,6	2,2
Ермаково	126	100,0	13	10,3	41	32,5	34	27,0	16	12,7	22	17,5	—	—	2,7	2,1
Авдреевка	68	100,0	2	2,9	38	55,9	16	23,5	10	14,7	1	1,5	1	1,5	1,6	1,5
Большая Чупанова (Антипкина)	45	100,0	—	—	11	24,4	19	42,2	8	17,8	7	15,6	—	—	2,7	2,3
По Старо-максимкинской вол.	2033	100,0	202	9,9	798	39,3	554	27,3	250	12,3	219	10,8	10	0,4	н/св	1,8

Составлена по: Материалы для сравнительной оценки земельных угодий в уездах Казанской губернии. Вып. 12. Уезд Чистопольский. Казань, 1893. Приложение. С. 44—45.

как отмечает Е.А.Ягафова, 3-4 лошади, а в наиболее зажиточных селениях держали по 7-8 [Ягафова: 123]. Такое количество, скорее всего, было присуще неразделенным большим семьям. По мере роста доли малых семей конское поголовье отдельных хозяйств уменьшалось. Но все же лошадей имелось много. В этом чуваша отличались от своих соседей. Так, по данным конской переписи 1882 г. (см. табл. 6), доля имевших трех и более лошадей в чувашских селениях была выше, чем в среднем по волости, на 10 пунктов. Если таковые в Старомаксимкинской волости в целом составляли 23%, то в Старом Максимкине — 38,2%, в Ермакове — 35,7%, Андреевке — 35,5%. Доля многолошадных в последующем росла: в 1891 г. (см. табл. 7) в Старом Максимкине таковых почти половина (42,7%), Антипкине — 35,5% (в среднем по волости — 23,1%). Видимо, эпизоотией, неурожаем в предшествующие годы можно объяснить шестикратное увеличение за девять лет безлошадных в Андреевке, более чем двукратное — в Ермакове. Одних они не коснулись, другие сумели поправить положение, третьи еще не выкарабкались. Данными о динамике конского поголовья в последующие этапы автор не располагает, однако утверждать, что показатели свидетельствовали бы об имущественной дифференциации, не осмеливается. По сведениям информаторов, работающие и работающие хозяйства недостатка в тягловом скоте не испытывали.

Конское поголовье является одним из показателей зажиточности. Можно считать, что чуваша черноземного Самарского Заволжья были зажиточнее соплеменников Чувашского края. Многолошадные (3 и более головы) в Чувашии в 1888—1891 гг. составляли 17,2% домохозяйств, что гораздо ниже, чем в Максимкинском кусте, а безлошадные — 19,1% [История ЧАССР: 183]. В Причеремшанье практически на каждую семью приходилось по две рабочей лошади.

Кроме лошадей, в Самарском Заволжье для пахоты, перевозки грузов использовали медлительных, но сильных волов *кастарнă вăкăр* (С.И.Малыгин, А.А.Малыгина). В конце 30-х—начале 50-х гг. в колхозах Причеремшанья их поголовье было высоким. У Н.М.Родионова (1943 г. рожд., д.Старое Тенеево) сохранился «парной валеk» — коромысло для впряжения двух волов.

Наличие домашнего скота по домохозяйствам
(По местному исследованию 1891 г.)

Населенные пункты	Всего домохозяйств		Безлошадных		С одной лошадью		С двумя лошадьми		С тремя лошадьми		С четырьмя-шестью лошадьми			На одно домохозяйство приходится скота (голов)		
	в абс. цифрах	в %	в абс. цифрах	в %	в абс. цифрах	в %	в абс. цифрах	в %	в абс. цифрах	в %	в абс. цифрах	в %	крупных рогатого скота	мелких рогатого скота	лошадей	
Старая Максимикина	168	100,0	10	5,9	55	32,7	39	32,7	39	23,2	25	15,0	2,3	1,3	6,8	2,3
Малая Максимикина	71	100,0	13	18,3	24	33,8	18	25,3	10	14,1	6	8,5	3,0	1,1	7,8	1,6
Емураткина	91	100,0	9	9,8	35	38,5	27	29,7	17	18,7	3	3,3	1,4	1,2	3,6	1,7
Ерондаево	95	100,0	7	7,4	37	38,9	22	23,2	18	18,9	11	11,6	1,6	1,1	6,3	2,0
Ермаково	133	100,0	29	21,8	39	29,3	29	21,8	15	11,3	21	15,8	2,1	1,1	5,7	1,9
Андреевка	70	100,0	12	17,1	23	32,9	10	14,3	13	18,6	12	17,1	1,2	1,1	5,5	1,9
Большая Чуланова (Антипкина)	45	100,0	5	11,1	12	26,7	12	26,7	5	11,1	11	24,4	2,7	1,6	6,3	2,4
По Старо-максимкинской вол.	2308	100,0	394	17,0	825	35,8	557	24,2	294	12,7	238	10,3	н/св	н/св	н/св	1,7

Составлена по. Материалы для сравнительной оценки земельных угодий в уездах Казанской губернии. Вып. 12. Уезд Чистопольский. Казань, 1893. Приложение. С. 44—45.

Поголовье волов статистиками губернского земства отдельно не учитывалось. Но можно сделать некоторые предположения. Так, напр., в 1891 г. в Малом Максимкине на каждый двор в среднем приходилось по три головы крупного рогатого скота, в т.ч. по 1,1 дойной корове. Вполне допустимо наличие еще одного теленка. Вряд ли каждая среднестатистическая семья маломаксимкинцев имела еще по одной нетели. Третью единицу могли составлять вола.

Данные по 1891 г. показывают, что у чувашей Максимкинского куста на каждую семью в среднем приходилось по одной дойной корове. Были и таковые, которые ее не имели — у них были козы.

Крестьянская семья не могла обойтись без овец: необходимы шерсть, овчина. Из шерсти валяли *кушма* кошму. «Когда приходили гости, наши матери на *урля сак* лавки стелили кошму. Чтобы она не свешивалась, один край приподнимали к стене, получалась как бы спинка дивана. Из шерстяной пряжи ткали *та́ла* сукно на онучи. Из сукна шили *та́ла чя́лха* чулки. При надевании они плотно прилегли к ноге. У некоторых же подъем получался неровным, и он пузырился. Из *та́ла* шили *чалпан* (верхнюю зимнюю одежду). Для него ткали широкое *та́ла*, не так, как для *та́ла* онучей. В деревне Николай Еремеев катал валенки *ка́сата́ пусна́*. Овчину выделывали в Старом Максимкине. А в нашей деревне шубы шил *паяхам* старший брат мужа. Некоторым он шил *та́лап тулупы*» (Е.Н.Теребинова).

Таблица 7 показывает, что в каждом дворе имелось по 5-8 голов мелкого рогатого скота. Статистики коз отдельно не учитывали. Заметим, что, по мнению чувашей, козу должны держать не только бедняки, вместо коровы (бытовала горькая поговорка: «Коза — бедняцкая корова»). Считалось, что для благополучия скотного двора козу следует иметь и зажиточным. К тому же, заметим, что чуваша — народ прижимистый. Коровье молоко в основном предназначалось на получение масла (и пахты). Детям, особенно малышам, предпочитали давать козье молоко.

Почти каждая семья держала свинью местной породы. Информаторы непременно подчеркивали, что свиньи эти были низкорослыми, остромордыми, длинными и *синсе* узкими, с длинной щетиной. Выход мяса небольшой:

«годовалая — полтора пуда», «три года — три пуда». Щетину на загровке выдергивали после закола. Имелся специальный металлический инструмент типа иглы длиной в 10—15 см и диаметром около 0,5 см, с ушком в одном конце или в середине. В ушко вдевали щетину, скручивали и выдергивали. У чувашей анат енчи и верховых щетина шла на изготовление *шӑрт* щетки для расчесывания кудели. Здесь, как это практиковалось у низовых, кудель чесали деревянной *крепенкке* гребенкой. Щетина использовалась как дратва для подшивания валенок, отдельные мастера выделявали на продажу одежные щетки. Шкуру не снимали, палили горящими пучками соломы.

Обычно в деревне выгоняли три стада: *хӑна кӗтӳпе сӳренӗ* каждый вид ходил отдельным стадом. Табун пасли *ретпе* по очереди, в страду в ночном присматривали подростки; коров и волов водили особливо, отара также находилась отдельно. Некоторые селения (Старое Максимкино, Антипкина, Ермаково) располагали значительной площадью выгонов (см. табл. 5). Под них в основном отводили неудобия. У маломаксимкинской общины малая площадь выгонов компенсировалась возможностью выпасать среди кустарников. В гораздо трудном положении находились андреевцы. Они вынуждены были ограничиваться черным паром и перелогам.

На участок сначала выпускали коров, затем отару. Для табуна отводили более богатые травой места. Стадо выпасали нанятые пастухи — по три человека. Их кормили владельцы живности поочередно; иносельчане-пастухи ночевали в том доме, где питались. Единица учета скота называлась *сӑвӑм* (слово означает единицу меры, в основном оно употреблялось в ткачестве, составляло 3 или 4 нитки). В других местах эту единицу именуют «*касу*». Она соответствует одной корове, или 3-4 овцам, или 2 козам, или 2 свиньям.

Осенью, по завершению выпаса, в селениях, располагавших общинными лесными угодьями, лошадей и коров выпускали в леса или кустарниковые заросли. На шею животным вешали *шӑнкӑрав* колокольчик или *хӑнкӑрма* ботало, чьи звуки раздавались далеко. «Лошади ходили своими табунами *ушкӑнпа*, сами по себе, небольшими косяками, коровы тоже отдельно» (А.П.Сендеркин, 1930 г.

рожд., д.Старое Максимкино). Бывало, что кабанихи еще в начале лета убегали в леса. Там питались травой, корнями болотных трав, грибами, желудями, разрывали корни ивы. Поздней осенью выгоняли и других свиней. После снегопада они возвращались сами, иногда с приплодом.

Волки, пока не сбились в стаи, осенью угрозы не представляли. Жеребцы надежно защищали свои косяки, коровы, встав кругом с молодняком в центре, отгоняли даже медведя, клыки у свиней были достаточно остры и длинные.

Зимой лошадей держали в добротных конюшнях с надежным запором, коровники-овчарни были утепленными — корова может надыхать столько тепла, что коза и овцы не простынут. К тому же считалось, что если слишком тепло, то у овец будет слезать шерсть (хотя причина этого заключалась в авитаминозе).

Теленка, ягнят, козлят зимой держали в избе.

Почти каждая семья разводила кур. Их регулярно заменяли молодняком, высиженным одной из куриц. Если курица в неурочные сроки (или когда выводок другой уже имелся), собиралась высиживать, ее или окунали в студеноую воду, или обливали и на пару суток закрывали кадушкой. На 6-7 куриц желательно было иметь одного петуха.

В Чувашском крае в конце XIX—нач. XX вв. куриные яйца шли на продажу. Скупщики их вывозили не только в столичные города, но и на экспорт. В Причеремшанье из-за отдаленности от мест закупки и вывоза цена была неконкурентоспособной. Так, если летом за сотню среднегубернская цена составляла 1 руб. 66 коп., то в Чистопольском уезде ее соглашались продать летом (в Елауре) за 1 руб. 60 коп., осенью за 2 руб. при среднегубернской отпускной цене 1 руб. 42 коп. [СОКГ за 1914: 179].

Кроме как из-за яиц, кур держали по ритуальным причинам. При совершении ряда обрядов, в частности, похоронно-поминального цикла, блюда из курятины (петушатины) обязательны.

Каждая семья старалась держать гусей, не только из-за мяса, но и для пуха. Это особенно проявлялось в семьях, где подрастали дочери: перина — неременная составляющая приданого. Если в начале—середине XIX в. (*сре кайра* очень давно) ценилась толстая кошма, со

временем ее вытеснила перина. «На одну перину невесты уходит пух сорока гусей» *хёр тўшекне хёрёх хур мамăк каять*, утверждает Р.М.Сидорова (1937 г. рожд., д.Ст.Юреево) (заметим аллитерацию «хёр» и «хёрёх»). В Причеремшанье устраивали специальные девичьи *хур мими* «гусиные помочи». Сбравшиеся девушки ощипывали забитых гусей, затем сдирали пух с перьев. Чаще эти работы выполнялись отдельно: хозяева сами ощипывали по мере забоя, а для сдиранья пуха с накопленных перьев приглашали девушек. Такие помочи бытовали также у татар-мишарей, а на территории Чувашского края не зафиксированы.

Ценился гусиный жир как средство от обморожения, им мазали кожу лица в особо морозные дни для предупреждения и обязательно, если обморозились. Жир использовали для смягчения сыромятной кожи, напр., ремешка молотильного цепа, а также обуви.

Уток считали прожорливыми и держали мало. Кое у кого имелись индюки: «нежная, в то же время злющая птица».

Расстояние до торговых центров отражалось на определении местных цен. Так, в Максимкинском кусте лошадей оценивали несколько ниже, чем по губернии и уезду в целом (см. табл. 8), а корову — чуть ли не наполовину. В городах мясники покупали корову, резали и за базарный

Таблица 8

Местные цены на скот в 1914 г. (по сезонам, в руб.)

Виды скота	Лошадь рабочая			Жеребенок боронильщик			Корова дойная		
	Г	У	Е	Г	У	Е	Г	У	Е
Зима	61,2	60,0	50,0	35,9	33,6	25,0	61,2	40,0	30,0
Весна	70,1	65,8	70,0	42,3	38,6	30,0	70,1	44,9	50,0
Лето	65,9	65,0	60,0	38,1	39,1	31,5	65,9	42,7	50,0
Осень	47,3	46,0	40,0	27,3	27,0	18,0	47,3	31,9	23,0
В среднем за год	61,7	60,2	55,0	36,3	35,1	26,1	61,7	40,0	38,3

Составлена по: Сельскохозяйственный обзор Казанской губернии за 1914 год. Казань, 1915. С. 133, 175.

Условные сокращения: Г — в среднем по Казанской губернии; У — в среднем по Чистопольскому уезду; Е — в с.Елаур.

день успевали реализовать тушу и субпродукты. На сельских базарах таковое не всегда удавалось, поэтому предпочитали обходиться бараниной. Гусей не продавали, но примерную цену называли — 50 коп. зимой, 80 — весной, за курицу — 25 коп. зимой, 40 коп. — весной, 25 коп. летом и 30 — осенью [СОКГ: 179].

Отел коров, весенний выгон стада, осенний ввод живности в хлев, забой скота, даже первое снесенное яйцо — все это сопровождалось обрядами, которые будут описаны в другой работе о чувашах Максимкинского куста.

Пчеловодство. В традиционном комплексе хозяйства чувашей важную роль играло пчеловодство — источник меда, необходимого продукта как для обыденного питания, так и для обрядов, и воска, шедшего на изготовление обрядовых свечей. Мед и воск применялись в народной медицине.

Первоначально в Причеремшанье переселенцы занимались бортничеством — сбором меда и воска диких (лесных) пчел. Как и по всему Русскому государству, в Заволжье бортные ухажай обкладывались ясаком, податями, их фиксировали при генеральном и специальных межеваниях. Со временем бортничество заменилось содержанием пчел в колодных ульях и устройством пасек *утар*. Как отмечается в документах, у причеремшанских чувашей пчеловодство являлось одним из значимых занятий [Ягафова: 124]. Этому способствовали природные условия: широколиственные леса, в которых росло много лип, кустарники, обширные луга.

В конце XIX—нач. XX вв. в Максимкинском кусте, как и в других местах Среднего Поволжья, пчеловоды постепенно переходят на содержание пчел в рамочных ульях. Но влияние навыков, да и стоимость рамочных — магазинных ульев сказывались на сохранении колодных, — таковые, по данным губернского статистического комитета, в Чистопольском уезде в 1914 г. составляли 65,9% [СОКГ: 128]. Отдельные информаторы хорошо помнят их. Они бытовали и в конце 1920-х гг. Пчеловоды рой сажали в рамочные ульи, а в колодных оставались «старые» пчелосемьи.

Вместо общечувашского названия колодного улья *каска вёлле* в Причеремшанье бытовал термин *туплянка*. Н.К.Теребинов (1919 г. рожд., д.Малое Максимкино) привел народную этимологию: «Улей делали из дубовой колоды,

потому и называли так, от русского «дублянка». Скорее всего, связано не с дубом, а дуплистым обрубок, из которого выделывали улей.

Информатор Н.К.Теребинов — потомственный пчеловод. Его дед по отцу и брат отца *tete* сообща держали пасеку, и Николай еще мальчиком неделями пропадал у них. На пасеке были и колодные, и рамочные ульи. Один рамочный улей был устроен с боковым окошком из стекла, через которое наблюдали за пчелами в улье. Со временем Николай Кириллович стал колхозным пчеловодом. Любимого дела он не оставил и в старости — в огороде у него стоят более десяти ульев. После войны ради интереса смастерил колодный улей и несколько лет в нем держал пчел.

Большую пасеку держал в лесу Тимофей Христофорович, отец Н.Т.Спиридоновой. Она тоже хорошо помнит колодные ульи. Ее отец с женой все время находились у пчел, на пасеке имелся омшаник, был поставлен небольшой домик. Они даже на жатву не выходили и зимой не возвращались в деревню, появлялись лишь в дни религиозных праздников или семейных торжеств.

В Старом и Малом Максимкине пасечники были до раскулачивания, десятки крестьян держали пчел в огородах, некоторые по договоренности с пчеловодами свои ульи ставили на их пасеках.

Колоду для улья выдалбливали из дуба или липы. Выбирали обрубок с трухлявой сердцевинной высотой в среднем 1,5 м. Для наглядности информаторы высоту улья показывали на себе. Так, Н.К.Теребинов, несмотря на преклонный возраст, стан держит прямо, он ростом в 170—175 см, и он показал, что улей доставал уровня груди. Н.Т.Спиридонова несколько ниже, и показала высоту — чуть ниже подбородка. Некоторые улья можно было обхватить двумя руками (т.е. около 175 см по окружности). Одни были поболее таких параметров, другие — поменее.

Стенки чурбана изнутри утонщивали прямым скобелем *кар*, затем внутреннюю стенку доводили обратным скобелем *иккёллэ кар* с рабочей частью в виде полукруга. Толщина стенки составляла 7—10 см (1,5—2 вершка), а то и более. В колоде с тонкими стенками зимой пчелы могут вымерзнуть, а если стенки толстые — тяжело перемещать улей.

Дуплянку изготавливали сквозной, без верха и дна. Крышку и днище выделывали цельными, их края вырезали так, чтобы внутренняя часть плотно входила в цилиндр, а вырезанный край упирался в стенки.

Леток прорезали в нижней части улья, причем не повторяя окружность, а по хорде выемкой, чтобы в прохладную погоду или на зиму ширину летка можно было регулировать прямой планкой. В задней стенке улья устраивали дверцу, как правило, выше середины. Ее размеры позволяли выламывать соты, не засовывая руку глубоко в улей. Теребинов несколько предположительно, но не категорично высказался о возможности двух дверец: нижняя — чтобы весной чистить дно улья после зимовки и проветрить.

Внутри крест-накрест в два или три ряда, на высоте одного ряда от другого в 20 см (около пяди) крепили знозы *хёреслё патак* (скрещенные палочки) — своеобразный каркас для сот. Под улей клали прямую толстую плаху, сверху от дождя прикрывали также плахой, но уже с изгибом.

На пасеках строились омшаники, но колодные ульи — тяжелые, в то же время из-за толщины стенок теплые — нередко оставляли на зиму под снегом.

Информаторам известно, что в отдаленном прошлом пчел окуривали головешкой (об этом говорят, как об очень дальней старине), дымом от сложенных в глиняную посуду тлеющих грибов-трутовиков. На их памяти были уже покупные дымари *тётёркёчэ*. На голову надевали сетку с мешковиной *питлэх*. Обод самодельной маски делали из ивы, черемухи, собственно сеть плели из узкого и тонкого лыка. Можно было сплести и из суровой нити, но на ней могли застревать пчелиные ноги.

Соты из колодного улья ломали деревянной (липовой) лопаточкой и складывали в ведро.

О бортничестве информаторы слышаны, но никакой конкретизации по своей местности не могли дать.

Как при колодном пчеловодстве, так и при содержании в рамочных ульях вокруг пасеки устанавливают своеобразные укрытия — ловушки для роя. Это выгнутая доска или часть обрубка, сколотая по годовому кольцу толщиной в 5 или более см, сторонами 30—40 см на полметра. Их прикрепляют к толстым ветвям деревьев, к столбам выпуклой частью

вверх. Получается прикрытое сверху затененное место. Обычно рой, прежде чем улететь, собирается там.

Во время роения пчеловод создает шум — стучит в заслонку или иной металлический предмет. Считается, что при шуме рой собирается в ком быстрее. Его снимают в деревянную емкость — в кузовок, решето. Чтобы при этом пчелы особенно не летали, рой опрыскивают мокрым веником, затем деревянной лопаткой отделяют от предмета, к которому он прикрепился, и ловят в емкость. Некоторое время (одну ночь) рой выдерживают в прохладном месте (погребе, омшанике), утром запускают в улей. Предварительно стенки изнутри смазывают воском.

Соты из колодного улья вырезали в середине—второй половине августа. Информаторы указывали, что обычно медового Спаса — 14 августа — не дожидались, но все же до этой даты отведывать свежий мед не полагалось. Некоторые прямо указывали, что свежий мед — будь то сотами, или выкачанный, в сосуде — полагалось освящать в храме.

Для вырезания колодных сот пользовались деревянной лопаточкой, а рамочный снимали рамами, далее уже по желанию пчеловода или соты отрезали специальным ножом заводского изготовления, или же оставляли цельми для медогонки.

Опытный пчеловод сразу же мог определить, заглянув внутрь колодного улья сквозь дверцу, сколько можно брать меда и сколько раз, чтобы пчелы успели нарастить выломанные соты и наполнить их на зиму.

Чистый мед получали двумя способами. Первый — самоотком: выломанные соты клали или на наклонную плоскость, но чаще — в мешочек *пыл карас хутаҫси*, его подвешивали, как, напр., при получении творога. Второй — выдавливанием: *хутаҫ* мешочек клали под гнет или же соты давили руками. Для получения меда на продажу в обоих случаях его еще раз пропускали через рядно.

Оставшееся — воск с нестекшим медом — небольшими комочками пускали в теплую воду, чтобы весь мед растаял. Эту сладкую воду затем могли добавить к пиву, пить отдельно, варить на ней сладкие каши.

Воск растапливали. В Причеремшанье растапливание на солнцепеке, что практиковалось в Чувашии, не встречалось. Воск плавил в горшках в печи, получалась

однородная масса. При этом сор оказывался внизу, его затем соскабливали. Воск продавали, его применяли в народной медицине, некрещеные чуваши после раскатывания крутили свечи для языческих обрядов. Покупатели отдавали предпочтение светлому (белому) воску. Таковой получался из сырья этого года. Соты второго и последующих лет имеют желтый оттенок (вплоть до бурого). Отдельные пчеловоды при растапливании воск процеживали, старались вовремя вынуть из печи: если передержать — воск потемнеет, вынуть раньше — цельным куском не затвердеет.

Вафельницы для раскатывания воска и получения вошины для последующей заправки рам в Причеремшанье не применялись. Пчеловоды готовую вошину или покупали, или обменивали на воск.

Улетевший и непойманный впоследствии рой может поселиться в дуплах деревьев. По сообщению Н.К.Теребинова, таких в основном можно обнаружить весной, по соответствующему сору, выброшенным трупам пчел на весеннем снегу под деревом. С такой пчелосемьей обходятся варварски. Если есть возможность, залезают на дерево и половником или иным приспособлением выбирают воск и мед. Пчелы на холоде гибнут. Кое-кто не спешит делать это весной, пометив дерево, ждет осени и поступает так же. Заметим, что пчелосемью из дупла уже не выкурить и не пересадить.

Рамочные ульи, как уже отмечалось, получают распространение во второй половине XIX в. Ими обзаводились пчеловоды, продвинутые в социально-культурном плане: в частных имениях, как, напр., чулпановском имении Нейгард, священнослужители сельских приходов, учителя, жители пригородных селений. Из одного рамочного улья в 1913 г. по Чистопольскому уезду в среднем получили 32,1 фунта сотового меда (по губернии — 29,5 фунта), а из колодного — 18,4. Чистого меда из рамочного улья вышло 27,4 фунта, из колодного — 13,2 (по губернии соответственно 23,6 и 15,0). Зимовку 1913/14 гг. пчелы перенесли весьма плохо. 7% корреспондентов статистического комитета губернского земства сообщили, что в их селениях погибло до половины пчелосемей, а 66% — что до четверти. В 1914 г. в уезде из одного рамочного улья получили в среднем 27,4 фунта

сотового меда, из колодного — по 13,2 (по губернии соответственно 23,6 и 15,0) [СОКГ: 128].

Мед в уезде стоил несколько дешевле, чем в среднем по губернии. Так, в 1913 г. местная цена на фунт сотового меда по Чистопольскому уезду равнялась 20,1 коп. (среднегубернская — 22,1), в 1914 г. — соответственно 24,5 и 25,3, чистого меда в 1913 г. соответственно 20,4 и 20,6 коп., в 1914 г. — 22,1 и 22,4 [СОКГ: 129—134].

Рыболовство. Реки Большой Черемшан и Кондурча с притоками, озера, усеявшие пойму, еще в недалеком прошлом кишели рыбой. Более 40 видов рыб плавали в водоемах Среднего Поволжья. Этому способствовала высокая кормоемкость стариц, озер. До строительства водохранилищ на Волге, перегородивших великую реку, по ней поднимались и заходили на нерест в ее притоки такие ценные проходные виды, как белуга, осетр, севрюга и др. Нынешнее поколение чувашей Причеремшанья знает о них лишь по прилавкам магазинов Самары и Тольятти. В основных руслах рек водились стерлядь, судак, жерех — их чувашские названия местным населением забыты, — сазан *сасан*, в ямах плавали сомы *суйән*, лещи *супах*, *хәрпан*. Ныне они в Черемшанье встречаются редко. Члены экспедиции в Старом Юрееве встретили рыбака, несшего несколько налимов, но его чувашского названия рыбак не знал. В пойменных озерах, старицах Большого Черемшана, как, напр., около обоих Максимкиных, или *Вил Хәнтәр* — цепи озер-стариц Кондурчи около обоих Тенеевых, плавала подрастающая молодь, их гоняли щуки *шўкке*, *шўпке*, окуни *уланкә*, ерши *кәрттәш*, плескались *ырашпәтри* пескари. Даже в заморных озерах перезимовывали караси *карас*, лини *хура карас*, вьюны. В реках водились раки.

Антропогенные экологические изменения существенно обеднили и видовой состав, и запасы рыбы. Но старшее поколение хорошо помнит богатые уловы, сохранился инвентарь, бытуют способы рыбалки. Если значительная часть крестьян Чувашского края, тем более обитавшая чуть поодаль от Волги, Суры, Цивиля, довольствовалась вяленой рыбой, покупаемой у торговцев-мишарей, а свежую рыбу иногда вылавливали в карасниках, чаще довольствовались мелочью, выловленной мальчишками, то в Причеремшанье свежая рыба отнюдь не была редкостью.

Наиболее распространенный способ, доступный независимо от возраста, — ловля на удочку *вълта*. Удилище *вълта хулли* вырезали из орешника или другого гибкого кустарника, ныне практикуются также покупные бамбуковые. Крючок *вълта йёппи* привязывают к леске *шилккя* (от русского «жилка»), поплавок *плавка* делали из камыша.

Артельно рыбачили *сёреке* бреднем, *тетел* неводом. Их плетут сами же рыбаки. Бреднем ходили в основном вдвоем-втроем, неводом — мужскими артелями. Размах бредня мог достигать 20 м. Двое тянули крылья, третий нес посуду с уловом. Невод мог быть специальный, иногда соединяли несколько бредней. По сообщению Н.К.Теребинова, на Большом Черемшане ловили с лодки. Соединив 7-8 *сёреке*, составляли одну сеть. На двух лодках вели за крылья, на третьем, сзади, держали канат мешка бредня *хўрин кантрине тытса пынй*. По верхнему краю сети привязывали поплавки — пробки из коры, ныне — пенопласта. Улов делили по числу участников, хозяин невода получал дополнительно еще одну долю.

Практиковалась рыбалка остройгой *строга*, *сунчяка*. Обычно ею ловили по ночам с лодки. Один гребет, другой находится на носу. В одной руке он держит факел из сосновой лучины или бересты, в другой — острогу. Заметив рыбу, лучит ее — *тирнё*. Н.К.Теребинов рыбачил с керосиновым фонарем. Он предпочитал ловить один. Находил яму, в течение нескольких дней приваживал рыбу прикормом — смесью распаренного зерна, мягого гороха и картофеля. В одну из ночей закреплялся якорем. На носу лодки на шесте крепил фонарь с жестяной полусферой. Направленный свет узким конусом освещал яму. *Сунчяка* держал опущенным в воду, чтобы он при закалывании не бултыхал. Рыба шла на место прикорма, на свет.

Ловили также сачком *яскяч*, наметкой *атма*, и с берега, и с лодки.

Острога — как гарпун, с одним колющим наконечником. *Сунчяка* имеет несколько зубьев. На деревянную рукоять насаживали изготовленную в кузнице металлическую часть. Она чем-то похожа на вилы. Имеет от трех до семи зубьев, прямых, тонких, длиной до 15—20 см. Концы зазубрены, как, напр., у рыболовного крючка. Шириной *сунчяка* от одной

пяди до 35—40 см. Этим орудием рыбачат и во время нереста, что не может не вызвать негативную оценку.

Жители свою местность знают хорошо, рыбакам доподлинно известны рельеф, ямы; колдобины в местах, куда заплывает нерестящаяся рыба. Обув сапоги с длинными голенищами, они идут по воде среди кустарников. Один из информаторов сообщил, что сазаны, толстые, как поросята (по-рыбацки руками показал толщину в 35—40 см), наполовину выступая из воды, чуть ли не ползком пробираются по мелководью. Когда я попросил показать орудие, он, до этого долго беседовавший, вдруг заторопился, заметив, что он уже по возрасту не рыбачит весной в студеной воде, да и сунчѣка давно куда-то забросил. Я уж настаивать не стал. Аналогичны были ответы и других рыбаков («Была где-то, да запропастилась», «С ней уже давно не рыбачил»).

Рыбу ловили также плетеными орудиями. Из ивовой лозы выделывали *сѣке* вершу. Эта снасть представляет собой цилиндр с двумя-тремя каркасными кольцами. Входная часть — конической формы: заплыв, рыба не может выбраться, другой конец также имеет коническую форму, сплетается наглухо. Вершой рыбачат и весной, и зимой, тогда ее ставят в проруби на реке или в озере. Вершу притапливают, на конце обычно крепят груз, а ее саму привязывают — весной к кустам или к вбитому колу, зимой за перекладину поперек проруби. Пчеловод Т.Х.Спиридонов *сѣке* ставил в прорубях озера *Акашкўлли* Лебяжье, веревку наматывал на какую-либо палку и клал на лед (Н.Т.Спиридонова).

Из ниток плели *мърта*, *мърѣта* морду. В отличие от *сѣке*, у нее имелись крылышки, направляющие заплывшую рыбу в ловушку. Морду ставили весной и летом. Концы крыльев привязывали к колышкам, последние забивали. Так же крепился конец мотни. Обе снасти бывают разных размеров, имеют также разные ячеи. Эти ловушки в приречных селениях применяются и поныне.

В начале зимы по относительно тонкому льду ходили глушить рыбу. Заметив замершую крупную рыбу, сильно били колотушкой *тукмак* по льду. Затем лед пробивали колотушкой же или пешней *пешне*, рыбу доставали сачком *ѣскач*. Ныне этот способ не практикуется — нет такой крупной рыбы, чтобы специально ходить, заметил Н.К.Теребинов.

Как в прошлом, так и ныне зимой рыбачат на насадку, блесну.

Пожилые информаторы слышали об установке на реках заколов, когда реку перегораживают забором, в одном месте оставляют проем, в который ставят вершу. Забор мог быть сплошным через всю реку или загораживать часть протоки. Собственно ограду делали из кольев, к ним могли привязывать камышовые маты. Забор, или городьба, подробно описан И.И.Лепехиным по сообщениям информаторов (он в Причеремшанье побывал в конце августа):

«В водополье, при убывании воды, самая большая их ловля состоит в железице или веселой рыбе, которая в великом множестве во все реки впадающая в Волгу заходит. Ловят ее мериожами, которые от русских ни мало не разнятся, и городьбою... Чрез всю реку поперег вколачивают колья, которые укрепляют поперешными шестами, и для большей крепости к сопротивлению воднаго стремления ставят чрез четыре или пять кольев упорки, то есть вкось противу стремления воды вбитые колья. С самага дна реки почти до поверхности воды вбитые колья переплетают широкими лыками, или привязывают нарочно сделанныя решетчатая рогожи, оставляя одно место по середине городьбы порожнее на подобие ворот. В воротах опускается сеть, сделанная рукавом, в которую рыба идучи с верху с убывающею водою прямо в сеть впадает» [Лепехин: 153—154].

Заколы в Причеремшанье давно уже не ставят. В Чувашии такой способ практикуется кое-где и поныне. Так, старую городьбу мне приходилось видеть на Большом Цивиле между Шоршелами и Атлашевом.

Рыболовство у чувашей считается мужским занятием. Так, во время сенокоса для артельной ухи бреднем ловили только мужчины, хотя в момент рыбалки женщины могли быть свободными. Но иногда рыбачить могли всей семьей. «Идут муж, сын-подросток и жена. Они тянут сеть, вытаскивают, а ты несешь ведро, собираешь улов. Иногда сама подменяешь сына» (Т.П.Чернова). «У нас ловить бреднем иногда ходили одни женщины. Так было в войну и после войны. Берут сеть, тянут. Но тяжелое это дело, особенно

вытаскивать бредень — бегом-бегом» (П.И.Семибратова, О.Ф.Ложкова).

В настоящее время рыболовство в Причеремшанье является любительским занятием мужской половины.

РЕМЕСЛА

Ведущей отраслью хозяйства чувашей Максимкинского куста, как уже было сказано, являлось земледелие. По свидетельству материалов земской статистики и сообщениям наших информаторов, в округе существенную роль играли подсобные занятия — ремесла и промыслы, а также домашняя промышленность. Последняя заключалась в изготовлении одежды из растительного волокна и шерсти: практически каждая семья обеспечивала себя сырьем собственного производства. Сырьевая база для ремесел на такой небольшой территории, разумеется, была узкой. По этой причине из традиционных занятий одни вовсе не практиковались, а другими занимались единицы, и то от случая к случаю.

Кузнечное дело. У народов Среднего Поволжья, в частности у чувашей, до завоевания Русским государством добыча металла, обработка железа были вообще-то неплохо развиты. В XVII в. нерусским народам Среднего Поволжья запретили заниматься кузнечным и серебряным делом. В Причеремшанье переселились чувашаи, которые в течение нескольких поколений не знали металлообработки, — железные изделия разрешалось покупать только «в торгу», в городах. И после отмены запрета (он в XIX в. перестал действовать) своих мастеров почти не было. В 1887 г. в Старомаксимкинской волости действовало 5 кузниц (8 кузнецов), и все они находились в русских селениях [МИПКГ: 7]. В начале XX в. в крупных чувашских деревнях появляются кузнецы, русские по национальности. Они ставили кузницы, молотобойцами приводили родственников помоложе. За продолжительную жизнь среди чувашей некоторые очушавались. Это произошло, напр., с кузнецом Алимасовым Иваном Васильевичем в д.Старое Максимкино. Переселившись откуда-то с правобережья Камы, он привез с собой семью и племянника Ляву (Лаврентия). Дочери вышли замуж за чувашей, на чувашке женился Лява. Об

Алимасовых много интересного рассказал зять Ивана — В.М.Григорьев (1926 г. рожд.).

Кузница располагалась на берегу Большого Черемшана. Односельчане-чуваши верили, что к Ивану Васильевичу (как вообще и к другим кузнецам) по ночам приходит *вутӑш* водяная дева, одна или несколько: *кирлӗ йӗркепе пулсан* при соблюдении определенных ритуалов. Они кузнецу помогают, но не непосредственным участием в работе, а воздействием *хӑватпа*. Видимо, из тактичности по отношению к своему тестю подробнее о взаимоотношениях кузнеца с водяной девой информатор распространяться не пожелал.

Кузнецы знают наговор против пожара: «*Вут чӗлхи пӗлет*» знает язык огня. «Он ведь работает с огнем-угольем *вут-кӑмрӑкла*». Старомаксимкинцы считали, что наговором кузнец может не дать распространиться огню при пожаре, но потушить пожар не может. Он заговаривает воров, недругов: «Однажды вору пришли к Лява. Пытаются выйти из избы, дверь не заперта, а открыть не могут, и ноги не идут. Взмолились: «Выпусти, дядя Лява. Ничего худого тебе замышлять не будем». В другой раз на обоз из девяти возов в татарском селении вышли с дубинами *тукмакла*. Лява слово сказал, те как стояли, так и остались стоять, пока обоз далеко не ушел».

Несмотря на то, что кузнецы не были чувашами, полагали, что их изделия обладают магической силой, так как сделаны из железа, — их использовали при тех или иных обрядовых действиях.

После коллективизации в каждом колхозе стали работать кузнецы из своих, их обучали при МТС. Современные кузнецы, как правило, окончили профессиональные училища. Нынешних население чудодейственным даром не наделяет.

Деревообработка. Потребность в изделиях из дерева в основном удовлетворялась местными мастерами. Близ Антипкина, Ермакова, Русской Васильевки лесных угодий не было, жителям приходилось или покупать сырье, или приобретать готовые вещи.

В приречных селениях, где рядом раскинулись заросли кустарников, из ивовых и черемуховых прутьев плели разнообразные предметы хозяйственно-бытового назначения.

Этим в основном занимались мужчины: женщины и так были загружены прядением-ткачеством. В Старом и Малом Максимкинах отдельные мужчины плетут по настоящее время, а в обоих Теневых имеются и лозоплетельщицы. В прошлом кое-кто работал на рынок, но более — по заказу, а современные мастера — для себя или по просьбе односельчан.

Прутья ивы заготавливают в феврале—марте. черемухи — в сентябре—октябре (В.М.Григорьев). Процесс плетения не отличается от описанной в этнографической литературе традиционной технологии [См., напр.: Фокин 1986: 19—22].

Здесь сохранилось чувашское название корзины *сатанкка*, тогда как в Чувашии оно почти повсеместно вытеснено производным от русского *карсинкка*. Днище *сатанкка тѣп* составляют из нескольких (в среднем четырех) пар прутьев. Концы сгибают вверх *сѹле хӑпартассѣ*, фиксируют рамой. Основу переплетают горизонтальными рядами лозы. В зависимости от назначения и размеров изделия применяют лозу разной толщины. По грибы ходят с небольшими корзинами с ручкой, сплетенными из тонких прутьев. Из лозы потолще изготовлены продолговатые корзины с отверстиями на концах для рук, в них переносят картофель, хранят лук. Из черемухи плетут *сатанкка* побольше под мякину, мох, в них держат разнообразный сухой корм для скота. Рыбаки для себя плетут *сѣке* — морду.

Плетеная утварь в прошлом широко бытовала, ныне кроме корзин, можно сказать, ничего не осталось.

В Чувашии отдельные селения специализировались на плетении мебели, тарантасных корзин по заказам скупщиков. В Причеремшанье плетеные стулья выделывали единичные мастера из интереса для себя или родственников. В Старом Теневе в 1930-х и в 1950-х гг. по заказам колхозов, расположенных в степных районах, изготавливали тарантасные корзины: тогда для председателей тарантас считался престижным транспортным средством (Т.П.Чернова).

Обувью в прошлом служили лапти *сӑпата*. Липовую кору на лыко драли в мае—июне, выпрямляли, сгибали *авса хурассѣ* и складывали в тень. В.М.Григорьев ее держит в подполе. Волокнистая мякоть краснеет, доходит до кондиции *йӗркленет*. Из такого луба нарезают лыко *пушӑт* для

плетения разнообразной утвари, лаптей. Старухи поныне заказывают лапти: *вилсен сырса выртма* — чтобы обули после кончины.

Из коры вяза выделяли разнообразные кузова *пёрне*. Кое-кто из умельцев изредка этим занимается и в наши дни. В мае—июне снимают луб, подчистив, высушивают; полного высыхания не допускают — сырье становится ломким. Кору молодого вяза не очищают, в таком же виде из нее сшивают кузовки. Как сообщил В.М.Григорьев, и он сам, и другие мастера еще в недалеком прошлом из вязового луба делали сундуки *арча*. Наружный слой коры слегка очищали скобелем, получалась ровная поверхность белого цвета, сохраняющая рисунок коры, ее твердость и прочность. Арча собирали так, чтобы внешняя сторона луба становилась внутренней стенкой.

Для ряда занятий сырьем служило мочало. С срубленной липы сдирали кору специальным орудием типа трехзубых деревянных вил. Со стволом потолще управлялись вдвоем-втроем, а если потоньше — один. Кору связывали и замачивали в воде, сложив в виде бревна. Выдержав некоторое время, вытаскивали, сдирали мочало, его сушили на вешалах. Из него вили веревки *пъяв*, канаты *вёрен*, тяжи для санных оглобель *турта пъявё*. Приспособления для витья, сам процесс не имеют локальных отличий.

Женщины сообщили любопытную деталь. Чтобы некрашеный пол стал белым, его мыли-драили мочалом: тряпкой добела не отмыть.

В отличие от Чувашии, здесь среди чувашей кулеткачество не практиковалось. В округе был только один кулеткач из татар, живший в с.Чулпанове (ныне Октябрьский р-н Татарстана). Рогожей *чяпта* обшивали двери *аляк ашякланя* с внутренней стороны.

Из дерева выдалбливали разнообразные ступы *килё*: *тавар килли* для измельчения соли, *та́ла килли* для толчения сукна (в ней же толкли волокно *су́с*), *кёрпе килли*, *вир килли* для обрушки круп. Они все — цилиндрические. Белье при стирке толкли в *кёпе валашки* (букв. «бельевое корытце»). Долбленной была банная шайка *мунча валашки*. В наши дни у каждой хозяйки имеется корытце для шинкования, рубки капусты и картофеля, именуемое просто *килё*. Все они продолговатой формы.

Углубление цилиндрической ступы сначала выжигали горящими угольями *кӱварпа сунтарнӱ*. Лунку сглаживали скобелем. Имелись однорукоятный *хӱрах авӱрлӱ сава* и с двумя ручками *икӱ авӱрлӱ*. Первый инструмент от второго отличается тем, что у него обе рукояти плавно изогнуты и сведены в одну, при необходимости можно устанавливать черенки разной длины. Он более применялся при изготовлении емкостей с высокими стенками.

Продолговатые ступы — корытца сначала выдалбливают долотом *ийӱ*, доводят скобелем-скребелем. Готовый предмет изнутри зашкуривают.

Из дерева с мягкой, начавшей гнить сердцевинной, преимущественно липы *хӱвӱл сӱка*, выделывали утварь со вставным дном: кадушки *катка*, разнообразные чирясы *чӱрес*, пахтаницу *уйран сӱпси*, другие емкости с невысокими бортами. Большим кар утончают стенки до нужной толщины, отделывают одноручным скобелем. Для того, чтобы вставить дно, нарезают утор. Чувашское название зауторника забыто. Так, Н.Е.Краснов (1907 г. рожд., с.Русская Васильевка, выселок) сказал, что это — «*утор касмалли*» — для нарезки утора. Другие называли *личке пӱчки* — бондарная пила.

Бондарное занятие относят к сложным, требующим большого умения, навыков. В Максимкинском кусте искусные мастера работали как по заказу, так и для продажи продукции на местных базарах. Бочаров было всего несколько человек, инструменты и навыки передавались из поколения в поколение. Так, у С.И.Малыгина бондарями *катка-личке тӱвакан* были и отец, и дед. Далеко за пределами округа славились Хашины из Старого Юреева. В Русской Васильевке с материалом было трудно, но находил возможность бондарничать старик Мирон, у которого выучился Н.Е.Краснов.

У бондарей набор инструментов разнообразен: бондарные топоры, зауторники, несколько вариантов рубанка. Корпус рубанка выделывают сами мастера, а лезвие — ширину, форму резца — заказывают кузнецам — мастерам по специнструментам. Разнообразны скобели для доводки изделия. У мастеров их было с десяток, отличались по форме и размерам.

Бочки, лохани, кадушки собирали из дубовых клепок *шетник хӱми*. Чурбаки раскалывали. Топор бондаря — не

обычный плотницкий, топориче короткое, острие лезвия натачивается не по центру, а со скосом, как у долота — щековина выводится к вертикальной стенке. Этим топором расщепляют заготовку и доводят ее до нужных параметров. Затем на верстаке фиксируют фуганок, и по нему строгают клепкой (а не так, как при обычной столярной работе — инструментом по заготовке). У Н.Е.Краснова имеется специальный угольник с изгибом для строгания бочкоклепки.

Изгиб клепки по профилю достигается при ее заготовке. На готовой дощечке затем зауторником и стамеской наносятся надрезы-бороздки. При сборке стягивают обручем, сделанным из прикорневого подроста вяза, черемухи, расщепленного пополам. Ныне практикуются металлические шины. Собрав *сыхнӑ хысӑн*, устанавливают днище. Для его уплотнения между досками кладут лист камыша *хӑмӑш*. Мастера при рассказах уточняли, что лист обыкновенного камыша влагу пропускает, а вот специальный (возможно, аир болотный) впитывает влагу и не дает просачиваться — *сӑхса тытса тӑрать*. Листьями этого растения также утепляют дверные косяки.

Миску для формования каравая *сӑкӑр чашӑкӑ* чуваша обычно плели из лыка. А в Старом Юрееве бытовала плетенная из соломы. Ржаные стебли после размачивания растягивали, сплющивали в ленту, из нескольких стеблей скручивали тонкий шнур, крепили нитью и сшивали в один длинный шнур. Болванкой служила какая-нибудь подходящая вещь — на нее накручивали шнур, связывая ряды суровой нитью. Так выделывались и лукошки для сева *кушель* (лубяные назывались *лурак*). Этим занимались как мужчины, так и женщины, если находили время между ткачеством и другими работами по дому (Л.Т.Галанская).

Ведение крестьянского хозяйства невозможно без транспортных средств. В изготовлении обозного оборудования проявляется узкая специализация, что было присуще и Причеремшанью.

Выделкой колес *урапа сӑпни*, как правило, занимались отдельные мастера. Ступицу *кӑпчӑк* делали из березы, заготовку обтачивали на ножном токарном станке. Если в других местах отверстие для оси просверливали после полной сборки, здесь, как рассказал Н.Е.Краснов, до сборки

ступицу прожигали раскаленным металлическим прутом *лаштан* (другие называют толстым шилом), доводили скобелем кар.

Ободья колеса выделывали из дуба, но предпочитали ильм. К середине XX в. ильма в лесах почти не осталось. Расколотые поленья обстругивали, затем гнули. Для этого на банной печи в котле кипятили воду, заготовку клали на край котла и пропаривали, выдерживая несколько часов. Распаренную заготовку гнули на стане: в землю вкапывали дубовый кряж высотой до груди человека. На плоскости кряжа выдалбливался круг, овал. Делали специальную прорезь, в которую закладывали один конец заготовки, другой конец веревкой или цепью медленно стягивали воротом, чтобы оба конца сошлись. Их скрепляли металлическим хомутиком. Остыв, обод принимает окончательную форму. Сборный (из нескольких хорд) обод в прошлом не практиковался. Для сборки на ободе и в ступице продалбливают отверстия для спиц *шыл*. Для полной сборки колеса обод опускают в кипяток, несколько растягивают, на специальном стане вдевают спицы в ступицу и обод, затем стягивают окончательно.

Ось телеги делали из дуба, корпус обычно собирал хозяин сам.

Полозья саней *суна тупан* гнули из ильма, дуба. Для гнутья имелись специальные приспособления, бак-парник, гало *такан*, разнообразные инструменты. Как отметил В.М.Григорьев, у его деда, а затем и отца, располагался своеобразный производственный участок. Н.Е.Краснов, изготавливавший обозный инвентарь для колхоза, сообщил, что материал для полозьев покупали в лесной стороне, а гнули у него на усадьбе. Конец полоза пропаривали над кипящим кубом, сняв, крепили в прорези гала. В комплекте с ним был вкопан ворот. Полоз гнули, вращая ворот, и фиксировали. В Старом Максимкине обходились без парника — заготовку закладывали в кучу конского навоза, там она за несколько суток распаривалась, смягчалась. Затем полоз гнули на гало, но без ворота — несколько мужчин, налегая грудью, сгибали. В обоих вариантах согнутый полоз выдерживали в фиксированном состоянии.

Дуги здесь, как ни странно, сами не гнули, а покупали. «Недорого стоили», — заметил Н.Е.Краснов.

Крестьяне предпочитали, если уж покупать, то только полозья. Для покупателей из степной стороны мастера на базар вывозили недоукомплектованные сани — без отводов, тем более без оглобель.

Из гнутых изделий следует отметить предмет повседневного пользования — коромысло. За водой ходят с *картля кёвенте* коромыслом с насечкой; выстиранное белье, холст несли на *кёпе кёвенти*, *пир кёвенти* коромысле для белья. Но здесь и пест для толчения белья называют также *кёвенте*, а не *кисёл*, как установилось в литературной форме.

Выделывались разнообразные щепные изделия: деревянные лопаты из клена, липы для веяния зерна на току, для садки хлеба в печь. Из клена же нарезали гребенки для прядения *крепенкке/ тура хуп*, зубья берда *хёс шялё*. Иногда на зубья шел стебель камыша (Агапова А.Ф., 1915 г. рожд. д. Старое Максимкино).

Единственным мастером из чувашей в округе по изготовлению веретен *йёке* был Борисов из Старого Юреева. На примитивном ножном токарном станке он их вытачивал из клена.

В прилесных селениях практиковалось углежжение. В Старом Максимкине в 1920-х гг. этим занимался Матвей Григорьев. Он заранее заготавливал сырье, а осенью, ранней зимой выжигал. Основными потребителями являлись кузнецы, по предварительной договоренности они приезжали по первопутку из-за десятка верст, в основном из степной зоны.

Имелось сырье и для возгонки дегтя — береза. Деготь получали возгонкой бересты. В начале 1920-х гг. это ремесло прекратилось. В Старом Максимкине старожилы называли места, где в лесах раньше имелись дегтярки *тикёт ями*.

Затронув деревообработку, обозное оборудование, следовало бы остановиться на лодках *кимё*. Жители селений, расположенных по берегам больших и средних рек, имеют лодки, на них отправляются на рыбалку, охоту на водоплавающую дичь и др. Традиционными были деревянные лодки. Из них также собирали паром для перевозки через реку разнообразных грузов, преимущественно сена. О применении этих средств передвижения по воде упоминается в книге «Чуваши» (Ч. 1), указан материал, из которого их делали, приведены некоторые параметры;

технология изготовления не описана, не отмечены конкретные места их производства [Воробьев: 162].

Информаторы из Старого и Малого Максимкина, Старого и Нового Тенева сообщили, что в недалеком прошлом весной в конце огородов, выходящих к реке, или по залитым половодьем низинам у каждой семьи были причалены по одной-две лодки — своя и родственника, к чьей усадьбе вода не подступала. На лодках в основном плавали только весной, затем их убирали под навес. Лодку имела практически каждая семья. Их выделывали сами владельцы.

В настоящее время лодок осталось мало. Участники экспедиции не только увидели один из ее старинных вариантов — долбленку, но и ознакомились с изготовлением. Малым судостроением в Старом и Малом Максимкинах занимаются и поныне. Так, электрик И.Кондратьев (1967 г. рожд.) ко времени прибытия экспедиции одну лодку, сделанную им предшествующей зимой, реализовал, покупатель был из русской деревни, расположенной пониже по Большому Черемшану. Вторая лодка завершена. Ее длина — 4,5 м, ширина бортов — 0,6 м, высота — 0,45 м. Третья находилась на стадии доводки. Другой мастер — В.М.Григорьев — работает не спеша. Перед его домом лежала недостроенная лодка, в нее сложены некоторые инструменты, рядом валялись щепки. Он показал некоторые приемы работы.

Лодку делают из липы, осины, ветлы (в книге «Чуваши» названы ива и осина). В Максимкинах предпочитают ветлу: лодка из нее, как утверждают информаторы, легче, чем осиновая или липовая. Она менее набухает, служит гораздо дольше.

Для долбления заготовливают кряж длиной от 3 до 5 м. Более длинные ныне не делают. Мастера отмечают, что трудно подобрать материал нужной толщины — остались одни тонкомеры. Кряж через каждые 20—30 см пропиливают на должную глубину, до уровня будущих бортов, стесывают топором. Затем внутреннюю часть выдалбливают теслом *лулле*. Этот широко распространенный в прошлом инструмент похож на топор, однако его лезвие устроено перпендикулярно топорищу, с полукруглым изгибом, шириной в 8—16 см. Его заготавливали кузнецы по заявкам мастера. Последний задавал параметры: размер, крутость изгиба лезвия и др. Долбление перемежается тесанием теслом *кар*. Металлическая

часть этого орудия с полукруглым лезвием надевается на деревянную рукоять длиной до метра. По принципу работы кар можно назвать массивным долотом. Внутренние стенки доводят полукруглым скобелем *кукър сава*. Наружные борта и днище отделяют двуручным скобелем с прямым лезвием, затем проходят рубанком.

Киль у долбленки не устанавливается, уключин не ставят. Лодочник, сидя на корме *хуре синче*, гребет одним веслом. На лодке побольше делали скамьи, сланей не было. Если гребцы опытные, могли слаженно грести двумя-тремя веслами.

Дощаников в Причеремшанье не делали.

В прошлом лодки за деньги не продавали, за них брали зерном. Покупателями чаще являлись русские с низовьев Черемшана.

Поныне здесь предпочитают долбленку, ее можно нести на плечах вдвоем; надувные резиновые считают ненадежными в эксплуатации.

Пока не были построены капитальные мосты, для переправы через реки налаживали паромы. Ставили параллельно две длинные узкие лодки-долбленки, их соединяли 3—4 бревнами, являвшимися настилом, крепили, укладывали доски — получалась палуба. Паром вмещал 2—3 нераспряженных воза. На другой берег перетягивали канатом вручную или лошадьми (Д.С.Ефимова, 1918 г. рожд., А.В.Хурастеев, 1921 г. рожд., д.Старое Максимкино).

В силу различных обстоятельств и поныне иногда приходится сено перевозить на телеге с перевалкой через реку. В.М.Григорьев рассказал, что несколько лет тому назад он переправил сено на пароме, составленном из двух рыбацких лодок. Он соединил их жердями *шерте*, сначала погрузил с одной телеги курман (рыдван) *кърман*. Курман вмещает две копны сена, а в одну копну складывают шесть пудов, т.е. один центнер сухого сена. Один курман сена переправил. Ему предложили переправлять сразу по два курмана, т.е. по четыре центнера. Паром выдержал.

Затронув перевоз, остановимся на временных мостах. На противоположных берегах Большого Черемшана вкапывали по два столба, через реку натягивали мочальные канаты. На канаты укладывали половинки бревен серединами вверх, привязывая к канатам. Когда телега

въезжала на такой мост, он под тяжестью опускался, как бы плавал на воде. Такой подвесной мост в то же время являлся наплавным. В округе устраивали не более одного-двух мостов, поэтому чаще обходились паромами (В.М.Григорьев; А.Л.Оренбуров, 1929 г. рожд., д.Старое Максимкино).

Переработка глины. Еще И.И.Лепехин обратил внимание, что по Черемшану «в берегах есть много простой и вязкой глины, которую жители берут на свои потребности» [Лепехин: 136]. Из «вязкой» глины мордва и чуваша били печи, топившиеся по-черному. Несмотря на наличие сырья, гончарство в рассматриваемом кусте не практиковалось, гончарей из чувашей не было. Глиняную посуду покупали на базарах у приезжих торговцев из русских. В то же время в обоих Максимкинах из глины лепили свистульки, высушивали и обжигали в обыкновенной печи. Эти игрушки детям давали нераскрашенными. Изготовление свистулек считалось чем-то вроде баловства (А.П.Сендеркин).

В середине 1930-х гг. было решено построить в Старом Максимкине электростанцию, работающую на местном торфе. Заложили карьер, возвели сушильный сарай, сложили горн. Работами руководил присланный мастер. Глину месили лошадьми, а колхозники — ногами, формовали и били вручную. За лето 1937 г. изготовили кирпичи и сложили здание. Электростанция заработала, а производство кирпича прекратилось. Для своих потребностей население Максимкинского куста каленые кирпичи покупало на стороне.

* * *

Основным занятием крестьян чувашских селений Максимкинского куста являлось пашенно-плужное земледелие с трехпольным севооборотом в сочетании с элементами степной залежно-переложной системы. Для расширения посевных площадей под лубяные культуры в приречных деревнях распахивали участки поемных и суходольных лугов, не включая их в общий севооборот.

Некоторое отличие от земледелия в Чувашском крае здесь заключалось в относительно высокой доле возделывания крупяных культур. Больше внимания уделялось просу, гречихе. Ячмень, в отличие от крестьян северных волостей Чувашии, сеяли мало, у причеремшанских чувашей

значительны были площади под пшеницей. Этому способствовали почвенно-климатические условия степного Заволжья, продвижение районированных сортов этой культуры.

Комплекс применявшихся пахотных орудий — традиционно присущий земледельческой зоне средней полосы Восточной Европы. В то же время в Причеремшанье проявлялись локальные своеобразия. Так, применявшаяся здесь соха-косуля по конструкции отличалась от косули *чалăш*, практиковавшейся в Чувашском крае. Если в северной и северо-восточной частях Чувашии для разбивки комьев и разравнивания почвы поля прикатывали катками, то в Причеремшанье обходились бороной.

Чуваши других местностей, в т.ч. восточнее этого куста, ржаные снопы в поле укладывались в пятки *тём*. Этот способ чувашам Максимкинского куста не был известен — они ставили зароды. Овины — шиши — в начале XX в. почти исчезли. Локальные особенности проявляются и в конструкции молотильного цепа.

Как и в черноземной части Чувашии, поля не унавоживались. В отличие от северной половины Чувашского края, в Причеремшанье хмелеводством занимались мало.

В качестве тяглого скота в Причеремшанье наряду с лошадьми использовали волов, что было присуще степному Заволжью.

Для удовлетворения потребностей крестьянского хозяйства чуваша Максимкинского куста занимались также ремеслами. Из них была распространена деревообработка. Это более присуще прилесным селениям (Старое и Малое Максимкино, Старое Юреево). Крестьяне вили веревки из мочала, плели из лозы корзины, рыболовные снасти, выделывали долбленую утварь, клепаные емкости, части обозного оборудования. В начале XX в. практиковались углежжение и смолокурение.

Применялись разнообразные инструменты. Так, у бондарей одних отделочных рубанков было более десяти вариантов, лезвия заказывали кузнецам. У обозостроителей в производственный комплекс входили кубовые парники, установки для гнутья и т.д.

Некоторые виды ремесел живут и поныне. Уникальным занятием является изготовление деревянных

лодок-долбленок по традиционной технологии. Сохранилось лозоплетение, бондарничество, гнутые коромысел.

Экспедицией получен материал об исчезнувших способах пчеловодства (колодном содержании пчел), приемах рыболовства (ночное лучение с лодок, установка заколов, артельная ловля составными сетями).

Отдельные мастера (бондари, обозники) со своими изделиями выходили на рынок. Но в целом подсобные занятия не достигли уровня товарного производства, их экономическая значимость проявлялась лишь в единичных семьях производителей.

Источники

1. Статистические сборники

Казанская губерния в сельскохозяйственном отношении по сведениям, полученным от корреспондентов, за 1887 год. Казань, 1888.

Казанская губерния... по сведениям... за 1888 год. Казань, 1889.

Казанская губерния... по сведениям... за 1891 год. Казань, 1892.

Казанская губерния... по сведениям... за 1892 год. Казань, 1893.

Казанская губерния... по сведениям... за 1893 год. Казань, 1894.

Казанская губерния... по сведениям... за 1898 год. Казань, 1899.

Казанская губерния... по сведениям... за 1900 год. Вып. 1. Казань, 1901; Вып. 3. Казань, 1901.

Крестьянское землевладение Казанской губернии. Вып. 6. Чистопольский уезд. Казань, 1907.

Материалы для исследования промыслов населения Казанской губернии. Казань, 1877.

Материалы для сравнительной оценки земельных угодий в уездах Казанской губернии. Вып. 12. Уезд Чистопольский. Казань, 1893.

Сельскохозяйственный обзор Казанской губернии за 1914 год. Казань, 1915.

2. Опубликованные источники

Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. 1. Казань, 1928.

Вечеслав Н.В. Экономический быт крестьян. Уезд Цивильский. Вып. 1—2 // Труды Казанского губернского статистического комитета. Казань, 1871.

Лепехин И.И. Дневные записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1768 и 1769 году. Ч. 1—2. СПб., 1771.

Линдегерн Н. Чистопольский уезд // Журнал МВД, 1859. Ч. 1, отд. 3.

Писцовая книга Казанского уезда 1602—1603 годов. Казань, 1978.

Л и т е р а т у р а

Ермолаев И.П. Писцовая книга Ивана Болотина как источник //Писцовая книга Казанского уезда 1602—1603 годов. Казань, 1978.

Воробьев Н.И. и др. Чуваши. Этнографическое исследование. Ч. 1 Материальная культура. Чебоксары, 1956.

История Чувашской АССР. Т. 1. Чебоксары, 1983.

Культура и быт низовых чувашей. Чебоксары, 1984.

Кулябо-Корецкий Г.Н. Районы хлебной производительности Европейской России и Западной Сибири. СПб., 1903.

Милюков Ф.Н. Среднее Поволжье. Физико-географическое описание. М., 1953.

Никольский Н.В. Краткий курс этнографии чуваш. Чебоксары, 1928.

Смыков Ю.И. Сельскохозяйственные машины и орудия пореформенной деревни в Казанской губернии. Казань, 1958.

Фокин П.П. Земледелие и земледельческие орудия в северных и северо-восточных районах Чувашского края во второй половине XIX—начале XX вв. //Бытовая культура чувашей. Чебоксары, 1985.

Фокин П.П. Ремесла чувашей северных и северо-восточных районов Чувашской АССР //Вопросы материальной и духовной культуры чувашского народа. Чебоксары, 1988.

Фокин П.П. Земледелие и земледельческие орудия крестьян южных и юго-восточных районов Чувашии во второй половине XIX—начале XX вв. //Традиционное хозяйство и культура чувашей. Чебоксары, 1990.

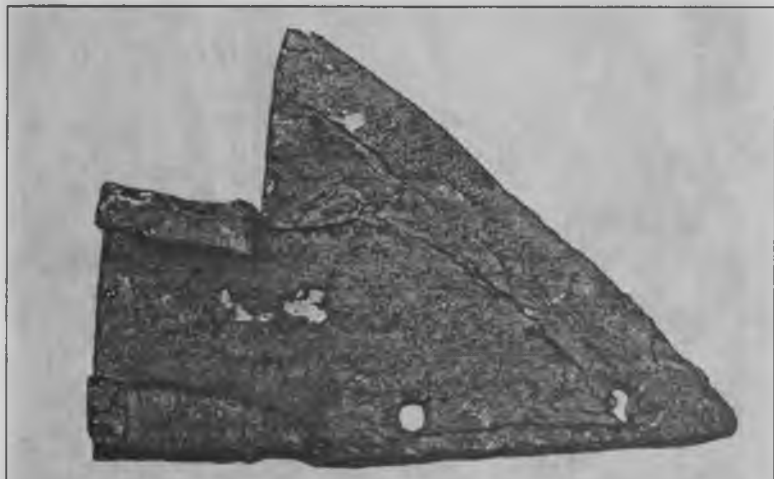
Халиков Н.А. Из истории развития систем земледелия татар Среднего Поволжья и Приуралья //Вопросы аграрной истории Среднего Поволжья. Дооктябрьский период. Йошкар-Ола, 1978.

Ягафова Е.А. Самарские чувашы (Историко-этнографические очерки). Конец XVII—начало XX вв. Самара, 1998.

И л л ю с т р а ц и и

(Фото Г.Н.Иванова-Оркова)

- Фото 1. Наральник. Школьный музей. С. Русская Васильевка.
- Фото 2. Сито *ала* для процеживания молока. Д. Ст.Максимкино.
- Фото 3. Пахтаница *уйран сүпси* и чиряс *чёрес*. Д. Ст.Максимкино.
- Фото 4. Хлебные чаши из соломы. Д. Ст.Юреево.
- Фото 5. Скальница *хултърчӗ*, челноки *ӗса*, цевки *сёрӗ*.
- Фото 6. Мастер В.М.Григорьев. Д. Ст.Максимкино.
- Фото 7. В.М.Григорьев за работой.



Φοτο 1.



Φοτο 2.

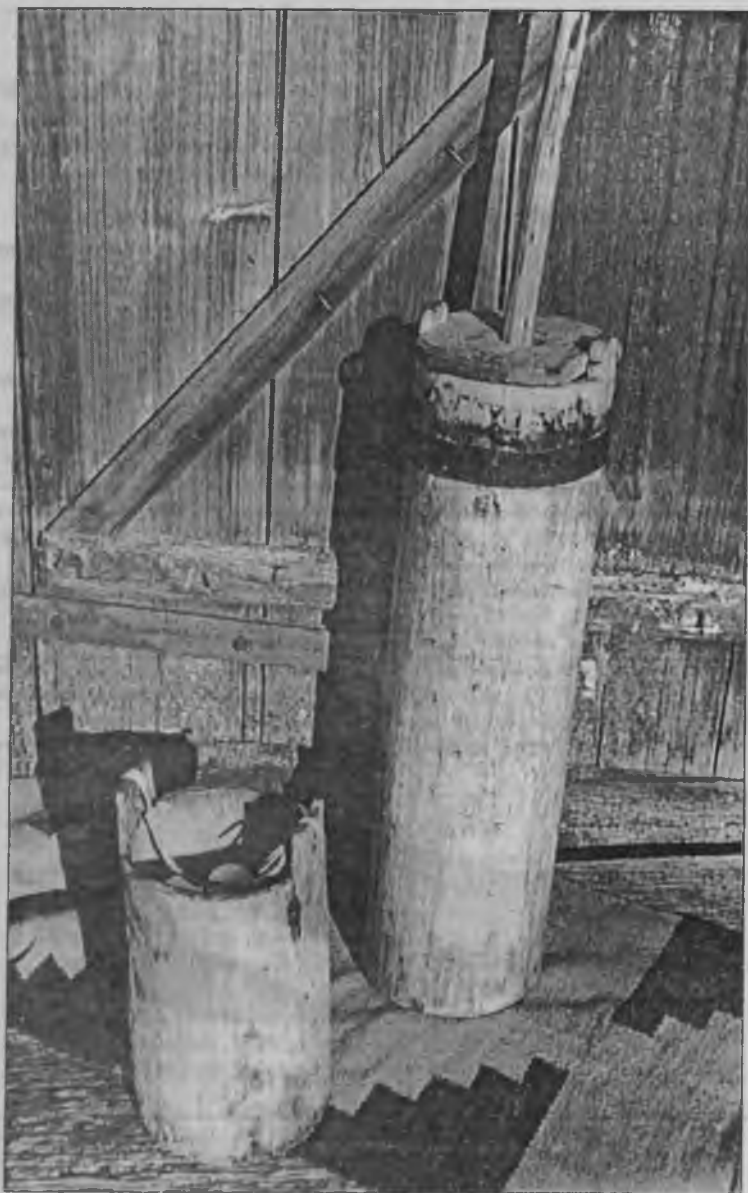


Фото 3.



Фото 4.



Фото 5.



Фото 6.



Фото 7.

ВЕЩЬ В КОНТЕКСТЕ РИТУАЛА

А.К.Салмин

Движимое имущество составляет часть материализованной культуры. Исследование его религиозно-обрядовых аспектов призвано пролить свет на фольклорное мировоззрение этноса. В работе получили отражение наиболее характерные в этом отношении предметы.

История исследования темы представлена работами российских и зарубежных этнологов (часть см. в Библиографии), однако специально на чувашском материале ставится впервые.

В методологическом плане автор в основном придерживается типологического подхода. Поэтому может создаться впечатление о неисторичности, о вневременном и внепространственном характере приводимых примеров. Однако это не так. С одной стороны — такое впечатление действительно может создаться, ибо в исследовании хотя и упоминаются названия деревень, оврагов, святылец и т.д., но не так часто. С другой стороны — все примеры имеют свои архивные и литературные источники, следовательно, имеют пеструю географию и даты. Поэтому когда читатель будет сомневаться в конкретном характере называемых примеров, то их можно легко установить по указываемым ссылкам.

Одежда

В отличие от многих авторов, мы не склонны отдавать предпочтение материальной культуре перед духовной. Вопреки марксистскому учению, материальная культура — лишь отражение в практической жизни наших помыслов, стремлений и духовного богатства. Народная культура, отраженная в жилище, поселении, одежде, украшениях, пище

— продукт нашей деятельности сообразно потребностям духовным. А если более принципиально, то деление культуры на духовную и материальную — слишком условно, чтобы о них говорить в отдельности, ибо в совокупности они составляют единый продукт деятельности человека. Не существует материальной культуры вообще. Если и говорить о материи применительно к этнической культуре, то, скорее всего, следует ввести терминологию «материализованная культура». Но и она — объект культуры, духовность. Например, женская головная повязка *сурпан* как для участников обряда и владельца, так и хранителя предметов старины прежде всего вещь, имеющая отношение к духовной ценности, а не материальной. *Сурпан* в любом контексте не представляет (в том числе и для зрителей в музее) материальную ценность, а вызывает интерес, любопытство и восхищение как явление духовной жизни.

Одежда сама по себе, естественно, — предмет для исследования материальной культуры. Однако она же в аспекте обрядности представляет прежде всего интерес как явление духовной культуры.

Но «семантический статус одной и той же вещи может... изменяться в зависимости от ситуации» [Байбурин 1981: 217]. Более того, если современная чувашская или русская женщина идет по улице без специальных украшений — это во внеобрядовом контексте нормально, но для индийской женщины быть без украшений среди людей — это все равно что быть голой, т.е. без одежды. Таким образом, вещи включаются «в сферы социальных взаимоотношений между людьми» [White 1987: 182].

В этой работе остановимся на наиболее сакрализованных предметах народного костюма. Помещенные здесь краткие описания не ставят искусствоведческой задачи и тем более задачи полного охвата, их цель проще — дать определение и вызвать общее представление. Основная задача — изучение народной одежды в контексте обряда. Необходимость такой работы вызвана отсутствием специального исследования, хотя одежда как явление искусства, как этнографический объект вообще находила отражение.

Одежда *тумтир*, «*тум, кёпе-йём*» *clother*. Слово *тумтир* состоит из двух частей, *тум* «одеяние» + *тир* «кожа, шкура»;

вторая часть, видимо, является рудиментом древнего обычая прикрывать тело шкурой зверей, добытых на охоте.

Обрядовое проявление одежды помогает лучше понять воззрение людей на мир, дать оценку социальным отношениям. Как известно из свадебной обрядности, невеста готовила себе приданое задолго до сватовства. Сундук с одеждой и другими вещами невесты грузили на телегу. Нередко приготовленной до свадьбы одежды хватало женщине до конца жизни и составляло ее собственность. Правила обыденного права позволяли в случае развода забрать все приданое обратно в дом родителей.

Обрядовое одевание предусматривает и специальное помещение. У чувашей таким местом, как правило, является клеть. Здесь хранятся сундуки и другие емкости для одежды, здесь же переодевают жениха и невесту.

В жизни чуваша существуют два обряда, по случаю которых стараются надеть на себя, и особенно на детей, обновку. Это — *мункун* и *симёк*. Объясняли, что вместе с новой одеждой прибавится и новая сила. Эти два ритуала находились на переломах сезонов, соответственно требовали и внешней перемены в дни весеннего равноденствия и начале лета. В *сёрен*, входящий в цикл *мункун*, люди старались избавиться от прошлогодних недугов и болезней. С этой целью кидали в воздух верхнюю одежду и говорили: «Хворь-болезнь, уходи» [Поле 90: 203; ЧГИ 4: 117; 145: 193; и др.].

Обряд испрашивания дождя предусматривает вхождение в воду в одежде. В воду заходят (хотя бы по пояс) все участники церемонии, в том числе и старики. Притом по этому случаю надевали платья и рубашки с национальными вышивками [Поле 89: 56; ЧГИ 72: 86; 152: 190; и др.]. Исследователи полагают, что под этим актом сохранились рудименты древнего обычая давать духу воды живых людей.

Одежда умершего человека не хранилась, а выбрасывалась или отдавалась нищим. В день установления столба *юпа* на могилу его наряжают в одежду умершего человека, тем самым идентифицируя их.

Не рекомендуют одежду оставлять без присмотра, ибо через кусок, вырезанный незаметно, можно наслать порчу на

обладателя. Например, достаточно бросить этот кусок в сухой овраг и сказать: «Пусть высохнет, как этот овраг».

Пошив, покров и вид одежды также являются индикатором социальной ситуации. Социокультурный стресс и неустойчивость создают деформации и неустойчивость костюма, пишут культурологи [Kroeber, Richardson 1940: 149]. Исходя из логики, можем сказать, что устойчивость фасона, должно быть, указывает на социокультурное спокойствие. Для сравнения можно говорить о внешнем виде людей в мирное и военное время, периода расцвета и упадка, порядка и анархии в стране.

Платок на голову *тутӓр* (*туттӓр*, *явлӓк*) *kerchief*. Женщины сначала на голову повязывают широкий *сурпан*, покрывающий все волосы, а сверху еще платок. Девушки и женщины пользуются хлопчатобумажными белыми и цветастыми платками преимущественно светлых расцветок. В сороковой день после смерти человека на постель кладут его заместителя — *юпа*, а на него кладут одежду; если женщина, то обязательно «повязывают» платок или *сурпан*. Желая привлечь умершего родственника к общему увеселению, пляшут, накидывая на голову платок с деревянной фигуры *юпа* [ЧГИ 21: 22,514,527; и др.].

Платку придаются широкие знаковые функции. Согласно свадебным песням, повзрослевшие девушки после стирки белья свой платок вывешивали на ворота со стороны улицы. Парень, желая указать на свою возлюбленную, говорил, что хочет иметь тот платок.

Таким образом платок входит в круг оспариваемых парнями предметов. «Игра в платок» начинается еще в детском возрасте. Для этого дети, взявшись за руки, встают в круг. Один из них держит лист дерева и кричит: «Платок! Платок!» К нему с двух сторон устремляются двое ребят. Кто станет обладателем листочка, тот кричит сам. Если девушка, симпатизируемая парнем, вдруг перестанет с ним общаться, юноша отнимает у нее платок, объявляя таким образом себя владельцем ее символики. Новый кавалер девушки в таких случаях обязан силой отнять у того парня платок. В противном случае первый парень продолжает признаваться более близким к этой девушке. Так возникают споры, драки.

Дарение платка парню равно признанию в любви.

Платок выражает и сложные взаимоотношения парня и девушки:

Шелковый платок в два слоя,
Отделить бы один.
Мой любимый в две стороны,
Повернуть бы в свою [ЧГИ 14: 91].

Также выражается желание иметь платок французский, а парня — только любимого.

Дарение платка в соответствующей обстановке может означать согласие на брак. Так, во время сватовства девушка отдает свахе платок, который на свадьбе повязывается женихом поверх пояса. В молодежных песнях *вэйя*, а также в свадебных частушках этот мотив имеет широкое распространение:

В воде квакает лягушка,
В поле шипит змей.
Девушки из Анаткаса
Предлагают платки.
Кричат в окно:
«Коль платок короткий,
И сама могу прийти» [ЧГИ 7: 772].

Грубому принародному осмеянию подвергались девушки, дарящие платки одновременно двум парням. Поведение таких приравнивали распутству.

Платок, полученный от невесты во время сватовства, называется *кёрү тутри* — платок зятя. Края его украшаются вышивками и бахромой. Повязывается на пояс поверх одежды так, чтобы два конца свисали по бокам.

Платок может служить покрывалом для невесты, особенно на первом этапе свадьбы. Например, девушка в сопровождении подруг ходила к соседям и причитала со слезами. В это время она покрывалась платком с бахромой и лица своего не показывала.

На сговоре называются вид и количество даров со стороны жениха, куда обязательно входят и платки. Обычно самым близким родственникам невесты, в том числе родителям, дарят рубашки, остальным женщинам — платки, мужчинам — полотенца.

У чувашей на свадьбе принято преподносить свекровью своей снохе платок. Если мать парня не доживала до свадьбы сына, она оставляла приготовленный к случаю платок сыну и наказывала надеть своей жене. Часто им

оказывался платок, полученный от своего мужа [Автор]. Подобный дар свекрови напоминает о родителях мужа и делает родственные чувства более ощутимыми. Удмурты аналогичный подарок делали после хождения молодой за водой, свекровь клала платок снохе на плечи [Гаврилов 1880: 179].

Платок входит в число подарков молодой родным жениха. Аналогично у удмуртов. Любопытная сцена у кетов. Старшие женщины из семьи жениха наполняли медный котел подарками, в числе которых были и платки. Если родители невесты переворачивали котел, не вынимая подарков — сватовство не состоится. Если невеста брала из рук жениха платок, предложение считалось принятым [Алексеев 1980: 52].

Платок — олицетворение чести девушки. Поэтому он с какими-либо недостатками в обрядовой поэзии символизирует реальное или подложное опозоривание. У чувашей молодая имеет *хёрлӗх тутӑрӗ* «платок невинности», который после брачной ночи осматривает только сваха. Этот платок чести передается свахой матери молодой, а последняя в знак гордости пляшет, размахивая им принародно.

Разрывание или разрезывание платка означает развод или размолвку.

Платок является жертвенным даром ряду божеств и духов, особенно — *киреметю* и духам предков. Например, надгробному столбу, принадлежащему женщине, повязывают платок.

Спорным является дарение платка рекруту. Согласно одним источникам, в руках рекрута развешаются платки желтые и белые. Но другие, например, оренбургские чувашаи, отрицают такую возможность, они считают правильным дарить рекруту только полотенца.

Платок используется в качестве откупа в свадебных обрядах. Молодая откупается им за возможность первый раз набрать воды из источника, дарит мальчику взамен нахождения спрятанного покрывала. Будущий шурин, сидящий на сундуке с приданым, получает от зятя почетный платок.

В пятницу в неделю *мункун* устраивали спортивные состязания. Для награждения победителей у молодых женщин — вышедших замуж в течение последнего года — собирали платки, а у остальных — полотенца, *сурпаны*, яйца.

Состязались в борьбе, скачках, беге и прыжках в длину [Поле 90: 181; ЧГИ 29: 505; 160: 232; и др.].

Платок может служить скатертью. Собирая родственников на особо торжественные случаи, каждому гостю за столом клали шелковые платки, а на них ставили кружки с подслащенным пивом. Миску с кашей, предназначенную для духа *хёртсурт*, ставят на печку, подстелив белый платок. Придя на кладбище, сначала на могилу стелят платок, а потом выкладывают гостинцы.

Ритуал использует платки и в качестве покрывала на что-либо. Так, до начала совместной еды в *мункун* вся приготовленная посуда с пищей находится в покрытом платками состоянии. В ритуале жертвоприношения *киреметю* в домашних условиях оставшиеся от съеденного мяса кости сжигаются в печи, а зола собирается в кучу путем подметания гусиным крылом и накрывается белым платком. Затем эта зола относится на святилище. Как видим, под платками временно хранятся приготовленные для сакрального обращения продукты и остатки продуктов.

Платком чуваша завязывали что-либо ритуально ценное. Жертвенные дары (муку, солод, *юсман*, *нухрат*, хмель и другие предметы) божествам и духам типа *киремет*, *мемеле* и *хытём* относят, завязывая вместе в платок. При сватовстве на стол кладут хлеб, а на хлеб — деньги в платке. Жертвоприношение на благо семьи сопровождается отнесением в поле на какую-нибудь веточку мелких лепешек, завязанных в платок. Страдающего от *киремета* можно излечить, принося в дар монеты, завернутые в платок [ЧГИ 6: 594; 21: 162; 29: 509; и др.]. Русские после снятия с невесты покрывала помещали молодых в чулан, куда относили краюшку хлеба, «на которую навертывали платок» [Мыльникова, Цинциус 1926: 136].

Платком можно отметить принадлежащую отныне собственность. Во дворе свекра к невесте подводят теленка. Она кусает правое ухо животного и на голову ему навешивают платок. Таким образом она, конечно, отмечает полученный в дар скот и становится хозяйкой будущих приплодов.

Основные персонажи на свадьбе опоясываются пестрым платком, обозначая свои роли.

Платок, развешиваемый на колышке, установленном по пути на кладбище, означает место, где в сороковой день совершают последние почести умершему. Таким образом он находится на пограничной черте между деревней и кладбищем.

Платок на дуге — символ прощания. В основном используется на похоронах и в *юпа*. Но платок на дуге встречается и в свадебных обрядах, и при проводах в солдаты, подчеркивая их семантическую сходность.

Платок выступает в качестве заменителя других вещей. Так, на надгробный столб-юпа женщине повязывают *сурпан* или платок. В сороковой день всем помогавшим при похоронах дают монетки, а некоторым — платки.

Сурпан (*сорпан, тастар*) — род вышитого полотенца, используемый женщинами как головной убор. *Surpan* «при произношении звук *л* выговаривается полувзвонко, русскоязычная литература склонна писать *сурбан*». На изготовление идет посконь, конопля, лен. Приготовленная нитка ткется на станке. Материал-основа, как правило, шире и длиннее, чем полотно для полотенца и платка. Отличается каноническим оформлением. Основа — белое полотно. По краям — красные тканые полосы. Два конца состоят как бы из двух или трех частей. Ближе к концу идет сплошное тканое полотно из красных ниток, но может и отсутствовать. Далее — богатая полоса узора. Завершается пришитой полоской кружева такой же ширины, как и весь *сурпан* [Ашмарин 1936 а: 202—204].

Этимология слова восходит к персидскому *сарбанд* = *сар* «голова» + *банд* «завязка», т.е. повязка на голову.

В свадебной обрядности он первый раз фигурирует уже при сватовстве, когда оговаривается количество выделяемых от имени невесты *сурпанов* в качестве подарка родственникам жениха. Представляют интерес операции с отдельными частями. Если на сватовстве в случае согласия обеих сторон матери жениха через сваху передается целый, то жениху — лишь часть в виде конца *сурпана*. Кроме того, в свадебной песне, исполняемой хором со стороны жениха, есть слова, свидетельствующие об отправлении свахи к девушке «резать сурпан». Аналогично поется в сцене ожидания выхода невесты из родительского дома:

Прекрасная сноха, ай, Наџтүс,
Три раза посылала весточку сама,
Согласно весточке приехали.
Отрезок сурпана сама прислала,
С [отрезком] сурпана приехали [ЧГИ 29: 16].

Дополнительным материалом к «отрезку от сурпана» является форма развода: муж рвет или режет *сурпан* жены пополам, одну половину оставляет себе, другую отдает ей; после этого оба свободны — она может выйти замуж за другого, а он жениться на другой. Вполне резонно говорить о роли *сурпана* в начале свадьбы как о желании сторон быть двумя половинками одной целой. Здесь два куска можно оценить даже как пароли, находящиеся в распоряжении чужаков, которые предъявляются при встрече. В отличие от этого, развод означает разрывание целого на две самостоятельные части.

Сурпан в качестве подарка невесты вручается близким женщинам своего рода во время отъезда из дома отца.

В свадебных сценах он может выступать в качестве покрывала на что-либо. Есть обыкновение на столе у жениха и у невесты иметь хлеб с воткнутой в него стрелой, которые покрываются этим головным убором. У жениха пользуются *сурпаном* его матери, а у невесты — *сурпаном* ее матери. Чаще всего именно этот *сурпан* и повязывают молодой на голову. С такой конструкцией в руке — хлеб, стрела (вариант — палка), *сурпан* — старший дружка предстает перед стариками и спрашивает себе место за столом.

Одевание на невесту *сурпана* и другой женской одежды происходит в клети (амбаре). Занимается этим золовка — сестра жениха.

Основное ритуальное назначение *сурпана* — покрывание волос женщины. Широким полотном обертывали голову так, чтобы не было видно ни одного волоска: показывать женщине волосы и голые ноги членам семьи считалось неприличным. Особенно избегали свекра и деверей. Если девушкам дозволялось находиться с непокрытой головой, то женщинам это не разрешалось. Без *сурпана* также не принято выгонять скот на улицу, ходить в поле на работу. Распространялось такое отношение и к волосам умершей женщины. Укладывая ее в гроб, обязательно повязывали *сурпан*, а сверху — платок. Более того, даже на заместителя

— юпа — у женщин полагалось вешать *сурпан*, в чем можно видеть опять желание быть только в этом головном уборе. Позже, когда чувашаи на могилах начали ставить кресты, тенденция оставлять на крестах *сурпаны* долгое время сохраняется [Поле 94: 250; ЧГИ 21: 22,514; и др.].

Сурпан — это не платок, прикрепление его к голове предусматривает иную форму обращения. Во-первых, у *сурпана* имеются специальные завязки. Во-вторых, *сурпан* не повязывают как платок, а по отношению к нему применяется тот же глагол, что и к лаптям, — *сыр*, нюансы которого в контексте с *сурпаном* можно передать словами «обувать, покрывать, окружить, наворачивать, навязывать, облепить». Основное закрепление *сурпана* делают около ушей с помощью специальных завязок, а свободные оба конца опускают на спину и прикрепляют к тесемкам фартука. Имеются диалектные вариации: если низовые чувашаи основную часть *сурпана* наматывают на голову и сверху повязывают платок, то верховые основную длину *сурпана* обертывают вокруг шеи, ибо на голову у них идут налобная повязка *масмак* и платок.

Девушки к замужеству готовят несколько *сурпанов*, ибо ими молодая одаривает своих близких родных, пришедших на свадьбу. Готовясь к *акатуи* (празднику в честь сева), у молодых женщин, вышедших замуж после прошлого *акатуя*, собирают *сурпаны*, которые потом служат призами победителям в скачках, борьбе и беге.

Существует специальный обряд *сурпан кӓртни* «показ *сурпана*» (синоним — *сурпан сӓри* «пиво по случаю повязывания *сурпана*»), первый визит молодых к родителям молодой. В качестве основного гостинца служит пиво. До посещения молодых во дворе у ее родителей временные устройства, называемые *шилӓк*, не разбираются, т.е. этот цикл органически входит в свадебную обрядность.

Естественно, *сурпан* — атрибут женщины. В старину легко можно было отличить девушку и женщину, а также невинную и порочную по одному только отсутствию или наличию на голове *сурпана*. «Пока не выполнен установленный отцами и дедами брачный ритуал и пока на голову молодой не возложен еще *сурпан*, молодые не могут вступать в супружеские отношения» [ЧГИ 40: 238]. Песни

парней о желании навернуть *сурпаны* на головы девушек с другой улицы говорят о их серьезных намерениях. Раз надев на голову *сурпан*, женщине ни по какой причине (смерть мужа, развод) не следует снимать его и ходить как девушка. Здесь не имеет значения, был брак через венчание или без него. Увидев женщину без *сурпана*, ее ловили и обливали ведром холодной воды сорок раз. Если умирала девушка, то к ней в гроб клали приготовленный ею *сурпан*, чтобы она на том свете вышла замуж. Поэтому справедливо замечание священника Д.Ф.Филимонова к одной из книг Н.В.Никольского: «К нарядам девушки причислен сурбан. Это неверно. Сурбан есть принадлежность замужней женщины» [ЧГИ 168: 43].

Тот вышитый конец *сурпана*, который жених получил от невесты через сваху, входит в наряд жениха. Прикрепляться он может в разных местах костюма (на спину, на грудь), а также суется за пазуху, оставляя конец снаружи. *Сурпаном* может опоясаться молельник при исполнении обряда.

Старые *сурпаны*, имеющиеся дома, служили вместо полотенца, середина (без узоров) шла на изготовление свеч. Для этого вырезали небольшой кусок, скручивали спиралью и обкатывали на воске, предварительно растопленном на сковороде. Более состоятельные на похоронах использовали *сурпаны* вместо вожжей [ЧГИ 21: 517,521,524; и др.].

Для исследователя культуры представляет интерес название отвала деревянной сохи, который, как и женский головной убор, называется *сурпан*. От угла расположения отвала-сурпана зависит форма грядки. Естественно, в совпадении названия головного убора и части сохи улавливается земледельческий уклад жизни носителей *сурпана*.

Ассоциативное мышление способствует видению в *сурпане* символа дальней дороги. В загадке *сурпан*, растянутый в поле, означает пеший путь.

Сурпаном можно отблагодарить за услугу и заплатить за работу. Так, повивальной бабке дарят *сурпан*, а знахарке его можно предложить вместо денег [ЧГИ 26: 227; 207: 72, 77; и др.].

Лапти — *сăпата bast shoes*. Плетение лаптей являлось привычным занятием у чувашей. На посиделки некоторые парни в старину приходили с лыками и плели лапти. В

долгие зимние вечера успевали изготовить по две пары. Это занятие, считали, продолжается и на том свете, поэтому умершему в гроб клали, помимо прочего, ножик и кочедык для плетения лаптей [Чулков 1786: 244; ГАУО, ф.318, оп.13. 61: 32 об.; ЧГИ 29: 553; и др.].

Понятие о лапте как о повседневной обуви получило отражение в ритуалах. Так, укладывая тело родственника в гроб, ему надевали новые лапти [РНБ. Q.1У. 379, 17 об.; ЧГИ 21: 514; 154: 221; и др.]. Желание отдать последнюю дань здесь вторично и рационально, а вот желание обеспечить новой обувью, чтобы он там мог ходить без забот, — важнее.

Девушки на выход обували лапти, плетенные особым способом — в девять лык. Такая обувь входила в комплекс наряда взрослых девушек. В плаче невесты выражается стремление беречь, содержать в чистоте эти лапти: «В новые лапти я обулась, Как бы не задеть грязь носком» [Ашмарин 1937 а: 37]. Конечно, смысл строк шире — не напачкать бы свою честь, не осрамиться. Таким образом лапти олицетворяют лицо девушки на выданье как буквально, так и переносно.

Со временем лапти переходят в признак бедности. Их начинает вытеснять фабричная обувь. Эта концепция выражена в молодежной игре — гадании. Девушки шли в баню и просеивали на пол золу каждая отдельно. Если через сutki обнаружат след от лаптя — выйдет за бедного, если от башмака — за богатого.

Лучшими мастерами по плетению лаптей, как правило, были старики. У них старались покупать выходные лапти. Таких умельцев в деревне бывало не более трех. Таким образом, плетение лаптей отдельными мастерами представляет их ремесло.

Если человек где-либо заблудится, советуют переобуть лапти, левый — на правую ногу, правый — на левую. Храню заметку профессора И.И.Одюкова, сделанную на полях к одной моей рукописи, где он приводит случай из своего детства. Однажды в дождливую погоду они с сестрой заблудились в лесу недалеко от Волги. После безуспешной попытки выйти на дорогу они переобули лапти и вскоре услышали гудок парохода.

Женщины, собираясь родить, выпрашивали лапти у легко рожавшей и обувались на время родов. Лапоть служит местом для хранения пуповины новорожденного. Старый лапоть с содержимым прячут в недоступном детям и скоту месте.

В *сурхури* лапти и другая обувь служат предметом для гадания. Выходят во двор и бросают лапти через забор на улицу. По направлению лежащих лаптей гадают о своих будущих мужьях и женах: если лапоть лежит носком (вариант: веревками) на юг, то жених придет с южной стороны, если на восток — с востока и т.д.

Выражение «обуть лапти задом наперед» значит дожить до глубокой старости. На сборе родни в честь новорожденного дают благословение новому члену рода, желая ему дожить до того времени, когда обуеет лапти задом наперед. Знахарка, приступая к занятию, надевает все наоборот: платье выворачивает, *саря* вешает вперед, лапти обувает задом наперед, онучи переворачивает, волосы распускает, завязку у шеи развязывает, а сама встает на метлу. Такие обратные действия, помимо прочего, выражают сакральность, способствуют установлению связи с иным миром.

Уходящий на тот свет человек не должен беспокоить живых своими приходами в неурочное время. Поэтому ему развязывают все узлы, в том числе веревки у лаптей. Так ему труднее будет собраться.

Как правило, умершему надевают новые лапти, а его старые выбрасывают вместе с нательным бельем. Но, учитывая, что лапти входят в число личных вещей, иногда старые вместе с другой мелочью клали в гроб.

Форма лаптя служит символом гроба в обрядовых имитациях похорон. С целью вызова дождя готовили из теста изображение человека и помещали в лапоть. Такой «гроб» усердно топили в воде.

Лапоть являлся жилищем одного из наиболее почитаемых духов — *йёрёх*. Духа-покровителя дома в широком смысле устраивали в лапоть и время от времени кормили киселем.

Особняком стоит проблема, известная этнологам как обряд «греть покойников». На славянском материале она разбиралась Д.К.Зелениным и другими. Содержание —

сжигание старых лаптей на улице. Происходит это на следующее утро после *мункун*. Смысл обычно связывают с почитанием предков, гостивших в эти дни у своих родственников. Здесь же люди угощают друг друга пивом из кувшина. Объяснение, что в огне нуждаются не только живые, но и покойники, поэтому в дни весеннего поминовения жгут лапти, — считаю не более чем христианским (проще — неверным) толкованием. Заметим, что день сожжения лаптей — это следующий день после *мункун*. Если есть желание греть покойников, то это лучше было бы делать сначала же, как они придут. Помимо этого, чувашки одновременно обращаются и чествуют таких важных домашних духов, как *хёртсурт*, *кил-йыш*, *карта пус*. Угощая духа прясла кашей, чувашки также разводили огонь в лапте. Сохранившиеся объяснения также не говорят в пользу согревания покойников. Так, сжигание лаптей помогает загнать колдунов, ходивших с целью порчи в последние ночи, домой, ибо они не терпят запаха дыма. Пока горят лапти, люди прыгают через костер, чтобы освободиться от разных болезней. Завершив сжигание лаптей, народ тщательно моется в бане [ЧГИ 21: 534; 160: 33,388; и др.]. Как видим, людей больше беспокоит собственное благополучие (избавиться от порчи колдунов, от болезней, очистить себя от пота и грязи). Эгоцентричность вообще характерна обрядам. Поэтому чувашский материал никак нельзя назвать обрядом с целью согревания покойников. Скорее — это обряд очищения и выпровождения.

Поскольку лапти в жизни служили человеку постоянно, им народ слагал даже гимны. При обувании новых лаптей обязательно произносили молитву. Например, такую:

У ненавидящего пусть продырятся глаза,

У нетерпящего пусть лопнет сердце.

Идущий пусть остановится,

Лошадный пусть спешится.

Пусть эти лапти

Служат сто лет,

Пусть носятся, пока не порвутся,

Как износятся — пусть лежат еще три года [ЧГИ 154: 368].

Шапка — *сёлёк* (*ёслёк*, *калпак*), сар. Этимологически родственно с персидским головным убором *йалак* [Рубинчик 1983 а: 750]. В условиях современной Чувашии является

мужским головным убором, но в старину ее надевали и девушки на *тухью* в зимних условиях.

Помещение шапки в обрядовый контекст вызывает разные семантические ситуации. Так, явившийся на сватовство человек кладет шапку рядом, выражая этим и контекстно, и словесно мысль: «Если дело не будет ладиться, готов уйти, вот и шапку рядом положил». А обмен шапками между сватом и отцом невесты завершает полное согласие сторон и служит вещественным доказательством перед населением.

Материалы свадьбы чувашей однозначно свидетельствуют о зимнем одеянии жениха, в том числе он одет всегда в шапку. Выражая несогласие, он три раза скидывает убор с головы. Согласно источникам, шапка жениха бывает типа «крымской», из овчины кудрявой шерсти, большая, белая. К лобной части пришивают монету (одну или три). Жених не расстается с этой шапкой и в доме, и за столом, и за едой. Единственным исключением является прием кружки пива из рук тещи, тогда он, в знак исключительного уважения, на время снимает шапку. В пользу нахождения жениха в шапке служат и строки из свадебной песни, где просят зятя снять шапку, чтобы увидеть его кудрявые светлые волосы. Хотя мы имеем дело с фактом поэтизации, в данном разрезе реалии и поэтика совпадают. Жених встает рядом с невестой у печки под кошму также в шапке. Аналогично одеты и дружки [РГО, р.53, оп.1. 57: 5 об.; ЧГИ 1: 135; 21: 138; и др.].

Невесту пытаются нарядить в шапку еще при одевании к свадьбе. Но она сбрасывает, тогда ее накрывают покрывалом. А после снятия у печи покрывала ей тут же надевают шапку жениха. В клеть на первую брачную ночь она отправляется уже в этой шапке. Должно быть, этот акт означает, что она уже покорена и находится под покровительством и влиянием родни мужа [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 275; ЧГИ 28: 890; 211: 57; и др.].

Готовясь к молению и жертвоприношению, молещик должен быть одет соответствующим образом, в том числе иметь шапку на голове. Снимая на время непосредственного моления, он обязан ее после опять надеть. В отличие от чувашей, удмуртский жрец молится в шапке [Гаврилов 1880: 162,172].

Широкое распространение у чувашей имеет правило держать шапку под мышкой в разных обрядовых ситуациях. Так поступают, например, при обращении к *киреметю*, в обряде *чўклеме*, а также в семейных молениях: шапка закладывается под левую мышку. Правило распространяется как на моления стоя, так и на моления в положении коленопреклонения. Желательно моельщику иметь на время моления новую шапку. Естественно, речь идет только о мужчинах. Женщинам в особых случаях разрешается молиться, имея под мышкой шапку мужа. Если за хозяина молится другой человек, то он обязан под мышкой иметь шапку хозяина того дома, где проводится действие. Правой свободной рукой моельщик держит предметы жертвы (хлеб, сырок, мясо). Если перед молением присутствующим раздают в руки кусочки жертвенной еды, то и они повторяют жесты моельщика: под левую мышку мужчины закладывают шапки, правые ладони с полученными кусочками протягивают чуть вперед [ЧГИ 21: 2,3,6; и др.]. Интересную и архаичную типологию обнаруживаем у некоторых африканских племен, изображающих своих вождей в одной руке с кинжалом (варианты — с трубкой или сосудом для вина) и с черепом предка — в другой [Мириманов 1986: 112]. Как видим, явно прослеживается параллель между шапкой и черепом предка. Типологически они взаимозаменяемы и однофункциональны: в обоих случаях к божествам обращаются от имени предков.

Важно отметить роль шапки при наклонении к земле. После каждого оборота моления моельщики садятся на колени лицом на восток и касаются лбами шапок, которые они до этого держали под мышками, а опускаясь, кладут на землю. В это время все присутствующие повторяют жесты моельщиков. Как нам приходилось быть очевидцем, моельщицы-старухи вместо шапки используют шерстяные варежки. Видимо, землю нельзя касаться голыми лбами.

Снятие шапки в обрядовом контексте означает обращение к божествам и духам, предложение им жертвы за благосклонность в прошедшем году и доброжелательность в будущем. В обрядах проводов в солдаты снятие на околице шапки всеми провожающими не многим отличается от проводов человека в иной мир, ибо в обоих случаях человек

переходит в иное качество — отделяется от сельчан. Ныне сакральные элементы снятия шапки проявляются в желании поклониться уважаемому человеку, могиле, святому месту, а некоторые любят снимать шапку при встрече особо уважаемого знакомого [ЧГИ 6: 591; 144: 168; 152: 184; и др.]. В противоположность этому неснятая шапка означает исключение данного человека из соответствующего контекста. Так поступают все молеельщики, до и после моления они пребывают в шапке. Неснятие шапки равнозначно также неприданию значения совершаемому мероприятию или персоне. Так, священники возмущались, что чувашаи во время крестного хода не снимают перед ними шапки и не крестятся.

Как видим, шапка является не просто головным убором, в ритуальной ситуации она приобретает отчетливо сакральный смысл. Укладывая в гроб, на умершего надевают шапку [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 277; Димитриев 1960: 283; РНБ. Q.1У. 379: 17 об.; и др.]. И это обязательно. Речь, естественно, идет о мужчинах. В редких случаях шапку можно заменить имитацией, сшитой из холста. Более того, в гроб клали шапку про запас, ибо понятия «тот свет» и «зима» на семантическом уровне равнозначны. То же делается при обряде со столбом *юпа*: укладывая на постель, такому заместителю умершего, если покойный был мужчина, надевают шапку.

Переворачивание шапки на голове (выворачивание, надевание задом наперед), видимо, рассчитано на предотвращение возможной беды и кары. Чувашаи на закалывание скота не для сакральных целей приглашали татарина или резали сами, но при этом шапку надевали задом наперед. Тенденция сохранилась среди некрещеных чувашей.

Хушпу (*хошпу*) — женское головное украшение — *hoshpu*. Остов данного убора делается из куска кожи длиной в 5 четвертей, обшиваемый холстом. Сверху нашивают кумачовую материю. Форма остова дает повод образцам обрядовой поэзии сравнивать его с обручем из луба — *кашӑл* для навивки ниток, реже — с котлом. Старший дружка в своем приглашении на свадьбу, в частности, говорит: «У кого есть — наденьте хушпу, У кого нет — кашӑл». Верхушка у *хушпу* завершается заостренным незащитным

концом. Сзади пришит *хўре* «хвост», называемый в литературе еще лопастью и затыльником. Шьют его из холста. Его размеры: ширина четверть с небольшим, длина — один аршин. Тянется почти до подколенок, постепенно суживаясь к концу. У поясицы хвост продевается под пояс, под верхней одеждой его не видно. В загадках сравнивают с лубом, висящим за домом, т.е. на тыльной стороне женщины. *Хушпу* женщины надевают на *сурпан* и подвязывают под подбородком широким ремнем [Лепехин 1771: 159; Паллас 1773: 136; ЧГИ 24: 715; и др.].

Хушпу — одно из самых драгоценных украшений чувашской женщины. Основная ценность — старинные серебряные копейки и рубли (в том числе польские), кроме того содержит множество оловянных блестков и бисера в несколько рядов. На самом лбу с края остова свисают три монеты, в середине — крупная (рублевая), по сторонам — поменьше. На затылочной части сплошь нашиты серебряные денежки. Верхушка над головой приподнимается на вершок и украшена кораллом. Край *хушпу* обвешан цепочкой из бус. Вся свободная поверхность нашивается монетами в виде рыбьей чешуи, вверху — мелкие, вниз идут покрупнее, в самом нижнем ряду уже двугривенные. Например, говорится о варианте в два ряда денег: один ряд из десятикопеечных, другой ряд из полтинников. Есть упоминания о семи рядах монет или *нухратов* (имитаций). *Хушпу* обвешивается также бусами и бусовидными пластинами овальной формы. Кроме того, с *хушпу* по всей окружности свисают кисточки из монет. Общее количество монет и имитаций *хушпу* готовящихся к свадьбе бывает 400 штук. Лопасть-*хўре* на конце вышивается разноцветной шерстью с бахромой и завершается цветными шнурками; унижается бисером и ужовками. В целом, *хушпу* представляет собой увесистый головной убор. Учитывая богатое украшение *хушпу*, праздничную дугу к упряжи сравнивают с *хушпу*, принадлежащим богатой невесте [Лепехин 1771: 159; Паллас 1773: 136; Ашмарин 1941 а: 277; и др.].

Требуется уточнения ареал распространения этого женского украшения. Примеры, вошедшие в данную статью, можно подразделить на три части. Первая — из

Батыревского, Комсомольского, Шемуршинского, Яльчикского и Янтиковского районов Чувашской Республики, что составляет низовой этнолингвистический ареал. Вторая часть — Башкортостан (Белебеевский р.), Оренбургская обл. (Бугурусланский и Курманаевский районы), Самарская обл. (Шенталинский р.), Саратовская обл. (хвалынские чуваш), Татарстан (Апастовский, Буинский, Бугульминский и Дрожжановский районы), Ульяновская обл. (Цильнинский р.), что в основе тяготеет к низовым с небольшими исключениями. Третью группу составляют два примера из Чебоксарского и Марпосадского районов, не входящих ни в низовую, ни в средненизовую этнолингвистические группы. Как видим, *хушпу* активно бытовал у низовых, реже у верховых, а у средненизовых не представлен вообще. Хотя расширение круга источников может внести существенные поправки.

Этимологические родственники слова имеются у удмуртов, марийцев, мордвы, а также у крещеных татар в виде *кашпу*, *ошпу*, *кашпан*, *кашбау*. Возводят к тюркскому *каш* «бровь» и *бау* «бинт, повязка» [Федотов 1968, 158]. Однако в языке хинди *хуш-бу* аналогично означает женскую головную повязку, где тюркское влияние исключено. Поэтому в вопросе этимологии этого слова точку ставить рано.

Хушпу невесте надевают, сняв *тухью*, в начале же свадьбы. Одетую в *хушпу* девушку увозят в дом жениха, где будущая свекровь кладет у порога *хушпу* и велит невесте первый шаг сделать через него [Поле 89: 126; 90: 186; ЧГИ 29: 134; и др.].

В других вариантах *хушпу* невесте надевают только в доме жениха, что означает изменение статуса девушки — переход ее в женщину. Поэтому полное овладение невестой символизируется через одевание ей *хушпу*. «Монетный *хушпу* доставили, Чтобы плотно надеть на голову (молодой)», — поет на свадьбе мужская сторона. В новогодних гаданиях олово, получившее на сковороде форму *хушпу*, означает скорое замужество. Лишившись покрывала и впервые оказавшись в *хушпу* в качестве головного убора, молодая уже в качестве женщины угощает гостей пивом. Все приглашенные на свадьбу участницы-женщины являются на нее в *хушпу*. Он входит в женскую повседневную одежду вообще, и без него и дома не принято выходить из женского

места. Распространяется такое представление и на умерших женщин. Так, в *юла* «сорок дней после смерти» родственники пляшут, надевая на голову *хушпу* умершей. Более того, чуваши и своего хранителя строений *йёрёх* представляют в *хушпу*, одевая куклу-йёрёх, обязательно наряжают ее в *хушпу* [Поле 90: 155; Паллас 1773: 136; ЧГИ 21: 527; и др.].

Интересно, что если девичий убор *тевет* символизирует солнце, то женское головное украшение *хушпу* однозначно содержит символ луны. Например:

На всю голову хушпу имею,
Не вам для подарка —
Пусть будет оградой луны [ЧГИ 28: 532].

Если девичий убор *тухъя* имеет закрытое навершие, то женский *хушпу* на макушке имеет выход. Как видим, простор для размышлений. Заметим, что выражение *търри шăтăк*, буквально означающее «макушка дырявая», воспринимается ныне метафорой о глупом человеке. Однако искусствовед А.А.Трофимов полагает, что в древности данная идиома значила «выход в космос» (из личной беседы), т.е. прозрение и наделение мудростью и опытом, что правдоподобно и в свете учений о чакрах, и функционально объяснимо: позволяет в широком контексте говорить о связи женщины с луной.

Кольцо — *çёрё ring*. В старину каждая взрослая девушка и женщина имели по несколько колец. В подтверждение этому фраза «Полный палец колец» сохранилась в словаре Н.И.Ашмарина [1937 а: 107].

Кольцо активно используется в играх-гаданиях молодежи в период *сурхури* и *мункун*. Один из таких видов условно можно назвать «вынимание кольца из воды». Вначале собирают у всех участников кольца и опускают в сосуд с водой. Затем все поют. Ведущий во время пения вытаскивает из блюда одно из колец. В зависимости от отрывка песни судят о судьбе хозяина данного кольца. Например: «Потеряла возлюбленного, Меня мой любимый бросил...» — означает осуществление содержания этих строк [Поле 89: 95; 90: 145; ЧГИ 24: 592; и др.]. Вариантом этой обрядовой игры является вынимание из воды пары колец — девушки и парня, которые обязаны при всех целоваться.

Другая игра с кольцом — прятание, для чего рассаживаются в ряд или полукруг. Определяют ведущего и гадающего. При нахождении кольца ведущий и гадающий меняются местами. Не находивший три раза подряд выполняет задание: спеть, сплясать, исполнить смешные упражнения. Третий вид игры — с использованием угля, плавающего на воде. Для этого уголь кладут в большую миску с водой, а вокруг сосуда размещают кольца участников. Затем воду сильно скручивают, а сами поют. По тому, где остановится уголь и каково было в этот момент содержание песни, говорят о предстоящем событии в жизни хозяина кольца. Имеется сведение, согласно которому игрой с кольцом забавлялись девушка и мужчина наедине. Хотя подробности такого занятия нам неизвестны, определенно можно сказать о его эротическом характере. Игры-гадания с использованием кольца еще бытуют. А среди некрещеных чувашей в старый новый год этим увлекаются и старушки.

Кольцо часто является символикой любовных отношений в кругу молодежи. Особенно заметно это в песенном жанре, где «кольцо» и «любимая/симпатичный парень» выступают на уровне семантических синонимов.

Лучше не спуститься к оврагу,
Если не играть «в прятки кольца».
Лучше не выйти на вайй,

Если не поиграть с любимым [Ашмарин 1937 а: 107].

Парни, желая завладеть сердцем избранницы, добивались у них колечка. Своему избраннику в знак согласия на брак девушка передавала через сваху кольцо.

Один из основных эпизодов на свадьбе — обмен кольцами. В чувашской свадьбе он имеет вариации по локусу: обмен кольцами может произойти во время встречи мужской и женской частей участников, у ворот тестя или свекра. Обмен происходит под покрывалом невесты, после чего молодые целуются и происходит смена девичьего головного убора на женский [ЧГИ 5: 88 об.; 29: 134; 151: 59; и др.]. Надевание свадебного кольца, в частности, исследователи считают «пережитком древнеримского брачного обряда, где жених надевал на палец невесте железное кольцо, чтобы магически привязать, приковать ее к себе» [Румянцев 1938: 49]. Насколько этот конкретный факт имеет распространение, судить трудно. Но суть

данного эпизода заключается в обоюдном доверии молодыми своей жизни друг другу до конца. Символично в этом плане благословение самым глубоким стариком из рода, руками которого производится обмен колец молодых. Надевая кольца, старик им говорит: «Живите, как это кольцо, бесконечно» [ЧГИ 217: 502]. Естественно, речь идет не только о продолжительности жизни этой пары. Мысль старика глубже — обязанность молодых продолжить род.

Поскольку девушка имела несколько колец из недорогого металла, она во время свадьбы могла ими откупаться в трудных ситуациях. Так, свое покрывало, снятое с нее мальчишкой и спрятанное им, она должна была искать. В случае безысходных поисков невеста откупала покрывало, давая кольцо мальчику. Кольцо-откуп фигурирует и в хождении молодой по воду, где после вручения мальчику кольца она получает право наполнить ведро.

Кольцо, часто фигурирующее в брачных церемониях, выражает и связь между родственниками через брак. Например, пир с приглашением широкого круга родственников содержит песню именно с таким умыслом:

На мизинце у меня кольцо из серебра,
Если сам не вручу, вы не попросите.
Если сами по желанию не приходите,
По моему приглашению не придете [ЧГИ 173: 331].

Кольцо входит в число личных вещей индивида. Провожая человека в иной мир, в гроб кладут и кольцо.

Контекстная ситуация кольца позволяет говорить о семантике текста. Так, в песнях *улах* и «плаче невесты» говорится о кольце, находящемся на кончике пальца:

Серебряное кольцо на среднем пальце
Дошло до кончика пальца.
До выхода [из дома] отца
Осталась минута [ЧГИ 14: 61].

В данном тексте «кольцо на кончике пальца» и «выход из отцовского дома» имеют одну и ту же семантику — скорое замужество. Кольцо, надетое на перчатки, выражает статус невесты в свадебном наряде.

Как и многие вещи, кольцо может иметь свой знаковый заменитель. Так, в молодежной игре вместо кольца можно прятать короткую палку или булавку. Когда на свадьбе

жениха не пускают под покрывало к невесте, он дарит подруге невесты или кольцо, или деньги.

Рубашка мужская — *кёле shirt*. В ритуалах говорится о самотканых холщовых рубашках домашней работы. В начале XX в. появляются упоминания о ситцевых.

Изготовление рубашки входило в обрядовое занятие девушек на посиделках. К ритуальным мероприятиям полагается надевать чистую рубашку на чистое тело. Одевая сына в новую рубашку, мать всегда высказывает пожелание, чтобы износилась и порвалась, а голова осталась целой. Провожая умершего в иной мир, на него надевают новую нательную рубашку.

Рубашка входит в число почетных подарков. Наиболее ярко проявляется это в свадебной церемонии. Одаривание происходит на разных этапах свадьбы исходя из статуса родственников. Обо всем этом договариваются еще на сватовстве. Тогда же невеста дарит родителям жениха по рубашке. Старший дружка в своей поэтической пригласительной речи советует надевать только штаны, ибо рубашки участникам, согласно договоренности, наденут на свадьбе в качестве подарка. Поэтому хор мужской стороны желает узнать, изготовила ли невеста жениху рубашку. Перед отъездом из дома родителей в качестве прощального подарка невеста преподносит по одной домотканой рубахе своим родителям, а также всем братьям. Взамен получает от них благословение. Воодушевленные участники мужского хора то и дело поют эти строки: «Через несколько полей перешли, чтобы надеть красную рубашку». Параллельно со сменой девичьего головного убора невесты на женский молодой от своей жены получает рубашку, которая надевается на него при ней же. Уже после приготовления первого супа молодая одаривает рубашками остальных близких родственников. Полученные подарки все тут же надевают и взамен на стол кладут деньги [ЦГА ЧР, ф.334, оп. 1. 1: 133; ЧГИ 24: 573,715; и др.].

Рубашка может быть формой платы за услуги. Так. ею оплачивается труд помогавших при родах, а также труд знахаря за вылечивание от недуга. Над постоянно плачущим ребенком совершается обряд, а на его рубашку пришивается береста в качестве амулета-оберега.

Если во сне увидят умершего родственника в рваной рубашке, то, согласно подсказке толкователей снов, следует купить рубашку и подарить кому-либо, что равняется подарку в адрес духа предка.

Рубашку, в которой умер человек, разрывают (или режут) начиная от ворота вниз и снимают через ноги. Можно отделить как сукман. Остальная одежда снимается обычным способом [Поле 90: 219; ЧГИ 21: 514; 31: 52; и др.]. Одежда умершего (рубашка, онучи, лапти) кладется на телегу во время похорон и выбрасывается за пределы деревни (в поле, овраг или же в канаву около кладбища). В примере из Шуматовской волости Ядринского уезда говорится о выбрасывании вещей умершего ребенка (колыбели, рубашки, пеленок и других вещей) в поле. Остальные рубашки после умершего можно подарить слишком бедным людям. Разрешается оставить такие рубашки и дома, однако надевать их нельзя, а следует использовать в хозяйстве (например, для вытирания рук, затыкания продушин).

Поскольку рубашка входит в число личных вещей человека, ее в комплекте со штанами в одном экземпляре кладут в гроб, чтобы на том свете иметь возможность менять нательное белье.

На поминках в сороковой день со дня смерти рубашка, оставшаяся от покойника, служит его заместителем. Подразумевая, что умерший родственник в этот день моется, в затопленной бане на шест вешают его рубашку. Затем ее кладут на столб-юпа, положенный на постели. Когда начинают показывать свое веселое настроение по поводу прихода души умершего, эту рубашку вешают на себя и пляшут, подразумевая, что с ними радуется и их умерший родственник.

Перед выносом из дома лицо покойника вытирают его же рубашкой, в противном случае вместе с умершим человеком из дома уйдет хранитель очага и избы *хёртсурт*. В данном случае рубашка выступает заменителем полотенца.

Пояс (без пояса) — кушак *писиххи* (*писихи*, *йўле пилёк*) *girdle*. *Писиххи* и другие производные образованы путем соединения двух слов: *пў* — стан, туловище + *сыххи* «завязка, повязка».

Ритуальные тексты говорят о поясах тканых, ременных и шелковых. По виду отличались пояса на рубашку и на верхнюю одежду. Праздничные и ритуальные, а также повседневные повязки, как правило, украшались. Если тканые, то готовили из ниток разных цветов, нанося узоры; на концах оставляли кисти. В песнях упоминаются пояса, обшитые позументом, что, конечно, является продуктом поэтизации.

Ритуальное опоясывание жениха поручается женщине из его родни. Молодого одевают в новую рубашку или халат, опоясываемые разноцветным поясом. Иногда поверх еще повязывают платок, полученный от невесты во время сватовства. Пояс обязателен человеку и при укладывании в гроб. Но здесь чаще его повязывают на верхнюю одежду (например, на сукман) [ЧГИ 1: 134; 21: 542; 31: 54; и др.]. Не принято ходить без пояса и в повседневной жизни. Библия, в частности, напоминает, чтобы во время трапезы в честь Яхве были «чресла препоясаны; ваши сандалии на ваших ногах, и ваши посохи в ваших руках» [Исх 12: 11]. Иначе говоря, опоясывание означает собранность человека, его порядочность, в этикетном плане считается нормой.

В зависимости от вида пояса и от случая существуют формы повязывания. Свадебный пояс, например, завязывается особым узлом, называемым *пичет тёвви*. Ритуальный или даже просто повседневные пояса — это, конечно, не современный ремень. Одной из особенностей тканых поясов была их длина, которая позволяла обкрутить стан до пяти раз.

Пояс в контексте обряда выражает статус обладателя. Так, жених имеет поверх халата зеленый или голубой пояс. Специальный пояс обязателен старшему дружке, чтобы по его форме и цвету можно было отличить церемониймейстера от других участников свадьбы. Видимо, до нас не дошли детали, позволяющие говорить о других семантических функциях пояса. Конечно, существовали мужские и женские пояса, для взрослых и детей, повседневные и ритуальные, праздничные и траурные. Возможно, реконструкции и ретроспективные подходы позволят говорить о родовых и племенных поясах. Айнский материал,

например, сохранил такие подробности. У айнок имеется женский пояс, называемый буквально «женской тесьмой». «Этот пояс можно рассматривать как своеобразный знак рода. Мать, бабушка, дочери, сестры имеют однотипную тесьму» [Арутюнов, Щебенков 1992: 108].

Пояса и ремни являются предметами для гадания. Молодежь в *сурхури* кидает их со двора на улицу через забор. Если пояс упал в вытянутом положении, обладатель может «вытянуться». Чувашские и марийские знахари включали пояс в актив используемых предметов. Например, мерили им расстояние от локтя до пальцев рук [Чулков 1786: 155]. Пояса отдавали знахарке на ночь, по характеру сна она рассказывала о судьбе человека. Пояс используется для ритуального нанесения удара, детьми — в играх.

Снятие пояса означает распускание энергии, позволяет освободить эротический потенциал. На это рассчитано снятие невестой пояса с жениха в клету в первую брачную ночь. Кроме того, снятие пояса указывает на мирное расположение. У айнов «гостя оставляет вещи снаружи, распускает пояс и, придерживая полы руками, низко кланяется, входит в дом» [Арутюнов, Щебенков 1992: 116].

Ходить без пояса в обычном понимании не принято. Увидев такого человека, в частности, могли сказать: «Ходит как татарин», указывая этим на отличие от массы. Существует ряд обрядов, в которых требуется быть без пояса. Например, в ритуале опахивания деревни при угрозе эпидемии, где девушки или сакрально чистые женщины снимали пояса, распускали волосы, разували ноги, а в руки брали нагайки. Без пояса и без головного убора действуют колдуньи [ЧГИ 184: 110; 204: 330; 206: 185; и др.]. Все это, конечно, говорит о распускании ведовской энергии, действующей негативно. Что касается девушек на опахивании, то исходящая от них сила направлена на подавление отрицательных воздействий со стороны духов. Отрицательное действие на негативные силы дает положительный результат.

Тевет — убор девушек *tevet*. Основой служит материя в виде широкой ленты, простроченной спереди и сзади. Ленту могли составить и из сплетенных шнурков. Такая основа называлась ременной [Миллер 1791: 19; Ашмарин 1937 а: 22]. Изготовление *теветя* считается делом сложным и

нескорым. Он — один из дорогих и богато украшенных уборов у чувашей. Сама материя представляет собой домотканую ленту красного (сандалового) цвета. По краям обшивается белой тесьмой, чресполосно пересекаемой голубым цветом. Основной ценностью являются пришитые монеты в два ряда — серебро достоинством в десять и двадцать копеек, у более состоятельных — рублевые; вдоль этих рядов привешиваются обычные монетки и *нухраты* (имитации монет). Таким образом *тевет* очень напоминает орденскую ленту. Кроме того, ей придают вид и блеск пришитые мелкие стеклянные цветные бусинки, бисер и белые мелкие раковины-ужовки *хурткушси*. Все это украшение помещено на передней (грудной) части ленты, задняя (спинная) часть оставляется без нашивок.

Тевет считается празднично-выходным убором, его надевают на хороводы, свадьбы и в гости. В обычные дни обходятся без него.

Тевет навешивают на левое плечо, направляя нижнюю часть наискось под правую мышку. Иногда находим путаницу, дающую повод говорить о навешивании *теветя* на правое плечо. Как правило, такая неразбериха содержится в русскоязычных текстах и, должно быть, исходит из неправильного перевода: например, «перевешиваемая через правое плечо», «надеваемая через левое плечо». Видимо, речь идет об одевании через правое плечо (т.е. пропуская правую руку в круг) на левое. Именно такой смысл содержится у Г.Ф.Миллера: «надевают оне с правого плеча на левое». С таким толкованием согласуется и синонимия понятия «левый» и «женщина».

Определяя *тевет* как женский убор (так и у Н.И.Ашмарина), не надо полагать принадлежность его замужним женщинам: речь идет о принадлежности женскому полу. Тексты и обрядовые ситуации говорят о *тевете* как о девичьем уборе. Например:

Ближе к весеннему севу,
Трр...и, трр..и! — Голос жаворонка;
Как выйдеш на хоровод,
Чынкыр-чынкыр. — Звон теветя [Ашмарин 1937 а: 266].

В свадебных песнях есть строки, проводящие параллель между *теветем* и взрослой девушкой. Поэтому в высказываниях типа: «тевет надевали женщины, сидящие

рядом с невестой», — содержится неувязка, ибо сопровождающих невесту людей называют *хёр сумсем*, что и буквально, и функционально подразумевают и имеют в виду девушек-подруг. В качестве дополнительного штриха об этом уборе как о девичьем можно привести второе значение слова: *Тевет* — это и женское имя у чувашей.

Семантика нагрудно-плечевой перевязи в форме окружности с богатыми украшениями и блестками говорит в пользу выражения культа солнца. В народной песне есть строки, где *тевет* уподобляется буквально оgrade (окантовке, периметру, отблеску) солнца:

Полный набор тевея на мне,

Не вам его дарю —

Пусть будет оградой солнца [ЧГИ 28: 532].

В пользу солнечной семантики говорит и красный цвет самой ленты. Дополнительно можно говорить о параллелях типа «лицо — солнце», «спина — ночь».

Покрывало невесты (чадра, фата) *пёркенчёк* (*пёркенчэ*) cloak of bride. Естественно, готовится к свадьбе. Как говорится, «к замужеству — покрывало, к сенокосу — коса» [Ашмарин 1936: 85]. Иногда вместо покрывала обходятся платком.

Накрывание невесты покрывалом происходит в клетки [ЧГИ 1: 126; 6: 62; 28: 890; и др.]. Реже это делают у соседей. Тут же невеста начинает плач. Наряжают в *пёркенчёк* невестка молодой или посаженные отец и мать. Невеста, как правило, выражает нежелание покрыться, три раза срывая с себя покрывало. Затем молодую вводят в избу. Таким образом лицо невесты на все время свадьбы бывает закрытым. Для начала невесту на плач «заводит» невестка, укрывшись вместе с молодой одним покрывалом.

В дальнейшем фигура невесты под покрывалом занимает центральное место как буквально, так и в семантическом плане. В своем плаче она, например, подчеркивает, что «оделась в белое покрывало, собрала народ» [Ашмарин 1936: 85], т.е. стала причиной созыва родни.

Под покрывалом *пёркенчёк* проводится обмен кольцами между женихом и невестой. Сцена может происходить на разных этапах: сразу же после сватовства, во время приезда за невестой, во время встречи на улице

женской и мужской частей свадьбы. Обмен кольцами сопровождается поцелуем. Этот свадебный элемент присутствует у большинства народов. У евреев жених и невеста во время брачной церемонии стоят под специальным балдахином, символизирующим дом, семейное жилище, кров [Catalog 1989: 13]. Допустимо, что такой символический дом молодых в историческом прошлом мог подразумевать матрилокальный характер брака. В пользу этого говорят такие рудименты, как принадлежность фаты невесте, «вхождение» жениха под покрывало.

Снятие покрывала происходит во время угощения молодых супом. Обычно делает это мальчик (младший брат жениха), реже — старший брат, зять или младший дружка [Поле 89: 81; РГВИА, ф. ВУА. 19026: 275; ЧГИ 1: 158; и др.]. Сцена в целом называется *хёр салми* и достаточно описана в литературе.

Как считают информаторы, после снятия покрывала невесту принято называть молодой, ибо она выходит из категории незамужних. Срывая с невесты *пёркенчёк*, мальчик машет им, задевая, а то и просто хлестая стоящих вокруг девушек. Согласно поверью, задетая покрывалом в этот же год выйдет замуж. Отсюда нежелание или желание девушек коснуться покрывала в руках мальчика.

Мальчик вбегает в клеть и прячет там покрывало в сусеке. В доказательство совершенного приносит в руках муку [ЧГИ 1: 159; 29: 136; 208: 129; и др.]. Естественно, смысл такого действия состоит в желании выразить идею плодородия.

Время пребывания невесты под *пёркенчёк* равно продолжительности времени от начала прощания с отцовским домом до обретения ею статуса женщины. Накрывают невесту в клетки ее отца, а прячут покрывало в клетки свекра. Получается, покрывало носится от клетки до клетки: есть основание говорить о нем как о предохраняющем от порчи средстве в пути к жениху в широком смысле.

Белье* нижнее *кёпе-йём* (*шуря кёпе*) *underclothes*. *Кёпе-йём* получено путем слияния двух слов, *кёпе* «рубашка, платье» + *йём* «штаны, трусы». Готовясь к совершению

* С этого раздела далее статья печатается в редакции автора А.К.Салмина и редактора Г.Б.Матвеева.

какого-либо значительного обряда или действия, чувашская семья обязательно парилась в бане и надевала чистое бельё. Например, перед выездом на яровую пашню, перед свадьбой, до приготовления каши в честь духа *хёртсурт*. Во время общесельских праздников типа *чўк*, длящихся несколько дней, чувашаи моются в бане и до и после обряда, соответственно меняя бельё на чистое. Кроме того, в конце недели каждая семья мылась в бане и надевала чистое белое бельё. С умершим поступают как с живым, укладывая в гроб, надевают чистое белое бельё, а также новый комплект одежды [Поле 90: 155; ЧГИ 31: 54,217; и др.].

Некоторые обряды требуют, чтобы все или основные участники были только в нижнем бельё. Такой одежде должны соответствовать время и состояние. Например, в известном многим индоевропейцам обряде опахивания вокруг деревни девушка, находящаяся между оглоблями, была в нижнем бельё и с распущенными волосами, а сам ритуал проводился в ночное время.

В особые дни и недели существовал запрет на стирку бельё. Так, в неделю *мункун* топить баню и стирать бельё нельзя. Эти дела совершались в понедельник, а во вторник приступали к мероприятиям, связанным с чествованием духов предков. Не разрешается стирка бельё в день выгона скота. В случае нарушения запрета в доме заведутся черви.

В словаре Н.И.Ашмарина [1934 а: 260] зафиксирован фрагмент текста о прощании с родителями: «Отец-мать! В сегодняшний день прощаюсь с вами, но не навсегда, а только на смену бельё». Видимо, это не плач невесты, а скорее всего сцена прощания рекрута. Если так, то под сменой бельё имеется в виду отрезок времени из жизни, проходящей в стороне от родного дома. Таким образом, этот слегка закодированный фрагмент речи подтверждает идею о равенстве двух понятий, смена бельё, с одной стороны, и переход в иное качество (обновление) — с другой.

Бельё — наиболее близкая и прилегающая к телу одежда. Поэтому оно больше связано с носителем. Учитывая это свойство, колдуны с целью порчи отрезали кусочки именно от бельё или же крали бельё в целом, т.е. порче подвергалась олицетворяемая человека часть одежды.

В чувашском языке понятия *гаса* «чистый» и *шурă* «белый» тождественны, когда речь идет о белье. Тексты могут применить то или иное слово, однако смысл один и тот же. Белье у чувашей, как правило, было только белого цвета. Впрочем, и у русских слова «белье» и «белый» одного корня. Болезнь, как отклонение от нормы, требует другого цвета. Так, при желтухе необходимо носить белье желтого цвета.

Белье умершего человека чувашами не употребляется и не хранится. Оно выбрасывается или сжигается. Имеются определенные места, куда следует выбрасывать белье покойника. В основном, бросали в канаву около кладбища. Белье, в котором умер человек, также выбрасывают в поле на перекресток или развилку троп. Обязательное условие — все в деревне должны бросать в одно место.

Поскольку, по представлениям чувашей, человек не умирает, а переходит в иной мир, укладывание в гроб происходит с учетом этого положения, в числе прочего ему кладут два комплекта чистого белья на смену.

Тухъя (*тохъя*) — головной убор *девушек* *тоһиә*. Имеются два вида *тухьи*: островерхие, с выступающей на маковке частью, и без острия [Ашмарин 1937б: 201—202]. Концы острия, возвышающиеся над бисерной поверхностью, нередко выполнялись из олова. Убор имеет наушники, полностью закрывающие уши, а внизу под подбородком — застежку. Общий вид конической формы.

Тухъя богато украшена. Ценность представляют плотно нашитые по всему корпусу ряды монет из чистого серебра. Прикрепляются они за специально пробитые отверстия к коже или холсту размером с ладонь. Полотно в свою очередь пришивается к каркасу. Монеты сначала пришивают крупные, а на них — мелкие. Междурядье, а также боковины расшиваются бисером и бусинами. Монетами обшиваются и спускающиеся от ушей полоски, которые переходят в завязку под подбородком. *Тухъя* имеет кисточку, свисающую от наверхия к тыльной стороне. В целом получается увесистый убор. Желая подчеркнуть чрезвычайную разукрашенность узды, говорят: «У нашего коня узда что надо, как *тухъя* у богатой девушки».

У башкир *такья* — женская тюрбетейка без вышивок, носится под платком, у татар *такья* также род калпака, у

удмуртов *такья* — девичий головной убор круглой формы, обшита монетами, бисером и раковинами, у марийцев — *такия/тайха* [Федотов 1968: 144—145]. Самой отдаленной эпохой, где искусствоведы обнаруживают параллели к *тухье*, является III тыс. до н.э. (ареал южных областей Средней Азии и Северного Ирана), а наиболее близкое к сегодняшнему дню время — V—VII (районы Северного Таджикистана, древний Пенджикент) и VIII (ранний период Волжской Булгарии) века [Трофимов 1985: 91].

Тухья — принадлежность девушек. Девушка, надевшая ее, становится взрослой, привлекательной и красивой. Девичья застенчивость, скромность и мягкий характер, а также богатство души и чистота внутреннего мира отражены в этом уборе. Если девушки проводили молодежный обряд в зимних условиях (например, *хёр сәри*), то поверх *тухьи* одевали еще теплые шапки. В хороводах парни часто пели песни типа: «Играть-смеяться кто хорош — Девушка с *тухьей* на голове хороша».

Примечательно, что на посиделках девушки-устроители бывают в *тухье*, а их подруги из другой улицы должны явиться в качестве приглашенных в шапках. И за этим строго следили, пришедших без шапок девушек просто не пускали. Этот штрих из обряда указывает на определенный возраст девушек, готовых идти на близкие общения с парнями. «Хороша женщина в хушпу, но ей не сравниться с девушкой в *тухье*», — говорят чувашки. Если умирала девушка, то на сборе родственников по случаю сорока дней со дня смерти девушки плясали, надев на себя *тухью* умершей родственницы, что опять подчеркивает неотделимость понятий «*тухья*» и «девушка» [ЧГИ 7: 291; 18, инв. 895: 2; 21: 527; и др.].

Как известно, невесте *тухью* одевают в первом доме, где начинают свадьбу. Делает это будущая золовка невесты, она же зачинает девичий плач. Но через некоторое время золовка снимает у невесты *тухью* и одевает *хушпу*, а снятый девичий убор обносит перед присутствующими близко к их лицам, демонстрируя прощание с *тухьей* [Поле 90: 155,186; ЧГИ 29: 30; и др.].

Платок жениха *сулӑк (сулӑк)* kerchief of bridegroom. Готовится невестой. В старину вышивки на этот платок,

предназначенный жениху, наносили при свете луны, что не может не говорить о сакральности. По краям делают бахромки из шелковых ниток. В одном углу присутствует кисточка из покупных ниток. Готовый платок складывают пополам в треугольник так, чтобы кисточка свисала вниз. Иногда вместо *сулак* обходятся платком красного цвета. Размер *сулак* чуть более двух четвертей в ширину [ЧГИ 1: 135; 21: 542—543; и др.].

Этимологические родственники встречаются у удмуртов, марийцев, киргизов, татар, башкир, уйгуров, турков, а также русских в разных контекстах — жениховый платок, свадебное покрывало, полотенце, убор на архиерейском посохе [Федотов 1968: 134].

Входит в число подарков, передаваемых невестой жениху в конце сватовства.

Как правило, жених одевается в кафтан (халат), сзади которого привешивается вышитый конец *сурпана* (тоже подарок невесты), а на него прикрепляют сложенный в треугольник платок — *сулак* [ЧГИ 1: 135; 21: 542; 29: 8; и др.]. Два конца *сулак* пришиваются на плечи, а третий свисающий конец с кисточкой пришивается на спине (примерно между лопатками) [ЧГИ 1: 135; 29: 130—131; и др.]. Делается это перед выездом свадебного поезда жениха в дом невесты.

Имеется интересный вариант XIX в. из Симбирской губ., согласно которому жениху «на мизинный палец правой руки привязывают небольшой платочек нарочно для того приготовленный с разными узорами, вышитыми из красной бумаги и пришитыми по концам кистями. Этот платочик называется по-чувашски *сюлах*» [РГО, р. 53, оп. 1. 57: 5 об.]. Думается, функции платочков на спине и на мизинце у жениха одинаковы.

При сборе объединенного свадебного поезда в дом свекра невеста срезает (срывает) *сулак* жениха и кладет себе. Круг замкнулся.

Утварь

Многие вещи из кухонной принадлежности чувашами вводились в обрядовые ситуации. Основной состав их, анализируемый в контексте ритуальной культуры, поможет

приоткрыть тайну необыденности обыденной жизни наших предков. При этом постараемся остановить взгляд и на функционально-семантической стороне вопроса.

Ковш курка (*корка, алтър, кёреке*) scoop. Сырьем для изготовления в древности служила глина, позже получили распространение деревянные, затем металлические. В источниках XVIII—XX вв., используемых нами, речь идет о деревянных ковшах с ручками. Эпитет *sarā* «желтый» также отражает цвет деревянного изделия. В зависимости от вида и контекста употребления существуют разные термины для обозначения. Например, *aça курка* (букв. «ковш самца») это не тип сосуда, а имеет обрядовое назначение, во время *юпа* на заре начинают новый круг обхода с кружкой пива от имени умершего мужчины; позже это название стали применять и по отношению к ковшу от имени умершей женщины. Термин *алтър* происходит от глагола *алт* «рыть, долбить, копать», т.к. такая посуда готовится из наплыва (капа) на дубе путем выдалбливания нутра. Вмещает около половины ведра. Деревянные ковши с ручкой, употребляемые во время застолья, называют *кёреке* (метонимия от *кёреке* «юго-восточный — почетный — угол в доме»). Такие ковши были не во всех домах, их в деревне существовало всего две-три штуки. На свадьбы и другие мероприятия брали напрокат. Во многих случаях понятия *курка* и *алтър* размываются, иногда и стакан, входящий в обрядовый контекст, называют ковшом. Ковш является мерой объема пива, иногда и воды [Поле 94: 253, 276; Димитриев 1960: 301; и др.]. С рисунками упомянутых типов можно ознакомиться по книге Г.А.Никитина и Т.А.Крюковой [1960, рис. 33].

Ковш входит в состав приготовлений к определенным ритуалам. Так, готовясь к *чўклемe, учук, хёр сәри*, прежде всего заботятся о наличии посуды, в том числе и ковша. В осеннем поминальном обряде *кёр сәри*, уходя к другим родственникам, в доме на столе оставляют все необходимые продукты, а также приборы для еды (ковш, чашки, ложки) с тем, чтобы духи предков могли поесть и попить в родном доме даже в отсутствие хозяев [ЧГИ 18, инв. 895: 2; 147: 193; 207: 237; и др.].

На свадьбе экзогамную группу встречают у ворот с ковшом пива, что является символом миролюбивого расположения. С ковшом пива встречают в доме возвращающихся с похорон людей. Справляются, куда и зачем ходили, те отвечают, что ходили по напрасному делу, за что и получают в руки пиво [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 269; ЧГИ 24: 708,710; и др.].

В родовом обряде *чўклеме* вначале старики за столом молятся с ковшом пива в руках, после чего все отливают в отдельный сосуд, наливают снова и пьют. При проводе в солдаты поступают аналогично. А в обрядах, связанных с поминанием (*мункун, хывни, юпа*), после молитвы пиво понемногу отливают в пустой ковш, поставленный около двери. Все такие отливания являются видами отделения жертвенных даров [ЧГИ 72: 90,91; 144: 164; и др.].

Получить в руки ковш с пивом — знак высокого уважения. В родовых обрядах, уходящих в архаику, мероприятие начинается с моления стариков, сидящих за столом. Молятся они держа ковши, полные пивом. Если обряд проводится в рамках семьи, то аналогичное моление совершает глава дома. Иногда те же действия от имени хозяина может проводить выбранное лицо. После моления за стол садятся и соответственно получают ковши с пивом старики, затем — женщины, после них — молодежь [ЧГИ 29: 14; 145: 683; 176: 76; и др.]. Как видим, вручение пива выделяет обладателя ковша, указывает на его социальный статус, делает его полноценным участником ритуала.

Ковш, преподнесенный от имени хозяина, следует выпить полностью и желательно без передышки. Он наливается полный до краев, в чем усматривается идея богатого урожая. До преподнесения ведущий предупреждает, что это — ковш хозяина. Он, кроме того, указывает, что этот ковш следует выпить за то, чтобы ячмень удался настолько, что не смогли бы увезти лошади, а хмеля столько, что не смогли бы поднять мужики. Важность этого ковша порождает необходимость полного выпивания. В противном случае перед гостем ставится ряд практически невыполнимых условий: на саях с одним полозом привезти сорок один воз дров, из одной кудели соткать сорок один аршин холста, за один день скорчевать дремучий лес и посеять ячмень и т.д.

[Поле 94: 267; ЧГИ 21: 171; и др.]. В песне *чўклеме*, в частности, поется:

Если песня моя тебе по нраву,
Выпей до дна ковш в руке,
Если песня моя не по нраву,
Даже не пробуй ковш в руке [ЧГИ 151: 752].

В молениях с ковшом в руке обращаются к божествам. В количестве кружек, выпиваемых при молении, можно сосчитать количество и ранги духов-адресатов. Например, первый ковш — богу *турă*, второй — *лўлѣхсѣ*, третий — *перекет* и т.д. В старину таких этапов насчитывали 40, 41, 45, иногда перечисляли имена 90 божеств [ЧГИ 21: 167; 160: 225, 270 а; и др.].

Существует ряд обрядовых причин, когда в кружку с пивом опускают монету. Так, в *ѣскѣ* в финальном этапе дети преподносят гостям пиво. Те, выпив ковш, опускают на дно монету и возвращают. Деньги дети берут себе. Взрослые девушки проводят обряд «Девичье пиво». Заходя в дом, куда их пускают, они угощают хозяев пивом. Те пьют и опускают в ковш монету, кто сколько может. Собранные деньги девушки делят между собой. При сватовстве «сват опускает в ковш отца, у которого он покупает девушку, прежде чем тот выпьет, несколько рублей и выпивает свой ковш за его здоровье. Отец девушки, осушив свой ковш, находит в нем деньги, и, если доволен предположенною ценою, то благодарит, и сделка заключена» [Димитриев 1960: 301].

В особых случаях (при болезни, в трудных ситуациях) готовится ковш воды, над которым произносят заговор. Туда же примешивают соль, дуют три раза и дают пить страдающему или выливают к столбу ворот [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 265; ЧГИ 154: 369; 173: 270; и др.]. Сотворенный в ковше раствор «способен» обновить «испорченный» организм.

Ковш с водой несет ритуальную нагрузку и в ряде других эпизодов. Так, для обмывания умершего трое идут за водой, неся разную посуду. Один из них берет ковш. В *юла* в полночь из речки приносят ведро воды, которую пробует каждый из ковша, за что на дно опускает монету. Во время клятвенного испытания дают пить ковш воды. Жертвенное животное обливают водой из ковша, примерно так же льют воду на умершего при обмывании. Однако на

похоронах воду в ковш набирают в направлении «от себя», льют на покойника также держа кружку в обратную от себя сторону (т.е. не так, как обычно). В честь покойников и духов умерших по завершении обрядов выливают на улице ковш воды [ЧГИ 21: 513; 31: 53; 147: 209; и др.]. Во всех случаях вода играет свою очищающую функцию.

В похоронно-поминальных обрядах, а также во время праздников в честь духов предков имеет место разбивание посуды, в том числе и ковша, на кладбище или в оврагах [ЧГИ 21: 530; 24: 709; 31: 64; и др.]. Семантика этих действий прозрачна: принадлежащая умершим посуда в разбитом (ущербном) виде достигает в их распоряжение.

В действиях и словах, связанных с ковшом пива, прослеживаются некоторые моменты, характеризующие хозяйственно-культурный тип. Прежде всего, ковш очень часто используется под пиво — традиционный продукт растениеводства у чувашей. Преподнеся пиво, высказывают пожелание получить высокий урожай. В обрядовых песнях полевые культуры и ковш пива составляют смысловой параллелизм. Так, в *хёр сәри* девушки поют:

Как начнет поспевать горох,
Журавль тут как тут.
Как только монета падает на дно,
Ковш переходит к другому [ЧГИ 18, инв. 895: 21].

Факт хранения бочки пива в погребке свидетельствует об оседлом образе жизни. Даже трудные задачи, предстоящие выполнить за отказ выпить кружку пива, содержат эпизоды из жизни оседлого крестьянина-земледельца: привезти сорок один воз дров, соткать холст, засеять землю ячменем. Хитроумные загадки, задаваемые гостем, попивающим пиво из ковша, также связаны с растениеводством: «Отец прямой, мать кривая, дочь в лохмотьях, сын сердитый» (шест, стебли, листья и шишки хмеля). При употреблении ковша пива на стол подаются также продукты земледелия и оседлого образа жизни: лепешки, каша, блины, мед и курятина.

В жанровом отношении ковш чаще фигурирует в обрядах семейно-родового порядка (*чүклем*, свадьба, похороны и поминки).

В ряде примеров в описании ковша преобладает художественный вымысел. Отличается в этом плане речь

старшего дружки. Согласно ей, у ковша, которым угощает сват, дно золотое, ручка серебряная [ЧГИ 25: 512; 32: 14; 146: 50; и др.].

Котел хуран cauldron. В обрядовых целях пользовались теми же котлами, которые имелись в доме. Наиболее часто используемый — *сăра хуранё* «пивной котел». По-другому его еще называли «большой котел». По емкости котлы бывали разные, вместимостью от 5 до 20 ведер. Раньше пиво варили в котлах у оврагов. Содержимое процеживали через солому, которую клали в большие корыта. Такой способ варки можно было видеть в Цивильском и Буинском уездах еще в начале XX в. Поскольку в этих же котлах по праздникам варили мясо, их именовали и *така хуранё* «котлами для бараньего мяса». В обрядах использовались также совсем маленькие котлы. Например, в них несли горячие угли в ритуале огораживания деревни от мора [ЧГИ 21: 7,10,22; и др.].

В ритуалах семейно-родового и сельского уровней приготовление жертвенной пищи в котлах — явление частое. Так, на место проведения *учук* везут от 6 до 10 больших котлов. В ритуале выпрашивания дождя нужно иметь три. В *юпа* колется крупное домашнее животное, мясо которого следует сварить за раз; поэтому опять надо заправлять большой котел. Котлы несколько меньшей вместимости используются в таких обрядах, как *чўклеме*, сбор родни в честь новорожденного, *килёш пăтти* и т.д. [Поле 90: 139; ЧГИ 21: 8; 29: 198; и др.].

Жертвоприношения на открытой местности проводятся, как правило, у воды — речки, оврага с водой или пруда. Место действий обязательно должно быть расположено на восточной стороне от воды. Если жертвоприношение проводится в чистом поле, где нет воды, котел устанавливают на горке (холмике). В домашних условиях пользуются установленными в лачуге или во дворе котлами, т.е. обрядовая еда готовится в летней кухне. Котлы устанавливают у воды в подвешенном на козлах или вкопанном в землю положениях. На козлы поперек кладут прочную палку, на нее — деревянные крючки, за которые вешают котлы. Котлы на месте еще раз моют изнутри. Установка котлов и заливка воды проводится с востока на запад. После этого на восточную от котлов площадку

подводят животных, выбранных для жертвы. Вымыв мясо и внутренности, кладут в котлы и разводят огонь. При этом зажигающий обращается к соответствующему божеству с короткой речью. Котлы покрывают деревянными крышками [Поле 90: 107,238; Лепехин 1771: 163; и др.].

Если обряд общесельский, то применяется несколько котлов, которые позволяют варить отдельно — легкие и печень, отдельно — сердца, отдельно — конину, телятину, гусей и уток. Сваренное мясо вынимают и кладут на рогожу или скатерти, а в бульон заправляют крупу. Кроме того, на каждый котел на месте пекут по одной лепешке с «носом» и «пупком». В некоторых обрядах в котел с кашей кладут яйца в скорлупах, которые свариваются вместе с кашей [Gmelin 1751: 46; ЧГИ 21: 5,10; и др.].

При подаче котла с содержимым тоже соблюдают определенные правила. Так, снимая котел с крючка, следует несколько раз качнуть, как бы демонстрируя перед богами приготовленную для жертвоприношения еду. Котлы с кашей ставят на восточную от места варки сторону рядом с мясными кучами. Если котел выносят из дома во двор, то его несут впереди других приготовлений. В семейных условиях котел с кашей подают в центр — в середину хлева, пола. На столе справа от котла должны быть размещены лепешки, колобки, *юсман* в чашках. Любопытно поступают с котлом каши в обряде выпрашивания дождя — котел на доске пускают в воду. Он плавает там до тех пор, пока дети не принесут воробьят. Затем котел с кашей вытаскивают из воды, заменяя его с птенчиками. Значение такого действия прозрачно, воде сначала дают жертву растительного происхождения, затем — живую душу в виде воробьев. Воробьи в свою очередь символизируют плодородие в широком смысле [ЧГИ 21: 12; 29: 198,510; и др.].

Когда каша в котле сварится, котел снимают с крючка, на середине каши делают глазок в виде углубления, кладут туда скоромное масло. Если обряд посвящен духу хлева, то берут котел и идут туда. Котел ставят на предварительно постеленную чистую солому, а рядом с ним размещают блюдо с лепешкой. В некоторых обрядах достаточно вынести котел во двор. А в ритуале *чўккле* в сених устанавливают стол, куда и ставят котел с кашей и

другие приготовленные продукты. На моление встают один или несколько стариков. К этому времени мужчины обступают котел, а женщины и молодежь размещаются за ними. Все обращаются лицом на восток. В вербальном тексте до адресата доводят, что в качестве жертвы приготовили кашу в котле, высказывают актуальные для семьи, рода и деревни просьбы, благодарят за выращенный урожай и т.д. В конце моления молельщик три раза упирается за ушки котла и кланяется. Остальные в это время троекратно повторяют: *Сырлах*, т.е. «Помилуй (довольствуйся, прими)». Поднимая котел с места, его три раза раскачивают, демонстрируя содержимое перед адресатом [ЧГИ 23: 218; 29: 198,199; и др.].

В зависимости от количества божеств, к которым будут обращаться в обряде, и от типа ритуала, котлов с приготовленной жертвенной едой может быть от 1 до 10. Например, ритуал *чўклем* с 9 котлами, 1-ый котел — божеству *турă*, 2-ой — матери *турă*, 3-ий — *пўлѣхсѣ*, 4-ый — матери *пўлѣхсѣ*, 5-ый — *хѣвел*, 6-ой — матери *хѣвел*, 7-ой — *сѣр*, 8-ой — матери *сѣр*, 9-ый — *сѣр хаяр*. После посвящения каждого котла присутствующие совершают земной поклон [Поле 90: 195,237; 94: 261; и др.].

Из котла кашу или мясо раскладывают по чашкам. При этом котел оказывается в центре круга угощающихся. Раздачей пищи занимается только один человек [ЧГИ 144: 363; 151: 254; 179: 219; и др.].

В обряде в честь божества *хѣртсурт* «пупок» и «нос» от лепешки откладывают к котлу над очагом, подразумевая, таким образом, метонимическую связь «очаг — котел — хѣртсурт». Таджики, укладывая ребенка в колыбель, мажут его виски и лоб сажей от котла, прокладывая связь между очагом и новым членом семьи. Выделяясь из отцовского гнезда, молодая семья берет с собой котел каши, сваренной в родимом доме. Душа, покидая родной дом, в последнюю очередь ищет спасение у очага, схватившись за крючок от котла. Таким образом, прослеживается семантическая параллель между котлом и домашним очагом.

В похоронных обрядах котел используется для хождения за водой и обмывания умершего.

В ритуалах для избавления от болезней готовят жертвенную пищу. Например, божеству *Йёрёх*, от которого исходит болезнь, в котле варят завариху [ЧГИ 31: 26; 176: 230; 206: 194; и др.]. Смысл этих действий и текстов: можно в котле сварить не только какой-либо состав, но и творить новое, свободное от порчи и хворей, состояние.

В жанровом отношении употребление котла чаще всего встречается в обрядах *учук*, в обряде выпрашивания дождя и в похоронном обряде.

Ведро *витре* (*витёре*, *ушат*) *rail*. Аспекты ритуального назначения ведра составляют суть семантической загрузки содержания обряда.

В ряде действий ведро предназначается для ритуальной воды. Ярким примером служит обряд вызывания дождя. Участники (женщины — особенно) вначале заходят в воду в одежде, затем еще каждый льет себе на голову по ведру. Потом обливают друг друга. Специально ищут молодых жен, вытаскивают их из домов и скатывают водой, промочив до последней нитки. В этот день по улице бегают дети с ведрами и обливают каждого встречного. В данном случае мериллом для обливания является ведро, после использования одного ведра воды на одного человека цель считается достигнутой. Однако обливание обливанью рознь. И здесь маркером по определению разницы является количество ведер с водой. Если одно ведро воды — это знак для вызывания благородного дождя во имя плодородия в широком смысле, то использование сорока одного ведра воды на один и тот же объект имеет уже другой смысл. Так, согласно чувашскому обычаю, повязывающая себе на свадьбе головную повязку *сурпан* женщина уже никогда в жизни не имела права сбросить данный атрибут. Совершившая такой поступок считалась отступившей от нормы и подвергалась обливанию сорока одним ведром воды. В противном случае в этой деревне ожидали неурожай, а женщину считали виновной. Аналогичным количеством воды обливали незаконно сожительствующих жен, что служило мерой против засухи.

Ведро воды считают достаточной, чтобы облитое им жертвенное животное встряхнулось, подавая тем знак богоугодности. Не имеет значения — воду можно лить прямо из ведра или черпать ковшиком. После, как используют

ведро воды, а животное все равно не встряхнется — животное отпускают, т.е. бракуют.

Если в обряде под воду используют другую посуду, все равно объем ее измеряется вместимостью какого-то количества ведра. Так, согласно речи старшего дружки, у свата на столе шипит самовар вместимостью три ведра. В ритуале от засухи кашу варят в котле, куда вмещается двадцать ведер воды.

Молодая, впервые пришедшая за водой к роднику, как правило, три раза подряд сваливает ведро с водой, только потом черпает сама и идет домой, где вода используется при приготовлении супа. Во время жертвенного закалывания барашка существует индивидуальный обряд, обращенный к *киреметю*, где ведро с водой размещают на середку стола. Затем ведро воды идет на приготовление обрядовой пищи.

В процессии хождения за водой для обливания умершего участвуют трое, один из них обязательно с ведром.

Иногда вода, измеряемая вместимостью ведра, идет на утоление жажды лиц, находящихся в ином мире. Так, в *кёр сәри* в конце обряда берут из колодца ведро воды и выплескивают на улицу, сопровождая словами «Пусть будет пред вами». В бездожде могилы самоубийц и опойцев заливают водой в количестве сорока или сорока одного ведра [Поле 89: 83; ЧГИ 31: 53; 151: 247; и др.]. Как видим, ритуальное ведро воды всегда имеет контекстную или смысловую нагрузку.

Ведро воды может служить и в качестве емкости для гадания. В *сурхури* девушки снимают кольца и опускают их в ведро с водой, а сами поют. Содержание прерванной песни указывает на судьбу хозяина вынутаго кольца в течение года [Поле 89: 95].

Ведро как емкость служит мерой объема ритуального пива и вина. Пиво и вино становятся предметом обсуждения на сговоре до свадьбы, договариваются, какая сторона сколько будет готовить к этому сроку. Приготовленное пиво и вино также измеряются количеством ведер. Так, на *юла* готовят примерно 20 ведер пива и покупают от пол-ведра до трех ведер вина. Для родового пира надо ориентироваться на 35 ведер пива и 2 ведра вина. Когда варят

пиво на общественное мероприятие, то барду раздают участникам, кому достается полное ведро, кому — по полведра. Пиво и вино в качестве гостинца или жертвенного дара доставляются на место в ведрах. Ведро пива берут с собой на сговор, при поездке за невестой, при визите родителями молодой родителей молодого. На больших поминках родственники приносят по ведру пива. На таких обрядах, как *юпа* и *мункун*, для выпровождения духов предков пиво выносят на улицу в ведре. Ведром пива встречают экзогамную группу — другую половину свадьбы. Ритуал начинается после подачи на стол ведра пива. Получая из рук ведущего кружку пива, участники опускают туда монету. Выпив пива, кружку с монетой возвращают, а ведущий черпает новую кружку, опуская монету из кружки в ведро. Каждый отдавший монету после такой процедуры получает право плясать. Собранные деньги отдают музыканту за труды [Чулков 1786: 14; ЧГИ 21: 527,531; и др.].

Каждое поданное на стол другое ведро с пивом означает переход к следующему этапу ритуала. Из погреба пиво выносят в ведре же.

Ведро в ритуалах служит посудой, куда собирают продукты для приготовления обрядовой пищи. Так, в ритуале вызывания дождя дети ходят из дома в дом и получают в ведра яйца, молоко, масло, соль, муку. Аналогично поступает глава свадьбы, заходя в очередной дом, он набирает в свою суму или в ведро хлеба, палишек и сыра.

В обрядах фигурирует ведро и без содержимости, т.е. пустое. В таких ритуалах, как *чўклеме*, *мункун* и *кёр сǎри* для отделения жертвенных кусочков и напитка всегда рядом со столом или на коник ставят пустое ведро. Если во время выезда свадебного поезда кто-либо пройдет за водой с пустым ведром, то молодым не видать ладной жизни. Пустое ведро и другая утварь бросаются на могилку в *юпа*. Пойманный вор водится по улице с ведром на шее, в которое он должен бить как в барабан и издавать шум [ЧГИ 31: 64; 160: 270 а; 173: 256; и др.]. Как видим, пустое ведро без содержимости имеет знак минус по отношению к норме и составляет отрицательный полюс в оппозиции «живой — мертвый», «хорошо — плохо», «этот — тот».

В жанровом отношении ведро чаще встречается на свадьбе, в похоронно-поминальных обрядах и в ритуале вызывания дождя.

Ложка каша́к (*калак*) spoon выступает неотъемлемым атрибутом во многих видах молений. Так, в ритуале *чу́клеме* оформление жертвенных даров принимает комплексный вид. Кашу кладут в чашку, в середке делают лунку-глазок для масла, вокруг втыкают ложки, сверху ложат непечатый каравай, а на него — соль в солонице. Затем приносят пиво и встают на моление, чуть приоткрыв дверь. Чашку с кашей, ложкой и другими составными при этом молеельщик держит на руках. Аналогично поступают в *мункун*. На наш взгляд, моление с таким комплексом жертвенных даров по оформлению напоминает творение солнца: чашка с кашей, в середке масло желтого цвета, вокруг втыканы деревянные ложки желто-золотистого цвета, символизирующие разбегающиеся лучи светила, сверху — хлеб из урожая золотистого цвета и в середине соль. Такое же сотворение солнца встречаем при молении *киреметю*. Сначала берут чашку с кашей, кладут с краю одну ложку — помолятся, обращаясь к самому старшему *киреметю*, затем втыкают с другого края еще одну ложку и помолятся *киреметю* чуть помладше. Итак до самого младшего *киреметя*. Сверху кашу с ложками по кругу покрывают лепешкой. На моление встают держа чашку со всем содержимым. Весь смысл такого солнцетворения и демонстрации дара перед адресатом не что иное, как возвращение к первогармонии [ЧГИ 21: 164; 33: 860; 145: 461; и др.]. Заметим, после вербального обращения молеельщик взгляд устремляет вверх. Покрывание сосуда с содержимым даром лепешкой или караваем очень напоминает форму моления в «Ригведе».

В обрядах ложка пищи, отделенная из общего котла в адрес духов, представляет собой жертвенный дар. Это действие, сопровождаемое соответствующим словесным текстом, проводится до начала еды. Так, приступая к вспашке, «берут маленькую горбушку от початого каравая, кладут на эту горбушку ложку каши с маслом и зарывают в землю, находящуюся в данное время под железом сохи» [ЧГИ 174: 265]. Прежде чем сесть обедать за стол, хозяин дает ложку пищи *хёртсурту* [177: 512].

Предоставление *хёртсурту* отдельной чашки с кашей с воткнутыми туда ложками, равными количеству членов семьи плюс одна ложка для *хёртсурта* является образцом совместной еды с божествами. Лошадь в хозяйстве чуваша-земледельца играла очень важную роль. Поэтому ничего зазорного нет в том, что первую ложку еды пахарь отдает своей лошади. По сути тоже совершается совместная еда. Символ совместной еды ярко проявляется в специальной сцене, посвященной поднесению ложки супа молодым, находящимся под одним покрывалом на свадьбе [ЧГИ 21: 7; 31: 913; и др.]. Таким образом, еда из одной ложки или из одной чашки несколькими ложками одновременно указывает на символику совместной еды, устанавливает схему родства на определенном уровне.

Получение ложки из рук хозяина предоставляет право на совместную еду и еду вообще. На свадьбе получение ложки разыгрывается в специальной сцене. Утром после брачной ночи молодая впервые варит суп в доме свекра. По этому случаю собираются родственники. Их сажают за стол, но ложки перед ними не кладут, поэтому каждый положит на стол сколько-нибудь денег, за что получает ложку.

В *кёр сәри*, когда духи предков являются домой на угощение, двери в избу не запирают, столы оставляют накрытыми, если даже хозяева дома отсутствуют. На столе обязательно должны быть ложки. В противном случае духи родственников лишились бы возможности поесть в родном доме.

Ложка, естественно, вещь, необходимая повседневно. Такой факт получает соответственное отражение и в обрядовой ситуации. Как известно, ложка входит в перечень инвентаря, сопровождающего умершего — ее кладут в гроб. Кроме того, в *юла* на могиле разбивают утварь (в том числе и ложку), необходимую на том свете, ибо ушедший в иной мир ведет такой же образ жизни, как и живые. Поскольку божество *хёртсурт* постоянно присутствует в доме, ему тоже ложка нужна как повседневная необходимость, поэтому на его долю на стол кладут одну лишнюю ложку. *Киремет*, оказывається, тоже нуждается в ложке. Ему в кузовке, подвешенном на дерево, оставляют ложку [Миллер 1791: 78; РГИА, ф. 796, оп. 141. 529: 2 об.; ЧГИ 21: 526; и др.].

Ложка как персональный прибор выступает в ряде обрядов. Так, в ритуалах *учук* и вызывания дождя на место каждый приносит свою ложку. Иногда из семьи приходит один и, соответственно, каждая ложка на *учуке* представляет отдельный дом. Также в *сурхури* в дом, где готовится ритуальная пища, каждый приносит по одному полену и по одной ложке. Правила свадьбы требуют, чтобы, прощаясь с отцовским домом, невеста кормила *хёртсурта* кашей. В противном случае в новом доме *хёртсурт* с ней не будет приветливым, а за столом ей не подадут ложку [Поле 90: 150; ЧГИ 24: 35; 72: 85; и др.].

Ложка чаще всего фигурирует в обрядах *хёртсурт пәтти*, похоронно-поминальных обрядах (*юпа*) и в *учук*.

Бочка личёке (*личке*) *barrel* — в основном используется под пиво. По вместительности бывают от двух-трех до сорока ведер; естественно, их используют в зависимости от вида ритуала. Бочка пива входит в состав обговариваемых к предстоящему обряду приготовлений. Пиво в бочке должно быть приготовлено как раз к началу обрядовых действий. Бочка (или бочки) с ритуальным пивом должна быть полной. В процессе приготовления такое пиво не пробуется, в том числе и во время брожения, и во время процеживания. Участники, готовясь к ритуалу, где обязательно будет полная бочка пива, сообщают близким, что идут на бочку пива (букв. — «сваливать бочку», т.е. выпивать до дна) [Чулков 1786: 14; ЧГИ 18, инв. 895: 2; 21: 3; и др.]. Приготовленная к ритуалу бочка пива ставится на хранение в погреб или подпол [ЧГИ 29: 13,365; 146: 49; и др.]. Данный факт, конечно, является немаловажным признаком оседлой жизни чувашей и в древности, т.к. сами ритуалы с пивом очень архаичны. Если обряд проводится не дома (*учук*, *халӑх сӑри*, *симёк*), то бочка на место доставляется на повозках [ЧГИ 184: 378; 207: 237,372; и др.].

Початие бочки в ритуале становится главным событием. Оно обставлено торжественными действиями как то: открывание запечатанной пробки, разливание в ведра, принесение в дом, установление ведра на стол, раздача кружек с пивом участникам, моление. До сбора всех участников новая бочка не открывается, дожидаясь других,

пиво пьют из другой открытой емкости. Фактически починанием бочки начинается ритуал. И до и после початия сама бочка в дом не заносится, а из нее пиво отливается в чиряс или ведро и ставится на стол. На моление с полными кружками встают старики. Они обращаются лицом к приоткрытой двери. Слова молитвы обращают к *туря*. Ему сообщают, что на моление встали с большим караваем, с большим котлом каши и только что початой большой бочкой пива. И все это приготовлено из зерна нового урожая. Они благодарят бога *туря* за выращенный хлеб от имени семьи, от имени очага и от имени детей. Затем также молятся матери *туря*, божеству *пұлэх* и матери *пұлэх*. Далее в тексте моления следуют общие просьбы земледельца, где фактически перечисляют технологию хлебопашества. Моление заканчивается поклонением и выпиванием стариками полных кружек. Потом все приступают к еде. Как показывает содержание обрядов, початие новой бочки служит обновлению жизненного цикла переходного типа. Так, в *юпа* в самом конце ритуала открывают новую бочку в честь бога *туря*. Этот факт, конечно, указывает на завершение траура и начало нового этапа в жизни. При проводе солдата из дома починают бочку пива и преподносят кружку рекруту с пожеланием вернуться допивать эту начатую бочку. Данная бочка хранится с пивом до возвращения солдата. За этот период пиво время от времени обновляется, по поводу чего собирают родственников. Когда пьют, открывают дверь и приглашают далеко находящегося солдата на пиво [ЧГИ 21: 165; 24: 574,575; и др.]. Как видим, початие новой бочки символизирует благосостояние, здоровье, им поддерживается гармония, восстанавливается расшатанная сила, уничтожается хаос. Початие — это обновление, возвращение к первопорядку.

В ритуалах, связанных с бочкой пива, данная утварь всегда находится в центре событий. В речи старшего дружки ей уделен специальный поэтический пассаж, восхваляющий бочку с пивом, хранящуюся в погребке или подполе свата. У этой бочки, оказывается, 12 (или 40, 77) обручей, она — с двумя пробками с двух сторон. В обряде «Девичье пиво» участники следуют от дома к дому за бочкой

пива на телеге, куда заезжает телега, туда заходят и девушки [ЧГИ 18, инв.895: 4,5; 23: 123; и др.].

Открытие новой бочки означает переход к следующему этапу ритуала. Поэтому в зависимости, как поступают с бочкой, можно проследить ход ритуала.

В жанровом отношении бочка чаще фигурирует в свадебных обрядах. Фигурирует она также в родовых обрядах *чўклеме* и *мункун*. Как видим, бочка больше всего является объектом семейно-родовых ритуалов, меньше встречается она в обрядах сельского порядка, вообще отсутствует в индивидуальных обрядах.

Нож *çёçё knife*. Согласно народному объяснению, надвигающимся вихрем управляет дух *çавра сил*. Налетев на человека, он может искалечить, измять, унести. Верный обрядовый жест против него — кинуть в вихря нож, после чего он или теряет силу или поменяет направление. Нож такую же защитную функцию выполняет в обрядах детского цикла. На место, куда будут ложить помытого новорожденного, кладут нож (= ветку можжевельника или ножницы). Злой дух, подбирающийся к ребенку, натывается на нож и уходит. В обрядах «допекания» в печке в корыто с ребенком с той же целью кладут нож. Таджики нож кладут в изголовье роженицы. Когда мать уходит из дома, в зыбку к ребенку кладут какую-нибудь железную вещь: нож, ножницы, гвоздь и т.д. Таким образом предохраняют ребенка от злой силы, которая может похитить или поменять младенца. Защитную функцию ножу придается наиболее наглядно при укладывании покойника в гроб: нож дается ему в руку. А в хождении за водой для обмывания трупа впереди идущий мужчина в одной руке несет ковш, в другой держит нож [Поле 89: 104,128; 90: 153; и др.]. Таким образом, нож как острый предмет — с одной стороны, и как железо — с другой, используется в обрядовых ситуациях очень часто.

Те же свойства ножа играют важную роль в ритуалах от болезней. Так, с целью отвращения отрицательного воздействия со стороны божества *çёр тавраш*, больного выводят на перекресток дорог и льют через воротник по ножу соленую воду. Так же льют воду на место, где человек ушибся. Прежде чем начинать искать духа *вупёр*, следует перекрестить все щели и отверстия, а на дверь воткнуть

нож. От духа *әншәрт* лечатся так: на кончик ножа втыкают кусочек хлеба, слегка опалаяют на огне и этим ножом и хлебом кружат вокруг головы больного. После кусочек выбрасывают на улицу. Значение такого действия раскрывается в другом обряде, проделываемом для избавления от чирьев. Здесь в вербальном тексте есть такие слова: «Караул, караул, железную ограду горожу, чирьев уничтожаю, чем на Иване появиться, появиться на железной сковороде; караул, вора поймал». Ножом также помешивают приготавливаемый к обряду раствор, тем самым избавляя жидкость от возможных нежелательных свойств [Поле 90: 190; ЧГИ 151: 340; 168: 371; и др.].

Защитную функцию нож чаще выполняет в обрядах от болезней, в противостоянии духу *савра сил*, а также в колыбельных обрядах.

Сковорода *сатма* (*сапма*, *тупа*) *fruyinq-pan*. В *мункун* (в дни, посвященные духам предков) первые три сковороды блинов выбрасывают к воротам. Также поступают перед выносом умершего из дома, первые три блина на сковороде кружат вокруг покойника и выбрасывают на улицу [ЧГИ 160: 34; 209: 334,341; и др.]. Перед самым выносом также достаточно пустить запах сковороды, т.е. делать вид, как будто пекут блины. Цель этих действий — дать знать о времени выноса.

Сковорода и сковородник, как предметы железные, используются в обрядах очищения. Так, во время «Девичьей пашни», помимо всего, в руках несут сковородник. Им же пользуются с целью отпугивания *вупәра*, пытающегося «проглотить» луну или солнце. Символична послесвадебная сцена: свекровка рано будит молодую и зовет к печке, вручив ей в руки сковородник. Таким образом происходит эстафета передачи «печных» забот от женщины к женщине, шире — функций хозяйки. Сковородка, как железный предмет, долговечна и плохо поддается порче. Это свойство учитывается при отсылке разных болезней от человека к неодушевленному предмету, т.е. ставится практически неисполнимое условие. В молитвословиях (например, от укуса змеи, от чирьев) отсылают болезнь на сковороду: «Когда горячую сковороду ужалит змей и сковорода опухнет, пусть лишь тогда у этого человека опухнет».

Сковорода используется при гаданиях в *сурхури*, при плавлении олова разной формы для обрядовых целей [Поле 89: 126; ЧГИ 33: 99; 72: 88; и др.].

Горшок *чўлмек* (*чўкмек*) *carthenware pot*. Горшок как по содержанию, так и по форме служит знаковым выражением женской натуры. В ритуалах он, прежде всего, выступает в качестве емкости под что-либо. Так, в обряде прохождения в земляные ворота участники, пройдя их, горячий уголь забирают домой в горшках. Конечно, горшок является сосудом для приготовления ритуального пива. Вообще существовал способ приготовления пива в горшках. Например, готовясь к *хёр сәри*, при переходе в новый дом, в *ёскё*. Отправляясь на родовой пир, в нем же несли бульон для поливания каши. Горшок служит посудой для отделения жертвенного пива [ЧГИ 18, инв. 895: 2; 173: 18,36; и др.].

На чувашской свадьбе невесте, сохранившей девственность, утром после брачной ночи вручают целый горшок, если нет, то — разбитый. Этот мотив разыгрывается многими народами в разных вариантах.

Горшок встречается в разных действиях и здесь трудно выделить наиболее частое использование его в каких-либо определенных ритуалах.

Принадлежности рукоделия

Нитка *çил* *thread*. Сакральный характер нитки просматривается в принесении ее в дар духам. Она дается духам как самостоятельно, так и в комплексе с другими предметами. Например, духу *шыври* следует отнести нитку длиной, равной высоте заболевшего человека [Поле 88: 38, 61; 90: 176; и др.].

В похоронных обрядах есть эпизод, хорошо известный как из жизни, так и из литературы: три суровые нитки берут с собой люди, идущие за водой для обмывания умершего; такие же нитки раздают после похорон участникам. Объяснений этому несколько. Если брать во внимание вербальный текст, произносимый при опускании нитки в воду, то можно понять, что нитка приносится духу *шыври* за воду. Согласно другому толкованию, на том свете в рот умершему по этой нитке будет капать вода. Раздавая

приготовленные нитки людям, еще говорят, что это — подарок от умершего. Но есть наиболее правильное, с точки зрения мифологической логики, объяснение. Бросая нитку в воду, говорят: «Пусть будет дорога умершего открытой». В пользу того, что нитки символизируют дорогу, по которой покойник следует в иной мир, свидетельствует и сама форма использования их, первую нитку бросают выйдя за ворота дома, следующую нитку бросают по дороге к воде, третью, последнюю, — в воду. По семантике знаем, что вода — это символ иного, нижнего, мира. Именно так трактуется она и в фольклоре. В сказках нитка ведет героя в подземный мир. Использование нитки в похоронных обрядах трактуется и как прокладывание моста для перехода через водную преграду, что не выходит за рамки логического объяснения о дороге для души в иной мир. Многие из тех, кто участвует в похоронах или встречает похоронную процессию в пути, получают три отрезка суровых ниток. Если они равны по длине, то это — плохой признак, получивший вскоре может умереть, а нитка будет служить дорогой, ведущей к покойникам. Ту же функцию, символ дороги, выполняют нитки, которые вручаются рекруту, уходящему в солдаты. Голову человека, дающего клятву о своей честности, обвязывают такой же суровой ниткой. Если он, будучи преступником, идет на клятву, то обрекает себя на скорую смерть [Поле 90: 157—158; ЧГИ 6: 567; и др.].

Нитка входит в состав устройств, с помощью которых можно гадать, предсказать или знать о судьбе отсутствующего дома человека. Так, знахарка вешает на иголку с ниткой кусочек хлеба и раскачивает, кусочек расплавленного свинца вешают за нитку на лукошко божества *йёрёх*, о здоровье солдата узнают по состоянию корки хлеба, подвешенной в клетке за нитку [ЧГИ 151: 88; 160: 275; 176: 592; и др.]. И в этих случаях нитка не теряет своего назначения — символа сакральной дороги, связи с иными силами и мирами.

Нитка может служить семантической преградой. Этот принцип используют хозяева водяных мельниц, когда попытки остановить разрыв пруда оказываются тщетными, запруду «опутывают» тремя суровыми нитками. Видимо, тот же смысл содержится в затыкании отверстий умершему

Сама форма закрывания содержит нюансы, на которые исследователи не обращают внимания. Сначала длинной шелковой ниткой «затыкают» отверстие левого уха, затем ведут нитку к левому глазу, левому ноздрю и т.д. Здесь, конечно, присутствует символика преграды, таким образом умерший лишается всех шансов вернуться обратно, т.к. он ничего не видел, не слышал, не знает. В обряде изгнания *шуйттана* из подпола мотив нитки-преграды присутствует явно. Проведя сам обряд, знахарка в буквальном смысле «опечатывает» половицу — вход в подпол, концы половиц перекрывает ниткой и прикрепляет смолой, на смолу прикладывает печать, которой служит бирка данного дома. На третий день снимать печать приходит сама знахарка.

Провожая умершую женщину в иной мир, ей в гроб клали нитки. Она, полагали, как и здесь, не должна забывать рукоделие, ибо там продолжается жизнь со всеми перипетиями [РНБ. Q. IY. 379: 17 об.; ЧГИ 21: 25; 151: 124; и др.].

Если взять виды ритуалов, в которых нитка проявляет свою сакральную функцию, то среди них выделяются похоронные обряды.

Топор пуртӑ ахе. Идущие за водой для обмывания умершего брали с собой топор или косарь. Прежде чем зачерпнуть воду из реки, топор бросали в воду лезвием к истоку. Разные злые духи, живущие в воде, боятся железных предметов и уходят с этого места. В таком действии топор служит средством очищения.

По представлению чувашей, если на человека налетит вихрь, то может его измять, искалечить или даже унести, ибо внутри вихря находится злой дух *савра сил*. В такой ситуации в вихря следует кинуть топором или ножом. Если нет этих и других железных предметов, то достаточно произнести их названия [Автор; Поле 89: 128,133; и др.]. То же свойство защиты у железных предметов использовалось и другими народами в аналогичных ситуациях. Например, «в Германии большим привязывали на шею бумажку с изображением молота» [Даркевич 1961: 98]. Чувашаи ударяют топором об гроб сразу же после изготовления, забивают последний гвоздь и стучают еще по крыше гроба. Иногда также поступают и после того, как опустят гроб в яму. У русских «когда покойника клали

в гроб, старуха ударяла топором по тому месту, где до этого лежал мертвец, «чтобы этим срубить смерть» [Даркевич 1961: 97]. По мнению В.П.Даркевича, здесь топор имел значение магического оберега, призванного отпугивать злых духов от тела покойника. В *сурхури* мужчины идут в поле «послушать землю». Придя на место, они очерчивают топором вокруг себя «железную ограду». И в этом случае топор играет свойственную роль средства защиты. Заменителями топора могут служить нож, косарь, коса или другой железный предмет.

Как инструмент труда, топор оставляется на свежих могилах мужчин.

В заговорах чувашей есть текст, согласно которому болезнь может одолеть человека лишь тогда, когда на горе времен первотворения поймают черную змею, разрубят на мелкие кусочки булатным топором и по ветру развеют золу от этой змеи. На время грозы вонзают топор в землю в середину двора. Приступая к рытью могилы, на место будущей ямы со словами пожелания провалиться в тартарары сначала бросают топор [Автор; ЧГИ 176: 163; 218: 107; и др.]. Во всех трех примерах топор выполняет функцию отправителя в иной мир. В бронзовом веке в Скандинавии на могильных камнях, а также во Франции и Португалии на дольменах и менгирах вырезались изображения топоров. По мнению А.А.Котляревского и В.П.Даркевича, «в погребальной обрядности топор-секира как символ молнии служил знаком небесного происхождения очистительной стихии погребального костра» [Даркевич 1961, 97]. Миниатюрные бронзовые и железные топоры, символизирующие настоящие, являются частыми находками на раскопках в Скандинавии, Финляндии и Прибалтике. Находят их также на местах древнерусских городищ и бывшей Волжской Булгарии. В литературе они известны под названием «молот Тора». Боги-демиурги в индоевропейской мифологии (Тор, Индра, Перун и др.) всегда носят с собой такие топоры, с помощью которых они поражают злые силы, устанавливая справедливость в обществе и равновесие в природе. Если бог-мужчина с топором символизирует верховного бога, то в чувашской народной песне отцу невесты жених пытается вручить

топор и отвлечь на время его внимание [ЧГИ 145: 569]. В данном сравнении топор одинаково является символом, знаменующим главенство, в первом случае — среди богов, во втором — в доме.

Топор в обсуждаемом контексте может быть только у народов, придерживавшихся издревле хозяйственно-культурного типа с орошаемым земледелием, ибо «молот Тора» способен не только отправить в преисподнюю антиподов. После удара топором-секиром раздается громовой раскат, а на землю льется поток благородного дождя. Таким образом устанавливается гармония.

По мнению В.Митрофанова, этимология чувашского названия топора — *пуртă* — вполне соответствует древнескандинавско-тевтонскому *barthe* — топор, пика, копье, и от которого происходит русско-немецкое «але барда» [ЦГА ЧР, ф.446, оп.1. 18: 8].

Иголка *йĕп* *needle*. Перед выездом похоронной процессии со двора в хомут центральной лошади втыкают иголку с шелковой ниткой. Поскольку, по верованию чувашей, труп представляет нечистую силу, к нему по пути пристают *усалы*. А иголка, как металл и острый предмет, призвана оберегать всю процессию. На обратной дороге с кладбища эту иголку, заряженную отрицательной энергией, кидают в овраг, куда бросают использованный при мытье умершего луб. Аналогичную роль оберега играют иголки в обряде «Железная ограда»: ее втыкают во вспаханную борозду. Притом выбирают иголки безухие, т.е. необычные. Такую же безухую иглу использовали русские на свадьбе, ее невеста втыкала с той же целью в платье. Оберегательные свойства иголки включаются и в ритуалы для избавления от болезней. Так, в заговоре от *ийе* знахарка вбивает косырем в половицу (на то место, где родился ребенок) иголку и приговаривает: «Выйди, ийе, выйди. Тебе здесь и стоять места нет. Режу и колю. Отдай мне моего ребенка!» [ЧГИ 21: 518; 72: 88; 176: 91; и др.].

Знахари, приступая к гаданию, в один угол стола кладут кусок хлеба, на другой — уголь. В середину кладут еще кусок хлеба и, воткнув в него иголку с ниткой, приподнимают. При этом смотрят, в какую сторону наклонится кусочек хлеба на кончике иглы [Чулков 1786: 155; ЧГИ 24: 588; 160: 275;

и др.]. В этом типе обрядового действия иголка входит в состав прибора для гадания.

После свадьбы свекровка рано будит молодую и ставит месить тесто в чирясе. Но в муку бросает иголку или зерно проса. Молодая жена должна в тесте найти эту иголку. Урок этого поступка прост: если молодая аккуратна и будет перебирать осторожно каждый мелкий комочек, то иголку обязательно найдет и руку не поранит.

Укладывая умершую женщину в гроб, вместе с другими принадлежностями ей клали иголку. Считали, что женщине она пригодится для шитья и на том свете [РНБ. Q.IY. 279: 17 об.; ЧГИ 21: 25; 172: 7 об.; и др.]. В этом случае иголка выполняет свою основную функцию как повседневный инструмент рукоделия.

Лыко *пушът* *bast*. Лыко в обрядовом контексте принимает на себя сакральные функции. Существует неписанный запрет сдирать лыко с *киреметного* дерева. Нарушающий табу может заболеть сильно, причину которой может разгадать только знахарь. Для избавления от недуга советуют рядом с *киреметищем* посадить лыковое дерево. Жертвенное животное (баран, лошадь, бык) на место моления подводится в завязанном за шею лыком [ЧГИ 6: 621, 622; 29: 122; и др.]. В *мункун* старое лыко выносится на улицу и сжигается, что символизирует временное оживление духов предков.

В устройстве жилища для домашнего божества *йёрёха* используется лыко. Например, пук шиповника завязывают лыком, а к нему привешивают олово, все это вешается в укромном месте. Как известно, лыко идет и на устройство гроба, чтобы умершему было мягко: дно гроба делается путем натягивания лыка; в старину и боковые доски гроба не забивались гвоздями, а «шились» лыком [ЧГИ 40: 255; 180: 417; 235: 105; и др.].

Обрядовые игры на *сурхури* и *улах* включали ленты из лыка в качестве основного элемента. Собрав в руку 30—40 лент, ведущий предлагал присутствующим братья за концы, парням с одной стороны, девушкам — с другой. Затем, освободив весь пучок лент, смотрел: пара, у которой оказывались концы одного лыка, должна была целоваться. Лыко в качестве материала для рукоделия парни брали с

собой на *улах* и плели лапти. Оно же клалось умершим мужчинам в гроб с той же целью.

Как видим, ритуальное лыко наделяется сакральными свойствами. Оно обладает мужской семантикой, им подводят на жертвенное место животных мужского пола, парни на *улах* плетут лапти из лыка, его же кладут мужчинам в гроб. Лыко также обнаруживает явную связь с иным миром, его нельзя сдирать с *киреметного* дерева, им «шьют» доски и устраивают мягкое дно гроба, *улах* как уединенный локус включает его в обрядовые игры.

Веретено *йёке spindle*. Данный вид принадлежности рукоделия тесно связан с божеством — покровителем дома — *хёртсурт* (варианты — *пирёшти*). Дождавшись, когда все члены семьи уснут, она садится с прялкой у печи, берет в руки веретено и, свесив ноги, работает. Сама в белом платье. Если кто услышит в это время жужжание, то должен быстро вскочить и схватить веретено. У такого человека дело будет ладиться. Поскольку во время прядения от веретена издается звук и мешает спать, вечером не следует оставить веретено у прялки. Но *хёртсурт* не любит, когда ночью за ним наблюдают. Так, согласно легенде, она бросила ночью веретено в сторону сходящей во двор девушки и проколола ей глаз [Поле 88: 15; ЧГИ 160: 480; 167: 105; и др.].

Веретено символизирует любовные отношения. Особенно проявляется это в заговоре для присушки. Здесь по принципу сужения перечисляют кумулятивный ряд объектов и вещей, назвав в конце веретено в руках девушки, любящейся данным предметом. Затем говорится: «Пусть они (имена парни и девушки) также любят друг другом». Любовная символика веретена наблюдается и на *улах*. Наиболее старательные девушки, желая показать свое трудолюбие, на *улах* за ночь прядут по два веретена нитки.

Поскольку веретено — инструмент частного рукоделия, его кладут в гроб женщинам.

Как видим, веретено во всех вариантах обрядового контекста является символом женского начала. И не только в обрядности чувашей. Так, например, и в ламаизме [Жуковская 1977: 22].

Ножик *çёçё knife*. Будучи железным предметом и обладающий острым лезвием, нож наделен очищающим свойством. Это качество используется в обрядах для избавления от болезней, исходящих от духов. Так, при лечении от *тум хаяр* наговорщик берет кружку воды, пускает туда горячий уголь, а потом мешает содержимое ножом, сопровождая вербальным текстом. Вода, уголь, нож — все они обладают физическим и магическим свойством очищать (смывание, фильтрация, разрезание). Таким образом создается троично очищенная смесь, которую и дают пить больному. В результате создается (сотворится) новый человек, свободный от негативных качеств. Древнеиндийский бог-демиург, творец всех существ и форм Тваштар также имеет топор или нож в руках в качестве постоянного атрибута. В обоих случаях нож направлен на уничтожение отрицательных сил и создание нового свойства.

Другое качество — свойство защиты — также используется в чувашских обрядах, особенно — в обрядах перехода, когда человек проявляет свою беззащитность. Младенцев чуваша не оставляют без присмотра. Если появляется острая необходимость, и за ребенком присмотреть некому, рядом с ним кладут ножик. Укладывая умершего в гроб, иногда в руки ему дают тупой нож, с помощью которого он мог бы защититься от нападения разных злых духов по пути в иной мир.

Третий обрядовый случай — укладка ножа в гроб мужчинам в качестве необходимого инструмента в ремесле (лаптеплетение, отделка лыка, заточка деревянных предметов) [Паллас 1773: 143; ГАУО, ф. 318, оп.13. 61: 23 об.; ЧГИ 176: 225; и др.].

Кочедык *шёшлё* — приспособление для плетения лаптей.

Одна из обрядовых функций кочедыка — перемешивание им заговариваемой воды в кружке. Так делают в обрядах для избавления от болезней — от недугов, исходящих от *киремет*, *тум хаяр*, а также от сглаза. Конечно, используется магическая сила железа.

Кочедык в качестве повседневного инструмента кладется мужчинам в гроб [Поле 90: 219; Паллас 1773: 143; ГАУО, ф. 318, оп. 13. 61: 32 об.; и др.]. Как и другие принадлежности рукоделия, он необходим и переселившимся в иной мир.

Стол сётел table. Первоочередным продуктом, выставляемым на стол, является хлеб. Так поступают в обрядах *чўклеме*, *сǎра чўк*, *юпа*. На сватовстве также явившаяся сторона начинает разговор с размещения хлеба на стол родителей девушки. Другой атрибут обрядового стола — это свечи. Речь идет, в основном, о ритуале *юпа*. Здесь значение свечи на столе направлено на сотворение новой жизни вместо угасшей. Для этого на стол кладут непочатый круглый каравай, на него — сырок, а сверху устанавливают свечу побольше и подлиннее. В данном комплексе хлеб служит планетой Земля, сырок означает верхние слои атмосферы, а свеча — светило Солнце. Таким образом творение космоса налицо. Такая свеча в горящем состоянии называется «свечой жизни» и «звездой спасения души». Она горит всю ночь, ее поддерживают путем замены. Люди в таком доме не спят до зари. Вслед за хлебом на стол подают пиво из новой бочки. Обычно пиво ставится в ведре. В качестве примеров можно назвать обряды *чўклеме*, *юпа*, *мункун*. Поскольку пиво входит в число основных продуктов земледелия, во время подачи на стол гости хором кричат: «Изобилие!» Затем на стол ставят кашу в котле или большой чашке. Если обряд посвящен духам предков, то кашу еще подают на конник. В числе другой ритуальной пищи чаще встречаем соль, суп, блины. Накрыв стол скатертью и всеми необходимыми продуктами, приступают к молению. Для этого все находящиеся за столом встают, а молельщик-старик берет под мышку шапку. В своей речи он перечисляет все виды еды, имеющиеся на столе, а котел каши даже наклоняет вперед, демонстрируя содержимое. Затем все усаживаются по-обыденному. Глава дома нарезает кусочки мясного и раздает каждому соответствующую часть. Как пиво, так и другая пища отделяется в заранее приготовленную посуду в адрес духов предков данного дома. Отделяют и божеству *хёртсурт*. Конечно, имеется множество вариантов как ассортимента на столе, так и их назначений. Так, перед выездом на пашню заходят в дом, зажигают свечу и помолются перед хлебом на столе. При обращении к божеству *киремет* в домашних условиях

достаточно иметь на столе лепешку. Древняя форма венчания состояла в подведении жениха и невесты к столу с караваем и солью. В осеннем поминовении столы в домах всегда должны быть накрыты элементарным количеством пищи; в случае, если уходят из дома (в гости, по другой необходимости), двери в дом не закрываются — все это должно означать радушие являющимся духам предков [Поле 94: 248; ЧГИ 6: 578; 21: 22; и др.].

Выпитые кружки и стаканы из-под пива все ставят обратно на стол перед собой.

С понятием «на столе» связано много других религиозно-обрядовых ситуаций. Например, при подаче супа, сваренного молодой женой после брачной ночи, не дают ложек, их надо выкупать. Свои целебные растворы знахари готовят именно на столе. Особо сакральные ритуалы, как известно, проводятся скрытно от чужих глаз. Например, если при молении божеству *кирмет* в домашних условиях вдруг заметят, что кто-либо направляется к ним прямо в дом, все со стола быстро убирают. Естественно, еда с одного стола указывает на родственную, по крайней мере, положительную связь. С учетом этого в заговорах для отворожения создаются условия, при которых совместная еда с одного стола парня и девушки невозможна. Например: «Когда лесной медведь и домашняя корова будут есть из одного корыта, пусть только тогда эти люди будут питаться с одного стола». И во время обыденного обеда, и во время ритуальной еды нельзя ронять со стола ни крошки. Если это происходит от неосторожности детей, то крошки тщательно собирают.

Ритуал начинается с рассаживания стариков за стол. Когда вводят в дом жениха и невесту, их за столом встречают родители и наиболее почетные родственники. Затем происходит коленопреклонение старикам. Потом старики угощаются и пьют пиво. Родовые праздники, как правило, сопровождаются песнями стариков, стоящих за столом. После этого места за столом занимают другие участники. Их контингент зависит от уровня ритуала. Всем места за столом, естественно, не всегда хватает. Поэтому садятся группами. Например, на свадьбе сначала родственники жениха, потом — невесты. На *чўклеме* после близких родственников за стол приглашают соседей. В *хёр сáри*

сначала угощаются устроители-девушки, после за стол уже идут пришедшие посмотреть. Притом мужчины всегда рассаживаются за столом в сторону двери, женщины — в сторону *тёпел* [Поле 94: 260; ЧГИ 21: 3,171; и др.].

При проводах сыновей в солдаты, а также при выводе невесты из дома родители всегда остаются сидеть за столом.

Место за столом в доме — один из сакральнейших локусов. Как известно, в дни поминовений если посмотреть в дымовое отверстие *тёнё*, то умерших родственников можно увидеть за столом. В *юла* приглашенного духа предка сажают за стол на подушку. Знахаря всегда приглашают за стол и угощают самым лучшим образом. Пока старики не вышли из-за стола, остальные обычно не садятся. Рекрут, выходя из-за стола, режет хлеб, а горбушку роняет на стол. После угощения кашей за столом следует попрощаться с хозяевами и идти домой. Сидеть за одним столом — быть в близких отношениях, не сидеть за одним столом — значит быть чужими [ЧГИ 28: 541; 29: 366; 31: 17; и др.].

Место у (а также около и возле) стола в ритуальном контексте наделяется особой смысловой нагрузкой. У стола на стуле с подушкой — это место хозяина дома. Отсюда ему лучше всего общаться как с гостями за столом, так и с теми, кто в центре избы и у двери. Основная церемония повторного брака чуваша в старину заключалась в элементарном действе: новую жену выводили из *тёпел* к столу, за которым сидели старики рода. Две экзогамные группы вначале свадьбы занимают соответствующие пространства: участники мужской стороны — у стола, участники со стороны невесты — у печки, а в некоторых районах — даже в чулане. Например, такой факт зафиксирован в 1902 г. среди чувашей Хвалынского уезда Саратовской губ. Вошедший в дом человек продолжает стоять около двери до тех пор, пока его не пригласит хозяин пройти ближе к столу. Молодежь в любом случае держится на некотором расстоянии от стола. Особо важные ритуалы с жертвоприношениями в избе проводятся перед столом. Так, барана на привязи подводят к столу и произносят текст моления [ЧГИ 18, инв.895: 8; 29: 26; 72: 82; и др.].

Некоторые обряды содержат сцены обхода вокруг стола. Типичной иллюстрацией является свадьба. Старший дружка, окончив свою речь и получив разрешение пройти за стол, вместе с женихом и дружками жениха три раза совершает обход вокруг стола. На четвертый раз старший дружка ударяет нагайкой подушку, предназначенную под жениха, и все четверо садятся за стол. После этого приносят пиво и начинается свадьба. Троекратный обход стола проделывает рекрут перед выходом из дома. Затем он поет прощальную и целует всех присутствующих. Сцена обхода стола встречается и в *юпа*. Как видим, обход стола всегда проводится в рамках семейно-родовых ритуалов. В остальное время принято выходить из-за стола с той же стороны, откуда сели. Тот, кто без причины совершает обход вокруг стола, говорят, становится знахарем. Славяне роженицу в трудных случаях заставляли трижды обходить вокруг стола или избы. Здесь обходы вокруг стола и избы выполняет синонимичные функции [ЧГИ 28: 894—895; 173: 29; и др.].

У чувашей коленопреклонение молодоженов на свадьбе в некоторых вариантах происходит следующим образом: за стол усаживаются родители жениха и невесты, а также несколько стариков из ближайших родственников; молодожены садятся на колени вплотную у стола, головы просовывают под стол, а руками держатся за ноги родителей. Именно о такой позе коленопреклонения во время благословения рассказали автору этих строк в 1989 г. оренбургские чуваша. В *юпа* и в других обрядах, посвященных духам предков, под стол ставят посуду (чиряс, ведро, большую чашку), куда бросают кусочки от разной пищи, отделенные в адрес умерших родственников. Названные случаи использования места под столом в ритуальных целях указывают на высокую сакральность данного локуса, на связь его с иным миром.

Однако во время ритуала стол не всегда бывает на привычном месте (в *кёреке* или *тёпеле*), в том числе в некоторых описанных случаях. Для моления его могут переставить на середину пола, к двери или вынести в сени. Устойчивое правило установление стола в центр избы соблюдается в обрядах моления духу *кирemet* в домашних условиях. К двери он переставляется преимущественно в

ритуалах, посвященных духам предков (*мункун, кёр сәри, юпа*). Однако строгой последовательности различения по передвижению к двери, в центр пола или в сени нет. Нет четкости и в том, откуда взять стол на время моления — из *кёреке* или *тёпел* [Поле 90: 234; РНБ.Q. IY.279: 20; ЧГИ 21: 2; и др.].

Шилёк во время свадьбы устраивается во дворе с установлением временного стола и скамеек. Обряды, адресованные духам двора и хлева, опять проводятся с переставленными столами. Есть ряд других ритуалов, когда стол выносится на время во двор. Например, так делали ульяновские чуваша во время осеннего поминания предков [Поле 94: 265; Миллер 1791: 76; ЧГИ 28: 889; и др.].

Во время выноса гроба с телом или столба-юпа из дома ближайшие родственники на улицу берут стол и две табуретки и устанавливают у своих ворот. Несущие умершего ставят гроб на эти табуретки и происходит прощание данного дома с родственником. На столе, естественно, бывает элементарное количество еды, в том числе обязательно вода и соль [Поле 89: 76,86,102; и др.].

Вообще, где стол — там престол. Столы могут быть поставлены и на святилищах, расположенных вне жилого пространства. Столы, накрытые необходимыми жертвенными продуктами, — обязательный атрибут в таких общесельских обрядах, как *учук, киремет* и вызывание дождя. Стол является важной частью святилищ. Показательна в этом отношении удмуртская *куала*. В них нет ни пола, ни потолка, ни печи, но в середине избы стоит один большой стол. Древние библейские Святилища были снабжены столами из дерева акации и отделявались золотом.

Как известно, в *юпа* по пути на кладбище у оврага устанавливают одноногие стол и табуретку, где проводят часть церемонии по прощанию с недавно умершим. Если столы дома имели постоянное назначение, а столы на святилище имели вид домашнего стола, то столы в *юпа*, отдаваемые умершим родственникам, таковыми можно назвать только условно. Они имеют разовое назначение, в конце обряда их нужно свалить, выбросить в овраг. Внешнее их сходство со столом только символическое. Ими в дальнейшем не пользуются.

Существует ряд запретов, примет и гаданий, связанных со столом. Все они увеличивают ритуальный престиж стола. Так, сидеть спиной к столу не принято. Рекрут, покидая дом, срезает над столом горбушку хлеба. В зависимости от того, в каком положении падает срезанный кусок, предсказывают судьбу солдата. Знахари в основном гадают на столе. Для гаданий в *сурхури* также молодежь использует стол [Миллер 1791: 48,49; ЧГИ 144: 162; и др.].

Больше всего ритуальная семантика стола проявляется в *юла*, на свадьбе и в *чўклеме*, т.е. в обрядах семейно-родового порядка.

Скамейка сак (*сакă, кулник*) bench. Выпрашивание у *турă* целой скамейки детей — наиболее частое желание в молениях. В этом плане особенно отличается родовой обряд *чўклеме*. Такая просьба высказывается также в *сурхури*, *мункун* и на сборе родни в честь новорожденного [Поле 94: 265; ЧНМ, уч. № 4477, инв. 530: 39 об.; ЧГИ 5: 56 об.; и др.]. Дети хозяина называют себя и собравшиеся на родовой ритуал родственники, рассевшиеся на скамейках в доме.

Старший дружка в поэтической форме спрашивает у свата часть скамеек для новых родственников. Специально на время свадьбы для них во дворе из досок устраивают скамейки. Как нового члена семьи, невесту сразу же сажают на скамейку в дальнем углу дома. Даже сам хозяин на время моления в ритуале *чўклеме* берет подушку, кладет ее на скамейку и садится на нее, а за пазухой держит шапку. Когда он выходит во двор на моление, все в избе стоят на ногах. Садятся после его возвращения. Конечно, в таких ритуальных сборах сидящие на скамейках в доме считаются родственниками. Как известно, от красного угла в сторону *тёпел* сидят женщины, а в сторону двери — мужчины. Даже участников общесельского обряда *учук*, рассевшихся на временно устроенных скамейках, можно назвать родственниками на сельском уровне [ЧГИ 24: 713; 25: 96, 613; и др.].

Киреметище как место для молений обустраивается путем установления нескольких столбов, крыши, а также скамеек по четырем частям света.

Часть длинной скамейки в околodверном пространстве служит местом для умерших членов дома. Только что

умершего обмывают и кладут на скамейку около двери. Поэтому после похорон скамейки моют, начиная оттуда. Столб-юпа также ложат на широкую скамейку у двери, предварительно постелив туда перину с подушкой. В похоронно-поминальных и родовых обрядах в честь духов предков часть скамейки у двери является местом, куда устанавливают сосуды для отделения части жертвенной пищи. В *юпа*, когда душу умершего выпровождают из дома навсегда, она, стараясь остаться в родном очаге, прячется под скамейку. В факте устройства во дворе скамеек на время *сёрен* [ЧГИ 21: 514,515,523; и др.] также следует усмотреть их назначение для отдыха духов родственников, ибо *сёрен* является частью *мункуна*, когда в доме собираются души умерших.

Одноногие примитивные скамейки, изготавливаемые в *юпа*, служат персональной мебелью недавно умершему человеку. По виду они скорее всего похожи на табуретку. Как правило, их оставляют у символического моста, иногда на кладбище.

Жанровый состав обрядов, в которых скамейкам уделяется ритуальная функция, в основном состоит из семейно-родовых ритуалов (свадьба, похоронно-поминальные, *чўккеме*).

Стул *тенкел* (*лукан*) chair. Как правило, со спинкой. Входит в состав понятия *кёреке* как неотъемлемая часть. Является местом для сидения главы дома. В ритуальных случаях его могут на время занять старший член семьи и человек, ставящий длинную свечу. В традиционных жилищах он бывает в единственном числе. Если даже хозяин приглашает проходить, этикет не позволяет пришедшему пройти дальше стола и стула. Молодой женщине до года после замужества запрещается садиться на стул ни по какой причине. Нарушающий запрет, говорят, не может родить сына. До года сноха в качестве сидения использует только скамейку [ЧГИ 21: 144; 152: 125; 156: 336; и др.].

Символический стул, как известно, изготавливается из свежеспиленного дерева в *юпа*. Вместе с таким же столом его устанавливают у оврага по дороге на кладбище слева от костра. После ритуала им больше нигде не пользуются.

Средства для запрягания лошади и другого тяглового скота в религиозно-обрядовом контексте чаще всего принимают иррациональный смысл. Знание этого аспекта вопроса должно помочь лучшему освоению культурного наследия народа. Остановимся на основных частях упряжи.

Нагайка (кнут) *саламат* (*нухайкка, чӧпӧркка, пуша*) whip (knout). Больше всего ритуальный контекст нагайки встречается в свадебных эпизодах. Специальная плетень для использования на свадьбах имелась не в каждом доме. Иногда она была одна на всю деревню. Так, еще в конце XIX в. в д. Юрмекейкино Ядринского у. у одного человека имелась ременная в два пальца толщины и в две четверти длины плетень. Ее женихи брали напрокат за оплату [ЧГИ 144: 354].

Такие общесельские обряды, как «Железная ограда» и *сӧрен*, нагайку включают в качестве одного из основных атрибутов. В *сӧрен* молодежь входит в дома с нагайками в руках и ударяет членов семьи. С целью избавления деревни от частых смертей и падежа скота девушки проводят опаживание сохой вокруг деревни. Для этого они снимали пояса, распускали волосы, на них бывали белые нижние платья, а в руках — нагайки, которой они ударяли каждого встречного. Иногда эту же функцию выполнял пастух. Он шел по деревне и хлестал по воздуху своим длинным кнутом. При этом говорил: «Иди в другую деревню, у нас здесь лишних людей нет». В конце он выходил из деревни и шел в направлении к кладбищу.

На свадьбе жених подушку, положенную для него, сначала три раза ударяет нагайкой, затем только садится. Другие главные персонажи мужской свадьбы также имеют бичи. При входе в дом они ударяют ими ворота и двери в обе стороны. Молодой «одаривает» нагайкой свою невесту при выводе ее из дома родителей, а также на окраине деревни свата. Делается все это для того, чтобы к нему и невесте не пристал никакой злой дух, чтобы ничего чужого не пристало к их супружеской жизни. Об этом же говорят использование подушки, троекратный перекрестный удар, нахождение жениха в рукавицах и шапке [Поле 90: 180; ЧГИ 1: 137; 21: 543; и др.]. Явление это типологично.

Например, в Африке тайное общество проводило обряд, имеющий целью изгнание духов, пожирателей душ. В центре обряда находился танцор в зооморфной маске, вооруженный бичом и полностью скрытый под специальной одеждой [Мириманов 1986: 82]. В пользу того, что удар плеткой наносится именно с целью очищения, говорят и слова, произносимые при этом: «Избави от всякого зла». Как известно, жених на свадьбе бывает весьма пассивным, а за него действует и говорит старший дружка. Другие дружки также охраняют жениха и находятся всегда рядом. По этой же причине иногда у жениха нагайка отсутствует. Например, войдя в дом свата и совершив тоекратный обход стола, именно старший дружка тоекратно наносит перекрестный удар по подушке и предлагает жениху садиться, а двое дружек садятся с двух сторон. После этого садится старший дружка, положив нагайку под себя, т.е. устраняя всякую возможность касания плети кем-либо. Важно отметить, что ритуальный удар нагайкой всегда носит только символический характер. Поэтому удар можно нанести платком, прутиком и нагайкой, сделанной из соломы. Главное — нанести тоекратный удар и обеспечить очищение человека, дома, строений. Непонимание этого иногда приводило к печальным последствиям. Так, архивная запись начала XX в. свидетельствует, что в д. Чуваш. Чурашево Ядринского у. у невесты Пелагеи от удара из уха пошла кровь [ЧГИ 21: 578; 28: 898; 29: 7; и др.].

В молодежных песнях (в *с̆аварни*, *уяв* и др.) встречается поэтическая параллель, проводимая между женихом и нагайкой (кнутовищем). В целом, их содержание сводится к одному инварианту:

У вдовца (= старого жениха) пеньковая нагайка,
По нагайке его стекает масло,
Пусть масло течет, но душа не лежит.
У молодца ременная нагайка,
По нагайке стекает кровь.
Пусть кровь течет, зато душа лежит.

Действительно, эта параллель затем несколько раз подтверждается в ходе свадьбы. Сват, отправляясь на переговоры от имени жениха, несет в руках нагайку. Получив предварительно согласие от родителей, сват три раза ударяет девушку со словами: «Не разлучись от этой плетки».

В старину (XIX в. и ранее) сват долго не засиживался, тем более не пил вина с родителями девушки. Он оставлял плетку и уходил обратно. Понятия «оставление нагайки» и «сосватанная девушка» имели синонимичные значения.

После оставления нагайки начинались приготовления к непосредственному сватовству. Если до сватовства или до начала самой свадьбы между парнем и девушкой «пробежит черная кошка», то нагайка возвращается, что означает полное разрывание всяких разговоров о свадьбе. При одевании жениха плетка у невесты выкупается. При выводе из родительского дома невеста в своем плаче выражает желание превратиться в нагайку и остаться в руках старшего брата. Аналогичная семантика родства в пирушечной песне. Здесь выражается сожаление, что люди, росшие вместе, со временем расходятся так же, как распускается со временем ременной кнут на двенадцать прядей [Поле 90: 217; ЧГИ 1: 127,130; и др.].

Как видим, нагайка может служить и знаком любви, родства, принадлежности.

Нагайка может быть средством побуждения к чему-либо. Согласно песне, не умеющего плясать парня «подбадривают» плеткой. Насколько действительна эта сцена, — говорить трудно, но нагайка хотя бы в поэтической форме выполняет роль стимулятора. Возвращающихся на кладбище обратно с *кёр сәри* умерших сельчан подгоняет старший, восседающий на коне, в руке у него нагайка. Задача этого персонажа — успеть до зари вывести всех умерших за околицу. Можно назвать и другие примеры, где нагайка призвана побуждать к более совершенным действиям или заострить внимание. Эта миссия плетки типологична. Так, римский праздник в честь бога полей и межевых знаков включает любопытный эпизод. В эти дни младших членов общества — мальчиков — водят вокруг границ села, при этом указывая им различные приметы, ручьи, камни, деревья. «Для того, чтобы прочнее закрепить эти пограничные знаки в памяти мальчиков, на наиболее важных местах детей ударяли палкой или кнутом» [Гроздова 1977: 108].

Ременная нагайка — атрибут снаряжения жениха. Но также известно, что и другие основные лица мужской свадьбы не расстаются с ней. Более того, согласно рукописи

XVIII в., «те, у коих есть верховые лошади, надевают сабли, берут ружья и колчаны с луком и со стрелами». При пляске они хватают друг друга руками за кушаки, а в правых руках демонстрируют плетки. В таком контексте нагайка не что иное, как знак власти и силы. В качестве знака усмирения она продолжает оставаться и после свадьбы. Молодежные песни *уяв юрри* и *вэйя юрри* сообщают, чтобы приструнить молодую жену, надо иметь ременную нагайку; чтобы хранить шелковую плетку, нужен серебряный гвоздь [Поле 90: 217; РГВИА, ф. ВУА. 19026: 268,269; и др.].

Нагайка может выступить и в качестве средства наказания. Об этом предупреждает мужская свадьба в песне, исполняемой перед брачной ночью: «Если она окажется потерявшею девственность, то у нашего парня есть в руках нагайка». У русских на Вологодщине дружка будит молодых, разбивая горшок у их кровати; при этом в руке держит плетку. Реконструктивно он, застань молодую нечестной, готов проучить ее.

В словаре Н. И. Ашмарина [1935 а: 43] сохранен еще один аспект рассматриваемого предмета. Когда хоронят человека, то, согласно верованиям, из-под земли выходит черная собака, ударяет нагайкой мертвеца три раза, и тот проваливается в землю. Здесь нагайка является средством отправления в иной мир. В грузинском материале есть эпизод, когда «при входе в дом покойного вешали нагайку, которой каждый входивший в дом мужчина должен был несколько раз себя ударить» [Волкова, Джавахишвили 1982: 144]. Полагаю, что в обоих случаях плетка имеет один и тот же аспект, в первом случае отправляет в иной мир мертвеца, во втором случае живые ударяют себя, чтобы временно перейти порог-рубикон с целью прощания и выражения скорби, притом плетку в руки могут взять только мужчины.

Семантическими заменителями нагайки могут быть платок, палка, прут, меч, а также змея.

Хомут *хәмәт* (сүсмен) collag. Учитывая важность первого выхода на сев, чуваша шею лошади под хомутом мазали смесью хмеля и масла. Здесь, видимо, меньше рационального подхода, чем обрядового. Таким образом, хомут, как основная часть упряжи, и лошадь, как тягловая сила, получают жертвенный дар.

В песне *уллах* девушка проводит семантическую параллель между лошадьё и любимым, а также между хомутом и уединенным сбором молодежи (у лошади хомут с шеи не слезал, а парень из *уллах*, где его возлюбленная, не выходил). Для сравнения уместен пример из гадания у русских, здесь также ходили в нежилую избу, брали хомут и через него смотрели, чтобы увидеть суженого [Балашов и др. 1985: 21]. В обоих случаях связь «хомут — парень» сохраняется.

Хомут также символизирует бремя управления и тяжесть забот, что проявляется на свадьбе через старшего дружку, ему вручают четверть вина и говорят: «Вот тебе хомут и дуга, теперь чествуй свой народ», т.е. его запрягают в самую трудную и ответственную миссию на свадьбе.

Хомут как часть упряжи пригодится умершему и в будущем, поэтому его в числе прочего оставляют на могиле.

Хомут играет ритуальную роль в свадебном обряде при указании на нецеломудрие невесты, на нее или на сваху или родителей одевали хомут. Данный мотив широко распространен у славян, мордвы и у других народов и, следовательно, типологичен. Здесь, конечно, хомут символизирует женский детородный орган. Об этом же говорят соответствующие загадки с разгадкой «хомут» [Байбурин 1981: 225]. На разного рода поминки являются умершие родственники. Их можно увидеть, если посмотреть в хомут [ЧГИ 31: 65]. Воров заставляют пролезть сквозь хомут и в случае виновности одевают хомут и водят по улице с ворованной вещью в руках [Поле 90: 233]. А.К.Байбурин в вышеизложенных примерах видит символизацию акта изгнания преступников из человеческого коллектива по принципу «человеческое — звериное». Такая интерпретация, конечно, верна. Однако она нам видится более широкой культурной мотивацией. Нецеломудрие девушки, видение усопших в хомут, одевание этого предмета на вора — все они по сути призваны провести черту между «этим» и «тем, иным» обществами, шире — мирами. Символизация иного мира в хомуте отчетливо проявляется в объяснении такого явления, как приспособление *усалами* умерших колдунов в хомуты, сани, полозья и в прочее снаряжение для катания в зимнее время [ЧГИ 151: 249].

В ряде обрядов по изгнанию болезней и злых духов хомут играет важную роль. Так, при огораживании «Железной ограды» вокруг деревни в центр ставят целомудренную девушку с хомутом на шее, а остальные впрягаются по обе стороны от нее. Здесь важен сам факт одевания хомута, ибо таким образом становится возможным изгнание отрицательных сил путем их непосредственного видения. Перед выездом на кладбище с гробом в хомут лошади втыкают иголку с шелковой ниткой, что способствует сохранить чистоту упряжи и всей процессии в целом, ибо по дороге очень пристают *усалы*. Некоторые меры избавления от болезней на индивидуальном уровне также включают использование хомута, при ослаблении зрения вечером идут под шест к курицам и моют лицо, сунув голову в хомут; страдающего болезнью *ниш* ребенка три раза протаскивают через хомут [ЧГИ 21: 518; 30: 357; 31: 69; и др.].

Сани *суна sleiqh*. Согласно зафиксированным источникам, чуваша умершего везли на кладбище на санях в любое время года, в том числе и летом. Делали это только по отношению к старикам и пожилым людям. Объясняли такой поступок уважением покойника-родственника. На сани лицом назад садились две женщины и по дороге пели и голосили. Есть источники, видимо, стадиально более поздние, говорящие, что на кладбище гроб везли или на санях или на телеге. Или: зимой — на санях, летом — на телеге. Также пользовались санями при установке столба *юла* и надмогильного строения *чартак*. Сани, употребившиеся в похоронно-поминальных обрядах, сразу же во двор не пускали, их оставляли на некоторое время на улице [ЧГИ 21: 517,519; 160: 234; и др.].

Сани, прочую упряжь и некоторые мелкие предметы первой необходимости оставляли и на могиле. Они все, считали, нужны человеку и на том свете. На санях, видимо, умерший должен был доехать на место своего постоянного пребывания.

Аналогичную, с точки зрения семантики, функцию выполняют сани в свадебных обрядах. Невесту и сопровождающих ее девушек в зимнее время в дом свекра привозят на санях. Здесь, как и в похоронно-поминальной

обрядности, на санях доставляют на постоянное место пребывания. Кроме того, как ясно показывают исследования, свадьба развивается по тем же этапам, что и похоронные действия.

Таким образом, сани получают ритуальные выражения в похоронно-поминальных обрядах и на свадьбе. Внешне они не теряют свою основную функцию как средство доставки. Но здесь их назначение необычное и не утилитарное. Свадьба и похороны в призме ритуальных саней еще раз подтверждают свои культурно-семантические параллели.

Телега урапа cart. Телега или колесница является неотъемлемым атрибутом верхнего божества многих индоевропейских народов. У чувашей *турă*, податель влаги (в поздних текстах его заменяет Илья Пророк), передвигается по небу на телеге с бочкой воды. Поэтому во время грозы такой грохот, объясняют чувашаи. В обряде выпрашивания дождя этому божеству желают доброй поездки на телеге, просят не посылать обжигающую молнию на зреющий хлеб; просят, когда он, гонящийся со своим кнутом за *усалом*, как бы нечаянно не ударил по людям. Поэтому телегу можно причислить к божественному транспорту. Для сравнения укажем на древнеиндийского Индру, получившего из рук творца Тваштара колесницу.

При похоронах в летнее время на кладбище везут на телеге. Ее и другие принадлежности оставляют умершему на могиле. В дом жениха невесту везут также на телеге или повозке [Поле 89: 99; РГВИА, ф. ВУА. 19026: 278; Чулков 1786: 14; и др.]. Похоронные и свадебные варианты использования телег, конечно, пришли на смену ритуальных саней (см. Сани).

Телега служит при проведении некоторых действий при избавлении от болезней. Так, от холеры в деревне избавляются таким образом: едут на кладбище, как бы ловят там персонифицированную холеру, сажают насильно на телегу и едут на восток до следующего кладбища чужой деревни, там и оставляют. Во время лихорадки больному советуют ехать по межам на телеге. Здесь двоякий мотив: с одной стороны — болезнь отвозится, с другой — из больного вытряхается болезнь.

Телега служит мерой объема в сельхозработах, что получило отражение в соответствующих молениях. Так, часто выражается желание получить столько-то телег снопа.

Слово из иранского или арабского происхождения, первоначально означало «колесо». И ныне в верхнем диалекте *урапа* означает «колесо».

Оглобли турта shafts. Ритуальный смысл обретают оглобли в свадебной сцене: если узнают, что невеста была не девственной еще до свадьбы, то у ее родных, приехавших в дом жениха, изрубают упряжь, в том числе оглобли. Таким образом невестина сторона лишается даже возможности вернуться домой с честью. Семантика и цель — вычеркивание из числа нормальных людей, что ляжет позором на ее близких родственников. Обычное право чувашей предусматривает возврат убежавшей жены, привязав ее за оглобли к запряженной лошади. Как видим, в обоих случаях оглобли — как прямые линии — способствуют соблюдению традиций. Но оглобли служат и средством для доставки в иной мир. Так, умершего в гробу несут на двух оглоблях вшестером, что не предусмотрено по отношению к умершему в детском возрасте. Чувашки верят, что колдуны на том свете попадают в руки *усалов*. Те из колдунов переделывают разную упряжь, в том числе и оглобли, и пользуются. В целом, оглобли имеют важное значение в жизни чуваша-земледельца. Не зря в песне *чўклеме* есть такие строки: «Пусть сев-пашня будет легкой, Пусть оглобли-плуг идут прямо» [Поле 89: 103, 117; РГВИА, ф. ВУА. 19026: 275; и др.]. Во всех примерах красной линией проходит одна общая черта: в ритуальном контексте оглобли призваны вести обряды перехода и жизнь в целом по прямой линии, т.е. традиционно. Любое отклонение от обычного находит выражение в форме необычного использования оглоблей.

Вожжи тилхепе (тилкепе) reins. Этимология слова восходит к монгольскому «повязка (веревка) для гривы». В обрядовых ситуациях вожжи делались из белого холста. Притом некоторые тексты указывают, что вожжи из холста применялись только при похоронах женщин. Затем холст-вожжи разрезали на мелкие части и раздавали всем участникам похорон. Иногда вожжи принимают метоними-

ческое значение. Так, ими с целью нахождения пропавшей лошади определенным образом перевязывали ножки стола. Видимо, таким образом метафорически перевязывали ноги пропавшего скота. В плаче невесты находим явный параллелизм между вожжами и женихом-чужаком [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 283; ЧГИ 6: 52; 176: 163; и др.]. Естественно, муж в представлении беззаботной девушки все равно что вожжи на голову.

Деготь тикёт тар. Факты обмазывания ворот родителей нечестной девушки и невесты дегтем широко известны. Воспринимается это как форма наказания. Аналогично и в восточнославянских обрядах. Такое наказание синонимично состриганию волос. Однако дегтем мазали и скот, прошедший сквозь земляные ворота в обрядах от мора. Получается, в более широком плане обмазывание дегтем — это не наказание, а соответствующая метка. Мазать ворота — значит пометить девушку легкого поведения с тем, чтобы другим известно было (такую избегали парни), а скот, прошедший очищение, метили с целью отличить «чистый» скот от «нечистого».

Этимологически чувашское *тикёт* ближе к финскому «*tökkötti*» и карельскому «*tötti*».

* * *

Мир вещей в религиозно-обрядовом контексте проявляет себя иначе, чем в обычной бытовой ситуации. В работе одежда нас интересовала не в рациональном, а иррациональном плане. Утварь, принадлежности рукоделия, мебель, упряжь — эти классы вещей, как выяснилось, отличаются особой ритуальной активностью. Есть повод говорить о семантических функциях нагайки.

Платок — убор женский, является средством покрывания головы, иногда лица. Он — символ взросления девушек, знак их чести, предмет дарения парню. *Сурпан* — женская головная повязка под платок, предназначенный для полного покрывания волос. Концы богато украшены вышивками. Одинаковое название женского головного убора и части сохи говорит о земледельческом характере образа жизни обладателей *сурпана*. В зависимости от ритуального контекста, шапка служит кодовым знаком,

обмен шапками обозначает установление родственных связей, побратимство и взаимное обещание; выражает обращение от имени предка; является символом переходного обряда; несет в себе покровительственную функцию. Переобувание лаптей помогало заблудившемуся найти дорогу, в лаптях хранили отрезанные пуповины новорожденных, ими гадали свою судьбу молодые, одевание их «задом наперед» означало старость, лапоть в укромном месте является жилищем божества *йёрёх*, сжигание старых лаптей в конце *мункуна* помогало выпроводить духов предков. *Хушпу* впервые одевается на свадьбе, является одним из драгоценных атрибутов женской одежды. Основное бытование имеет у низовых чувашей. Наличие на макушке отверстия и соответствующая идиома позволяют говорить о связи женщины с космосом, особенно с луной. Из всех символов кольца выделяется его округлая форма — символ бесконечности. В зависимости от контекста кольцо выражает симпатию, доверие, замужество (женитьбу), откуп, родственные отношения. Перед ритуалом одевают чистую рубашку на чистое тело. В свадебной обрядности рубашки входят в число основных подарков со стороны невесты. Ею платят за услуги во время родов, за знахарские гадания. На рубашки детей пришивают амулеты-обереги. Рубашка, в которой умер человек, разрывают и выбрасывают. Пояс призван удерживать внутреннюю энергию человека, служит ритуальным знаком отличия, предметом для гадания. Снятие пояса и хождение без него говорит о высвобождении внутренней энергии (зротической, отрицательной). Девичий убор *тевет* символизирует ограду, «отблеск» солнца. Наличие на фронтальной части множества украшений и полное отсутствие их на спинной позволяет говорить о семантических параллелях типа «лицо-солнце», «спина-ночь». Покрывало — символ переходного обряда, средство защиты, знак дома и собственности молодой. Допустимо, что под ним подразумевается «женский» дом. Обряд требует наряду с чистотой тела чистоту нижнего белья. В обряде опахивания вокруг деревни девушка демонстрирует свою ритуальную чистоту и невинность. С кончиной человека его белье подлежит уничтожению. Головной убор взрослых девушек *тухъя* — одно из красивейших и богато оформленных

атрибутов чувашского народного костюма, подчеркивает в девушке повзросление, подготовку к супружеской жизни. *Сулăк* изготавливается взрослой девушкой при свете луны и вышивается специфическими узорами. Он передается жениху в знак достижения согласия на сватовстве, носится женихом короткий промежуток времени: от своего дома до невесты. Этим платком невеста наносит печать на жениха: именно тот, кто придет к ней с этим знаком, является ее суженым.

Утварь применяется не совсем по назначению: ковш разбивают на могиле, горшок — на свадьбе, ножом кидают в вихря. Утварь указывает и на хозяйственно-культурный тип, свойственный чувашам в древности. Принадлежности рукоделия в обрядах играют активную символическую роль. Их ритуальное применение, как и ожидалось, в основном не имеет практического значения. Назначение получает сакральное преломление: иголки, нитки, кочедыки и прочее кладутся в гроб с надеждой, что человек ими будет пользоваться как и в этом мире. Наибольшее религиозно-обрядовое выражение мебели представлено в виде стола, скамейки и стула. Упряжь в ритуальной ситуации часто принимает на себя символическое значение. Так, вожжи делаются из холста, ими перевязывают ножки стола, а надевание хомута символизирует потерю девственности. Нагайка проявляет разные функции в зависимости от контекста. Удар удару рознь, результат может быть разным: очищение, пробуждение, отправление в иной мир и т.д. Знаковые проявления нагайки весьма условны и зыбки, одна функция легко перерастает в другую, имея узкое и широкое значение. Она наделена мужской семантикой.

Вещь в ритуалах чувашей — это еще одно проявление религиозного воззрения народа.

Архивные источники

Автор — разные записи автора в 1967—1997 гг.

ГАУО, ф. 318, оп. 13. 61 — Дело по отношению начальника Симбирской губернии о собрании по здешнему удельному имению сведений о принятых крестьянами обычаях, привычках и проч. 1847 г.

Поле 88 — экспедиция автора в 1988 г. в Базарно-Карабулакский р. Саратовской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки.

Поле 89 — экспедиция автора в 1989 г. в Бузулукский, Грачевский, Державинский и Курманаевский рр. Оренбургской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки.

Поле 90 — экспедиция автора в 1990 г. в Шенталинский р. Куйбышевской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки.

Поле 94 — экспедиция автора в 1994 г. в Цильнинский р. Ульяновской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки.

РГВИА, ф. ВУА. 19026 — Масленецкий Тимофей. Топографическое описание губернии Симбирской. 1785 г.

РГИА, ф. 796, оп. 141. 529 — Дело об идолопоклонническом обряде черемис и чувашей, происходившем близ деревни Нуктужи Чебоксарского у. 1860—1863 гг.

РГО, р. 53, оп. I. 57 — Винтер Е. Описание моления чуваш во время перехода в новый дом и свадебного обряда их. 1971 г.

РНБ. Q. IV. 379 — Щербаков, исправник. Описание об идолопоклонниках-чуваш Буинского у. 1857 г.

ЦГА ЧР, ф. 334, оп. I. 1 — Магницкий В.К.

ЦГА ЧР, ф. 446, оп. I. 18 — Митрофанов В. Следы древнейшей истории чувашей. 1929 г.

ЧГИ 4 — Коньков И.Я. Семейная хроника с 1893 по 1915 год. 1926 г.

ЧГИ 6 — Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 1841—1903 гг.

ЧГИ 7 — Ашмарин Н.И. Этнография, топонимика, фольклор. 1899—1901 гг.

ЧГИ 14 — Песни. 1896—1930 гг.

ЧГИ 21 — Ашмарин Н.И. Археология, этнография, фольклор. 1895—1943 гг.

ЧГИ 26 — Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 1897—1928 гг.

ЧГИ 29 — Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор (в том числе татарские тексты). 1897—1922 гг.

ЧГИ 40 — Ч. I: Сукмак. Лит. альманах Канаш. педтехникума. 1924 г.

ЧГИ 72 — Этнография, фольклор, переводы. 1926—1930 гг.

ЧГИ 145 — Никольский Н.В. Этнография. 1903—1904 гг.

ЧГИ 152 — Кириллов С. История, этнография, топонимика, фольклор. 1905 г.

ЧГИ 160 — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1899—1910 гг.

ЧГИ 168 — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1905—1910 гг.

ЧГИ 207 — Никольский Н.В. История, этнография. 1909—1911 гг.

ЧГИ 1 — Сказки. 1938—1939 гг.

ЧГИ 5 — Ашмарин Н.И. Песни. 1900—1903 гг.

ЧГИ 6 — Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 1841—1903 гг.

ЧГИ 7 — Ашмарин Н.И. Этнография, топонимика, фольклор. 1899—1901 гг.

ЧГИ 18 — Юркин И.Н. 1880—1935 гг.

ЧГИ 23 — Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 1874—1899 гг.

ЧГИ 24 — Ашмарин Н.И. 1883—1900 гг.

ЧГИ 25 — Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 1883—1900 гг.

ЧГИ 28 — Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 1884 г.

ЧГИ 30 — Ашмарин Н.И. Чувашские тексты, доставленные В. Орловым. 1895—1907 гг.

ЧГИ 31 — [Петров М.П.] Чуваша: этнографический очерк. 1881 г.

- ЧГИ 32 — Тимофеев Г.Т. Песни. 1892—1900 гг.
 ЧГИ 33 — Ашмарин Н.И. Чувашские тексты. 1896—1907 гг.
 ЧГИ 144 — Никольский Н.В. История, этнография, язык, фольклор. 1904—1915 гг.
 ЧГИ 145 — Никольский Н.В. Этнография. 1903—1904 гг.
 ЧГИ 146 — Никольский Н.В. Этнография. 1899—1905 гг.
 ЧГИ 147 — Никольский Н.В. Этнография. 1887—1904 гг.
 ЧГИ 151 — Никольский Н.В. Этнография. 1887—1905 гг.
 ЧГИ 152 — Кириллов С. История, этнография, топонимика, фольклор. 1905 г.
 ЧГИ 154 — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1892—1905 гг.
 ЧГИ 156 — Никольский Н.В. Этнография, просвещение, духовные песни с нотами, письма и корреспонденции в газету «Хыпар», литературные переводы. 1904—1908 гг.
 ЧГИ 167 — Никольский Н.В. Этнография. 1903—1910 гг.
 ЧГИ 172 — [Михайлов. Этнографические материалы, собранные в д. Старые Шелканы Цивильского у. Казанской губ.]. 1885 г.
 ЧГИ 173 — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1909—1910 гг.
 ЧГИ 174 — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1908—1910 гг.
 ЧГИ 176 — Никольский Н.В. Религия, археология, этнография, грамматика, фольклор. 1905—1911 гг.
 ЧГИ 177 — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1910—1911 гг.
 ЧГИ 179 — Никольский Н.В. Этнография, 1910—1911 гг.
 ЧГИ 180 — Никольский Н.В. Религия, этнография, языковедение, фольклор. 1908—1911 гг.
 ЧГИ 184 — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1910—1919 гг.
 ЧГИ 204 — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1909—1911 гг.
 ЧГИ 206 — Никольский Н.В. Этнография. 1909—1911 гг.
 ЧГИ 208 — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1910—1911 гг.
 ЧГИ 209 — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1910—1911 гг.
 ЧГИ 211 — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1904—1905 гг.
 ЧГИ 217 — Никольский Н.В. Религия, этнография, язык, фольклор.
 ЧГИ 218 — Никольский Н.В. История, археология, этнография, топонимика. 1752—1911 гг.
 ЧГИ 235 — Никольский Н.В. История, религия, этнография. 1902—1915 гг.
 ЧНМ, учет. 4477. 530 — Рекеев А.В. Общий список чувашской мифологии. 1893 г.

Использованная литература

- Алексеевко Е.А.* Кеты // Семейная обрядность народов Сибири. Новосибирск, 1980.
Арутюнов С.А., Щебеньков В.Г. Древнейший народ Японии: Судьбы племени айнов. М., 1992.
Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Чебоксары, 1934а. Вып. VII; 1935а. Вып. IX; 1936. Вып. X; 1936а. Вып. XI; 1937а. Вып. XIII; 1937б. Вып. XIV; 1941а. Вып. XVI.

Байбурич А.К. Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. Л., 1981.

Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыков Н.И. Русская свадьба (Тарногр-н Вологод. обл.). М., 1985.

Волкова Н.Г., Джавахишвили Г.Н. Бытовая культура Грузии XIX—XX веков. М., 1982.

Гаврилов Борис. Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань, 1880.

Гроздова И.Н. Народы Британских островов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М., 1977.

Даркевич В.Н. Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве // Советская археология, 1961. № 4.

Димитриев В.Д. Два описания чувашей и чувашские словари второй четверти XVIII века // Ученые записки ЧНИИ. Чебоксары, 1960. Вып. XIX.

Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.

Лепехин Иван. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства 1768 и 1769 году. СПб., 1771.

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

Мириманов В.Б. Искусство тропической Африки: Типология. Систематика. Эволюция. М., 1986.

Мыльникова К. и Цинциус В. Северно-великорусская свадьба // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926. Вып. 1.

Никитин Г.А., Крюкова Т.А. Чувашское народное изобразительное искусство. Чебоксары, 1960.

Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. СПб., 1773. Ч. I.

Рубинчик Ю.А., ред. Персидско-русский словарь. М., 1983а. Т. II.

Трофимов А.А. Народные женские украшения чувашей // Бытовая культура чувашей. Чебоксары, 1985.

Федотов М.Р. Исторические связи чувашского языка с волжскими и пермскими финно-угорскими языками. Чебоксары, 1968. Ч. II.

Чулков М. Абевера русских суеверий. М., 1786.

Шифман И.Ш., пер., введ. и коммент. Учение: Пятикнижие Моисеево. М., 1993 (здесь см. пер. Торы).

Catalog of the Association of Jewish Book Publishers. N. Y., 1989.

Gmelin J.G. Reise durch Sibiren. Göttingen, 1751. I.

Kroeber A.L., Richardson J. Three Centures of Women's Dress Fashions: a Quantitative Analysis. Berkeley, 1940.

White Leslie A. Ethnological Essays. Albuguerque, 1987.

Условные сокращения

ГАУО — Государственный архив Ульяновской области
губ. — губерния (при названиях)

РГВИА — Российский государственный военно-исторический архив, М.

РГИА — Российский государственный исторический архив, СПб.

РГО — архив Русского географического общества, СПб.

РНБ — отдел рукописей Российской национальной библиотеки, СПб.

у. — уезд (при названиях)

ЦГА ЧР — Центральный государственный архив Чувашской Республики

ЧГИ — архив Чувашского государственного института гуманитарных наук

ЧНИИ — Научно-исследовательский институт языка, литературы, истории и экономики при Совете Министров ЧАССР

ЧНМ — отдел рукописей Чувашского национального музея

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МИРСКОГО СУДА **(Расследование и наказание за имущественные** **преступления в пореформенной чувашской деревне)**

Н.А.Петров

Правовые отношения в крестьянской общине регулировались обычным правом, обычаями, имевшими локальные и хронологические особенности. Повторяемость обычая в сходных ситуациях (прецедент) служила руководством при разрешении тех или иных спорных дел. Исследователь обычного права русского крестьянства В.А.Александров подчеркивает, что «социальная особенность крестьянства как сословия феодального общества, замкнутого в рамках сельских общин, обуславливала неизбежность стойкого функционирования обычно-правовых норм. Обычное право было регулятором хозяйственно-экономических и гражданских отношений крестьян внутри общин. Оно отражало многовековой хозяйственный опыт крестьян и, вместе с тем, являлось опорой в борьбе с феодалами против эксплуатации, за право хозяйствования»¹. Изучение обычного права было и остается важнейшей задачей науки, в частности, этнографии, истории государства и права.

Регулирующая роль общественного мнения четко прослеживалась в действиях крестьянского суда, в охране деревенского правопорядка. Судебные прецеденты — конкретный иллюстративный материал, на основе которого можно достичь более глубокого понимания общих положений обычного права, увидеть, как правовые нормы преломляются в практическом поведении крестьян. Они дают возможность ознакомиться с конкретными правоотношениями, формами общения и поведения внутри общины.

Изучение литературы и архивных источников показывает, что система преступлений в пореформенный

период по обычному праву чувашей выглядела следующим образом:

1) преступления против личности, как-то: убийство, нанесение увечья (тяжелого телесного повреждения), побои, оскорбление чести (в виде обиды или клеветы);

2) имущественные преступления: воровство, конокрадство, кража овощей и фруктов из сада и огорода, поджог, насильственное завладение чужим имуществом (живностью) и т.д.;

3) преступления против нравственности: непочитание детьми своих родителей, отказ содержать престарелых родителей, прелюбодеяние;

4) преступление против веры, религии: богохульство, нарушение религиозных запретов и положений;

5) нанесение ущерба крестьянскому хозяйству: потрава огорода, поля, побои скотине;

6) преступления, которые расходились с государственным правом: хищение государственного и удельного леса, сбор валежника в лесу, скошение травы, сбор ягод, грибов и орехов в лесу и т.д.

По реформе П.Д.Киселева (1838) крестьянские суды могли рассматривать дела по искам до 5 руб. серебром включительно и имели право наказывать «за проступки» до 20 ударов розгами². Составителями «Общего положения» (1861 г.) в киселевские судебные уставы были внесены поправки. Крестьянскому суду разрешено решать «дела в спорах и тяжбах (100 руб.), а также регламентированы размеры налагаемых наказаний: отдача в работы до 6 дней, штраф до 3 рублей, арест до 7 дней и телесные наказания до 25 ударов розог»³. При этом первой санкционированной сословной судебной инстанцией для крестьян признавался волостной суд, которому «Общим положением» было предоставлено право выносить решение на основании местных обычаев и правил, принятых в крестьянском быту. Хотя юридические функции самой сельской общины ограничивались в основном решением фискальных и полицейских задач, разбором мелких гражданских исков и правом приговаривать крестьян к наказаниям по некоторым проступкам, в пореформенное время большинство конфликтов, возникавших в крестьянской среде, разрешались внутри нее.

Для судебного разбирательства существовало несколько форм несанкционированных законом общинных судов. Самый простой из них был суд старосты как лица официального. Он решал вопросы о мелких земельных исках, спорах, как-то: нарушение межи, потравы, кража личного имущества и т.д., выступал инициатором принятия определенных санкций к неплательщикам налогов, недоимщикам, к уклоняющимся от отбывания натуральных повинностей, иногда в единоличном порядке разрешал семейные споры и др. Также практиковался суд старосты со стариками. Судя по всему, суд стариков следует рассматривать прежде всего выразителем общественного мнения, так как старейшие члены общества, как люди наиболее авторитетные, опытные, лучше знали народные обычаи. Пореформенные источники не содержат в себе достаточных сведений о большой значимости и роли «суда стариков» в общине, и по-видимому, вместе с постепенным изменением социально-экономического облика чувашской деревни, ее внутренней дифференциацией на группировки по имущественному признаку, влияние стариков снижалось, авторитет их падал. Но все-таки имеющиеся в распоряжении автора материалы позволяют сделать определенный вывод о том, что «суд стариков» в чувашской общине, как и всего Среднего Поволжья во второй половине XIX в., был реальным явлением. Основной круг вопросов, решаемых ими, составляли религиозные, морально-этические, некоторые другие вопросы, касающиеся семейно-бытовых проблем. Таким образом, суд стариков представлял собой своеобразную цензуру нравов.

Гораздо чаще функции суда в общине исполнял сельский сход домохозяев. Наличие подобного неофициального судебного органа в лице сельского схода было присуще в основном более или менее нерасслоившимся общинам⁴, и функционирование его в чувашской общине пореформенного периода еще раз подтверждает положение о том, что разложение общины находилось в начале этого длительного и сложного процесса. Суд сельского схода — *ял пуххи* — в глазах чувашских крестьян все еще продолжал сохранять свое беспристрастие и справедливость, и к нему они обращались при всех житейских проблемах, спорах,

недоразумениях (хотя перенесение многих видов тяжб в волостной суд уже не было редкостью). Главная цель крестьянского суда состояла в том, чтобы мирно решить и урегулировать все внутриобщинные конфликты. В тех случаях, когда крестьянскому суду не удавалось добиться удовлетворительного решения, дело передавалось на рассмотрение административных органов, то есть в волостной суд.

Крестьяне не стремились доводить дела до разбора в волостных судах, так как часто за взятки и подкупы они оправдывали явных нарушителей закона, и трудно было добиться справедливости. И поэтому в большинстве случаев, когда «в селении случись какое-нибудь событие, собравшийся народ будет прежде всего и просить, нельзя ли, поучив виновника, кончить дело миром»⁵. Выслушав доводы спорящих сторон и разъяснив себе суть дела, сельский староста и судьи путем упреков и выговоров старались принудить виноватую сторону к удовлетворению требований и добиться завершения дела примирением. Между тем следует отметить, что крестьянский суд допускал разрешение путем «мировой сделки и такие дела, правонарушения, которые выходили за границы его компетенции и должны были по закону рассматриваться высшими судебными органами». В связи с этим В.К.Магницкий отмечал, что в практике народного юридического быта чувашей нередко возникали случаи, «когда народ стремился кончить миром и такое дело, которое явно мировой прекратиться не может, каковы растление, изнасилование, кража, оскорбление должностных лиц»⁶. Аналогичное явление было характерно и для юридического быта русского народа⁷.

Нежелание чувашских крестьян обращаться в официальные суды отразилось и в пословицах: *Суд умне тӑриччен пӑр сине тӑр* («Чем предстать перед судом, лучше стать на лед»); *Пуса кассан сӗлӗк тӑхӑн, алла кассан алса тӑхӑн* («Голову рассекут — надень шапку, руку поранят — надень рукавицы»).

При обнаружении преступления сельский староста через десятника созывал сход для обсуждения и наказания лиц, совершивших данное злодеяние, так как разбирательство дел на сельском сходе во главе со старостой считалось

**Правонарушения чувашских крестьян,
количественные данные (1910 г.)***

Состав дела	Уезды			
	Козьмодемьян-ский	Цивиль-ский	Чебоксар-ский	Ядрин-ский
Нарушение правил об охоте и рыбной ловле	23	18	34	17
Иски о потравах и др. повреждениях полей и лугов	58	13	301	50
Самовольное пользование чужим имуществом, его повреждение	21	35	72	4
Похищение и повреждение чужого леса	102	225	412	43
Кражи	55	105	83	100

* Таблица составлена на основании данных, приведенных в кн.: Обзор Казанской губернии за 1910 год. Казань, 1912. С. 75—76.

обязательной инстанцией. Преступления могли совершаться как отдельными людьми, так и группой лиц. На суд сельского схода собирались в доме десятника, старосты, в пожарном балагане или в мирской избе, летом — иногда прямо на улице. В зависимости от важности рассматриваемых дел на суде могли присутствовать или все желающие, вплоть до женщин, детей (особенно если они выступали в качестве свидетелей), или же только домохозяева. Если разбирательство касалось интересов только отдельных общинников, на суд могли явиться даже не все главы хозяйств. Согласно существующим обычаям каждому участнику деревенского суда разрешалось свободно высказывать свое мнение по поводу дела. Естественно, вспыхивали горячие споры, которые особенно обострялись, если не совпадали интересы отдельных членов общины, отдельных групп.

В качестве доказательств и улик на суде учитывалось признание обвиняемого, поличное (например, украденная вещь, предмет, которым наносили удары при побоях и т.д.). Если обвиняемый не сознавался в содеянном добровольно, прибегали к опросу свидетелей, осуществляли тщательный

осмотр местности (сбор улик, обыск по следу), производили перекрестный опрос подозреваемого и пострадавшего, иногда, при необходимости, применяли «домашний способ»: пытки и розги. При этом особым доверием суда пользовались показания тех свидетелей, которые не состояли с лицами, заинтересованными в деле, в родстве или дружбе; предпочтение отдавалось тем из них, которые слыли известными порядочным поведением. При расследовании на суде выслушивали и ближайших родственников, но их показания принимались во внимание только в сочетании с другими свидетелями⁸.

При этом особое значение в общинном расследовании придавалось «поличному». Оно добывалось посредством обыска, который производил сельский староста с понятными, в случае важности кражи — всей сходкой совместно⁹. Обыск производился только в тех домах, на которые падало подозрение. Делалось это таким образом: избу окружали, потом вызывали хозяина и шли вместе отыскивать пропавшую или спрятанную вещь. Иногда подозреваемого еще до начала схода подвергали публичному посрамлению: его со связанными руками и с подвешанным украденным предметом (сноп, кусок холста, овчина и т.п.) водили по деревне в сопровождении толпы.

Типичные приемы расследования и наказания применялись и у русских крестьян. Вора с привязанной к нему украденной вещью водили по деревне, сопровождая процессию барабанным боем, насмешками¹⁰.

Наряду со следствием на рациональной основе, крестьяне допускали и иррациональные способы добывания доказательств: гадания, клятвы, заговоры, вредоносную магию и т.д.

У чувашей Симбирской губернии в большом ходу был такой способ получения показаний, как клятва через могилу родителей или родственников, так как «в силу этой клятвы чуваша верят твердо и не всякий, по их мнению, решится везде произнести ее»¹¹. Эта клятва считалась выше присяги, и чтобы выведать у чувашей правду в показаниях, чиновники нередко прибегали к этой клятве, требуя ее от обвиняемого.

Чтобы наказать виновного (но еще не уличенного и не пойманного) в краже скотины, чуваша прибегали к помощи юмзи, которая должна была найти волчье горло (хрящ) и

надеть его на коровий рог, затем положить на ту дорогу, по которой увели со двора скотину, при этом юмзя наговаривала на голову виновного слова заклятия. Если вор будет угадан, уличен, то через год, а то через полгода на него посыплются несчастья: падеж скота, гибель жены, сестры, братьев и, наконец, детей¹².

Чуваши больше внимания обращали народным видам присяги, чем на предписываемую законом присягу. По верованию чувашей, лжеприсяга — это «чун сётни» (потеря души), она может достаться если не ему, то обязательно его детям¹³.

Меры наказания, применяемые общинным судом, находились в прямой зависимости от вида преступления. Виновные подвергались телесному наказанию «при всем обществе», денежному штрафу, заключению в кутузку при волостном правлении, снятию с должности, отлучению от молений, высылке в Сибирь, лишению общественных прав и как крайняя мера — это изгнанию из деревни или отдаче в рекруты¹⁴. Конфискованное у преступника имущество продавалось, шло для нужд сельской общины и, наконец, на общую попойку.

Довольно распространенным способом наказания был самосуд (расправа) членов общины с особо провинившимися без ведома официальных властей. Самосуд чаще всего совершался при следующих обстоятельствах: 1) недостаточная оперативность властей, их снисходительность к нарушителям общинных порядков; 2) поимка с поличным на месте преступления; 3) тайное решение общинников подвергнуть наказанию явного нарушителя, против которого отсутствуют формальные доказательства; 4) неисправное выполнение общинных обязанностей¹⁵. От самосуда освобождались те лица в общине, которые «пользовались особым доверием», лица старше 60-ти лет, должностные лица (кроме десятника), возвратившиеся с военной службы, «если они прослужили там беспорочно и не попали в рязряд штрафников»¹⁶. В таких случаях общинный суд обычно ограничивался тем, что заставлял виновников покупать полведра или ведро водки. Водка, как правило, распивалась всем миром, и тем дело заканчивалось.

В результате самосудов позорное пятно ложилось не только на виновного, но и на всю его семью и род-

ственников; порой семье провинившегося приходилось навсегда покинуть родную деревню. В узком мире небольшой общины, где человек рождался и умирал, сохранению безупречного имени, чести семьи и родственников придавалось большое значение. Может быть, именно потому и оставались в памяти человеческой эти суровые меры наказания.

Чаще всего самосудом наказывались лица, занимавшиеся кражей личного имущества. Вора, застигнутого на месте преступления, нередко подвергали страшным истязаниям. Так, в селе Раскильдино Курмышского уезда Симбирской губернии у одного парня-сироты нашли краденый хомут. «Тотчас же созвали сельский сход, надели на него хомут и повели по селу, при этом шествии многие дергали его, кричали на него, награждали ударами кулака. Затем виновного привели к общественной сторожке и здесь еще долго били...»¹⁷

Как мера наказания в ряде случаев применялись розги и палки. Розгами чаще всего секли за воровство, тяжкие обиды, неповиновение детьми родителям и властям, домохозяев, растративших семейное имущество, неплательщиков податей, пьяниц, буянов, базарных воров¹⁸, женщин «легкого поведения», а также должностных лиц, таких, как десятники¹⁹.

Хотя в начале XX в. официальным законодательством самосуды и телесные наказания были отменены, но все же по данным архивных источников можно предполагать, что они имели место. Это подтверждается материалами рукописного фонда Н.В.Никольского.

В рассматриваемый период довольно распространенным видом наказания становится денежный штраф в пользу мирской казны или пострадавшего. Денежные штрафы приносили огромный ущерб крестьянскому хозяйству, поэтому чувашские крестьяне старались отдавать предпочтение тюремному заключению, которое они преимущественно отбывали в волостном правлении.

Наиболее тяжкими преступлениями в народе считались: преступления против личной собственности (воровство личного имущества), убийства (например, сыном собственного отца или близких родственников), поджог, лишение имущества детей — *ачасен пайне вӑрлани*, святотатство, блудни и т.д. Несостоятельность или бедность потерпевшего еще более

усугубляли преступление. Степень важности преступления также зависела от адресата — потерпевшей стороны, поскольку родственные связи чуваша оценивали довольно высоко, то нарушение ее считалось тяжким преступлением²⁰. Строго осуждались те, чьи родственники занимались имущественными преступлениями на «постоянной» основе. Наказания смягчались в случае непреднамеренных, случайных действий и проступков.

За преступления, совершаемые малолетними детьми, как кража гороха с полей, яблок, огурцов, репы из частных огородов, как правило, наказанию подвергались не они, а их родители. На первый раз родителей вызывали на сельский сход и брали с них устное обязательство, чтобы они впредь строго следили за своими детьми. Иногда детей приводили в контору и секли их розгами, но чаще всего крапивой.

В рассматриваемый период в обычном праве соседской общины ярко проявлялась ее дуалистическая природа. С одной стороны, община нередко выступала как единый коллектив — организатор массы крестьян, спланировала крестьянские движения, помогала отстаивать общие интересы. С другой стороны, ее раздирали противоречия, индивидуалистические тенденции — усиливались имущественные и личные права деревенской зажиточной верхушки в противовес рядовым общинникам²¹.

Таким образом, ориентация официального законодательства и государства на сохранение общины и обычного права способствовала консервации народного юридического быта. Крестьянское право чувашского народа в конце XIX—начале XX вв. все еще сохраняло свою жизнеспособность и самобытность, хотя и подвергалось разложению под влиянием социального расслоения деревни и воздействием официальных органов.

Отмечая разнообразие обычных правовых норм чувашских общин, отсутствие четкой определенности в обычном праве чувашской деревни, его тесную связь с религиозными представлениями, суевериями и обрядами, консерватизм, приверженность традициям, следует подчеркнуть, что в целом оно как надстроечное явление препятствовало поступательному развитию капиталистических отношений, обострению социальных противоречий в крестьянских массах.

Литература и источники

¹ *Александров В.А.* Эволюция обычного права в русской позднефеодальной крепостной деревне (XVIII—начало XIX в.) // Советская этнография, 1984. № 2. С. 27.

² Сборник постановлений для руководства волостных и сельских управлений. СПб., 1853. С. 4—18, 77—87, 165—168.

³ *Дружинин Н.М.* Государственные крестьяне и реформы П.Д.Киселева. М., 1958. Т. 2. С. 565; История России. Учебный словарь-справочник / Под ред. Блохина В.Ф. Брянск, 1996. С. 46.

⁴ *Зырянов П.Н.* Социальная структура местного управления (1861—1914 гг.) // Исторические записки. М., 1982. Вып. 107. С. 257.

⁵ *Магницкий В.К.* Этнографический очерк преступлений и проступков во 2-ом (следственном) участке Чебоксарского уезда // Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН). Отд. I. Т. 517. Л. 32.

⁶ Там же. Л. 393.

⁷ *Ефименко А.Я.* Исследование народной жизни. Обычное право. М., 1884. Вып. I. С. 175—176.

⁸ *Миненко Н.А.* Традиционные формы расследования и суда у русских крестьян Западной Сибири в XVIII—в первой половине XIX в. // Советская этнография, 1980. № 5. С. 27.

⁹ *Денисова Н.П.* Административно-фискальные и правовые функции общины у чувашей (XIX—нач. XX вв.) // Вопросы истории дореволюционной Чувашии. Чебоксары, 1984. С. 59.

¹⁰ *Бусыгин Е.П., Михайличенко Е.В., Зорин Н.В.* Общественный и семейный быт русского сельского населения Среднего Поволжья. Казань, 1973. С. 59; НА ЧГИГН. Отд. I. Т. 268. Л. 387—389.

¹¹ *Виноградов Ф.* Следы язычества в домашнем обиходе чуваш // Издание Симбирской губернской ученой архивной комиссии. Симбирск, 1897. С. 3.

¹² Там же. С. 7—8.

¹³ НА ЧГИГН. Отд. I. Т. 215. Л. 365.

¹⁴ Там же. Т. 179. Л. 14.

¹⁵ *Бусыгин Е.П., Михайличенко Е.В., Зорин Н.В.* Указ. соч. С. 58.

¹⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Т. 271. Л. 107.

¹⁷ Там же. Т. 177. Л. 670—671.

¹⁸ Там же. Т. 156. Л. 98.

¹⁹ *Магницкий В.К.* Этнографический очерк преступлений и проступков... Л. 98.

²⁰ НА ЧГИГН. Отд. I. Т. 215. Л. 343—347.

²¹ *Денисова Н.П.* Указ. соч. С. 81.

**«СОЮЗ МЕЛКИХ НАРОДНОСТЕЙ ПОВОЛЖЬЯ»
(1917—1918 гг.) — РЕДКИЙ ПРИМЕР
РЕГИОНАЛЬНОЙ МЕЖЭТНИЧЕСКОЙ
КОНСОЛИДАЦИИ И САМООРГАНИЗАЦИИ**

В.П.Иванов, А.В.Изоркин

Волго-Камье — один из многонациональных регионов России. Здесь расселены народы, относящиеся не только к различным этноязыковым семьям — финно-угорской (марийцы, мордва, удмурты), тюркской (татары, башкиры и чувашаи) и славянской (русские), но и к разным конфессиям — христианской (русские, чувашаи, марийцы, удмурты, мордва и татары-кряшены) и мусульманской (татары, башкиры). Коренных нерусских этносов региона объединяет общность исторических судеб, многовековые межэтнические культурно-языковые взаимосвязи, которые своими корнями уходят во времена Волжской Болгарии и Казанского ханства. После насильственного присоединения основных этнических территорий поволжских народов к Московскому государству в XVI в. неофициальным национально-культурным центром для большинства из них становится Казань.

В царской России нерусские народы Волго-Камья были расселены на территории нескольких губерний и, по существу, кроме татар, не имели четко обозначившихся единых центров национальной консолидации.

В силу известных особенностей этнической истории и культурно-конфессиональных ориентаций процессы национальной консолидации и мобилизации у народов региона в конце XIX—начале XX вв. протекали неравномерно, сравнительно выраженный характер они имели лишь у татар. Ко времени революционных событий 1917 г. национально-освободительные устремления у немусульманских нерусских народов Волго-Камья не выходили за рамки требований

установления национально-культурной автономии, т.е. национально-языкового равноправия.

Февральская революция 1917 г., уничтожив строй царского самодержавия, зародила в нерусских народах надежду на национальное освобождение и возрождение. Конечно, у зачинателей национальных движений в Волго-Камском регионе не было программ действий. Они формировались в ходе углубления буржуазно-демократической революции. В начальный ее период главной задачей представлялась ликвидация языкового неравноправия, т.е. издание газет и журналов, использование родного языка в школах, в суде и церковной службе в местностях проживания данного этноса, прекращение дискриминации национальных меньшинств при обучении в неполных средних и средних учебных заведениях уездных центров и т.д. С углублением национально-освободительного движения определились требования политического характера, в том числе всегда раздражавший великороссов вопрос о национально-пропорциональном представительстве нерусских народов в правительственных органах, в общественных и других организациях (в советах, земствах и т.д.) в местностях с многонациональным населением.

Всякое национально-освободительное движение по возможности ищет себе опору и поддержку у соседей или у более сильного народа. В условиях царской России все немусульманские народы региона (чуваши, марийцы, удмурты, мордва, пермяки, зыряне, татары-кряшены) были одинаково неравноправны в политико-правовом, национально-культурном, языковом и религиозном отношениях и являлись «братьями по несчастью». Поэтому их представители вместе, сплоченно включились в национально-освободительное движение и нашли удовлетворившую всех форму объединения — им стало «Общество (впоследствии — Союз) мелких народностей Поволжья», созданное 22 марта 1917 г. на собрании представителей нерусских народов в Казани¹.

Инициаторами его организации выступили преподаватели казанских вузов и семинарий. При этом наибольшую активность проявили чуваши. Решение организационных вопросов объединения возглавил чувашский историк и этнограф, приват-доцент Казанского университета

Н.В.Никольский, который и был избран председателем правления «Общества». Были созданы секции: чувашская (к началу августа выросла до 193 чел.), черемисская (горные и луговые черемисы — 47 чел.) и мордовская (2 чел.). Как сочувствующие вступили в Общество 36 русских, 2 татарина-мусульманина, по одному башкиру, якуту, калмыку, латышу, эстонцу и украинцу. Записался даже временно находившийся здесь магистр философии Гельсингфорского (Хельсинкского) университета М.А.Рясянен. Первоначально объединение поддержали денежными средствами несколько чувашских купцов и офицеров².

В пробуждении национально-освободительного движения немусульманских народов Волго-Камья, определении задач национального возрождения в рассматриваемый исторический период и в сплочении национальных элит важнейшую роль сыграл I Съезд мелких национальностей Поволжья, подготовленный и созванный правлением «Общества мелких народностей» по почину его председателя Н.В.Никольского. Состоялся он 15 мая 1917 г. в Казанском университете. 500 его участников — делегаты и гости — представляли все народы региона, а также латышей, финнов, татар-мусульман³.

На съезде обсуждался вопрос о создании Российской Федеративной Республики как федерации национальных объединений, говорилось о необходимости перестройки существующих административно-территориальных единиц (губерний, уездов) с учетом интересов отдельных национальностей. Вместе с тем понятие «самоопределение народов» делегатами съезда понималось прежде всего и главным образом лишь как свобода использования родных языков.

Основной тон работе съезда задавали чувашские делегаты. Съезд призвал установить в России демократическую республику с предоставлением самой широкой автономии (в т.ч. и политической) всем мелким народностям и самого широкого самоуправления «всему населению Российской Державы»⁴.

Для национального сплочения поволжских народов значение съезда было огромным. Вслед за ним состоялись национальные съезды чувашей в Симбирске (20—28 июня

1917 г.), мариЙцев в Бирске (15—25 июля), удмуртов в Глазове (14 июля). Благодаря энергичной деятельности Н.В.Никольского и его участию в работе губернского земского собрания в качестве заместителя председателя губернской управы, «Обществу» удалось добиться выделения ассигнований для открываемых учительских семинарий и сельских высших начальных училищ, содержания библиотек и налаживания издательского дела на языках народностей региона. Например, при финансовом содействии губернского земства начинают выходить в 1917 г. 2 газеты «Общества» — чувашская «Хыпар» в Казани и мариЙская «Ўжара» в Вятке.

В условиях резкой активизации в 1917 г. национально-освободительного движения в регионе, в связи с возникновением национальных обществ у чувашей и мари, стал необходимым пересмотр организационной структуры, целей и задач «Общества». 1 августа 1917 г. в Казани был созван II Съезд мелких народностей Поволжья, в котором приняли участие около 100 делегатов. Общество было преобразовано в «Союз мелких народностей Поволжья», председателем был избран тот же Н.В.Никольский. Съезд принял устав Союза и завершил свою работу принятием воззвания «К свободным гражданам Великого Отечества — братьям чувашам, мари, эрзе, мокше, вотякам, зырянам, пермякам и другим»⁵.

В уставе были сформулированы задачи «Союза». В политической области предполагалось: а) содействовать насаждению и укреплению в России «свободного, демократического и правового строя», способного уважать права отдельных народов и защитить интересы национальных меньшинств; б) способствовать осуществлению национального самоопределения мелких народностей (под этим подразумевалось предоставление равных прав их языкам в школе, церковной сфере, учреждениях местного самоуправления, в книгоиздательском деле); в) требовать введения пропорционального представительства меньшинств при выборах в государственные органы и учреждения местного самоуправления и пропорционального распределения денежных и других средств на нужды мелких народностей.

В социальной области была поставлена задача добиваться установления равенства обоих полов для участия

в общественно-политической жизни, признания национально-бытовых особенностей мелких народностей, активного их участия в работе органов самоуправления на местах.

В экономической сфере первоочередными целями «Союза» были определены разрешение земельного вопроса в интересах трудящегося народа, распространение среди мелких народностей всякого рода кооперативных товариществ, обществ и союзов, развитие промышленности и ремесленно-кустарного промысла.

В культурно-просветительской области предусматривалось содействовать всемерному подъему школьного, внешкольного, дошкольного и профессионального образования мелких народностей, общему и нравственному воспитанию их, изданию и распространению литературы. В уставе кратко были изложены способы осуществления целей союза, хотя, по правде говоря, они охватывали в основном лишь культурно-просветительские задачи⁶.

Необходимо отметить, что данный устав «Союза мелких народностей Поволжья» в последующем был положен в основу программных документов отдельных национальных объединений региона, в частности «Чувашского национального общества».

Изучение материалов о «Союзе мелких народностей Поволжья» показывает надуманность позднейших измышлений компартийных историков. Во-первых, он не являлся политической организацией, тормозившей, якобы, развитие «революционной борьбы рабочего класса и трудящегося крестьянства». Во-вторых, он не проповедовал «буржуазного национализма», а выдвигаемые им требования и цели определялись уровнем развития национально-освободительного движения народов региона. В-третьих, достигнутые «Союзом» рубежи и планы на перспективу не выходили за рамки национально-культурной автономии, исходили из реальных возможностей, наличия национальных кадров для решения тех или иных задач.

Интересно отметить такой исторический факт: до конца лета 1918 г., т.е. до момента установления жесткой коммунистической диктатуры, «Союз мелких народностей Поволжья» ни разу не подвергался гонению, не считался организацией антисоветского толка.

В июне 1918 г. состоялся III Съезд «Союза мелких народностей Поволжья», на котором речь шла о мерах по обеспечению средствами культурно-просветительных учреждений мелких народностей Поволжья, о национальном школьном, дошкольном, внешкольном и профессиональном образовании, об отношении к вопросу о создании «Татаро-Башкирских штатов». Кстати, проект образования объединенной татаро-башкирской государственности не получил поддержки съезда, его делегаты усмотрели в этой идее игнорирование, ущемление интересов немусульманских народностей региона⁷.

Вполне возможно, что при демократическом строе, не будь раздавлены его ростки большевиками, «Союз мелких народностей Поволжья» мог бы продолжать содействовать национально-культурному возрождению входивших в него народов. После разгрома антибольшевистских сил в Поволжье в августе—сентябре 1918 г. «Союз» официально уже нигде не фигурирует, однако опыт его деятельности не сразу вышел из практики. Так, 12 ноября 1918 г. в Казани состоялось «Совещание представителей мелких народностей Поволжья», которое внесло в губернские органы ряд предложений по реорганизации системы народного образования, обсуждавшиеся еще на съездах и собраниях «Союза»⁸.

Деятельность «Союза мелких народностей Поволжья» оживила работу по национальной консолидации нерусских народов региона, прежде всего в районах расселения их диаспорных групп, оказала идейно-организационное воздействие на сплочение их элит в национальные общества и союзы, содействовала открытию национальных учебных заведений в соседних Уфимской, Вятской, Симбирской, Самарской губерниях. Следует отметить, что именно благодаря активной и инициативной позиции руководителей «Союза» создаются в марте 1918 г. при Казанском губернском совете комиссариаты по делам отдельных народностей Поволжья (чувашской, марийской и др.). «Союз» оказал прямое влияние и на образование соответствующих структур по делам национальностей Поволжья при Наркомнаце РСФСР, где уже в марте 1918 г. был сформирован Чувашский отдел, несколько позднее Марийский и др.

Опыт работы «Союза» — этого межнационального (интернационального) общественного объединения — поучителен, он не потерял своей ценности и сегодня.

Литература и источники

¹ Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН). Отд. I. Фонд Н.В.Никольского. Т. 316.

² Там же.

³ Протоколы I Общего собрания представителей мелких народностей Поволжья. Казань, 1917. С. 1—47.

⁴ Там же. С. 11—12.

⁵ Крестьянская газета (Казань). 1917. 3, 4, 6 и 9 августа.

⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В.Никольского. Т. 286. С. 18—22.

⁷ Центральный государственный архив Чувашской Республики (ЦГА ЧР). Ф. 499. Оп. 1. Д. 2. Л. 10.

⁸ Там же. Д. 14. Л. 30.

См. также: Отчеты, опубликованные в газете «Хыпар» (Весть) за 1917—1918 гг.

МЕЖЭТНИЧЕСКОЕ ОБЩЕНИЕ СЕЛЬСКИХ ЖИТЕЛЕЙ ЧУВАШИИ (Социологический аспект)

И.Е.Ильин

В условиях переходного периода социальная практика настоятельно требует изучения резко возросшего динамизма социально-этнических ситуаций в отдельных регионах Российской Федерации, что в свою очередь выдвигает потребность в умении проследивать ее динамику, установление значимых существенных аспектов социально-этнического бытия и сознания различных этнических групп населения.

Социально-экономическое развитие отдельных регионов происходит не одинаковыми темпами. Общественное разделение труда в силу специфики природно-климатических, экономических, социальных характеристик республик и областей предполагает их известную специализацию. При социологическом анализе общественной жизни многонационального населения Урало-Поволжского региона, в том числе и Чувашской Республики, важно учитывать не только временной, но и пространственный аспект ее развития, что социальная жизнь населения регионов отличается составными элементами, сложностью и динамикой изменений. А, следовательно, пути и формы социального строительства в них обладают существенной спецификой. Механизм действия особенностей социально-экономического развития той или иной области, республики раскрывается в категориях регионального социологического исследования, которое должно выявить как общее, так и специфическое в общественной жизни населения региона.

Региональное социологическое исследование изучает закономерности территориальной организации жизнедеятельности и вопросы изменения социального облика

регионов, что позволяет более органично сочетать территориальное, отраслевое и программно-целевое регулирование общественного развития деревни, а соответственно — более эффективно совершенствовать управление им.

Этим обусловлено возрастание в настоящее время значимости проведения региональных социологических исследований, являющихся проверенным и эффективным средством выработки научно обоснованных управленческих решений, планирования и прогнозирования. В теоретическом плане исследования такого рода способствуют социально-философскому осмыслению вопросов дальнейшего социально-экономического, духовного развития общества в целом, городского и сельского населения в отдельности. В прикладном плане они необходимы в целях повышения научной обоснованности прогнозирования, планирования и управления общественным развитием, а также для решения разнообразных практических задач.

Поставленные в настоящей статье вопросы автор старался, в меру своих возможностей, рассматривать через весь спектр разнообразных процессов, происходящих в конкретной социально-этнической общности. Такой анализ позволяет увидеть действительную картину складывающейся этносоциальной ситуации в отдельно взятой подсистеме общества, что диктует, в силу острой необходимости, управленческим структурам принятие быстрых и кардинальных решений. Все сказанное особенно актуально для современного этапа развития общества, когда происходит поворот к другому общественно-политическому строю, другой системе ценностей, что привело, к сожалению, к определенной политической, социально-этнической конфронтации различных слоев общества.

Все вопросы, связанные с межэтническими отношениями, должны рассматриваться на фоне общей ситуации в социуме. В данном аспекте необходимо заметить, что межнациональные отношения рассматриваются социологами в широком социальном контексте, дающем возможность проследить связь между социальными процессами в обществе, избежать односторонности и предвзятости. Социологический анализ межнациональных отношений в современной деревне в такой

обусловленности не искажает действительную картину складывающейся ситуации и приводит к правильным выводам.

Эмпирический материал для изучения проблемы межэтнического общения сельских жителей региона был собран автором в ходе социологических исследований 1995 и 2000 гг. (в данной работе анализу подвергнуты данные 1995 г.), в определенной степени использованы научные изыскания других ученых¹. Хотя, на наш взгляд, в некоторых научных публикациях дается не совсем объективная картина межэтнической ситуации в Чувашской Республике². Не вдаваясь в обсуждение правомерности того или иного автора высказывать свою точку зрения, свое понимание рассматриваемой проблемы, тем не менее надо подчеркнуть, что научная истина всегда должна быть в центре отдельных исследований, и только тогда можно с большей долей доверия относиться к полученной социальной информации.

Выборочная совокупность в этносоциологическом исследовании 1995 г. составила 1107 чел., в том числе 507 чувашей, 400 русских и по 100 татар и мордвы. Для социологического анализа в основном были взяты чуваша и русские, представленные с точки зрения репрезентативности большим количеством респондентов. Возрастной состав обследованной группы в целом выглядит следующим образом: 74% чувашей находятся в интервале от 21 года до 60 лет, однако среди русских доля жителей в наиболее трудоспособном возрасте существенно ниже — 58%. По уровню образования показатели сельского населения, в особенности чувашского, удовлетворительны: 16% с высшим (среди русских — 8%), 30% с общим средним (у русских 19%).

Подавляющее большинство обследованных принадлежало к экономически активному населению. Основное занятие 61% чувашей и 50% русских — только работа, немногие совмещали работу с учебой (1% среди чувашей — работающие пенсионеры). Около 5% чувашей продолжали учебу (в школах, техникумах и вузах; среди русских таких только 1%). Вместе с тем современные экономические реформы негативно затронули сферу трудовых отношений: 7% чувашей и 3% русских причислили себя к безработным.

По характеру труда: управленческим трудом были заняты 9% чувашей и 6% русских, исполнительским —

88% и 92%, индивидуальным — 2% чувашей и русских — разница между этническими группами не слишком значительна, но в обоих случаях доля управленческого труда кажется несколько завышенной. При анализе того, как распределились работающие по сферам приложения труда, выяснилось, что в сфере собственно управления (администрирования) в группе чувашей заняты лишь 4%, а среди русских и того меньше — около 1%. Имеется различие и в общей квалификации труда: если чуваша опережали русских по количеству занятых квалифицированным умственным трудом (41% и 29%), то среди русских больше работников квалифицированного физического труда: 44% против 33%.

Сельское население Чувашии затронули экономические реформы, в первую очередь реформы собственности. Из экономически действующей (активной) части обследованного населения на государственных предприятиях продолжали работать 51% респондентов-чувашей и 35% русских; соответственно около 46% и до 62% представителей названных групп трудились в сельскохозяйственных акционированных хозяйствах (колхозах). В сфере индивидуального (фермерского) труда заняты 2% населения республики. Владельцами частных предприятий являлись 1% чувашей и 2% русских. Наемным трудом на частных предприятиях занят 1% сельских жителей.

Особенно большие перемены затронули рынок труда. Около 9% чувашей и до 7% русских стали безработными, а 12% чувашей и 26% русских считали, что возможность потери работы для них очень велика. Среди различных социальных опасностей, с которыми людям приходится считаться, потеря работы занимает второе место — 6%, а наступление бедности, являющейся ее следствием, — 8%.

Социальная ситуация, как она представляется значительным группам респондентов, содержит в себе черты, провоцирующие тревогу, разного рода опасения и напряженность. Так, 35% респондентов-чувашей, 30% русских, 23% татар, 28% мордвы в течение жизни испытывали несправедливое к себе отношение со стороны окружающих. Это может быть связано с социальным положением опрашиваемых (49% чувашей, 38% русских, 37% татар, 32% мордвы), с бедностью (14% чувашей, 15% русских, 11% татар, 21% мордвы), определенная часть опрошенных

отметила причины, связанные с их национальностью (табл. 1). К тому же значительная часть респондентов не смогла точно сказать, в чем состояла несправедливость (табл. 2).

Таблица 1

**С чем было связано несправедливое отношение со стороны окружающих?
(в % к опрошенным)**

Варианты	Чуваши	Русские	Татары	Мордва
С моим социальным положением	49	38	37	32
С тем, что у меня мало денег	14	15	11	21
С тем, что я плохо владею языком, на котором говорит большинство	4	6	—	16
С тем, что я верующий	2	1	5	—
С тем, что я имел судимость	1	—	—	—
С моей национальностью	6	8	21	11
Другой ответ	25	32	26	20

Таблица 2

**В чем состояла несправедливость?
(в % к опрошенным)**

Варианты	Чуваши	Русские	Татары	Мордва
Трудно сказать, но чувствую негативное отношение	38	22	35	23
Оскорбительные замечания, насмешки, неуважительное отношение	25	31	30	38
Отказ в приеме на работу (учебу)	4	7	—	4
Препятствия в продвижении по службе	10	5	4	12
Необоснованное увольнение	5	5	9	—
Препятствия в получении жилья, решении других социальных проблем	10	15	9	8
Принуждение к выезду, перемене места жительства	2	—	—	—
Угрозы	2	3	—	4
Насильственные действия	1	2	—	8
Другой ответ	3	10	13	3

Рассматривая экономический аспект социальной жизни разных этнических групп населения, необходимо сказать о том, что социально-экономические процессы проистекают через их отражение в массовом сознании. Около 60—70% респондентов каждого из характеризуемых этнических контингентов связали перспективы занятия выгодных и престижных должностей с национальной принадлежностью. А 34% обследованных русских полагают, что в Чувашии такие должности прежде всего занимают чувашаи. Среди чувашей то же самое думают только 17% опрошенных, а 22% уверены, что выгодные места занимают в первую очередь русские. В то же время 32% чувашей, 37% русских, 31% татар, 40% мордвы отметили, что это от национальности не зависит. Аналогичное распределение характерно и для вопроса о том, представители какого этноса чаще становятся руководителями: 29% чувашей сочли, что это русские, а 32% русских уверены в том, что это чувашаи.

Наиболее важными являются исследования вопросов межэтнического общения в разных сферах жизнедеятельности, в т.ч. трудовое общение, индивидуально-личностное (семейно-родственное и дружеское общение). По мере возможности нами рассмотрены чувашско-русские контакты в первичных производственных (трудовых) коллективах, семье и в ближайшем дружеском окружении. В плане раскрытия общения необходимо уделить особое внимание личной сфере, где выбор объекта контакта в значительной степени зависит от индивидуума, его представлений, менталитета, воспитания.

Спецификой сельского населения Чувашской Республики является то обстоятельство, что абсолютное большинство здесь составляют чувашаи (более 85%), преобладают сельские населенные пункты моноэтнического состава. Чувашаи живут на большей территории республики. Остановившись на историческом прошлом народов Чувашии, П.П.Фокин подчеркивает, что в силу географических причин, административного устройства Российской империи алатырцы и поречане (русские и мордва) почти не имели каких-либо устоявшихся постоянных контактов (соседских или по совместной трудовой деятельности) с чувашаами и татарами, нечастое, спонтанно возникавшее общение не распространялось на бытовую сферу. Различия в социальной принадлежности

(чуваши и татары в основном были государственными, отчасти удельными крестьянами, а русские в основной массе являлись владельческими), языковой барьер препятствовали налаживанию широких личностных связей чувашей с русскими, которые могли бы передаваться из поколения в поколение, став устойчивой традицией.

На уровне микросреды во внепроизводственной сфере контакты между представителями разных народов были относительно частыми: на торжках и ярмарках, разных празднествах, в отходе на заработки, на мельницах; между христианами — в церквях (имелись приходы со смешанным населением, как, например, Шутнеровский в Чебоксарском, Буртасинский в Цивильском уездах). Было бы абсолютно неправомерным, подчеркивает П.П.Фокин, утверждать, что не было постоянных связей индивидуально-личностного уровня между представителями разных национальностей, однако в континууме они составляли мизерную долю. Детерминирующие причины, как-то: расселение, отсутствие совместной постоянной хозяйственной деятельности в условиях раздельного общинного землепользования — не создавали условий для возникновения этнически смешанных микросред производственного или бытового уровня³.

Естественно, все возникающие вопросы, связанные с межнациональными отношениями, межнациональным общением, требуют изучения национального состава сельских трудовых коллективов. Тем более, когда существенной детерминантой, определяющей межнациональное общение как во время работы, так и во внепроизводственной сфере, выступает национальный состав первичного трудового коллектива. В процессе совместной работы возникают и закрепляются общие интересы, охватывающие широкий круг проблем: и технологических, и социальных. Эти вопросы обсуждаются не только в формализованной обстановке (на собраниях, летучках и т.п.), но и в общении в свободное время. В результате закрепляются общие интересы, которые в многонациональных коллективах находят продолжение в межэтнических контактах за рамками трудовой деятельности.

Национальный состав первичных трудовых коллективов (ферм, бригад, звеньев) в деревнях Чувашии зависит от нескольких причин. Производственный сектор в чувашской

деревне на значительной части республики комплектуется, как правило, местными жителями, чувашами по национальности. Прибывающие специалисты, из лиц других национальностей, заняты в основном во внепроизводственной сфере (народное образование, здравоохранение, культура) или управленческом звене. По материалам исследования 1995 г., 89% опрошенных чувашей ответили, что трудовые коллективы, где они заняты, состоят только из лиц чувашской национальности или преобладают чуваша (табл. 3).

Отвечая на вопрос о том, влияет ли на отношения между людьми многонациональный состав трудового коллектива, 17% опрошенных чувашей, 15% русских, 26% татар, 16% мордвы считали, что влияет положительно. В то же время 63% чувашей, 61% русских, 61% татар, 58% мордвы считали, что не влияет (табл. 4).

Таблица 3

Национальный состав трудового коллектива

Варианты	Чуваши	Русские	Татары	Мордва
Коллектив состоит только из лиц моей национальности	57	27	33	19
В коллективе преобладают (2/3 и более) лица моей национальности	32	44	15	31
Лица моей национальности составляют около половины коллектива	7	11	22	17
Лица моей национальности составляют меньшую часть коллектива	4	18	30	33

Таблица 4

Влияет ли на отношения между людьми многонациональный состав трудового коллектива (в % к опрошенным)

Варианты	Чуваши	Русские	Татары	Мордва
Да, думаю, что влияет положительно	17	15	26	16
Нет, думаю, что не влияет	63	61	61	58
Трудно сказать	12	15	8	18
Думаю, что в смешанном коллективе работать труднее	8	9	5	8

Как показывают материалы исследований, не следует слишком преувеличивать роль производственного фактора в формировании общения на личностном уровне. При выборе работы человек не всегда, а точнее — очень редко, может исходить из личного отношения к национальному составу коллектива, а в сельской местности сегодня реализация выбора зачастую попросту нереальна. В сфере личностного общения вне работы человек сам определяет друзей, товарищей, он может выделить фактор национальности, если в реальности таковой действительно существенен для него самого и окружающих. Национальный состав круга личностного общения показывает реальную ситуацию в оценке межнациональных контактов конкретной местности (села, района и т.д.).

По данным социологического исследования 1995 г., 7% чувашей указали, что их близкий друг (подруга) — человек иной национальности (табл. 6). А в 1988 г. таковых было всего 2,5% опрошенных. Среди других национальностей доля друга (подруги) не своей национальности намного выше: среди русских — у 20%, а среди татар и мордвы — у более одной пятой части опрошенных. Наблюдался небольшой рост доли межнациональных браков (табл. 5).

Таблица 5

Национальный состав семьи

Варианты	Чуваши	Русские	Татары	Мордва
Однонациональная семья	95	87	98	82
Семья, в которую входят лица другой национальности	5	13	2	18

Национальный состав трудовых коллективов в настоящее время изменился в определенной степени в силу увеличения на территории Чувашии беженцев и вынужденных переселенцев. Реакция жителей республики на возможность миграции из других регионов совершенно неоднозначна (табл. 7). Так, например, только 40% опрошенных чувашей высказались за то, чтобы принимать всех, независимо от их национальности. А среди респондентов-русских, татар, мордвы таковых оказалось гораздо больше (более 60%).

**К какой национальности принадлежит
Ваш ближайший друг (подруга)?
(в % к опрошенным)**

Варианты	Чуваши	Русские	Татары	Мордва
Чуваши (-ка)	89	13	22	3
Русский (-ая)	5	74	1	18
Татарин (-ка)	1	1	71	1
Мордвин (-ка)	—	5	—	69
Другой национальности	1	1	1	—
Не знаю	1	1	1	3
Близкого друга (подруги) нет	3	5	4	6

Таблица 7

**Какой должна быть политика руководства Чувашии
по отношению к беженцам и вынужденным переселенцам?
(в % к опрошенным)**

Варианты	Чуваши	Русские	Татары	Мордва
Чувашия должна принимать прибывающих вне зависимости от их национальной принадлежности	40	63	60	69
Чувашия должна принимать только лиц определенной национальности	18	9	9	3
Чувашия не несет ответственности за возникающие конфликты, а потому не обязана предоставлять убежище их жертвам	25	13	14	11
Другой ответ	2	2	2	—
Затрудняюсь ответить	15	13	15	17

Межнациональные отношения (межнациональное общение) в значительной степени сопряжены с этноязыковыми процессами. Поэтому обществоведами достаточно подробно изучены вопросы многоязычия, использования чувашского и русского языков в различных сферах жизни (в средствах массовой информации, в бытовом общении, государственных учреждениях, на работе, в учебных заведениях, в общении с друзьями, родственниками, в семье).

По результатам исследования 1995 г., 60% чувашей, 65% русских, 59% татар, 59% мордвы из числа опрошенного сельского населения отметили рост использования чувашского языка в средствах массовой информации (телевидение, радио, газеты, журналы). В определенной степени повышение роли чувашского языка респонденты выделили и в бытовом общении (на улице, на транспорте,

Таблица 8

Представителей каких национальностей должна принимать Чувашия? (в % к опрошенным)

Варианты	Чуваши	Русские	Татары	Мордва
Чувашей, русских, татар, мордву	21	48	93	69
Чувашей и русских	25	24	7	3
Чувашей	45	2	—	11
Русских	—	10	—	—
Другой ответ	9	16	—	17

Таблица 9

На каком языке обычно говорите на работе? (в % к опрошенным)

Варианты	Чуваши	Русские	Татары	Мордва
На чувашском	68	1	14	—
На русском	13	98	13	50
На татарском	—	—	42	—
На мокшанском (эрзянском)	—	—	—	23
На двух и более языках	19	1	31	27

Таблица 10

Как за последние годы изменилось соотношение использования чувашского и русского языков в общении с друзьями, родственниками, в семье? (в % к опрошенным)

Варианты	Чуваши	Русские	Татары	Мордва
Возросла роль чувашского языка	30	7	6	4
Возросла роль русского языка	5	9	1	5
Никаких изменений не произошло	65	84	93	91

магазинах и т.д.), в государственных учреждениях, на работе, в учебных заведениях (табл. 8, 9, 10).

Характерно, что использование в качестве государственных языков в Чувашской Республике чувашского и русского языков поддерживали 72% чувашей,

Таблица 11

Какой язык должен быть государственным в Чувашии?
(в % к опрошенным)

Варианты	Чуваши	Русские	Татары	Мордва
Чувашский	19	3	6	2
Русский	9	32	29	62
Чувашский и русский	72	65	63	35
Другой ответ	—	—	2	1

Таблица 12

Как за последние годы изменилось соотношение использования чувашского и русского языков в различных сферах жизни?
(в % к опрошенным)

Варианты	Чуваши	Русские	Татары	Мордва
----------	--------	---------	--------	--------

В средствах массовой информации (телевидение, радио, пресса)

Возросла роль чувашского языка	60	65	59	59
Возросла роль русского языка	8	5	4	8
Никаких изменений не произошло	32	30	37	33

В бытовом общении (на улице, в транспорте, магазинах и т.д.)

Возросла роль чувашского языка	43	31	37	19
Возросла роль русского языка	9	8	3	12
Никаких изменений не произошло	48	61	60	69

В государственных учреждениях

Возросла роль чувашского языка	34	33	37	32
Возросла роль русского языка	15	7	7	6
Никаких изменений не произошло	51	60	56	62

На работе, в учебных заведениях

Возросла роль чувашского языка	40	26	35	16
Возросла роль русского языка	9	8	2	5
Никаких изменений не произошло	51	66	63	79

65% русских, 63% татар, т.е. большинство населения удовлетворено существующим положением. Вместе с тем 19% опрошенных чувашей высказались в пользу предоставления статуса государственного только чувашскому языку, а 32% опрошенных сельских жителей — русских, 29% татар, 62% мордвы высказались за признание статуса государственного только за русским языком.

В массовом сознании определенной части населения присутствует тезис об ущемлении, а иногда и об «ограблении» Чувашии федеральным «Центром». В 1995 г. большинство сельских жителей (как чувашей, так и русских) неадекватно представляли себе характер экономических отношений Республики с Москвой. Лишь 9% чувашей и 14% русских обладали информацией о дотационном характере чувашской экономики, остальные же либо не имели об этом ясного представления, либо убеждены в том, что «Чувашия отдает Центру больше, чем получает от него» (среди чувашей сторонников этой точки зрения примерно в полтора раза больше, чем среди русских). Поэтому представляется целесообразным более точно и полно оповещать население через средства массовой информации о действительном соотношении региона и Центра в данной сфере (о характере и объемах денежных отчислений).

Таким образом, при всех особенностях взаимодействий основных этнических групп в Чувашской Республике можно утвердительно говорить о том, что между ними сложились доброжелательные отношения. При этом интенсивность, частота и глубина межэтнических контактов регулируется действием сложной системы социально-этнических детерминант и воспроизводится с устойчивой закономерностью. В частности, следует упомянуть о «законе усеченной пирамиды», согласно которому межэтнические контакты сокращаются или, наоборот, усиливаются в зависимости от сферы общения. Основанием такой пирамиды служат сферы массового межнационального повседневного общения (в магазинах, на рынке, на улице и пр.), средней частью — сфера трудового общения и вершиной — сферы индивидуально-личностного общения (семья, ближайшее

родственное и дружеское окружение), где явно преобладают внутриэтнические контакты.

Сельское население Чувашии трезво оценивало и оценивает состояние межнациональных отношений, не испытывает по этому поводу безусловного беспокойства. Так, в 2000 г. только 9,5% опрошенных сельских жителей республики среди проблем, вызывающих у них наибольшее беспокойство, выделили межнациональные конфликты. По степени актуальности, первоочередного решения данная проблема занимает 9-е место среди всех проблем. Однако успокаиваться еще рано, потому что восприятие и оценка межнациональных отношений, а на этом фоне межнационального общения в различных сферах, не лишены определенных противоречий и сложностей.

Очевидно, что несмотря на относительно спокойный этнокультурный и этнопсихологический фон межнациональных отношений в Чувашской Республике, этнический фактор должен учитываться властными структурами в практике принятия управленческих решений на всех уровнях. Необходимы дальнейшие исследовательские поиски по изучаемой проблематике.

Л и т е р а т у р а

¹ Чуваши: Современные этнокультурные процессы. М., 1988; Чувашское село накануне выборов 1995 г. // Архив отдела этнологии ЧГИГН; *Иванов В.П.* Этническая карта Чувашии. Чебоксары, 1997; Проблемы национального в развитии чувашского народа. Чебоксары, 1999.

² См.: Бунтующая этничность. Отв. ред. В.Р.Филиппов. М., 1999.

³ *Фокин П.П.* Межнациональное общение сельского населения Чувашской АССР в бытовой сфере // Социально-экономические проблемы образа жизни советских людей. Чебоксары, 1990. С. 49—50.



НИКОЛАЙ ВАСИЛЬЕВИЧ НИКОЛЬСКИЙ ПРОФЕССОР — ПИРЁН МУХТАВЛА ЭНТЕШ

В.И.Вязов,

Муркаш район администрацийён пуçлăхĕ

Чăвашсен пĕрремĕш профессорĕ, аслăлăх докторĕ, «Хыпар» хаçат никĕслевши, малтанхи тĕпчевĕсенчен пĕри, пирĕн ентеш Н.В.Никольский суралнăранпа 120 çул ситрĕ. Вăхăт малалла иртнĕсем пирĕн ентешĕмĕрĕн тавра кураме, унăн ыра ёсĕсен пĕлтерешĕ анлăран та анлăрах сÿталса пырать.

Муркаш тăрăхĕнчен тухнă сăмахлăх тĕпчевĕсем: Тимухха Хĕветĕрĕ (Федор Тимофеев), С.Михайлов-Янтуш; сыравĕсем: Юрий Скворцов, Кузьма Пайраш, Александра Лазарева; кĕвĕ аĕтисем: Федор Васильев, Аверий Токарев; артистсем: Нелли Смородинова, Зоя Ярдькова; ёспе вăрçă паттăрĕсем Евтихий Андреев, пĕртăван Алексеевсем, Илья Мешаков тата ытти вун-вун паллă сын чаплă ёсĕсем халĕ те тĕслĕх пулса тăраççĕ.

Тăван çĕр çинче суралнă, Чăмат йăхĕнчен тухнă Николай Васильевич Никольский çинчен район ёç сыннисем, самрақ ару лайăх пĕлесçĕ. Юлашки çулсенче пирĕн çĕршывра наци культурипе халăхăн чĕлхине, вĕсен историне тĕпчесе вĕренесси çĕнĕрен вай илсе пырать. Пирĕн районта та 1995 çултан пуçласа мĕн пур школ çулне ситмен ача-пăча учрежденийĕсенче наци программипе ёсле пуçларĕç. Наци школне аталантарасси вара пирĕншĕн — чи пысăк ёсĕнчен пĕри. Чĕлхе çинчен калакан саккунпа килĕшÿллĕн, паян вĕрентÿ системинче вырăнти халăхăн историпе культурине вĕренесси пурнăçа кĕрсе пырать. Çавăнпа пĕрлех çĕнĕ йышши школсен шучĕ те республикара çултан çул ўсет. Вĕсен шутĕнче пирĕн районта школсем те пур.

Çĕнĕлле ёслекең школсемпе ача сачĕсем валли эпир сул уçса пама тăрăшатпăр. Район канашĕ творчестволла

ёслекен, вёренту́ эксперименчём ирттерекен учительсен ёсне хавхалантарас тёллевпе уксан хушса тўлесси пирки йышану каларчѐ.

Хамър ентешёмър Николай Васильевич Никольский халалне пурна́слас тата унн тѐслѐхне пирѐн вѐрентекенсем малалла тасчър тесен, пире сѐнѐ йышши шкулсем, ача сачѐсем, шкул тулашѐнчи ёссене туса пыракан вѐрену́ учрежденийёсем кирлѐ. Ъакна тѐпе хурса халѐ районта темиѐе вѐренту́пе воспитани комплексёмсем усма палъртнѐ. Шкулсемпе ача сачѐсенче пѐчѐкренех ют чѐлхе вѐренесси вѐй илсе пырать. Муркашри, Нискассинчи, Москассинчи, Мѐн Сѐнтърти, Калайкассинчи, Ильинкѐри, Ярапайкассинчи, Ъатракассинчи тата ытти нумай шкулсенче сѐнѐ йышши вѐрену́ программисемпе технологисемпе усѐ кураѐсѐ.

1997—1998-мѐш вѐрену́ сўлѐнче пур шкулсенче те Н.В.Никольский юбилейне кирлѐ пек кѐтсе илме хатѐрленчѐс. Паллѐ профессора халалласа усѐ уроксем, класс тулашѐнчи мероприятисем ирттернѐ. «Тѐван яла килсе пурѐнни мана пысѐк усѐ парать! Эпѐ авалхи тата хальхи чѐвашсем мѐнле пурѐннине ѐнланни патне пырса тухатѐп. Эпѐ кунта кѐнтърла та, сѐрле те, ѐаплах тѐлѐкре те чѐвашла шухѐшлатѐп, чѐвашла калаѐатѐп», — тесе каланѐ Николай Васильевич тѐван яла таврѐнсан. Ун патне, халѐх сиплев мелѐсене пѐлнѐ сын патне, чирлѐ сынсем йышлѐн пырса сўренѐ. Н.В.Никольский тѐн академи пѐтерсе богослови магистрѐ ятне илнѐ сын пулнѐран-ши е ситменнине халѐх медицинипе уйрѐммѐнах кѐсѐкланнине кура-ши, Купърляри колхоз тата ял Совет пуслѐхёмсемпе учительсем унран кѐштах ютшѐнма та пѐхнѐ.

Ватѐ сынсене пухса канашланѐ, вѐсен нушине, ёсне-хѐлне пѐлме тѐрѐшнѐ Василий Никитича, ѐсчах ашшѐне, отставкана тухнѐ ятпа кѐпѐрне пуслѐхѐ 3 теѐеттин сѐр парнелет. Сѐр ёсне юратаканскер, вѐл ял тулашѐнчи пушѐ сѐр синче сад чѐртет, сырма-ѐатрасене пўлсе пѐве тѐвать, пулѐ ёрчетме тытѐнать, вѐллесем тытать. Пахчинче вара 360 тѐрлѐ эмел куракѐ ситѐнтернѐ. Ъак кураксенчен эмел хатѐрлесе Николай Васильевич чирлѐ сынсене сиплеме тѐрѐшнѐ. Ахальтен мар ѐнтѐ вѐл яла таврѐннине илтсен таврари ял сыннисем тѐрлѐ чир-чѐртен юсанма ун патне йышлѐн сўренѐ. Хѐй пурна́сѐнче чире пула хѐн куракан

миҫе ҫынна Хусана илсе кайса ҫыватма пулăшнă-ши вăл? Вăл вăхăтра халăха васкавлă медицина пулăшăвĕ парасси пите пĕчĕк шайра пулнă, пачах пулман тесен те йăнăш мар пулĕ. Ҫакă тата ытти канăс паман ыйтусем пурте апа чăваш хаҫатне туса хума тата «Народная медицина чуваш» кенеке пичетлесе каларас еҫе васкатма хистенĕ. Паянхи кун та кунти ыра сĕнӳсем халăх хушшинче анлан саралнă.

Чăваш культури Хусанти вучахĕ уйрăмах ыраҫсен пĕрремеш революцийĕ вай илнĕ вăхăтра йăлкăшса ҫунма пуҫлат. И.Я.Яковлев ҫутлăх еҫне ытларах школ вĕрентĕвĕ урлă туса пынă пулсан, Н.В.Никольский ҫак еҫе наука никĕсĕ ҫинче вайлатас тесе нумай вай хурать. «Чăваш еҫне» йĕркелесе-ертсе пырассине никаманнинчен те ытларах хайĕн тивĕсĕ тесе анланса илет. Культурăпа ҫутлăх еҫне вăл нихсанхинчен анлан пуҫарса яма пултарать. Ҫак пысăк та пархатарлă еҫе наука никĕсĕ ҫине лартма апа хайне асла школ пĕтерни, аслах диссертацине хутĕлени, ҫӳллĕ шайри наука центрĕнче еҫлесе пурăнни пулăшнă. Тăван культура историйĕнче Н.В.Никольский калама ҫук таран йĕр хăварнă.

Н.В.Никольский тĕрлĕ халăх творчествине нумай тĕпченĕ, пухнă, тишкернĕ, пĕтĕмлетӳ тунă. «Чăваш халăх юрри ҫут ҫанталăка, пурнăҫа, паллă мар пуласлăха юратнипе палăрса тăрат. Юрăра чăваш хаваслăхпа телей тупать, юрăпа еҫ хăвартлăхне устерт, хуйхи-суйхине пусарать», — тесе палăртать вăл. Ялсенче, школсенче, семинарисенче пулса, Николай Васильевич музыканна мĕнле хакланипе, апа мĕнле вĕреннипе те интересленсе сĕнӳсем парса хăварнă. Ҫамах май каласан, Н.В.Никольский килĕнче шăпăр, сарнай, кĕсле, пианино тата ытти музыка инструменчĕсем пулни те вăл музыканна ҫунтан юратнине ҫирĕплетет.

Культура еҫĕнче ентешсем Никольский еметне малалла аталантарма тăрăшаҫҫĕ. Районта паян пĕтĕмпе 29 культура ҫурчĕ, 29 клуб, 41 библиотека, ачасен искусство школĕ, художество школĕ еҫлеҫҫĕ, «халăх» ятне тивĕснĕ 8 коллектив пур. Орининти халăх юрăпа ташă ансамблĕ И.Я.Яковлев ҫуралнăранпа 150 ҫул ҫитнине уявлама Чăваш ен делегацийĕпе пĕрле Пушкăртстанра пулчĕ, Ярапайкассинчи «Ефрем» фольклор ушканĕ «халăх» ятне илме тивĕслĕ пулчĕ.

Художествăпа пултарулах коллективесен шуче 23 ситре. Весе хушшинче Ҷатракасси, Йўскасси, Калайкасси пултарулах ушканесем паларса тарассе.

1998-меш султа Турай хоре хайен 80 сулхи юбилейне палла туре, вал сенерен вай илни паларче.

Наци культурина, чаваш халახен йали-йеркисене сыхласа хаварма, весеппе самраксене паллаштарма культура есченесем нумай тарашассе. Ҷатракасси, Москакасси, Тойкилтери культура сурчесем суменче чаваш халახен терле инструменчесемпе, хут купаспа выляма веренмелли ушкансем пур.

Чаваш Республикин культура тава тивесле есчене Василий Теплов тата Александр Семенов тарашнипе Ҷатракассинчи 30 яхан ача хут купаспа калама веренет. Весе районта тата республикара ирттерекен уявсене хутшанаассе, сисенмеллех пысак утамсем туса пырассе.

Чанах та улапла пысак ес тунаске вал, Николай Васильевич. Анчах эфир савна сителекле таран хак паманха. Унан юбилейсене те халиччен касалхи пек чыслан палартманче. Хале шапах Никольский пире парнелесе хаварна ас-тан еткерне, пуян мула таранрах, сенелле пახса тепчесе тухмалли, ана халახамара катартмалли мелле самант ситре. Тивесле шая секлесе ситерес пулат хамаран пыскран та пысак асчахамара. Ним иккеленмелли те сук, улапла пысак ессем туса хаварнашан Николай Васильевич Никольский сута саране малашне чаваш халახе емер-емерех асра тыте.

МИКУЛАЙ МУЧИ ҶИНЧЕН АСА ИЛНИ

Н.П.Павтелеймонов

Эпё Микулай мучипе унән мәшәрне Александра Владимировнана 1938-меш җултанпа ас таватӓп, вёсемпе Купӓрляра е Хусанта тӓтӓшах тёл пулнӓ. Тӓван ялне, Купӓрляна, мучи Хусантан кашни җул килетчӓ, ашшӓ садӓнчи хӓма җуртра (беседкӓра) пурӓнатчӓ, ёҗлетчӓ. Эпё ун патне тӓушек-җытар, җимелли илсе кайса параттӓм. Хёвел тухсанах ёҗлеме тытӓнатчӓ, кафедра умӓнче тӓрса җыратчӓ.

Хусанти хваттерё пӓчӓкчӓ Микулай мучин. Маларах унӓн җичӓ пӓлӓмлӓ хваттер пулнӓ, 1920-меш җулсенче унӓн пилӓк пӓлӓмне тытса илнӓ. Хӓнасене хапӓл йышӓнатчӓ, сӓмавар лартатчӓ, мәшӓрӓ, Александра Владимировна, лимонпа чей ёҗстеретчӓ. Вӓл шӓл тухтӓрӓ пулса ёҗленӓ. Нумаи пурӓнчӓс вёсем Хусанта, Бауман урамӓнчи 45-меш җуртӓн 8-меш хваттерӓнче.

Н.В.Никольскин таврашӓ ёлӓк-авал Чӓмат ятпа җӓренӓ. Чӓмат — Юрика — Юрмекей — Андрей — Никита — Василий — Николай — җапла Николай Васильевичӓн несёл тымарӓ. Юрмекейрен Купӓрля ялӓн вырӓсла варианчӓ — Юрмекейкино — пулса кайнӓ. Ашшӓ 1843-меш җулта җуралнӓ, мишавайсен (җӓр виҗевҗисен) шукулӓнче вӓреннӓ. Экзаменра тарӓн пӓлӓ кӓтартнӓ ачана Патшалӓх пурлӓхӓн Хусанти управленийӓн пуҗлӓхӓ Никольский, вырӓс җынни, хӓйӓн хушаматне парать те Вятка (хальхи Киров) хулинчи техника училищине ӓсатать. Унтан вӓренсе тухсан Василий Никольский мишавай пулса Курляндире, Рига җывӓхӓнчи пӓр барон хуҗалӓхӓнче ёҗлет. 1869 җулта хӓй җуралнӓ яла таврӓнать, Агриппина Степановнана качча илет. Хресчен ёҗсӓпе пурӓнма тытӓнать, шӓллӓпе Дмитрий Никитичпа сад чӓртет, ял варринчи Иршика ятлӓ җырманна пӓвелесе пулӓ ёрчетме пуҗлатъ. Европа стандарчӓпе пӓурт, ытти хуралтӓ

тăвать. Унтан тĕслĕх илсе, ялта хура пўртсем вырăнне чўречеллĕ, мăрьеллĕ пўртсем тума пикенеçĕ. Никольские патшалăх пурлăхĕн департаменчĕн Етĕрне уесĕнчи пайĕ вăхăчĕ-вăхăчĕпе мишавай ёçне туса пыма ыйтать. Вăл Шăмат вулăсĕнче староста пулса ёçлет. В.Н.Никольский семейинче 9 ача, Николай 5-мĕшĕ пулнă.

Микулай мучи амăшĕ, Агриппина Степановна, хайне 1915-мĕш çулта халалласа хăварнă вăрăм пўрте Уйкасри чиркĕве парнеленĕ. 1920-мĕш çулсенче çав пўрте Купăрляна илсе пыраçĕ, школ сурчĕ тăваçĕ (ялта школ 1918-мĕш çулта уçалнă).

Ман шутпа, Микула мучи турра ёненмен, эпĕ вăл сăх-сăхни çинчен илтмен.

«ХЫПАР» НИКЁСЛЕВՏИ

К.К.Петров

Николай Васильевич Никольский профессорпа эпё 1946 ҫулхи кёркунне паллашсаттәм. Эпё ун чухне Хусанта чавашла тухакан «Хёрлө ялав» хаҫат редакцийәнче ёҫлеме пуҫласаттәм. Каярахпа въл мана хай пурәнакан ҫурт картишёнче пёр пёчөк пулёмлө хваттер тупса пачё. Ҫывах пурәннипе кашни кун тенё пекех пёр-пёринпе курнаҫаттәмәр, калаҫаттәмәр.

1956 ҫулхи кәрлачра, «Хыпар» тухма пуҫланәранпа 50 ҫул ҫитнө кун, въл мана Хусанта хайён пёрремөш хваттерё пулнә ҫөре илсе кайрө. Унта көрсө тәтәмәр. Въл виҫө хут сәхсәхса илчө. «Ҫакә тәвәр пулёмре «Хыпар» хаҫат ҫуралчө», — терө мәнәслән. Ҫапла, «Хыпар» хаҫат редакцийө малтан унән пёрремөш редактәрөн хваттерөнче вырнаҫнә пулнә. Ёҫлекенөсем ҫакантах пикенсе материалөсене ҫырнә, тўлевсөр апатланнә (Никольский ҫучөпе), выртса тәнә.

Унтан тухсан эпир Никольский килне кайрәмәр. «Хыпар» 50 ҫул тултарнине кәпәклә сәрапа, вөри чейпе, тин пиҫсе тухнә кукаль-хуплупа паләртрәмәр. Сөтел хушшинче виҫөҫөнчө: Николай Васильевич, унән ырә кәмәллә мәшәрө Александра Владимировна тата эпө.

Ҫакна каласа хәварас килет. «Хыпар» аллә ҫул тултарнине анләнах паләртаيمان пулсан, унән 90 ҫулхи юбилейне паләртма ҫөр-ҫөр ҫын, пин-пин ҫын, пөтөм чаваш халәхө хутшәнчө.

Николай Васильевич мана хайён хаҫачө ҫинчен нумай каласа панә. Төпрен илсен, унән калавө виҫө сыпәкран тәрәтчө. Малтан въл «Хыпара» мөнле никөслени ҫинчен, хаҫат мөнлерех ҫул суйласа илни ҫинчен калатчө. Ытларах унта хресчен пурнәҫне ҫутатнә. Ҫыракансем те ытларах ялти корреспондентсем пулнә. Чаваш халәх пурнәҫне лайәхлатас,

чавашләхә малалла аталантарас ыйтусем җәкленә. Аван ёслекен шкулсем җинчен җырна. Җивәч ыйту хускатакан проблемалла статьясем пичетленә. Рабочисен стачкисем, революци юхамә мәнле аталанса пыни җинчен те җырсах тәнә.

Унән калавән иккәмеш җыпакә — жанрсем җинчен. Никольский тәрәшнине, ертсе пынине хыпарҗәсем малтанхи тапхәртах журналистикән мәнпур жанрәпе җырна. Кунта пелтерү жанрәсем — заметка, отчет, интервью, репортаж курма пулать. Тишкерү жанрәсем — корреспонденципе статья уйрәмах йышлә. Илемлә публицистика жанрәсем — очерк, тәрленчәк, сатира жанрәсем — фельетон, памфлет хаҗата пуянлатнә.

Виҗәмеш җыпакра вәл ун чухнехи палла журналистсен ёҗә-хәләпе паллаштаратчә, вәсен творчествин лабораторине — пултарулаҳ «лаҗине» уҗса пама тәрәшатчә. Михаил Акимов, Тайяр Тимкки, Сергей Кириллов, Тимахви Хури, Таваньялсем Җеркей, Гаврил Кореньков, Иван Юркин җыравҗәсене уйрәмах мухтатчә.

«Ёсә җамрәк-ха. Акә, курән-ха, «Хыпар» тепре тухма пуслатех, ун патне таврәнаҗсех», — тетчә Николай Васильевич. Чән та, акә «Хыпар» патне таврәнтамәр, вәл җәнәрен кун җути курма пусларә. 1991 җултанпа ёнтә җак хаҗат җәнәлле йәркеллән тухса тәрарь.

Түрех каламалла: пуҗаруҗи Алексей Петрович Леонтьев пулчә. Вәл тәп редактор пулса ертсе пынине, унпа пәр шухәшлә журналистсем тәрәшнине «Хыпарән» пархатарлә кәларәмәсем те нумайланса кайрәҗ: «Җамрәксен хаҗачә», «Чаваш хәрарәмә», «Сывләх», «Хүтләх», «Чаваш тәнчи» тата ытти те. Мәнле лайәх кәнекесем тухса тәрәҗә тата! Чаваш халәх хаҗачә — җәнә «Хыпар» — темиҗе пин номер тухрә ёнтә. Пәтәм тиражәпе илес пулсан, темиҗе, темиҗе миллион экземпляр.

Историе аса илер-ха. Чи малтанхи «Хыпар» 1906—1907 җулсенче пурә 65 номер тухнә. Иккәмеш «Хыпара» 1917—1918 җулсенче 69 номер кәларнә. Вәсене тәплән «шәкәлчесе»-тишкерсе тухса, ученәйсем — литературоведсемпе критиксем, историксемпе филологсем, студентсем, тәпрен илсен, журналистсем мән чухлә тәпчев ёҗә җырман-ши? Шучә җук.

Эпё хам та «Хыпар» синчен 50 ытла самаях пысак статья пичетлерём, таватя-пилёк кёнеке калартам. «Хыпарпах» аслалях кандидачё пулма диссертаци хутёлерём.

Анчах, питех те шел, сахал мар сул хушии сёнёлле тухса таракан «Хыпар» синчен, унан каларамёсемпе аста журналисчёсем пирки чан-чан пысак тёпчев ёсё, сулмакля япала халлёхе сук-ха, сырман-ха. Кирлё-ске!

Акя аста усман серем самрак тёпчевсёсем валли!

Манан хаман та калем тытакан сылтам аля саплах кёсёткелет-ха. Пуç сүталса, вёриленсе каять тепёр чухне. Анчах... ватялтям ёнтё.

ТУРИ ЧАВАШСЕН МУЗЫКА ФОЛЬКЛОРЁН НАЦИ КУЛЬТУРИНЧИ ВЫРĂНЁ

З.К.Яковлева

Чăваш аслăлăхĕн пĕр пайĕ — чăваш музыка фольклорĕ — ытти фольклор произведенийĕсем пекех сĕм авалтан пуçланса кайнă. Общество уйрăм классем çине пайланма ёлкĕреймен тапхăртах вăл этем ушкăнĕсен коллективлă ёçĕсенче, çутçанталăк вайĕсене хирĕç кĕрешнинче суралса пынă, çынсен кĕрешёвне çамăллатмалли меслет вырăнĕнче пулнă. Каярахпа фольклор произведенийĕсенче халăх хай пултарулăхĕн вайне, шанчăкĕпе ёмĕтне, кĕрешури паттăрлăхне, савăнăçпа хуйхине, юратупа курайманлăхне кăтартма пуçланă. Чăвашăн юрă-ташă-кĕвĕсĕр пĕр уяв та иртмен; çын суралсан амăшĕн сăпка юрринчен пуçланнă та ёмĕр тăршшĕпех юрă-ташă-кĕвĕ çынпа пĕрле чуна çĕклесе мĕн юлашки сула асатичченех аталанса пынă. Кашни юррăн хайĕн тĕп тĕллевĕ, тĕп вырăнĕ пулнă. Кашни ялăн юрă-ташă хайне евĕрлĕрех, хайĕн саккунĕсемпе пурнăçланса пынă.

Чăвашсем пекех нумай халăхсен фольклорне XIX ёмĕрччен никам та пухса тĕпчемен. XVIII ёмĕрте чăвашсем çинчен сыракансем пулнă, анчах та вĕсем чăваш çынни пулманнипе чăвашлăха этнографи енчен сĕç сұтатса панă, чăваш чĕлхин сăмахлăхĕ, юрă-кĕввин пуянлăхĕ вĕсемшĕн ютă пулнă. Калăпăр, чи пĕрремĕш хут чăваш юррисен тĕслĕхĕсене тимленĕ Д.П.Ознобишинпа А.А.Фукс, чăваш чĕлхине пĕлменнипе, чăваш юррисен туйăмлăхне тĕплĕн аңланса илсе кăтартса пама пултарайман, тесе палăртать Н.И.Иванов¹.

XIX ёмĕр варринче хамăр ентеш, тури чăваш çынни, С.М.Михайлов этнограф-фольклорист хай сырнă «О музыке чуваш», «Чувашские свадьбы», «Чувашские разговоры и сказки» ятлă статийсенче тăван халăхăн пурнăçне, ёçĕ-

хёльне, таван тавралăхăн илемлĕхне, тури чăвашсен туй йăли-йёркине (хăй суралнă Юнкăпоç ялĕнче сăнаса пухнă материалпа усă курса) тĕплĕн сăнласа парать². Туй чух каласнă, юрланă сăмахсене çак вырăнти диалектпах сырса кăтартать. Чăваш халăх музыка инструменчĕ шăпăр çинчен питĕ тĕплĕн сырать.

XIX ĕмĕр вĕçĕнче тата XX ĕмĕр пуçламăшĕнче тури чăваш халăх юррисене паллă ученăйсем (Н.И.Золотницкий, В.К.Магницкий, Н.И.Ашмарин, Н.В.Никольский), П.В.Пазухин композитор, поэтсем, учительсем т.ыт.те пухнă. Çак вăхăтра тата каярах та чăваш, вирьял, музыка фольклорне тĕпчесипе чикĕ тулашĕнчи асчахсем те ёслесçĕ: Венгри тĕпчевши Ю.Месарош [унăн «Собрание чувашского фольклора» (Будапешт, 1912) ёçне 668 куплет тĕрлĕ жанрлă чăваш халăх юррисем кĕнĕ], финн ученăйĕ Х.Паасонен (1949 ç. Хельсинкире унăн «Чăваш йăлисемпе халăх поэзийĕ» кĕнеки кун çути курать)³.

Тури чăвашсен юрă астисем тата музыка инструменчĕсемпе аста каланă паллă çыннисем çинчен В.А.Мошков тата Н.В.Никольский асăннă⁴. «В 1896 г. на страницах «Русской музык. газеты» дважды появилось имя чувашского гусельного мастера из деревни Синьял-Оринино Козьмодемьянского уезда Казанской губернии Павла Егоровича Волкова...», — палăртать А.Иванов-Ехвет тĕпчевçĕ⁵. (П.Е.Волков 1902 ç. пĕтĕм Раççей выставкинче хăй тунă кĕшлишĕн медаль илме тивĕçлĕ пулнă.) XX ĕмĕр пуçламăшĕнче Чикме уесĕнчи Оринин, Ямолкă ялĕсенчи астаçасене литературăра темиçе хут та кăтартнă. Н.В.Никольский каланă тăрăх, чăваш астаçисен кĕслисем 1-мĕш тĕнче вăрçиччен Мускаври (Циммерман) тата Хусанти (Брюно) паллă лавккасенче сутма тивĕçнĕ. Чăваш халăх инструменчĕсене тавас ёспе паянхи кун Тури Ачак çынни Руссков тата ыттисем тăрăшса ёслесçĕ.

1920—30 çç. тури чăваш юрă-кĕввине пуçтарас тĕлĕшпе, илемлетес енĕпе Ф.П.Павлов, С.М.Максимов, А.Г.Орлов-Шуçам композиторсем, Г.С.Сергеев учитель (Ишек школĕ) ёслесçĕ. Çулсерен ирттерекен этнографилле концертсенче вирьял юррисем янăранă. 1930-мĕш çул хыççăн фольклор юрри-ташши нумай çулсем хушши шăпланать.

Паллә юрăçăн Гаврил Федоровăн 1929—1969 çулсенче янăранă 600 ытла юррине пухса С.М.Максимов т.ыт. композиторсем тăрăшнипе пысăк форматлă кенеке пичетлесе кăларасçĕ⁶. Эпĕ тишкерсе тухнă тăрăх, кунта тури (вирьял) чăвашсен юррисем те пур. Ку кенеке кенĕ юрă-кĕвĕсем тытăмĕпе, ритмĕпе, виçсемпе питĕ палăрса тăрасçĕ. Акă, тĕслĕхрен, çак сборникри 26-мĕш юрă («Пирĕншĕн ыр кон сайрарах») хамăr ялта (Хĕрлĕ Чутай районĕнчи Сорăм ялĕ) эпĕ ача чухнех илтнĕ çемĕ, анчах сăмахĕсем урăх, кĕввинче те улшăнусем пур.

Тури чăвашсен юррисене вăрçă çулĕсем умĕн тата вăрçă хыççăн Ираида Вдовина та шăрантарнă. Унăн юррисен пуххине кенĕ «Ача-пăча» пайĕнчи фольклор питĕ пысăк пĕлтерĕшлĕ, мĕншĕн тесен фольклористсемпе этнографсем ачасем валли музыкăлла вайăсем питĕ сахал пухса хăварнă⁷.

Паянхи кун музыка фольклорне, çав шутра кĕвĕ енĕпе тĕрлĕ йăла-йĕркесене, сахал мар тĕпченĕ. Анчах тури (вирьял) чăвашсен музыка фольклорне тĕпчеси питĕ кая юлнă. Кун çинчен А.А.Осипов çакăн пек çырат: «Музыкальный фольклор, как и обрядовая структура свадьбы, является наименее исследованной частью чувашской фольклористики и этнографии. К настоящему времени научное чувашеведение накопило огромное количество архивного информативного материала, и в то же время до сих пор не предпринято научного описания свадебной обрядности ни по одному региону»⁸. А.А.Осипов Тĕпчев институтĕнчи источниксем тăрăх вирьял туй-шилĕк йăли-йĕркине тĕплĕн çутатса парать (ку вирьялсемшĕн питĕ кирлĕ ĕç), Етĕрне районĕнчи Мăн Чураш, Вăрманкас-Асламас туй юррисен тĕслĕхĕсене (нотăсемпе) çырса кăтартать.

Наука вĕрентнипе килĕшүүлĕн, вирьялсем икĕ тĕрлĕ йăхран — тĕрĕк тата угрофинн йăхĕсенчен тухнă тетпĕр пулсан, фольклор материалĕсене тĕпченĕ чухне çакна шута илмесĕр тама пултараймастпăр. Чăнах, çармăссемпе пирĕн, вирьялсен, пĕрпеклĕх çав тери нумай. Паллә ĕнтĕ, çакă тĕрĕ-эрешре те, çипуç-тумтир таврашĕнче те, калаçура та палăрат. Музыка фольклорне илес пулсан, ку пĕрпеклĕх тата ытларах. Сĕнтĕр тăрăхĕнчи чылай юрра-кĕвве уйăрса илме те çук: çармăссен-и вăл, вирьялсен-и? Çак пĕрпеклĕх Етĕрне, Хĕрлĕ Чутай, Элĕк районĕсенче те сисĕнет.

Пухнă фольклор материалне тишкернĕ чухне юрă-кĕвĕ тытăмĕ, çаврăнăшĕсем, интонацийĕ, метроритмики пĕрешкелли тўрех курăнать. Философи енчен тарăн шухăшлă, чуна пырса тивекен кĕвĕсем вĕсем: мăнаслă та анлă, ашă та сăпайлă. Виçсем: 3/8, 6/8, 9/8 — ачашласа лăпкакан, шухăша яракан виçесем. Тĕслĕхрен, «Сорăм юррисен» пуххинче сурри ытла сакан пек юрăсем⁹. Вĕсен кĕввипе сăмахĕсем уйрăлми тачă сыханнă, шалти рифма енĕпе çав тери пуян:

Кăвак поçлă ати пор,
Кăвакарнă оксипа
Кăвак лаша илсе пачь,
Тойран тоя сўреме.

Тўррипе каласан, пичетре халиччен палăртнă ырă палăрăмсемпе пахалăхсем вирьял музыка фольклорĕнче сителĕклек.

Анчах сакан йышши пуян музыка фольклорне пухасси тата тĕпчеси питĕ кая юлнă. Тури чăвашсен юррисене пуçласа С.М.Максимов «Песни верховых чувашей» (1932 ç.) кĕнекере кăларнă. Кунта ытларах анат енчи юрăсем кĕнĕ, мĕншĕн тесен Сĕнтĕрвăрри, Шупашкар районĕсене тури чăвашсен шутне кĕртнĕ.

Ун хыççан тури чăвашсен музыка фольклорне уйрăмман тĕпчесе сырнă кĕнеке пĕрре те тухман. Тĕпчевçĕ-фольклористсем сырса илнĕ вирьял юррисем Тĕпчев институтĕнче чылай упранаççĕ. Эпĕ пĕлесе, М.Г.Кондратьева З.А.Козлова РНМЦ ёсченĕсемпе пĕрле тури чăвашсен кĕввисене Муркаш, Элĕк, Етĕрне, Хĕрлĕ Чутай районĕсенче сырса сўренĕ. Музыка училищинче вĕренекенсем сырса илнисем тата ытти сыравçăсен ёсĕсем халиччен те сўтта тухаймаççĕ-ха. Юлашки 3-4 сўлта фольклор материалĕсем пĕтĕмпе те икĕ кĕнекепе кăна тухрĕç. Пĕри — Г.Никитин йĕркелесе сырнă «Кĕçĕн Тăван енчи юрăсем»¹⁰. ЧПУ типографийĕ пичетлерĕ апа. Кунта 101 юрă кĕнĕ, вĕсене Элĕк, Çĕмĕрле, Хĕрлĕ Чутай районĕсем чикĕленнĕ сĕрти ялсенче пуранса ситĕннĕ сынсенчен сырса илнĕ. Çак кĕнекен ситменлĕхĕ — сăмахĕсене литература чĕлхипе сырни. 1994 сўлта 103 юрăллă тепĕр кĕнеке — З.Яковлева пухса йĕркеленĕ «Сорăм юррисем» — пичетленчĕ.

Фольклор материалĕсене пухса тĕпчеси — вăраха хăвармалли ёç мар. Пĕр юрă та, пĕр такмак та ан сўхалтăр. Çак сўхату вăл экономикăри сўхатупа танах темелле,

мёншён тесен халӑх пултарулаӑх материалёсемпе усӑ курмасӑр паха традицисене малалла аталантарса пыма сук. Акӑ, юлашки вӑхӑтра музыка фольклорён анинче эстрада пултарулаӑхё вӑйлӑ аталанса кайрӑ, ушкӑнсем те йышланчӑс. Анчах вёсен юрри-ташшине тиркекенсем пур (тёслӑхрен, «Хыпар» хаҫатри «Утнӑҫемён усӑлать сул-йӑр...» материала пӑхӑр): ни юрри, ни ташши асра юлмасть, теҫсӑ. Ҷакна, пӑр енчен, эстрада ушкӑнёсем халӑх пултарулаӑхне шута илмесӑр, ун ҫине таянмасӑр йӑркеленӑ произведенийсене репертуара нумай кӑртсе тултарнипе ӑнлантарма пулать. Чӑнах та, эстрада коллективёсем репертуара юрату юррисене ытлашши кӑртни сисёнмест мар. Тепӑр тесен, юррисем кусем пулчӑр-ха, анчах пахалаӑхё ан чактӑрчӑс вёсен. Ҷакӑнтан хӑтӑлас тесен юрӑсене халӑх пултарулаӑхён никӑсӑ ҫинче йӑркелемелле. Пӑтӑмлетсе каласан, халӑх пултарулаӑх материалёсем пӑтӑм наци культурина чӑрӑлӑх сӑткенӑ парса тӑракан ҫӑлкуҫ ырӑнёнче пулчӑр.

Пирӑн вирьял юррисене юрлама питӑ йывӑр теҫсӑ. Профессионалсем те вёсене хӑйсен репертуарне питӑ асӑрханса кӑртеҫсӑ (кӑртмеҫсӑ тесен тӑрӑсрех те пулӑ). Ку тӑлӑшпе Августина Уляндина тӑслӑхё тав сӑмахне тивӑслӑ. 1997 ҫулта иртнӑ радиотелеконкурсра (ӑна А.А.Осиповпа С.Г.Лаврентьева ертсе пычӑс) вӑл вирьял юррине — «Сорӑм юррисем» кӑнекери пӑрремӑш юрра («Авӑт, кукук, хытӑрах») юрласа пачӑ. Вӑрман юррине фольклор юрӑҫи пек мар, вокалист-профессионал ӑна хӑйне евӑрлӑ шухӑш-кӑмӑлпа шӑрантарчӑ. Тӑлӑнтерчӑ Августина куракансене. Вирьял юррине ӑста юрлама вирьял ҫынни пулни те кирлӑ иккен! Хӑй вӑл Ҷемӑрле район хӑрӑ. «Сорӑм юррисем» фольклор юрӑҫисене малашне хӑйсен репертуарёсене вирьял юррисемпе пуянлатмашкӑн витӑмлӑ пулӑшассӑн туйӑнать.

Чӑваш патшалӑх университетчӑн фольклор уйрӑмёнче вӑренекеке студентсемпе 1997-мӑш ҫулта Хӑрлӑ Чутай тӑрӑхёнче экспедицире пултӑмӑр. Пӑр эрне хушши ҫакӑнти халӑхӑн тӑрлӑ жанрлӑ юрри-кӑввине, ача-пӑчан музыкалла ҫенӑ вӑййисене ҫыртӑмӑр. Ҷак ӑс хавӑртрах тишкерсе халӑх патне ҫитерсчӑ — ҫапла ӑмӑтленеҫсӑ студентсем.

Юлашки ҫулсенче Республикари методика центрӑ чӑвашсен музыка фольклорне тивӑслӑ шая ҫӑклес енӑпе нумай ӑсрӑрӑ. Кунта С.Г.Лаврентьевӑна палӑртмалла. Вӑл

тәрәшнине вирьялсем патәнче кашни районтах семинарсем, конкурссем, фестивальсем иртеҗсё.

Музыка фольклорёпе тимлесе ёҗлессине Элёк районё тәрәшса пурнаҗласа пырать. Кашни культура сурчё сүмёнчех фольклор ушкәнё йёркеленё. Вирьялсен йәли-йёркине чёртсе тәратасси тата аталантарасси кунта лайах пурнаҗсланса пырать теме юрать.

Специалистсем вёрентсе хатёрлесси — ку чухнехи чи сивёч ыйту. Фольклор уйрәмёсенче вирьялсем сахаллән вёренесёҗё-ха. Ҙамрәксене ытларах эстрада юррисем интереслентересёҗё. Халәхәмәрән музыка фольклорне, йәли-йёркине, әс-кәмәльне лайах пёлсен эстрада та сүлерех шая сёкленё. Ҙавәнпа ўссе пыракан әрәва халәх пултарулаҳне алла илме сине тәрса вёрентмелле.

Паянхи кунa илес пулсан, чәваш чёлхине, тәван ен культурина, музыкана вёрентекенсем халәхәмәрән юрри-ташшине тивёҗлипе пёлмесёҗё, ача-пәча фольклорне тёлплён вёренмен. Чәвашләха аталантарма сакә пысак чәрмав кўрет. Тәван халәх кёвви-юрри сүхалсах пырать, ташә хусканәвёсен илемлөхё тёксёмленет, сцена синачен кәна кәтартни пурин патне те ситеймest. Ҙак ситменлөхе пётерес тёллевпе ача-пәча фольклорне вёрентес ёҗе шул программине пёр тәхтамасәр кёртмелле.

Юлашки сүлсенче Республикәри методика центрё нумай фольклор ушкәнёсен ертўҗисене семинарсенче вёрентнё май вырәнти музыка фольклорне упраса хәварассишён ытларах тәрәшма пусларё. Вирьялсем те ку ёҗе вәйлатрөҗ, пухнә материала хәйсен репертуарёсенче кәтартаҗсёҗё, фестивальсемпе конкурссенче харпәр хәй ялөн е таврари ялсен юрри-ташшине е кёвви-сәввине пухса программәна кёртеҗсёҗё. Ку ёҗе сүрөклетмесен хәмәрән культура шайё ўсессе шанма пулатех. Әнәҗлә ёҗлекен ушкәнсем йышлансах пыраҗсёҗё: Элёк районёнчи «Волинкке» (А.Афанасьева), Ҙирёккасси (С.Федорова), Красноармейски районёнчи Упи (Р.Осипова), Яманак (А.Алексеев), Шупашкар районёнчи «Ҙёнъял» (З.Яковлева), Вәрнар районёнчи Ярмушка (Ф.Соколов), Пәртас (Г.Иванова), Етёрне районёнчи Орапакасси (Ю.Еремкина), Лапракасси (Е.Смирнова), Ҙёмёрле районёнчи Саватер (В.Егоров), Муркаш районёнчи Ярапайкасси (Н.Григорьев), Тивёш (Г.Волкова), Хёрлө Чутай

районёнчи «Сёрпёс» (Ю.Мареева) т.ыт.те. Вирьялсене сакан чухлё ушкан пурришён тав тума юрать, анчах ку сахал.

Л и т е р а т у р а

¹ *Иванов Н.И.* Время и стих. Чебоксары, 1981. С. 9—10.

² *Михайлов С.М.* Труды по этнографии и истории русского, чувашского и марийского народов. Чебоксары, 1972.

³ Тăван Атăл, 1956. 4 №. 116—118 с.

⁴ *Мошков В.А.* Материалы для характеристики музыкального творчества инородцев Волжско-Камского края. I. Музыка (мелодии) чувашских песен // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Т. XI. Вып. 1—4. Казань, 1893.

⁵ *Иванов-Ехвет А.И.* Музы ищут приют. Чебоксары, 1987. С. 290—291.

⁶ Чăваш халăх юррисем. Шупашкар, 1969.

⁷ Ираида Вдовина юрлакан чăваш халăх юррисем. Пухса хатёрлекенё тата ум сăмах авторё А.А.Осипов. Шупашкар, 1985.

⁸ *Осипов А.А.* Музыкальное действие свадебного церемониала в доме невесты у чувашей вирьял // Чувашское искусство. Вып. 1. Чебоксары, 1994. С. 94.

⁹ Сорăм юррисем. Земфира Яковлева пухса йёркеленё сёр ытла юрă. Шупашкар, 1994.

¹⁰ *Никитин Г.* Кёсён Тăван енчи юрăсем. Шупашкар, 1993.

СО Д Е Р Ж А Н И Е

Предисловие	3
Матвеев Г.Б. Н.В.Никольский и этнографическая наука . . .	9
Погодин Е.П. Историческое мировоззрение Н.В.Никольского (в советский период его деятельности)	21
Дегтярев Г.А. Н.В.Никольский лексикограф и пултаруляк	28
Сидорова Е.С. О научном значении фонда Н.В.Никольского	43
* * *	
Ягафова Е.А. Чувашские тамги	50
Кондратьев М.Г. О типологических основах сюжетосложения чувашских народных песен	68
Фокин П.П. Традиционное хозяйство чувашей левобережья Черемшана (Максимкинский куст)	102
Салмин А.К. Вещь в контексте ритуала	180
Петров Н.А. Деятельность мирского суда	259
Иванов В.П., Изоркин А.В. «Союз мелких народностей Поволжья» (1917—1918 гг.) — редкий пример региональной межэтнической консолидации и самоорганизации	269
Ильин И.Е. Межэтническое общение сельских жителей Чувашии (Социологический аспект)	276
* * *	
Вязов В.И. Николай Васильевич Никольский профессор — пирён мухтавлӓ ентеш	290
Пантелеймонов Н.П. Микулай мучи синчен аса илин	294
Петров К.К. «Хыпар» никӓслевси	296
Яковлева З.К. Тури чӑвашсен музыка фольклорӓн наци культуринчи вырӑнӓ	299

Чувашский государственный институт гуманитарных наук

**ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ
НАУЧНОГО НАСЛЕДИЯ
Н.В.НИКОЛЬСКОГО**

**Материалы конференции,
посвященной 120-летию
со дня рождения ученого**

Редакторы *В.А.Прохорова, Г.Б.Матвеев*
Художественный редактор *А.А.Трофимов*
Технический редактор *В.А.Немцова*
Корректор *Г.И.Алимасова*
Компьютерный набор и верстка *Э.В.Кирилловой*

40 = 00

