

Министерство образования и науки Республики Татарстан
Министерство образования и молодежной политики Чувашской Республики
Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан
Чувашский государственный институт гуманитарных наук



ГОД НАУКИ
И ТЕХНОЛОГИЙ
2021

ГОД РОДНЫХ ЯЗЫКОВ
И НАРОДНОГО ЕДИНСТВА
В РЕСПУБЛИКЕ ТАТАРСТАН

ТАТАРЫ И ЧУВАШИ — ВЕТВИ ОДНОГО ДРЕВА

Материалы Всероссийской
научно-практической конференции
(Чебоксары, Казань, 7—8 октября 2021 г.)

Казань — Чебоксары, 2021

УДК 94(470.4/.5)(08)
ББК 63.3(235.4/.5)я43
Т23

Печатается по решению ученых советов Института истории им. Ш. Марджани
Академии наук Республики Татарстан и Чувашского государственного
института гуманитарных наук

Составители: кандидат исторических наук Г.А. Николаев
и доктор исторических наук Р.Р. Исаков

Редакционная коллегия:

Д.В. Басманцев, А.С. Бушуев, И.К. Загидуллин, В.П. Иванов, Р.Р. Исаков
(ответственный редактор), П.С. Краснов, М.Г. Кондратьев, Г.А. Николаев
(ответственный редактор), А.И. Ногманов, Р.Р. Салихов

Т23 Татары и чувашы — ветви одного древа: Материалы Всероссийской научно-практической конференции (Чебоксары, Казань, 7—8 октября 2021 г.) / сост. и отв. ред. Г.А. Николаев, Р.Р. Исаков; Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ; ЧГИГН. — Казань—Чебоксары: Новое Время, 2021. — 432 с.

В сборнике публикуются статьи участников Всероссийской научно-практической конференции, показывающие в исторической ретроспективе языковые, этнические, конфессиональные и хозяйственно-экономические контакты татар и чувашей в Волго-Уралье, параллели в их культуре.

Издание адресовано научным работникам, преподавателям и студентам, всем, кто интересуется историей и этнологией Волго-Уральского региона.

На обложке: фотографии Г.Ф. Локке «Казанские татары», «Чуваши низовые». 1870.

УДК 94(470.4/.5)(08)
ББК 63.3(235.4/.5)я43

ISBN 978—5—87677—266—4

© Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2021
© Чувашский государственный институт гуманитарных наук, 2021

... В Казанских и Оренбургских татарских деревнях бывает дворов от 10 до 100. По большей части знает всякая деревня свои происхождения, а иногда имеет оныя и на письме. Они были подвижные станы стадопасов, подобные болгарским: но как со временем при умножении народа пределы их стеснились, то жители тамошние мало по малу принялись за земледельство, которое ныне по большей части есть главное их дело, и стали жить на одном месте. Нынешние татара могут называться изрядными земледельцами, которые не дают пашням своим отдыхать, и по тому чаще, нежели российские крестьяна, оные удобряют. До пчеловодства они великие охотники; и видны между ими повсюду искусные и богатые пчеляки. Всякая почти деревня имеет своих кожевников, сапожников, портных, красильщиков, кузнецов, плотников и других сим подобных ремесленных людей. Трудолюбивый женский их пол прядет и тчет собственную шерсть или лен и пеньку своего приобретения.

И.Г. Георги.

Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, вероисповеданий и прочих достопамятностей. Ч. 2. СПб.: Императ. АН, 1799. С. 11.

...Черты лица у чуваш показывают великое смешение с татарскою кровию. Между ими не видно светлорусых и рыжих, но все так, как татара, черноволосые. Женский пол по большей части лицом нарочито пригож, и гораздо опрятнее мордовского женского пола. То же можно сказать и о их жилищах, которыя с татарскими много сходствуют. Деревни их обыкновенно состоят из рассеянных домов с малыми клетями без огороженных дворов, и построены на высоких местах. По старинному обыкновению сделаны двери на восток с навесом или с сеньми, в коих летом спят. В их избах так, как и татарских, лавки широкия; печь складена у дверей по правую руку: и хотя не все, однако есть с трубами. Чувашане, так же как татара, обыкновенно имеют хорошия перины, и только самые скудные спят на тюфяках, которые они как для сего, так и на другое домашнее употребление делают из травы ситника.

П.С. Паллас.

Путешествие по различным провинциям Российской империи. Ч. 1. СПб.: Императ. АН, 1773. С. 137, 138.

Предисловие

История и культура двух братских народов — татар и чувашей — глубоко переплетена и взаимосвязана. Их связывает не только генетическое родство. В Волго-Уралье они не одно столетие живут бок о бок в мире и согласии. И национально-смешанные поселения в их среде — не редкость. У двух этносов много общего в тернистом пути в историческом пространстве, в материальной и духовной культуре. Они имели в прошлом, и имеют сегодня, тесные сношения в самых разных сферах жизнедеятельности.

И татарскими учеными, и чувашскими исследователями проделана большая работа по изучению проблем этногенеза и этнической истории двух этносов. Немало сделано и в освещении их взаимоотношений в исторической ретроспективе, анализе взаимовлияния этнических общностей друг на друга. Увидели свет фундаментальные коллективные труды, солидные монографии, содержательные сборники документов, великое множество оригинальных статей. Отрадно отметить, что в начале XXI столетия сотрудничество гуманитариев Татарстана и Чувашии в изучении истории и культуры народов поднялось на новый качественный уровень. Проходят совместные научные семинары, археологические раскопки и фольклорные экспедиции. В ряду таких мероприятий и взаимные презентации изданных трудов, участие в реализации исследовательских проектов сторон.

7 и 8 ноября 2021 г. Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан и Чувашский государственный институт гуманитарных наук провели научный форум под весьма символическим названием «Татары и чувашы — ветви одного древа». Его центральной задачей стала популяризация богатого историко-культурного наследия татар и чувашей, упрочение контактов между научными школами и общественными организациями республик, актуализация имеющихся в историографии узловых проблем. Во Всероссийской научно-практической конференции, проходившей последовательно в городах Чебоксары и Казань, приняли участие исследователи Казани, Москвы, Самары, Ульяновска, Уфы, Чебоксар, Якутска, а также ученые из Казахстана и Венгрии. В докладах и сообщениях исследователей, представляющих разные отрасли гуманитарных знаний — историков, археологов, этнографов, социологов, искусствоведов, языковедов, литературоведов, фольклористов и педагогов, получили освещение следующие проблемные блоки вопросов: общее историческое наследие в оценке татарской и чувашской научных школ; чувашский культурный след в этнической истории татар; татарский культурный след в этнической истории чувашей; этнокультурные и языковые контакты этносов; культура этносов в зеркале параллелей, хозяйственно-экономические связи татар и чувашей в исторической ретроспективе, этнодемографическая и этноконфессиональная ситуация в контактных зонах и другие.

Настоящее издание включает сданные к установленному сроку доклады и сообщения.

Г.А. Николаев, Р.Р. Исхаков,
руководители исследовательского проекта

РАБОЧИЕ МОМЕНТЫ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ



Группа участников форума перед зданием ЧГИГН. 7 октября 2021 г., г. Чебоксары




Модераторы секции 1 В.П. Иванов и И.К. Загидуллин (слева направо).
7 октября 2021 г., г. Чебоксары



**Э.Е. Лебедев выступает с пленарным докладом.
8 октября 2021 г., г. Казань**



**Группа участников форума в Институте истории им. Ш. Марджани.
8 октября 2021 г., г. Казань**



ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ
ДОКЛАДЫ

Лебедев Эдуард Евгеньевич,
Чувашский государственный
институт гуманитарных наук,
Российская Федерация, г. Чебоксары,
edlebed@gmail.com

ОБ ОБЩИХ ЧЕРТАХ СТРОЯ ЧУВАШСКОГО И ТАТАРСКОГО ЯЗЫКОВ, ПОДТВЕРЖДАЮЩИХ ИХ ГЕНЕАЛОГИЧЕСКОЕ РОДСТВО

Аннотация. Статья посвящена сравнительному исследованию лексики и грамматических форм чувашского и татарского языков. Данное исследование проводится на базе особой методики, основными постулатами которой являются: наличие в сравниваемых словах регулярных фонетических соответствий и упор на функционально-семантический подход. Полученные результаты показали наличие большого количества слов и форм, которые обладают идентичным строением и семантикой в обоих исследуемых языках. Этот факт неопровержимо доказывает их общее происхождение.

Ключевые слова: татарский язык, чувашский язык, регулярное фонетическое соответствие, функционально-семантический подход, категории имени существительного, глагол.

Исследование родственных отношений чувашского и татарского языков затрагивает интересную и в то же время сложную проблему их происхождения и развития. И хотя генеалогическое родство этих двух языков, принадлежащих соседним народам, в настоящее время не отрицается учеными, относящимися к официальному направлению тюркологической науки, вопрос о том, какие именно исконные элементы звукового, лексического и морфологического уровней подтверждают это родство, являясь доказательством их общего происхождения, представляет определенный интерес для историков и исследователей грамматической структуры тюркских языков. При этом важным является изучение не только формального сходства тех или иных слов или грамматических форм, но и их функционально-семантического тождества, не только развития этих слов и форм в диахронии, но и их современного состояния.

Один из наиболее дискутируемых вопросов в исследованиях о взаимодействии между различными тюркскими языками на разных уровнях их структуры — это определение того, является ли тот или иной тождественный элемент действительно исконным, или он был заимствован из одного языка в другой (или из какого-либо третьего языка) на определенном отрезке их истории? [19, с. 32]. В этой связи, на наш взгляд, особенно в случаях с грамматическими показателями, правильным будет обращаться не к внешней форме, а к их функционально-семантическому содержанию и к выявлению общих внутренних тенденций развития [15, с. 63]. Ведь внешнее может быть заимствовано, а внутреннее, скрытое от глаз содержание, как правило, является исконным, так как оно заложено в глубинной структуре языка. В нашем исследовании представлена попытка определить некоторые общие черты чувашского и татарского языков, прежде всего на лексическом и морфологическом уровнях. При этом, естественно, мы учитывали все те изменения, которые происходили в них и на уровне звукового строя. Под-

ходы и методы, использованные в работе, позволили нам выявить несколько интересных сходств, являющихся продуктом диахронического развития и представленных в современном состоянии сравниваемых языков. Именно на основании подобных сходств можно делать утверждения об их генеалогическом родстве в рамках тюркской языковой семьи.

* * *

Что касается места, занимаемого исследуемыми языками в общей генеалогической классификации тюркской языковой семьи, то мнение большинства исследователей, занимавшихся составлением классификационных схем, в целом совпадает [1, с. 31—36]. Татарский язык на основе его структурных особенностей отнесен к кыпчакским языкам, а чувашский язык выделяется в отдельную болгарскую группу, являясь среди существующих ныне тюркских языков единственным ее представителем. Подобное выделение чувашского языка основано на целом ряде оригинальных черт в его фонетике, морфологии и лексическом составе. Так, по мнению Н.А. Баскакова, к таким оригинальным чертам относятся: наличие особой системы вокализма, появление в анлауте протетических согласных, ротацизм и ламбдаизм, наличие особого звука *ç*, полнозвучных форм некоторых слов (*кăвак*, *тăвар*), замена гласного *a* других тюркских языков гласными *ы* и *у*, замена звука *ʃ* звуком *в* (*ывăл*, *йывăç*), а звука *с* — звуком *ш* (*шыв*) и др. (в фонетике), наличие большого количества слов, отсутствующих в других тюркских языках (в лексике), своеобразии морфологии и синтаксиса, выражающееся в наличии таких грамматических форм, как аффикс множественного числа *-сем* (в верховом диалекте *-сам/-сем*), отрицательной формы повелительного наклонения *ан*, в наличии краткой и полной форм имен числительных, в многообразии морфологических особенностей подражательных слов, в наличии формы творительного падежа (*нёрлелёх надежё*) [5, с. 232—233, 240—241]. Отличительные особенности чувашского языка отнюдь не ограничиваются перечисленными выше, и его особое положение в ряду других тюркских языков вполне обосновано. Но эти отличия ни в коей мере не могут подвергнуть сомнению тюркское происхождение чувашского языка — практически все они остаются в рамках тюркской языковой структуры.

Татарский язык, отражая в целом все основные «стандартные» тюркские фонетические, грамматические и лексические особенности, также имеет и свои отличительные черты, присущие кыпчакской группе. В уже упомянутом труде Н.А. Баскакова дается ряд таких особенностей. Среди них — наличие характерного вокализма, состоящего из 9 гласных звуков и отсутствие палатализованных вариантов согласных фонем [5, с. 284], отсутствие лабиализации узких гласных в аффиксах, отсутствие долгих гласных, неустойчивость в начальной позиции согласных *й-ж-ж* [5, с. 271], в грамматике — наличие формы причастия с показателем *-ған/-гэн*, в лексике — некоторых особенностей основного словарного фонда по сравнению с языками других групп (огузской, карлукской и др.) [5, с. 244—245].

Тот факт, что татарский и чувашский языки демонстрируют определенные различия на всех основных уровнях языковой системы, на наш взгляд, является несомненным плюсом для сравнительно-сопоставительного исследования, так как именно элементы, различающиеся в формальном отношении, могут дать

компаративистам тот необходимый материал, который будет полезным при его проведении. Но более важным при этом является внутреннее, семантическое и функциональное сходство грамматических форм, пусть и изменившихся внешне с течением времени, ведь именно оно представляет собой доказательство их общего происхождения.

* * *

Сравнительно-историческое исследование структуры двух родственных языков, как правило, сопровождается периодизацией их истории. В тюркологии существует несколько вариантов периодизации древней и современной истории тюркских языков. Так, в отношении основных периодов истории развития языков, являвшихся предшественниками чувашского языка, венгерский ученый А. Рона-Таш предлагает следующую схему: 1) прабулгарский период с 100 г. до н.э. до IV в. н.э., когда началась миграция булгарских племен на юго-запад; 2) древнебулгарский период: раннедревнебулгарский до 460 г. н.э., когда булгары пришли в Прикавказье, и позднедревнебулгарский, который, в свою очередь, делится на три этапа, первые два из которых завершились переселением булгар в Волго-Камье, а третий этап продлился до 1235 г. — года нашествия монголов на Волжскую Булгарию; 3) среднебулгарский период охватывает время существования Золотой Орды и Казанского ханства вплоть до 1552 г. — года взятия Казани войсками Ивана Грозного; 4) новобулгарский период, который можно назвать «собственно чувашским» и который продолжается до настоящего времени и также делится на несколько этапов: с 1551 до 1723 г., когда вышла в свет книга И. Страленберга, впервые документально зафиксировавшая материал чувашского языка, с 1723 до второй половины XIX в., то есть до начала деятельности И.Я. Яковлева и других просветителей чувашского народа, затем со второй половины XIX в. до 1917 г., и, наконец, советский период [20, с. 9—10]. К данной периодизации А. Рона-Таш в качестве отдельного этапа необходимо добавить постсоветский период развития чувашского языка, который также характеризуется своими определенными особенностями, связанными прежде всего с социальными процессами, такими как подъем этнического самосознания чувашей (в особенности в 90-е гг. XX в.), либерализация общественной и культурной жизни, усиление внимания к диаспорам [33, с. 34—35]. Однако наряду с этим в последнее время наблюдается и активизация процессов деэтнизации, которые особо наблюдаются среди городского населения.

Периодизация кыпчакских языков, по мнению ученых, выглядит следующим образом: 1) ранний пракыпчакский период (X в. до н.э. — II в. н.э.), в котором, по всей видимости, уже существовала некоторая диалектная раздробленность; 2) среднекыпчакский период (II—VII вв.), характеризуемый тем, что в эту эпоху происходит более четкое разделение основных ареалов распространения кыпчакских языков — северный, восточный, центральный и западный; 3) поздний пракыпчакский период (VII—XII вв.); 4) первый этап собственно кыпчакского периода (XIII—XVIII вв.), в котором формируются особенности отдельных кыпчакских языков; 5) второй этап кыпчакского периода (XIX—XX вв.), ознаменовавшийся окончательным сложением современных кыпчакских языков [26, с. 216—217].

* * *

Для исследования общих элементов строя чувашского и татарского языков нами были выбраны два уровня — лексический и морфологический. Тем не менее фонологический уровень также не обойден вниманием, так как изменения звуков непосредственным образом повлияли на облик тех или иных слов или грамматических форм. Для установления сходства лексического и морфологического состава двух генеалогически родственных языков необходимо учитывать основные звуковые соответствия, существующие между ними. В нашем случае речь идет о соответствиях, характеризующих соотношение между болгарской группой, которая, по всей вероятности, выделилась из тюркской языковой семьи раньше всех остальных, и кыпчакской, имеющей тесные связи с другими группами этой семьи. Наличие таких связей позволило ввести в научный оборот понятие «стандартный тюркский язык», используемое для противопоставления так называемых «3-языков» с «р-языками». В последних указанных терминах уже заложено основное звуковое соответствие, которое в полной мере проявлено в исследуемых нами языках. Татарский язык является типичным представителем «3-языков», а чувашский — единственным из сохранившихся до настоящего времени «р-языком». Учитывая фундаментальность этого соответствия, оно положено в основу нашего исследования, наряду с другими характерными соответствиями [2, с. 17, 22—23, 25—27; 31, с. 87].

В отношении сравнения лексического состава двух языков также существуют определенные правила. Если целью проводимого исследования, как в нашем случае, является определение общих черт, подтверждающих их генеалогическое родство, то из области этого исследования категорически исключаются слова, которые, несмотря на их общее происхождение, заимствованы обоими языками из других, генеалогически неродственных или даже родственных языков [14, с. 9]. Этому правилу несложно следовать в случае, если заимствования относительно поздние, например, из русского, арабского или персидского языков, а также из татарского — в случае с чувашским языком [11, с. 65—83; 25, с. 138—140]. В большинстве случаев их нетрудно выявить, так как их связь с языком-донором еще достаточно четко ощущается. Сложнее обстоит дело с древними заимствованиями. Как правило, их фонетический облик на протяжении многих веков сильно изменился, и связь с первоначальным вариантом этих слов уже нельзя установить однозначно. Для этого требуется специальное сравнительно-историческое исследование, проведение которого осложняется давностью событий, отсутствием письменных источников и большим кругом языков, материал которых необходимо изучить для подтверждения факта заимствования. С целью получения более достоверного результата компаративистам приходится выстраивать сложные цепочки звуковых соответствий, относящихся к разным языкам. Не подтвержденные в большей части фиксацией в письменном источнике, эти соответствия часто выглядят гипотетически и не позволяют делать какие-либо окончательные выводы. В связи с этим в нашем исследовании мы отсекали только наиболее явные заимствования, вошедшие в оба изучаемых языка в относительно недавнее время (не ранее XIII—XV вв.), языками-донорами которых являются, прежде всего, арабский, персидский, русский и финно-угорские языки.

Следующим вопросом, логично вытекающим из проблемы разграничения исконной и заимствованной лексики, встает вопрос о том, какие лексико-се-

мантические группы содержат в себе наибольшее количество слов, относящихся к исконным. Известный тюрколог К.М. Мусаев предложил выделить следующие лексико-семантические группы, включающие в себя общие слова исконного происхождения в тюркских языках: 1) основные названия частей тела человека и животных; 2) основные астрономические названия; 3) основные названия явлений природы; 4) названия водоемов; 5) личные, указательные и некоторые вопросительные местоимения; 6) названия простых числительных (с 1 до 10), сотни и тысячи (названия десятков, по К.М. Мусаеву, из этого списка исключены); 7) основные названия цветов, качеств и свойств; 8) основные глаголы состояния и движения; 9) некоторые глаголы чувственного восприятия и речи и др. [14, с. 16]. В фундаментальном труде Р.Г. Ахметьянова «Сравнительное исследование татарского и чувашского языков» приводятся группы лексем, которые, по мнению автора, «наиболее правильно отражают историю чувашско-татарских взаимоотношений». К ним относятся: этнонимы и антропонимы, термины родственных отношений и половозрастной классификации людей, термины религиозных обрядов и календаря, термины общественных отношений, термины материальной культуры, скотоводства и земледелия, лексика и фразеология сказок, песен и пословиц [2, с. 126]. Правда, как нами было указано выше, не все общие слова, которые «отражают историю взаимоотношений» двух языков, можно считать исконными и привлекать в качестве примера их общего происхождения. Поэтому список, представленный Р.Г. Ахметьяновым, не может быть полностью признан подходящим для нашего исследования, так как среди перечисленных выше групп имеются те, где исконная лексика соседствует с заимствованными словами.

Учитывая вышесказанное, мы определили следующий набор лексико-семантических групп, содержащих в себе максимальное количество исконных слов чувашского и татарского языков: слова, обозначающие родственные отношения, названия животных и растений, явления природы, числительные, названия частей тела человека, названия пищевых продуктов и напитков, некоторые разряды местоимений, названия цветов и качеств, глаголы, обозначающие основные действия: движения, состояния, чувственного восприятия, перемещения и др.

1. Слова, обозначающие родственные отношения

В случае с данной лексико-семантической группой необходимо иметь в виду, что, несмотря на относительную древность слов этой группы, изменения и влияние как родственных, так и неродственных языков, несомненно, затронули и ее, хотя бы по той простой причине, что лексика — это наиболее изменчивый уровень в любом языке. Не избежали подобных изменений и слова со значениями родственных отношений в чувашском языке. Как указывает Н.И. Егоров, «начиная с XIII в. в систему терминов родства булгаро-чувашского языка начинают проникать кыпчакские, а с середины XV в. — татарские элементы» [10, с. 5]. Такие слова как *атте* «отец» и *анне* «мать», которые в современном чувашском языке представляют собой литературные варианты соответствующих терминов, на самом деле — поздние заимствования из кыпчакских языков (ср. тат. — *ата* «отец» и *ана* «мать»). А к исконным словам древнего происхождения следует отнести слово *ама*, имеющее в литературном чувашском языке значение «самка, особь женского пола», и реликтовую форму 2-го лица *аçu* «твой отец». Таким образом, даже при отборе общих слов, относящихся к группе терминов родства, не-

обходимо подходить с особым вниманием, не говоря уже о других лексико-семантических группах.

К лексике общего происхождения среди терминов родства мы относим следующие слова:

1) чуваш. *хёр* = тат. *кыз* «дочь». Здесь налицо одно из основных звуковых соответствий между чувашским языком и «стандартными» тюркскими языками $p = з$. Данное соответствие присутствует в ауслaute, что встречается достаточно часто [36, с. 37—40];

2) чуваш. *ывъл* = тат. *ул* «сын». Причиной выбора этого термина является то, что здесь также имелось соответствие инлаутного *в* в чувашском языке с общетюркским γ [18, с. 309], которое в татарском впоследствии выпало;

3) чуваш. *пултър* = тат. *балдыз* «свояченица, шурина, деверь». Основными звуковыми соответствиями здесь являются $y = a$ [36, с. 115—119] и $p = з$. Соответствие глухого *n* со звонким *б* мы не выделяем в качестве признака общности слов, так как в чувашском языке в принципе отсутствуют звонкие фонемы;

4) чуваш. *пуçана* = тат. *бажанак* (диал.) «свояк». Здесь нас интересует прежде всего соответствие $y = a$, а также выпадение в чувашском языке конечного согласного звука, что также может являться признаком, указывающим на общее происхождение слов.

Выбор указанных нами слов совсем не означает, что в этой группе нет других слов общего происхождения, но именно они наиболее отвечают тем критериям, которые мы установили для нашего исследования: это отсутствие полного внешнего сходства и наличие регулярных звуковых соответствий. Остальные слова, относящиеся к данной группе, являются либо более схожими по своему звуковому облику, что может указывать на возможность их заимствования, либо представляют собой сложные образования, как например, в татарском *дәү әни*, *зур әни* «бабушка», в чувашском *кукамай*, *асанне* «бабушка» и др. Для сравнительного исследования, подобному нашему, в качестве материала необходима непроемкая лексика.

2. Названия животных и растений

С учетом вышеуказанных критериев в этой семантической группе мы отобрали следующие слова:

1) чуваш. *йывăç* = тат. *агач* «дерево». Здесь наблюдается целых четыре звуковых соответствия. Наличие в анлауте чувашского слова протезы *й*, соответствия $y = a$ [36, с. 120—121], $v = \gamma$ ($ç$) и, наконец, $ç = ч$ в конце слова;

2) чуваш. *хур* = тат. *каз* «гусь». Три звуковых соответствия: $x = к$ [36, с. 70—73], $y = a$ и $p = з$;

3) чуваш. *йытă* = тат. *эт* «собака». Наличие протезы *й* в чувашском слове;

4) чуваш. *сурăх* = тат. *сарык* «овца». Здесь наше внимание привлекают соответствия $y = a$ и $x = к$ [36, с. 73—75], являющиеся важными для противопоставления языков болгарской и кыпчакской групп тюркской семьи;

5) чуваш. *çеçке* (цветок плодовых растений) = тат. *чәчәк* «цветок». В этом примере для нас важно регулярное соответствие $ç = ч$ [36, с. 53—55]. Слово *чечек*, употребляемое в чувашском языке в значении «цветок» (напр., на клумбе), представляет собой заимствование из татарского языка;

6) чуваш. *пулă* = тат. *балык* «рыба». В данных словах присутствует регулярное соответствие $y = a$ и выпадение конечного согласного звука в слове чувашского языка;

7) чуваш. *чӑх* = тат. *тавык* «курица». Эти слова также демонстрируют интересные звуковые изменения. Во-первых, это звуковые соответствия в анлауте — $ч = т$, в ауслaute — $х = к$. Во-вторых — выпадение согласного *в* в середине чувашского слова;

8) чуваш. *улма* = тат. *алма* «яблоко». Здесь присутствует регулярное звуковое соответствие $у = а$;

9) чуваш. *хӑнтӑр* = тат. *кондыз* «бобр». В этом примере наблюдаются звуковые соответствия $х = к$ и $р = з$;

10) чуваш. *сӗлен* = тат. *елан* «змея». Пример с соответствием в анлауте слов $с = й$.

3. Обозначения явлений природы

1) чуваш. *сӑлтӑр* = тат. *йолдыз* «звезда». Здесь фундаментальное звуковое соответствие $р = з$, а также тоже достаточно регулярное соответствие в анлауте $с = й$;

2) чуваш. *хӗвел* = тат. *кояш* «солнце». Чувашский ламбдаизм соответствует общетюркскому сигматизму. В представленном примере соответствие $л = ш$ имеется в ауслaute слов [36, с. 41—42];

3) чуваш. *сумӑр* = тат. *яңгыр* «дождь». В этих словах имеются как минимум следующие регулярные соответствия: $с = й$ в анлауте, $у = а$, $м = нг$;

4) чуваш. *уяр* = тат. *аяз* «ясная погода». В этом примере представлено два звуковых соответствия: $у = а$ и $р = з$;

5) чуваш. *шур* = тат. *саз* «болото». Соответствия $у = а$ и $р = з$;

6) чуваш. *пылчӑк* = тат. *балчык* «грязь, глина (в тат.)». Звуковое соответствие $ы = а$ [23, с. 9];

7) чуваш. *пӗсӑ* = тат. *басу* «поле». Соответствие $у = а$;

8) чуваш. *ту* = тат. *тау* «гора». Пример интересен тем, что в словах обоих языков выпало ауслautное $γ$, которое в некоторых современных тюркских языках сохраняется до сих пор (ср. др.-тюрк. *тау* [9, с. 526]). Кроме этого, здесь наблюдается регулярное соответствие $у = а$;

9) чуваш. *юр* = тат. *кар* «снег». Нечасто встречающееся соответствие в начале слова $й = к$, а также регулярное соответствие $у = а$;

10) чуваш. *пӑр* = тат. *боз* «лед». Регулярное звуковое соответствие $р = з$.

4. Числительные

Эта лексическая группа выделяется на фоне остальных групп тем, что слова, передающие значения счета, очень редко заимствуются и в сравнительных исследованиях часто используются в качестве критерия генеалогического родства языков. Числительные чувашского и татарского языков не являются исключениями из этого правила. К словам общего происхождения относятся числительные, обозначающие единицы, большинство десятков, слова «сто» и «тысяча». Перечислим их общим списком без подробного указания каждого звукового соответствия, так как здесь представлены наиболее стандартные из них: *пӗрре* = бер (1), *иккӗ* = ике (2), *виçсӗ* = өч (3), *тӑваттӑ* = дүрт (4), *пиллӗк* = биш (5), *улттӑ* = алты (6), *сиччӗ* = жиде (7), *саккӑр* = сигез (8), *тӑххӑр* = тугыз (9), *вунӑ* = ун (10), *сирӗм* = егерме (20), *вӑттӑр* = утыз (30), *хӗрӗх* = кырык (40), *аллӑ* = илле (50), *утмӑл* = алмыш (60), *ситмӗл* = житмеш (70), *сӗр* = йӗз (100), *пин* = мең (1000).

5. Названия частей тела человека

1) чуваш. *хырӑм* = тат. *карын* «живот». В этих примерах наблюдается два распространенных звуковых соответствия: $x = k$ и $y = a$. Кроме этого, имеется соответствие $m = n$;

2) чуваш. *ӗвар* = тат. *авыз* «рот». В чувашском слове имеется протетическая согласная *ӗ*. Также здесь присутствует регулярное соответствие $p = z$;

3) чуваш. *пуç* = тат. *баш* «голова». Звуковые соответствия $y = a$ и $ç = ш$.

4) чуваш. *пӗрне* = тат. *бармак* «палец». Пример характеризуется выпадением в ауслaute чувашского слова согласного *k* и двумя нечасто встречающимися соответствиями $ӗ = a$ и $n = m$;

5) чуваш. *пыр* = тат. *бугаз* «горло». Пример, который интересен двумя явлениями — выпадением в чувашском слове инлаутного *g* и звуковым соответствием $p = z$. В случае с чувашским гласным *y* мы склоняемся к тому, что он здесь соответствует татарскому звуку *a*;

6) чуваш. *сухал* = тат. *сакал* «борода». Два регулярных звуковых соответствия: $y = a$ и $x = k$;

7) чуваш. *ура* = тат. *аяк* «нога». Также интересный пример, в котором проявляются такие явления как выпадение конечного *k* в чувашском слове, звуковые соответствия $p = ʔ$ и $y = a$;

8) чуваш. *чӗре* = тат. *йөрәк* «сердце». Здесь мы наблюдаем звуковое соответствие $ç = ʔ$ в анлауте и выпадение *k* в конце чувашского слова;

9) чуваш. *юн* = тат. *кан* «кровь». Два интересных соответствия: $ʔ = k$ и $y = a$;

10) чуваш. *сӗç* = тат. *чәч* «волосы». Звуковые соответствия $ç = ç$ и $ӗ = ә$;

11) чуваш. *чӗрне* = тат. *тырнак* «ноготь». И снова выпадение конечного *k* в чувашском языке и стандартное соответствие $ç = t$.

6. Пищевые продукты и напитки

1) чуваш. *шыв* = тат. *су* «вода». Весьма примечательный пример. В нем мы, во-первых, наблюдаем не очень распространенное соответствие гласных звуков $y = u$, а во-вторых, в чувашском слове имеется ауслautный *v*, который во многих современных тюркских языках не сохранился. В конце этого слова в памятниках древнетюркского языка зафиксирован звук *b* — др.-тюрк. *sub* «вода» [9, с. 512]. Кроме этого, привлекает внимание соответствие $ш = c$ в анлауте;

2) чуваш. *пыл* = тат. *бал* «мед». Регулярное соответствие $y = a$.

3) чуваш. *тӑвар* = тат. *тоз* «соль». Данный пример интересен тем, что в чувашском слове имеется инлаутное *v*, которого нет в татарском варианте слова. Кроме этого, здесь представлено одно из основных звуковых соответствий $p = z$;

4) чуваш. *ӗмарта* = тат. *йомырка* «яйцо». Также интересный пример. Помимо регулярного соответствия $ç = ʔ$, здесь мы можем наблюдать достаточно редкое соответствие $m = k$. Учитывая, что, например, в турецком языке это слово звучит как *yumurta*, можно предположить, что звук *k* в татарском языке здесь представляет собой новообразование.

5) чуваш. *пӗрӗç* = тат. *борыч* «перец». Соответствие $ç = ç$;

6) чуваш. *ӗнӑх* = тат. *он* «мука». Пример примечателен наличием протезы *ç* и сохранением конечного звука *x* в чувашском слове;

7) чуваш. *пӗрçа* = тат. *борчак* «горох». Здесь присутствует звуковое соответствие $ç = ç$ и выпадение в чувашском слове согласного звука *k* в ауслaute.

7. Местоимения

Среди разрядов местоимений общность чувашского и татарского языков в большей степени демонстрируют личные местоимения и вопросительное местоимение «кто?». Рассмотрим каждое из них по отдельности:

1) чуваш. *эӗ* = тат. *мин* «я». Этот пример ярко демонстрирует, что внешняя несхожесть слов не является препятствием для доказательства их общего происхождения, если учитывать те звуковые изменения, которые произошли на протяжении длительной истории развития соответствующих языков. В данном случае на общность слов указывает звуковое соответствие $n = m$, которое встречается среди тюркских языков. Правда, вместо глухого n обычно имеется звонкий согласный b (ср. тур. *ben*). В чувашском языке, помимо этого соответствия, возник анлаутный гласный, по всей видимости, имевший в прошлом дейктическое значение [29, с. 57], и не развился согласный в конце основы [30, с. 479];

2) чуваш. *эсӗ* = тат. *син* «ты». Здесь наблюдаются явления, аналогичные с предыдущим примером;

3) чуваш. *вӑл* = тат. *ул* «он, она». В слове чувашского языка присутствует протетический v ;

4) чуваш. *эпир* = тат. *без* «мы». Наряду с наличием анлаутного гласного в чувашском слове, здесь мы видим регулярное соответствие $p = z$;

5) чуваш. *эсир* = тат. *сез* «вы». Имеются те же самые явления, что и в предыдущем примере.

Определенное сходство демонстрируют личные местоимения в обоих языках в притяжательной форме: чуваш. *манӑн* = тат. *минем* «мой», чуваш. *санӑн* = тат. *синең* «твой», чуваш. *унӑн* = тат. *аның* «его, ее», чуваш. *пирӗн* = тат. *безнең* «наш», чуваш. *сирӗн* = тат. *сезнең* «ваш».

Личные местоимения 3-го лица мн. числа мы не включаем в наш список, поскольку они представляют собой производные слова, образованные при помощи аффиксов множественного числа (чуваш. *-сем*, тат. *-лар*).

б) чуваш. *кам?* = тат. *кем?* «кто?». Наблюдается редкое звуковое соответствие $a = e$.

8. Названия цветов

1) чуваш. *хура* = тат. *кара* «черный». Стандартные регулярные звуковые соответствия $y = a$ и $x = k$;

2) чуваш. *шурӑ* = тат. *сары* «желтый, белый (чуваш.)». В этом примере нам прежде всего интересно звуковое соответствие $y = a$. Современное чувашское слово «желтый» — *сарӑ* является заимствованием из татарского языка;

3) чуваш. *каҫак* = тат. *күк* «синий». Пример интересен наличием в чувашском слове инлаутного согласного v . Учитывая то, что в большинстве других тюркских языков в этом слове, которое еще может иметь значение «небо» (ср. др.-тюрк. *kök*), данный звук отсутствует [30, с. 245], можно предположить, что он представляет собой более позднее явление;

4) чуваш. *хӗрлӗ* = тат. *кызыл* «красный». В этом примере привлекают внимание звуковые соответствия $x = k$ в анлауте слов и $p = z$ в их середине.

9. Качества

1) чуваш. *сывӑ* = тат. *сау* «здоровый». Данные слова демонстрируют два регулярных соответствия: $y = a$ и $v = \gamma$. Но звук γ , представленный в слове со значением «здоровый», в большинстве «стандартных» тюркских языков (напр., др.-тюрк. *saγ* [9, с. 480]), в татарском языке выпал;

2) чуваш. *çĕнĕ* = тат. *яңа* «новый». Здесь мы видим регулярное соответствие $\zeta = \dot{y}$ [36, с. 45—50], а также менее регулярное $n = \eta$;

3) чуваш. *йӱçĕ* = тат. *ачы* «горький». Здесь можно наблюдать протетический звук *й* в чувашском языке и звуковые соответствия $\dot{y} = a$ и $\zeta = \eta$;

4) чуваш. *вӑрӑм* = тат. *озын* «длинный». Также показательный пример. Здесь наличествует протеза *в* в чувашском слове и звуковые соответствия $p = z$ и $m = n$;

5) чуваш. *хытӑ* = тат. *каты* «твердый». Здесь два регулярных соответствия: $x = k$ и $y = a$;

6) чуваш. *самӑр* = тат. *симез* «жирный». Стандартное соответствие $p = z$ на конце слова и менее регулярное $a = u$;

7) чуваш. *семсе* = тат. *йомшак* «мягкий». Пример показателен наличием конечного *к* в татарском слове, который, по всей видимости, выпал в слове чувашского языка, и соответствиями $\zeta = \dot{y}$ в анлауте и $\zeta = \eta$ в середине слов.

10. Глаголы, обозначающие основные действия

1) чуваш. *пыр* = тат. *бару* «идти». Здесь имеется одно из наиболее определяющих звуковых соответствий $y = a$;

2) чуваш. *ил* = тат. *алу* «брать». Достаточно редкое звуковое соответствие $u = a$;

3) чуваш. *нар* = тат. *бирү* «давать». Обратное по сравнению с предыдущим примером звуковое соответствие $a = u$;

4) чуваш. *ёç* = тат. *эчү* «пить». В этих словах наблюдается регулярное звуковое соответствие $\zeta = \eta$;

5) чуваш. *юх* = тат. *агу* «течь». В начале чувашского слова здесь имеется протеза *й*, кроме этого наблюдается звуковое соответствие $x = z$;

6) чуваш. *су* = тат. *юу* «мыть». Стандартное звуковое соответствие $\zeta = \dot{y}$;

7) чуваш. *вил* = тат. *үлү* «умирать». В слове чувашского языка представлена протетическая согласная *в*, и наряду с этим мы наблюдаем нерегулярное звуковое соответствие $u = \eta$;

8) чуваш. *çӱре* = тат. *йөрү* «ходить». В примере присутствуют регулярное соответствие $\zeta = \dot{y}$ и звуковое соответствие $\dot{y} = e$;

9) чуваш. *вёç* = тат. *очу* «летать». Этот пример характеризуется наличием в чувашском слове анлаутного согласного-протезы *в* и регулярного звукового соответствия $\zeta = \eta$. Однако он еще интересен и тем, что у этих слов есть омонимы со значением «конец», имеющие идентичный звуковой облик. По мнению Т.М. Гарипова, присутствие в указанных языках подобного рода омонимов является «неопровержимым свидетельством материального родства между булгарскими и кыпчакскими языками» [7, с. 123];

10) чуваш. *кас* = тат. *кисү* «резать». Здесь имеется не очень распространенное звуковое соответствие $a = u$.

* * *

При анализе грамматических форм, имеющих общее происхождение в обоих исследуемых языках, мы постарались охватить формы, относящиеся к словоизменению и словообразованию, к именным и глагольным частям речи. Как известно, элементы морфологического уровня, в особенности словоизменения, реже заимствуются из других языков по сравнению с лексикой. Поэтому на этом уровне перед нами не стояла так остро проблема отделения исконных морфологичес-

ких показателей от заимствованных. При сравнении форм мы старались учитывать как их значение, так и внешнее выражение. Звуковая оболочка грамматических форм, как и в случае с лексикой, также в некоторых случаях содержит в себе устоявшиеся соответствия, что является указателем на их общее происхождение. Но даже в тех случаях, где подобные соответствия отсутствуют, это происхождение подтверждается общими значениями и функциями форм.

1. Словообразование

В этом разделе мы обратились прежде всего к аффиксальным деривационным формам в обоих исследуемых языках. В ходе нашего исследования выявлены следующие аффиксы общего происхождения, как правило, не имеющие полного совпадения в звуковом выражении, но обладающие регулярными звуковыми соответствиями и общими значениями:

1) Аффиксы именного словообразования:

А) чуваш. *-лӑх/-лӗх* = тат. *-лык/-лек*. Данный аффикс весьма распространен в тюркских языках. Как в чувашском, так и в татарском языках имеет несколько значений, среди которых наиболее представлены следующие: места, где имеется множество предметов, выраженных исходной основой (чуваш. *хурӑнлӑх* = тат. *каенлык* «березняк»), лица (чуваш. *пуслӑх* = тат. *башлык* «глава»), приспособления (чуваш. *куслӑх* = тат. *кузлек* «очки»), некоторых абстрактных понятий (чуваш. *ачалӑх* = тат. *балалык* «детство») и др. Чаще всего присоединяется к основам имени существительного, но может присоединяться и к прилагательным и некоторым другим частям речи [27, с. 245];

Б) чуваш. *-сӑ/-сӗ* = тат. *-чы/-че* (чуваш. *пулӑсӑ* = тат. *балыкчы* «рыбак»). Как и предыдущий аффикс, широко распространен в тюркских языках. Основным его значением можно назвать значения деятеля, выполняющего какую-либо работу. Образует производные основы от других имен существительных;

В) чуваш. *-ӑс/-ӗс* = тат. *-ыч/-еч* (чуваш. *савӑнӑс* «радость» = тат. *сәенеч* «радостное событие»). Этот аффикс образует новые слова от глаголов. Если в татарском языке основными его значениями являются значения орудия или приспособления и душевного состояния тат. *таяныч* «поддержка», *үкенеч* «сожаление» [27, с. 265], то в чувашском языке значение орудия этим аффиксом не передается. Зато у него имеется значение места: *анӑс* «закат», *тухӑс* «восход» [16, с. 126];

2) Аффиксы глагольного словообразования:

А) чуваш. *-ла/-ле* = тат. *-ла/-лә*. Один из наиболее распространенных аффиксов глагольного словообразования в тюркских языках. И данный факт, на наш взгляд, полностью исключает возможность его заимствования. Примеры с данным аффиксом: чуваш. *ӗсле* = тат. *эшләу* «работать», чуваш. *пусла* = тат. *башлау* «начинать», чуваш. *юрла* = тат. *жырла* «петь»;

Б) чуваш. *-лан/-лен* = тат. *-лан/-лән* и чуваш. *-лаш/-леш* = тат. *-лаш/-ләш*. Также весьма продуктивные аффиксы в тюркских языках: чуваш. *сунатлан* = тат. *канатлан* «распускать крылья, опериться (в тат.)», чув. *иккӗлен* = тат. *икелән* «согнетаться»; чуваш. *пӗрлеш* = тат. *берләш* «объединяться»;

В) Аффиксы с залоговыми значениями

В традиции чувашского языкознания принято считать, что словоизменительная категория залога в этом языке не развилась в полной мере, и описание аффиксов, которые в других тюркских языках обычно причисляют к залоговым,

в чувашских грамматиках дается в разделе словообразования. Именно по этой причине мы рассматриваем аффиксы с залоговыми значениями в настоящем разделе. Однако стоит отметить, что вопрос о том, куда относятся указанные аффиксы в чувашском языке — к словообразованию или к словоизменению, — пока еще не решен окончательно. Они также демонстрируют явное сходство в обоих исследуемых языках как с точки зрения их внешнего выражения, так и со стороны значений и функций. Исключая и здесь вероятность их заимствования, мы уверены в их общем происхождении:

— формы возвратно-страдательного залога образуются при помощи аффиксов *-ӓл/-ӓл* и *-ӓн/-ӓн* в чувашском языке и *-ыл/-ел* и *-ын/-ен* в татарском языке: чуваш. *уӓӓл* = тат. *ачылу* «открываться», чуваш. *ӓӓӓн* = тат. *юynu* «мыться»;

— формальными показателями взаимно-совместного залога в чувашском языке являются аффиксы *-ӓш/-ӓш*, *-ӓӓ/-ӓӓ*, в татарском языке — *-ыш/-еш*: чуваш. *курӓӓ* = тат. *курешу* «видеться», чуваш. *паллаш* = тат. *таньшу* «знакомиться»;

— понудительный залог в обоих языках характеризуется наличием нескольких аффиксальных форм. В чувашском языке — это *-ӓр/-ӓр*, *-ар/-ер*, *ӓт/-ӓт*, *-ат/-ет*, *-ттар/-ттер* и *-тар/-тер*, в татарском языке — *-тыр/-тер*, *-дыр/-дер*, *-тӓр*, *-дар*, *-кар/-кӓр*, *-кыр/-кер*, *-гер*, *-ар/-ӓр*, *-ыр/-ер*, *-кыз/-кез*, *-гыз/-гез*, *-гӓз*, *-ыз/-ез* и *-сӓт* [28, с. 181]. Примеры: чуваш. *ситер* = тат. *ашату* «кормить», чуваш. *ӓӓлеттер* = тат. *эшлӓтү* «заставлять работать», чуваш. *вырттар* = тат. *яткыру* «заставить лежать», чуваш. *култар* = тат. *кӓлдерү* «смешить», чуваш. *юрлаттар* = тат. *жырлату* «заставлять петь».

2. Словоизменение

Рассмотрение общих форм проводилось отдельно для имени существительного и для глагола. За основу приняты грамматические категории: падежа и принадлежности — у существительного; времени, наклонения, причастия и деепричастия — у глагола. Результаты исследования выглядят следующим образом:

1) Категории имени существительного

А) Падежи

В татарском языке, помимо основного падежа, не имеющего своего грамматического показателя, выделяются следующие падежи: притяжательный, направительный, винительный, исходный и местно-временной [28, с. 42—54]. В чувашском языке, по мнению ученых, представлены такие падежи, как основной (без формального показателя), притяжательный, дательно-винительный, местный, исходный, творительный, лишительный и причинный [21, с. 138].

Из указанного круга форм нас прежде всего интересуют те, которые есть в обоих исследуемых языках, передают одни и те же значения и имеют (хотя и не обязательно) в своем составе звуки, составляющие более или менее регулярные соответствия. К таковым при ближайшем рассмотрении относятся формы притяжательного, направительного (дательно-винительного), местного (или местно-временного), исходного падежей.

— Притяжательный падеж. В чувашском языке эта форма образуется при помощи аффиксов *-(н)ӓн/--(н)ӓн* (с учетом закона гармонии гласных), а в татарском языке — при помощи *-ның/-нең*. Как можно видеть, указанные аффиксы очень близки по своему звуковому составу. Особое внимание здесь привлекает соответствие чувашского согласного *н* и татарского *н*. Звук *н* отсутствует в фонетической системе чувашского языка, поэтому ему в подобных случаях, как прави-

ло, соответствует звук *н*. С точки зрения передаваемого значения, эти формы также идентичны. Их значением является указание на обладателя каким-либо предметом. Этот падеж также встречается в изафете III типа: чуваш. *вӑрманӑн* = тат. *урманның* «леса», чуваш. *институтӑн библиотеки* = тат. *институтның китапханәсе* «библиотека института». Мы считаем, что эти формы имеют общее происхождение, так как процесс заимствования в этом случае полностью исключается, что подтверждается и тем, что подобные аффиксы притяжательного падежа (с некоторыми фонетическими изменениями) присутствуют в большинстве тюркских языков [24, с. 76].

— Направительный (дательный или дательно-винительный) падеж. В чувашском падеже у этой формы есть интересная особенность. Она состоит в том, что в ней объединились две формы, которые, по мнению ученых, когда-то существовали отдельно — формы дательного и винительного падежей [3, с. 86]. Эта единая форма передается посредством аффикса *-(н)а/-(н)е* (*яла* «в деревню», *хулана* «в город»). В татарском языке формы дательного и винительного падежей существуют раздельно, и дательный (направительный) падеж выражается аффиксами *-га/-гә*, *-ка/-кә* (*авылга* «в деревню», *шәһәргә* «в город»). Выбор одного из двух вариантов аффикса со звонким и глухим согласными в каждом конкретном случае зависит от качества последнего звука основы. Поэтому эти два варианта мы можем считать лишь алломорфами одной формы. В татарском языке существуют также еще варианты формального показателя направительного падежа: *-а/-ә* и *-на/-нә*, которые по своему звучанию более близки чувашской форме дательно-винительного падежа. Эти варианты используются только после аффиксов принадлежности. По всей вероятности, вариант аффикса этой формы с согласными *г* и *к* более древний, и выпадение этого звука в языке-предке чувашского языка произошло уже после отделения его от других тюркских языков [34, с. 37]. Появление же вставного *н* после основ на гласные звуки представляет собой вполне обычное явление в тюркских языках. Что касается значений, передаваемых этой формой, то все частные значения можно объединить под одним общим — направление к какому-либо объекту [17, с. 88—90], что характерно как для чувашского, так и для татарского языков.

— Местный (местно-временной) падеж. В чувашском языке форма этого падежа образуется при помощи аффиксов *-та/-те*, *-ра/-ре*, *-нче* (после аффикса принадлежности 3-го лица) (*ялта* «в деревне», *хулара* «в городе», *килӑнче* «у него дома»). В татарском языке в образовании этой формы участвуют аффиксы *-да/-дә*, *-та/-тә* и *-нда/-ндә* (*авылда* «в деревне», *шәһәрдә* «в городе», *өйендә* «в его доме»). Таким образом, наблюдается почти полная идентичность во внешнем выражении формы местного падежа в обоих исследуемых языках. Исключение составляет аффикс с начальным *р* и озвончение согласного звука в позиции между сонантом и гласным в аффиксе *-нче* в чувашском языке. В отношении звука *р* можно сказать, что его наличие в падежных формах не является исключением для тюркских языков. Так, например, аффиксы со звуком *р* существовали еще в древнетюркском языке [12, с. 149]. При сопоставлении значений указанных форм мы также можем констатировать, что в обоих языках имеется полное их тождество [17, с. 91—93; 28, с. 53—54].

— Исходный падеж. Образуется при помощи аффиксов *-тан/-тен*, *-ран/-рен*, *-нчен* в чувашском языке и аффиксов *-дан/-дән*, *-тан/-тән*, *-нан/-нән* и *-ннан/*

-*ннән* — в татарском (чуваш. *ялтан* «из деревни», *хуларан* «из города», *киләнчен* «из его дома» = тат. *авылдан*, *шәһәрдән*, *әйендән* с теми же значениями). Если в отношении внешнего выражения форм этого падежа все сказанное выше о местном падеже будет справедливым и здесь (с одним лишь уточнением, что в татарском языке еще и присутствует явление ассимиляции на стыке морфем в случае с начальным *н*), то, с точки зрения передаваемых значений, здесь наблюдается гораздо большее их разнообразие. Эта форма может передавать значения удаления от предмета в пространстве и во времени, причины, сравнения, объекта, через который совершается действие, и др. [13, с. 20—22; 28, с. 52—53]. При этом сравнение значений исходного падежа в татарском и чувашском языках показало их практически полную идентичность, что нам представляется даже более существенным доказательством общего происхождения указанных форм, чем внешнее сходство их формальных показателей.

Что касается чувашских форм творительного (*-на/-не*, *-нала/-пеле*, *-палан/-пелен*) и причинного падежей (*-шән/-шён*), то в падежной системе татарского языка подобные формы отсутствуют, но их значения передают послелоги *белән* «с» и *өчен* «для, из-за», которые (как несложно определить по их внешнему виду) также имеют общее с ними происхождение. В чувашском языке бывшие послелоги уже превратились в морфологические показатели падежей, а в татарском пока существуют в виде послелогов. Чувашский же аффикс лишительного падежа (*-сәр/-сёр*) в татарском языке имеет вид *-сыз/-сез* (при наличии регулярного звукового соответствия $p = z$) и признается словообразовательным.

Б) Принадлежность

Аффиксы принадлежности в обоих языках имеют явные признаки общего происхождения, так как в них, помимо общей семантики, наблюдаются и регулярные фонетические соответствия. В современных татарском и чувашском языках представлены следующие аффиксы принадлежности:

1-го лица ед. числа: чуваш. *-әм/-ём* и *-м* = тат. *-ым/-ем* и *-м* (чуваш. *ывăлăм* «мой сын», *ачам* «мой ребенок» = тат. *улым*, *балам*);

2-го лица ед. числа: чуваш. *-у/-ў* = тат. *-ың/-ең* и *-ң* (чуваш. *ывăлу* «твой сын», *ачу* «твой ребенок» = тат. *улың*, *балаң*);

3-го лица ед. числа: чуваш. *-ё/-и* = тат. *-сы/-се* и *-ы/-е* (чуваш. *ывăлĕ* «его, ее сын», *ачи* «его, ее ребенок» = тат. *улы*, *баласы*);

1-го лица мн. числа: чуваш. *-(ә)мăр/--(ё)мёр* = тат. *-(ы)быз/--(е)без* (чуваш. *ывăлăмăр* «наш сын», *ачамăр* «наш ребенок» = тат. *улыбыз*, *балабыз*);

2-го лица мн. числа: чуваш. *-ăр/ёр* = тат. *-(ы)гыз/--(е)гез* (чуваш. *ывăлăр* «ваш сын», *ачăр* «ваш ребенок» = тат. *улыгыз*, *балагыз*);

3-го лица мн. числа: чуваш. *-ё/-и* = тат. *-сы/-се* и *-(лар)ы/--(ләр)е* (чуваш. *ывăлĕ* «их сын», *ачи* «их ребенок» = тат. *ул(лар)ы*, *баласы* или *балалары*).

Аффиксы 1-го лица демонстрируют наибольшее сходство в обоих языках. В форме множественного числа мы видим регулярное звуковое соответствие $p = z$, а также менее регулярное соответствие $m = b$. Во 2-м лице, на первый взгляд, явные соответствия отсутствуют, однако, если мы будем учитывать, что инлаутный звук *z* стандартных тюркских языков в чувашских формах может выпадать, то в отношении аффикса множественного числа также можно говорить об определенной их общности в обоих языках. Наиболее запутанная ситуация сохраняется с аффиксами 2-го лица ед. числа. Но и здесь мы можем предположить о вероят-

ном выпадении звука *н* в чувашском языке, которое произошло уже в более позднее время.

Что касается 3-го лица, то здесь также имеются все основания говорить о родстве аффиксов, передающих значение этой формы. Алломорф *-сы/-се*, представленный в татарском языке, в чувашском языке отсутствует. Однако его реликты можно обнаружить в словах со значениями родственных отношений, например, таких как *атте* «отец» и *анне* «мать», которые в форме принадлежности 3-го лица выглядят следующим образом: *аишĕ* «его, ее отец», *амăшĕ* «его, ее мать».

В) Число

Значение множественного числа имен существительных в обоих исследуемых языках передается при помощи абсолютно разных аффиксов. В татарском языке — это аффиксы *-лар/-ләр (-нар/-нәр)* [32, с. 67], в чувашском — *-сем* (в верховом диалекте *-сам/-сем*). Но тем не менее, мы склонны считать, что и эта грамматическая категория демонстрирует особенности, которые позволяют говорить о ее общем происхождении. Эти особенности скрыты в семантике и функционировании форм данной категории, что выражается, прежде всего, в возможности передачи значения множественного числа формой единственного числа. Подобная особенность в целом свойственна тюркским языкам. Так в татарском предложении *Бакчада агач утырттык* (чуваш. *Пахчара йывăç лартраймăр*) «Мы в саду сажали дерево (деревья)» [28, с. 37—38], слово *агач* в зависимости от контекста может пониматься либо в единственном, либо во множественном числе.

2) Категории глагола

А) Время

Грамматическая категория времени глагола в тюркских языках вообще характеризуется большим количеством форм в своем составе. Связано это с тем, что помимо семантики времени в этих формах присутствует и другая дополнительная семантика (напр., длительность, давность, заглазность совершения действия и др.). Не являются исключениями в этом отношении и чувашский, и татарский языки. Еще Н.И. Ашмарин в своих трудах выделял в чувашском языке до 12 времен глагола [4, с. 171—236] (некоторые из них, правда, в наше время уже являются анахронизмами). В современном татарском языке имеется не менее 9 форм времени [28, с. 102—126]. В большинстве своем формальные показатели этих времен в изучаемых языках не совпадают, но у них имеются явные общие функционально-семантические особенности, среди которых выделим следующие:

— Передача значения категорического действия в прошлом. Это значение передает, возможно, единственная форма времени, которая в том или ином виде сохранилась до наших дней во всех тюркских языках [24, с. 172]. В татарском языке — это аффиксы *-ды/-де* и *-ты/-те*, в чувашском — *-рă/-рĕ*, *-тă/-тĕ*, *-чĕ*: чуваш. *илчĕ* «он взял», *лартăм* «я сел», *кайрăн* «ты ушел» = тат. *алды*, *утырдым*, *киттең*. Несмотря на достаточно широкий спектр тех значений, которые может передавать эта форма, все-таки ее главной дополнительной семантикой является уверенность в совершении действия, то есть категоричность.

— Передача значения результативности совершения действия в прошлом. Основными формальными показателями с этим значением в татарском языке являются аффиксы *-ган/-гән*, *-кан/-кән*, в чувашском языке — аффикс причастия прошедшего времени *-нă/-нĕ*: чуваш. *кайна* «ушел», *илнĕ* «взял» (не спрягается по лицам) = тат. *киткән*, *алган* (спрягается по лицам).

— Передача значения длительности совершения действия в прошлом. Это значение в татарском языке передается аналитической формой с участием вспомогательного глагола *иде* «был». В качестве основного компонента формы выступает глагол в форме настоящего времени с показателем *-а/-ә*. В чувашском языке в этом случае выступает сложная форма, образованная по такому же принципу — сочетание аффиксов настоящего и прошедшего категорического времени [22, с. 17]: чуваш. *каяттӑм* «я ходил», *килеттӑн* «ты приходил» = тат. *китә идем, килә идең*.

— Передача значения давности совершения действия в прошлом. Это значение также передается либо аналитическими, либо сложными аффиксальными формами в обоих языках. В татарском — это сочетание основного глагола в форме прошедшего результативного действия на *-ган/-гән* со вспомогательным глаголом *иде* «был». В чувашском языке для передачи указанного значения используется несколько форм. Татарской конструкции больше соответствует сложный аффикс, образованный при помощи формы причастия прошедшего времени с показателем *-нӑ/-нӗ* и недостаточного глагола *-ччӗ* «был»: чуваш. *илнӗччӗ* «он взял (давно)», *кайнӑччӗ* «он ушел (давно)» = тат. *алган иде, кеткән иде*. При этом чувашская форма не спрягается по лицам.

Б) Наклонения

Набор форм косвенных наклонений в обоих исследуемых языках примерно одинаков. К ним, как правило, относят повелительное, желательное, условное (в чувашском языке — деепричастие условия) и сослагательное наклонения. С точки зрения сходства формальных показателей наибольшую близость демонстрирует форма условного наклонения — в татарском языке она образуется при помощи аффикса *-са/-сә*, а в чувашском — аффикса *-сан/-сен* (*-сассӑн/-сессӗн*): чуваш. *(эӗ) курсан* «если увижу», *(эсӗ) ӑнлансан* «если поймешь» (неспрягаемая форма) = тат. *күрсәм, анласан*. Определенное структурное сходство имеется также и у формы 2-го лица мн. числа повелительного наклонения. Здесь, как и в случае с аффиксами принадлежности, можно говорить о возможном выпадении в чувашском варианте аффикса согласного *г* и о соответствии $p = з$: чуваш. *килӗр* «приходите», *ларӑр* «садитесь» = тат. *килегез, утырыгыз*.

Несомненное функционально-семантическое сходство наблюдается и в образовании формы сослагательного наклонения. В татарском языке для передачи значения сослагательности используется несколько форм аналитического типа, образованных при помощи вспомогательного глагола *иде* «был». Наиболее распространенные из них *-р иде* и *-ачак иде*: *барыр идем, барачак идем* «я пошел бы», *күрәр иден, күречек идең* «ты увидел бы». Образование этих форм происходит с участием аффиксов будущего времени — будущего неопределенного *-р, -ар/әр, -ыр/-ер* и будущего категорического *-ачак/-әчәк* [28, с. 122—124]. Таким образом, в передаче «условного ирреального значения» [8, с. 225] обязательно участие семантики будущего времени, вне зависимости от того, является ли оно категорическим или неопределенным. Точно такую же картину мы наблюдаем и в чувашском языке. Здесь имеется только одна форма будущего времени, образуемая при помощи аффикса *-ӑ/-ӗ*. Для создания формы сослагательного наклонения к ней присоединяется аффикс прошедшего времени в вариантах *-ттӑ/-ттӗ, -ччӗ*: *пырӑттӑм* «я пошел бы», *күрӑттӑн* «ты увидел бы». Полностью идентичный способ образования формы сослагательного наклонения в обоих исследуемых языках может быть явным указателем на их общее происхождение.

В) Причастия и деепричастия

Среди аффиксов, образующих причастные и деепричастные формы в татарском и чувашском языках, практически отсутствует полное внешнее сходство (за исключением причастий будущего времени с показателями *-асы/-эсе* и *-ас/-ес*) [6, с. 173—174]. Тем не менее, основываясь на семантической и функциональной составляющих этих форм, мы склонны считать, что и в этой категории глагола имеются явные признаки общности двух языков.

Так, функционирование причастных форм демонстрирует много общих черт, среди которых можно выделить следующие:

— способность причастий передавать значение не только определения субъекта действия, но и определения объекта действия (без аффикса страдательного залога), места и времени: чуваш. *сухаланă сёрне* «вспаханную землю» = тат. *сөргән жирне*; чуваш. *пырас хула* «город, в который поедет» = тат. *барачак шэһәр*; чуваш. *пурăннă вăхăт* «время, когда жил» = тат. *яшкан вакыт*;

— способность причастных форм подвергаться субстантивации с опусканием определяемого слова: чуваш. *Тăрăшакан тупать* «Тот, кто старается, всегда найдет» = *Тырышкан табар*;

— способность причастных форм присоединять к себе аффиксы винительного (дательного), исходного и местного падежей: чуваш. *кам пуласса* «кто станет» = тат. *кем булырын*, чуваш. *таврăннăран* «из-за того, что вернулся», тат. *кайтканда* «при возвращении» и др.

В ряду форм деепричастий наибольшую функционально-семантическую близость демонстрирует деепричастие с показателем *-ып/-еп* в татарском языке, и деепричастие с показателем *-са/-се* — в чувашском языке. Основным значением этих форм является указание на действие, сопутствующее основному действию (предшествующее либо одновременное с ним): чуваш. *Кёнекене сётел сине хурса пўлёмрен тухрăм* «Положив книгу на стол, я вышел из комнаты», *Диван сине выртса телевизор пăхатăп* «Смотрю телевизор, лежа на диване»; тат. *Бер урамны үтөп, вокзалга таба борылды* «Пройдя одну улицу, повернул в сторону вокзала» и др. Имеются и дополнительные значения, среди которых можно отметить значение способа действия, причины, цели, уступительности и др. [13, с. 242—248; 28, с. 226—228].

Но наиболее интересным, на наш взгляд, явлением, сближающим указанные формы деепричастия обоих языков, можно считать образование с их помощью особых аналитических форм с аспектуальными значениями [35]. Механизм этого образования в исследуемых языках абсолютно идентичен — к аффиксу деепричастия присоединяется вспомогательный глагол, который привносит в эту конструкцию значение какого-либо способа действия, например, завершенности, начала, продолжительности, направления, интенсивности и др. Примеры: чуваш. *сырса хур* «написать» = тат. *язып ату*, чуваш. *янланса сит* «понять» = тат. *анлап житу*, чуваш. *илсе кил* «принести» = тат. *алып килү*, чуваш. *чупса кай* «убеждать» = тат. *йөгереп китү* и др.

* * *

Исследование показало, что лексическая и морфологическая структуры чувашского и татарского языков характеризуются наличием определенного количества сходств, которые с большой степенью уверенности можно считать при-

знаками, подтверждающими их общее происхождение. Критерии отбора, которые были применены нами в отношении общей лексики (их принадлежность к определенным лексико-семантическим группам и наличие регулярных звуковых соответствий), позволили снизить вероятность того, что сравниваемые слова могли быть заимствованы исследуемыми языками друг у друга или из других родственных и неродственных языков и отсеять подобные возможные заимствования. В результате был выявлен ряд слов, которые по наличию в них регулярных фонетических соответствий, указывающих на относительно давнее их расхождение, могут являться подтверждением общности происхождения сравниваемых языков. К таким словам относятся, например: чуваш. *хёр* = тат. *кыз* «дочь, девушка», чуваш. *хур* = тат. *каз* «гусь», чуваш. *чӑх* = тат. *тавык* «курица», чуваш. *уяр* = тат. *аяз* «ясная погода», чуваш. *пыр* = тат. *бугаз* «горло», чуваш. *сӑнӑх* = тат. *он* «мука», чув. *вӑрӑм* = тат. *озын* «длинный» и др.

При сравнении грамматических категорий и форм был применен комплексный подход. Рассматривались как формы, имеющие внешнее звуковое сходство, с учетом того, что словообразовательные и словоизменительные формы, как правило, не заимствуются (за исключением некоторых словообразовательных аффиксов), так и формы с идентичным функционально-семантическим содержанием. Можно утверждать, что результаты применения такого подхода превзошли все ожидания. Несомненные сходства на морфологическом уровне обнаружены у целого ряда аффиксов именного и глагольного словообразования, наличие регулярных звуковых соответствий демонстрируют формы принадлежности 1-го и 3-го лица и 2-го лица мн. числа, большая часть аффиксов, передающих падежные значения. Несмотря на различие формальных показателей, аналогичные семантические и функциональные свойства выявлены у большинства именных и глагольных форм. А это, как уже говорилось, представляет собой даже более убедительное доказательство общего происхождения языков, так как относится к глубинному, внутреннему содержанию языковой структуры и отражает основные тенденции ее развития. Подобные сходства в значениях и функциях имеются у формы множественного числа имен существительных, внешнее выражение которой довольно сильно отличается в обоих языках. В указанном аспекте близка друг другу большая часть форм, передающих значения времени, некоторые формы наклонения (в особенности условное и сослагательное), а также ряд причастных и деепричастных форм.

В отечественной тюркологии при выполнении сравнительных исследований приоритет отдается изучению фонетической и лексической системам языков (например, в известной работе Р.Г. Ахметьянова). Что же касается морфологического уровня, то подробного изучения сходств и различий между конкретными языками тюркской группы до настоящего времени не проводилось. Наше исследование показало, что данный языковой ярус также демонстрирует интересные особенности, заключающие в себе как сходства, так и различия, но подтверждающие общие тенденции развития двух родственных языков. Результаты проведенной нами работы доказывают необходимость более подробного и глубокого изучения функционально-семантических особенностей грамматических форм в татарском и чувашском языках в сравнительном плане, которое даст право с большей уверенностью заявить о наличии в этих языках многих общих черт, позволяющих сделать вывод об их генеалогическом родстве.

Литература

1. *Ахметьянов Р.Г.* О генеалогической классификации кыпчакских тюркских языков // Советская тюркология. 1978. № 6. С. 31—36.
2. *Ахметьянов Р.Г.* Сравнительное исследование татарского и чувашского языков. М.: Наука, 1978. 248 с.
3. *Ашмарин Н.И.* Материалы для исследования чувашского языка. Ч. 1—2. Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1898. XXXIV + 392 + XIX с.
4. *Ашмарин Н.И.* Опыт исследования чувашского синтаксиса. Ч. 2. Симбирск: Тип. П.С.Н.Х., 1923. 276 + IV с.
5. *Баскаков Н.А.* Введение в изучение тюркских языков. М.: Высшая школа, 1969. 384 с.
6. *Богородицкий В.А.* Введение в татарское языкознание. Казань: Татгосиздат, 1953. 220 с.
7. *Гарипов Т.М.* «Словарь чувашского языка» Н.И. Ашмарина и болгарско-кыпчакские языковые параллели // Н.И. Ашмарин — основоположник чувашского языкознания: сб. статей. Чебоксары, 1971. С. 118—125.
8. *Гузев В.Г.* Теоретическая грамматика турецкого языка. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2015. 320 с.
9. Древнетюркский словарь / В.М. Наделяев, Д.М. Насилов, Э.Р. Тенишев, А.М. Щербак. Л.: Наука, 1969. 676 с.
10. *Егоров Н.И.* Опыт этимологизации чувашских терминов родства и свойства. IV. Старшая сестра // Чувашский язык: проблемы исторической лексикологии: сб. статей. Чебоксары: ЧНИИЯЛИЭ. 1986. С. 3—26.
11. *Егоров Н.И., Ефимов Ю.Ф.* Материалы к вопросу о татарских лексических заимствованиях в чувашском языке // Чувашский язык: проблемы исторической лексикологии: сб. статей. Чебоксары: ЧНИИЯЛИЭ. 1986. С. 65—83.
12. *Кононов А.Н.* Грамматика языка тюркских рунических памятников VII—IX вв. Л.: Наука, 1980. 255 с.
13. Материалы по грамматике современного чувашского языка. Ч. I. Морфология / Н.А. Андреев, В.Г. Егоров, И.П. Павлов. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1957. 360 с.
14. *Мусаев К.М.* Лексикология тюркских языков. М.: Наука, 1984. 228 с.
15. *Насилов Д.М.* Типологические сопоставления в рамках сравнительно-исторического изучения отдельных грамматических категорий в тюркских языках // Советская тюркология. 1972. № 2. С. 59—66.
16. *Павлов И.П.* Современный чувашский язык. В 2 т. Т. 1: Морфемика, морфонология, словообразование. Чебоксары: ЧГИГН, 2014. 264 с.
17. *Павлов И.П.* Современный чувашский язык. В 2 т. Т. 2: Морфология. Чебоксары: ЧГИГН, 2017. 448 с.
18. *Поппе Н.Н.* Чувашский язык и его отношение к монгольскому и тюркским языкам // Известия Российской Академии наук. Сер. VI. Т. XVIII, 1924. С. 289—314; Сер. VI. Т. XIX, 1925. С. 23—42, 405—426.
19. *Рона-Таш А.* Общее наследие или заимствование? (К проблеме родства алтайских языков) // Вопросы языкознания. 1974. № 2. С. 31—45.
20. *Рона-Таш А.* Проблемы периодизации и источники истории чувашского языка // Проблемы исторической лексикологии чувашского языка. Чебоксары: ЧНИИЯЛИЭ, 1980. С. 3—13.
21. *Сергеев В.И.* Морфология чувашского языка: словоизменение, формоизменение и формообразование. Чебоксары: ЧГИГН, 2017. 400 с.
22. *Серебренников Б.А.* О некоторых структурных типологических параллелях между чувашским языком и тюркскими языками Азии // Вопросы чувашского языка, литературы и искусства. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1960. С. 15—23.
23. *Серебренников Б.А.* К проблеме истории гласных чувашского языка // Советская тюркология. 1984. № 2. С. 9—14.
24. *Серебренников Б.А., Гаджиева Н.З.* Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Изд. 2-е. М.: Наука, 1986. 302 с.
25. Современный чувашский литературный язык. Т. 1. / И.П. Павлов [и др.]. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1990. 239 с.
26. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Региональные реконструкции / Э.Р. Тенишев [и др.]. М.: Наука, 2002. 767 с.
27. Татарская грамматика. Т. I / М.З. Закиев [и др.]. Казань: ИЯЛИ АНТ, 1995. 583 с.
28. Татарская грамматика. Т. II / М.З. Закиев [и др.]. Казань: ИЯЛИ АНТ, 1997. 397 с.

29. Федотов М.Р. Чувашский язык в семье алтайских языков. Ч. II. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1983. 136 с.
30. Федотов М.Р. Этимологический словарь чувашского языка. В 2 т. Т. 2. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. 509 с.
31. Хаттори С. О формировании татарского и чувашского языков // Вопросы языкознания. 1980. № 3. С. 86—94.
32. Хисамова Ф.М. Татар теле морфологиясе. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2015. 335 б.
33. Чуваши: история и культура. Т. 1 / В.П. Иванов [и др.]. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. 415 с.
34. Щербак А.М. Очерки по сравнительной морфологии тюркских языков (Имя). Л.: Наука, 1977. 191 с.
35. Юлдашев А.А. Аналитические формы глагола в тюркских языках. М.: Наука, 1965. 275 с.
36. *Agyagási K.* Chuvash Historical Phonetics. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2019. 333 p.

Lebedev Eduard Evgenievich,
Chuvash State Institute of Humanities,
Russian Federation, Cheboksary

ABOUT THE COMMON FEATURES OF THE STRUCTURE OF THE CHUVASH AND TATAR LANGUAGES, CONFIRMING THEIR GENEALOGICAL RELATIONSHIP

Abstract. The article is devoted to a comparative study of the vocabulary and grammatical forms of the Chuvash and Tatar languages. This research is carried out on the basis of a special methodology, the main postulates of which are: the presence of regular phonetic correspondences in the compared words and the emphasis on a functional-semantic approach. The results obtained showed the presence of a large number of words and forms that have identical structure and semantics in both languages studied. This fact irrefutably proves their common origin.

Keywords: Tatar language, Chuvash language, regular phonetic correspondence, functional-semantic approach, noun categories, verb.

Клара Адягаши,
Институт славистики
филологического факультета
Дебреценского университета,
Венгрия, г. Дебрецен
agyagasi.klara@arts.unideb.hu

ВОЛЖСКО-БУЛГАРСКИЕ СУБСТРАТНЫЕ ЯВЛЕНИЯ В ЛЕКСИКЕ ТАТАРСКИХ ДИАЛЕКТОВ

Аннотация. В статье дается историческое и теоретическое толкование причины появления болгарских фонетических особенностей в диалектах татарского языка. На примере слов, отражающих переход $si/si' > \xi$ реконструируется тот процесс, при котором определенное языковое общество, состоящее из носителей центрального диалекта волжско-болгарского языка, переходит на кыпчакский языковой код, сохраняя одну характерную черту своего произношения.

Ключевые слова: волжско-болгарские фонетические критерии, языковые контакты, переход $si/si' > \xi$, кодовый переход, субстратные явления.

1. Введение

Вопрос о наличии болгаризмов в татарских диалектах впервые был изучен в 1976 г. в статье А. Рона-Таша [17]. В ней в качестве критерия болгарского происхождения татарских слов было принято представление татарских аффрикат \check{y} (< * y) и \check{c} (< * c) в виде ξ , что является субституцией среднеболгарского спиранта * ξ , разившегося в результате совпадения древнеболгарских * y и * c .

Спустя два десятка лет я обратилась к этой проблематике в серии статей, распространяя поиск болгаризмов и на марийские диалекты [7; 8; 9; 10]. Моей целью было обнаружение болгаризмов на основании тех фонетических особенностей, которые Лигети, изучая древнетюркские заимствования в венгерском языке, назвал «чувашискими критериями» [16, с. 9—52]. Конечно, термину «чувашиские критерии» сегодня лучше соответствует термин «болгарские критерии», потому что в последних исследованиях было доказано, что большинство необыкновенных фонетических изменений консонантизма чувашского типа были характерны не только для чувашского языка и его болгарского предшественника, но и для центрального диалекта волжско-болгарского языка [11, с. 35—95] и отчасти для его третьего диалекта. Среди этих критериев самыми древними, основными являются ротацизм и ламбдаизм¹, и мне удалось найти слово *ǰǰkräč* «близнецы» с ротацизмом в центральном диалекте (т-я-крш наречии) татарского языка (ср. чуваш. *yǰkǰr*, венг. *iker*, тат. лит. *igǰz*, в-др.-тюрк. *ekkiz* «близнецы») [7]. В хронологическом отношении тоже древним является западно-древнетюркское позиционное изменение $si/si' > \xi$, представленное уже в огурских заимствованиях венгерского языка [16, с. 18—19; 18, с. 1097; 11, с. 55—58] а также в ранних дунайско-болгарских заимствованиях в славянских языках [см.: 13, с. 26]. Этим

¹ А. Рона-Таш опубликовал исчерпывающий обзор этих явлений на основании исследования древних тюркизов венгерского языка [18, с. 1104—1114].

критерием обладает татарский глагол каргалинского наречия центрального диалекта *širdir*- «облеплять», ср. тат. лит. *šir*- «то же» (→ чуваш. *sēr*- «мазать»), восходящий к китайскому существительному *ts'ir* «краска; глазурь». Слово зафиксировано в восточно-древнетюркских письменных источниках, а также в среднемонгольском, с начальным *š*-, как заимствование из западно-древнетюркского [подробности см.: 8]. Об этимологии слова татарского литературного языка см. [1, с. 192—193].

В своих прежних работах такие слова, и вообще слова, содержащие болгарские фонетические особенности, обнаруженные в диалектах татарского языка, я называла заимствованиями из волжско-болгарского языка. Но со временем, по мере того как постепенно росло число изученных слов, данные показывали, что здесь нельзя говорить о заимствовании в традиционном смысле.

В процессе заимствования всегда можно установить длительный живой контакт и географическое соседство между определенными территориальными вариантами хотя бы двух, одновременно сосуществующих, самостоятельных языков (донорного и реципиентного), в результате чего в реципиентном языке (в его определенном территориальном варианте) появляется определенное количество слов с самым разнообразным составом фонем и характерной структурой донорного языка. В таких случаях происходит частичное копирование кода донорного языка², и при наличии достаточного количества скопированных слов на основании оформления реципиентных форм вырисовывается система фонем и правила построения слов донорного языка³.

В случае с болгаризмами в татарских диалектах не выполняются условия для заимствования. Во-первых, нельзя говорить о длительном контакте двух самостоятельных языков (между центральным диалектом волжско-болгарского и центральным диалектом среднекыпчакского языков). После разрушения столицы Волжской Булгарии в 1236 г., когда кыпчаки в большом количестве на стороне монголов пришли к Волге, у волжско-болгарской элиты не осталось возможности для уравновешенных языковых контактов. Носители центрального диалекта волжско-болгарского языка вынуждены были сдаться, что означало принужденный отказ от сохранения своего родного языка огурского типа. Их язык не мог служить источником никакого количества заимствования для среднекыпчакского языка. Те слова, которые до сих пор употребляются в татарских диалектах и сохранили так называемые болгарские фонетические критерии, объясняются как реликты произношения специальных болгарских звуков или звукосочетаний в речи болгар, находящихся в процессе смены языка. В истории этих слов общества донорного и реципиентного языка не отделяются друг от друга. Одно и то же языковое общество, носители центрального диалекта волжско-болгарского языка, в XIII—XIV вв., после возможного недолгого периода билингвизма, на протяжении двух-трех поколений сменили свой языковой код. При кодовом переходе⁴ они

² Понятие кодирования было введено Л. Йохансоном, и подробно трактуется им на теоретическом уровне в его монографии 2002 г. [15, с. 1—19].

³ На этом теоретическом основании А. Рона-Таш определил фонологию западно-древнетюркского языка, опираясь на западно-древнетюркские заимствования венгерского языка [18, с. 4071—1124].

⁴ Кодовый переход (*code shifting*) — термин социолингвистики [см.: 14]. О его интерпретации в историческом языкознании подробнее: [19, с. 37—64].

в некоторых словах, но совсем не системно, а спорадически сохранили некоторые типичные фонетические особенности (булгаризмы) своего родного языка и в своей речи на среднекыпчакском языке, но остальные элементы фонетического облика слов дальше изменялись наподобие кыпчакских фонем. А слова, содержащие булгаризмы и до сих пор сохраненные в территориальных вариантах татарских диалектов, рассматриваются как субстратные явления вымершего центрального диалекта волжско-булгарского языка.

2. Булгаризмы татарских диалектов с начальным *š* (< *si/sī*)

Как известно, изменение *si/sī* > *š* в огурских наречиях западно-древнетюркского языка происходило двояким образом. В первичном процессе (см. пункт *a* ниже) исходным пунктом являлся долгий гласный *ā* в сочетании с *s* в начале слова, который на первом этапе дифтонгизировался, а на втором — передний призвук дифтонга *i* изменил согласный *s* в *š*: *sā* > *sīa* > *ša*. Во втором варианте (см. пункт *б* ниже) *s* переходит в *š* во всех случаях, когда после *s* стоит краткий гласный *i* не только переднего, но и заднего ряда. Переход *s* в *š* перед первичным или вторичным *i* отражается в западно-древнетюркских заимствованиях венгерского языка:

а) з-др.-тюрк. **sāriḡ* > **sīariḡ* > *šarug* → правенг. **šarug* «желтый» > венг. *šār-ga* «то же» [18, с. 691];

з-др.-тюрк. **sāriḡ* > **sīariḡ* > волжско-булг. **šāri* «белый» > чуваш. *šurǎ* «белый» [11; с. 225];

ср. в-др.-тюрк. *sariḡ* «желтый» >> тат. *sariš* «желтый», башк. *hari* «то же» [2, с. 145];

б) з-др.-тюрк. **šipir-* > *šipir-* → правенг. **šipir-* «места» [18, с. 707];

з-др.-тюрк. **šipir-* > *šipir-* > волжско-булг. **šipir-* ~ **šipir-*, ср. чуваш. *šăpăr* «метла» [5, с. 447];

ср. в-др.-тюрк. *šipir-* «подметать» >> тат. *šebër-* «места», *šipir-* «гладить; сметать», башк. *hëpër-* «подметать» [2, с. 191].

Изменение *si/sī* > *š*, как это видно на примерах, регулярно отражается в чувашском языке. Но оно было известно и в другом, центральном диалекте волжско-булгарского языка: в эпитафии 1307 г. написано выражение «*čerimsän šivna*» «в воду Черемсана» [6, с. 104], где корень *šiv* «вода» является сохранением западно-древнетюркского варианта (*šiv*) восточно-древнетюркского слова *šuv* «то же». (Западно-древнетюркская форма тоже сохранилась в венгерском как *šiu* > *šio*, см. подробности [18, с. 728]).

О наличии этой фонетической особенности в центральном диалекте волжско-булгарского языка свидетельствуют некоторые лексемы, содержащие начальное сочетание *šiv-* в разных наречиях центрального и сибирского диалекта татарского языка.

2.1. Тат. диал. *širt* «конский волос»

Слово *širt* было записано в нескольких говорах центрального диалекта татарского языка с тремя различными значениями: в эчкинском оно обозначает «конский волос», в нукратском, пермском, златоустском и лаишском — «чесалка кудели или иголка, сделанная путем забивания ряда гвоздей на доску», а отдельно в лаишском *širt* имеет еще значение «*дунгыз сыртыннан да шүткә шикелле була шырт*» [ТТЗДС, с. 793]. Его соответствие в татарском литературном языке неизвестно. Слово со значением «конский волос» сохранилось в письмен-

ных памятниках восточно-древнетюркского диалекта, см. *širt* «щетина» [ДТС, Клоусон, с. 846], но известна и его западно-древнетюркская форма *širt*, которая сохранилась в венгерском языке в этом же значении. (Подробности см. [18, с. 723].) А современное закономерное соответствие западно-древнетюркского слова имеется в чувашском: *šärt* «щетина» [ЧРС]. Татарский диалектизм восходит к западно-древнетюркской форме *širt* «щетина», отражающей уже изменение *šī* > *š*. История слова представляется следующим образом:

3-др.-тюрк. **širt* > *širt* > ц. в-булг. *širt* > среднекыпч. **širt* > ц. тат. диал. *širt*.

Новые значения татарских диалектных слов появились в отдельных говорах центрального диалекта татарского языка.

2.2. Тат. диал. *šibir-* и *šiwir-* «мести»

Здесь мы имеем дело с такими глагольными формами, которые сохранились как архаизмы на окраинах языковой территории казанско-татарского языка, в говорах его сибирского диалекта: *šibir-* (сиб. диал. без указания говора) «вытирать; мести, сгребать» [ТТЗДС, с. 791], *šiwir-* (сиб. саз. я.) «мести со стола хлебные крошки» [там же]. Их закономерное соответствие в татарском литературном языке *sēbēr-* «мести, подметать, подмести» [ТРС] является продолжением восточно-древнетюркского глагола *sipir-* «подметать». Сибирско-татарские диалектизмы опять же восходят к западно-древнетюркскому началу с анлаутным *š-* (см. пункт б выше).

История этих форм реконструируется следующим образом:

3-др.-тюрк. **sipir-* > *šipir-* > ц. в-булг. **šipir-* ~ **šipir-* > ц. среднекыпч. **šipir-* > *šibir-* > ц. тат. диал. *šibir-* ~ *šiwir-*.

2.3. Тат. диал. *širlan* в фитониме *waq širlan* «липучка»

Данное название дикорастущего цветка (*Lappula echinata Gilib*) встречается в лаишском говоре центрального диалекта татарского языка [ТТЗДС, с. 147]. Этому диалектизму соответствует в татарском литературном языке *širlan* «липучка; подмаренник цепкий» [ТРС], башк. *hırlan* «липучка» [БРС] и чуваш. *sărlan* «подмаренник цепкий» [ЧРС]. Все эти слова восходят непосредственно к среднекыпчакской форме **širlan* — татарское и башкирское слово генетически, а чувашское — как замствование. Ю. Дмитриева, изучая историю чувашских народных названий дикорастущих растений [3, с. 80], определяет этимологию кыпчакских форм следующим образом: «*šir-*» «облеплять; окружать, обступать (плотно)» + /аффикс страдательного залога + афф. *-an/-än*, встречающийся в татарских фитонимах⁵. Такому объяснению не противоречит и мнение Ахметьянова, опубликованное 15 годами позже [2, с. 192]. (Ахметьянов еще включает в группу этимологически связанных форм и тат. *širliğan*). Но никто из этих авторов не говорит о возрасте этого фитонима. Конечно, это не простой вопрос, тем более, что древнетюркский глагол со значением «облеплять» в письменных памятниках до сих пор не обнаруживался. Но наличие татарской диалектной формы с булгаризмом *šī* > *š* в значительной мере облегчает решение проблемы. Так как изменение *šī* > *š* являлось особенностью древнетюркского периода (см. выше), история татарского диалектизма *širlan* легко реконструируется следующим образом:

⁵ Суффикс *-an* является вариантом суффикса *-gan* в среднекыпчакских письменных памятниках. В соответствии с данными среднекыпчакских письменных памятников, этот суффикс присоединялся к глаголам с основой на *-r*, *-l*. Первичной функцией суффикса являлось выражение агентного значения, но со временем оно было вытеснено значением причастия, см. подробнее [12, с. 567—574].

з-др.-тюрк. **sir̄l̄gan* > **sir̄l̄yan* > ц. в-булг. **sirlan* > ц. среднекыпч. **sirlan* > ц. тат. диал. *širlan*.

Остался открытым всего один вопрос: какое отношение имеет пока не обнаруженный в древнетюркских письменных памятниках глагол **sir-* «облеплять» к древнетюркскому существительному китайского происхождения *sir* «краска, глазурь». На этот вопрос, по всей вероятности, мы скоро сможем получить ответ, ведь ожидается появление в печати ценных, пока неизданных древнетюркских письменных памятников.

Сокращения

башк.: башкирский
 в-др.-тюрк.: восточно-древнетюркский
 з-др.-тюрк.: западно-древнетюркский
 тат.: татарский
 ц. в-булг.: центральный диалект волжско-булгарского языка
 ц. среднекыпч.: центральный среднекыпчакский диалект
 ц. тат. диал.: центральный диалект казанско-татарского языка
 чуваш.: чувашский

Источники

БРС = Башкирско-русский словарь / отв. ред. З.Г. Ураксин. М.: Дигора, 1996. 863 с.
 ДТС = Древнетюркский словарь / под ред. В.М. Надеяева, Д.М. Насилова, Э.Р. Тенишева, А.М. Щербака. Л.: Наука, 1969. 676 с.
 Клоусон Дж. = Clauson sir Gerard An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. Oxford: Clarendon Press, 1972. 989 p.
 ТТЗДС = Рамазанова Д.Б., Хәйрәтдинова Т.Х. Татар теленең зур диалектологик сүзлеге. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2009. 839 с.
 ТРС = Татарско-русский словарь / вед. ред. М.М. Османов. М.: Советская энциклопедия, 1966. 863 с.
 ЧРС = Чувашиско-русский словарь / под ред. М.И. Скворцова. М: Русский язык, 1982. 712 с.

Литература

1. *Әхмәтъянов Р.Г.* Татар теленең этимологик сүзлеге: Ике томда. I том (А—Л). Казань: Магариф-Вакыт, 2015. 543 б.
2. *Әхмәтъянов Р.Г.* Татар теленең этимологик сүзлеге: Ике томда. II том (М—Я). Казань: Магариф-Вакыт, 2015. 567 б.
3. *Дмитриева Ю.* Чувашские народные названия дикорастущих растений // Studies in Linguistics of the Volga region. University of Debrecen. Volume 1. Debrecen, 2001. 211 p.
4. *Федотов М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка. В 2 т. Т. 1. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. 470 с.
5. *Федотов М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка. В 2 т. Т. 2. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. 509 с.
6. *Хакимзянов Ф.С.* Язык эпитафий волжских булгар. М.: Наука, 1978. 206 с.
7. *Agyagási K.* Ein neues Mitglied der türkischen Wortfamilie mit der Bedeutung «Zwilling» // Symbolae Turcologicae (eds. Á. Berta, B. Brendemoen, C. Schönig). Transactions, Vol. 6, Uppsala: Swedish Research Institute in Istanbul, 1996. pp. 19—21.
8. *Agyagási K.* A Volga-Bulgarian loan-word in Kazan Tatar Dialect Spoken in Diaspora // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae Vol. 50 (1997). Budapest: Akadémiai Kiadó, 1997. pp. 11—15.
9. *Agyagási K.* Some Middle Bulgarian Loan Words in the Volga Kipchak Languages // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae Vol. 55 (2002). Budapest: Akadémiai Kiadó, 2002. pp. 25—28.
10. *Agyagási K.* A Volga-Bulgarian loan-word in Mari dialects: *šerča* «glass bead» // Studia Etymologica Cracoviensia Vol. 10 (2005). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagellońskiego, 2005. pp. 9—14.
11. *Agyagási K.* Chuvash Historical Phonetics. An areal linguistic study with an Appendix on the Role of Proto-Mari in the History of Chuvash Vocalism. Turcologica Vol. 117. Wiesbaden: Harrassowitz, 2019. 334 p.

12. *Berta Á.* Deverbale Wortbildung im Mittelkiptschakisch-Türkischen. *Turcologica* 24. Wiesbaden: Harrassowitz, 1996. 698 S.
13. *Dybo A.* Bulgars and Slavs: Phonetic Features in Early Loanwords. *Studies on the Turkic World // Words and Dictionaries: Festschrift in Honour of Stanislaw Stachowski* edited by E. Mańczak-Wohlfeld and B. Podolak. Kraków: Jagellonian University Press, 2010. pp. 21—40.
14. *Hickey R.* Contact and Language Shift // *The Handbook of Language Contact*. Ed. By Raymond Hickey. Blackwell Handbooks in Linguistics. Chichester: Blackwell Publishing Ltd, 2013. pp. 151—169.
15. *Johanson L.* Structural Factors in Turkic Language Contacts. Richmond Surrey: Curzon Press, 2002. 186 p.
16. *Ligeti L.* A magyar nyelv török kapcsolatai a honfoglalás előtt és az Árpád-korban. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1986. 602 p.
17. *Róna-Tas A.* Some Volga-Bulgarian Words in the Volga-Kipchak Languages // *Hungaro-Turcica (Studies in Honour of Július Németh)*. Ed. by Gy. Káldy-Nagy. Budapest: Loránd Eötvös University, 1976. pp. 169—175.
18. *Róna-Tas A., Berta Á.* West Old Turkic. Turkic Loanwords in Hungarian. Part 1—2. *Turcologica* Vol. 84. Wiesbaden: Harrassowitz, 2011. 1494 p.
19. *Thomason S., Kaufman T.* Language Contact, Creolization, and Genetic Linguistics. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1988. 428 p.

Clara Adyagashi,
Institute of Slavic Studies of the Faculty
of Philology University of Debrecen,
Hungary, Debrecen

VOLGA-BULGARIAN SUBSTRATUM PHENOMENA IN KAZAN TATAR DIALECTS

Abstract. The article gives a historical and theoretical interpretation of the reasons for the appearance of Bulgarian phonetic features in the dialects of the Tatar language. Using the example of words reflecting the transition $si/sī > š$, the process is reconstructed in which a certain linguistic society, consisting of speakers of the central dialect of the Volga-Bulgarian language, switches to the Kipchak language code, preserving one characteristic feature of its pronunciation.

Keywords: Volga-Bulgarian phonetic criteria, language contacts, $si/sī > š$ transition, code transition, substrate phenomena.

Измайлов Искандер Лерунович,
Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ
Российская Федерация, Казань,
ismail@inbox.ru

ИСЛАМ В ВОЛЖСКОЙ БУЛГАРИИ В СВЕТЕ ИСТОРИКО-АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ

Аннотация. Проблема происхождения и распространения ислама в Среднем Поволжье достаточно давно привлекает внимание исследователей. Булгария стала первым тюркским государством, принявшим ислам и самой северной страной мусульманской ойкумены. Сюжеты о появлении и распространении ислама в Среднем Поволжье уже свыше двухсот лет привлекают внимание исследователей. В данной статье анализируется комплекс исторических и археологических материалов, которые позволяют судить о широком распространении ислама в Волжской Булгарии уже с рубежа X—XI вв. Все это свидетельствует, что в стране отсутствовал сколь-нибудь значимый массив языческого населения внутри страны. Подавляющее население страны было мусульманским, причем обрядовая практика и следование религиозным запретам были не формальными, а весьма жесткими и, очевидно, контролировались государством. Этот установленный факт заставляет иначе реконструировать этнокультурные процессы в Поволжье в период Средневековья.

Ключевые слова: археология, история, Волжская Булгария, ислам, средневековый мусульманский город, дипломатические отношения в Средневековье, погребальный обряд, религиозные запреты.

Проблема происхождения и распространения ислама в Среднем Поволжье достаточно давно привлекает внимание исследователей. Это связано как с тем, что мусульманская Булгария была одним из ранних средневековых государств в Восточной Европе и активно взаимодействовала с различными странами средневекового мира, в том числе и по вопросам религии, а также тем, что она резко изменила этноконфессиональную ситуацию в регионе, на многие века определив его своеобразие (рис. 1).

Восточная литература однозначно трактует болгар как мусульман, а их страну — как относящуюся к исламской цивилизации. Так, Ибн Русте, который, по мнению большинства ученых, писал между 903 и 913 гг. [см.: 22, с. 11—12], сообщает, что «Царь Болгар, Алмуш по имени, исповедует ислам», а «большая часть их (т.е. болгар. — *И.И.*) исповедует ислам и есть в селениях их мечети и начальные училища с муэдзинами и имамами» [45, с. 22, 23]. Об этом же писал секретарь багдадского посольства Ахмед Ибн Фадлан, побывавший в Булгарии, указывая, что кроме ставки Алмыша, в это же время в Булгарии существовали значительные общины мусульман. В ставке Алмыша был специальный штат духовенства, включая муэдзина [15, 133] и, судя по словам Ибн Фадлана, было довольно много мусульман. Он даже описывает их погребальный обряд [15, с. 140]. Были и другие мусульманские общины. Тот же Ибн Фадлан, например, описывает общину «домочадцев» (сородичей?) под именем *ал-баранджар* «в количестве пяти тысяч душ женщин и мужчин, уже принявших ислам ... Для них построили мечеть из дерева, в которой они молятся» [15, с. 138]. Таким образом, можно уверенно

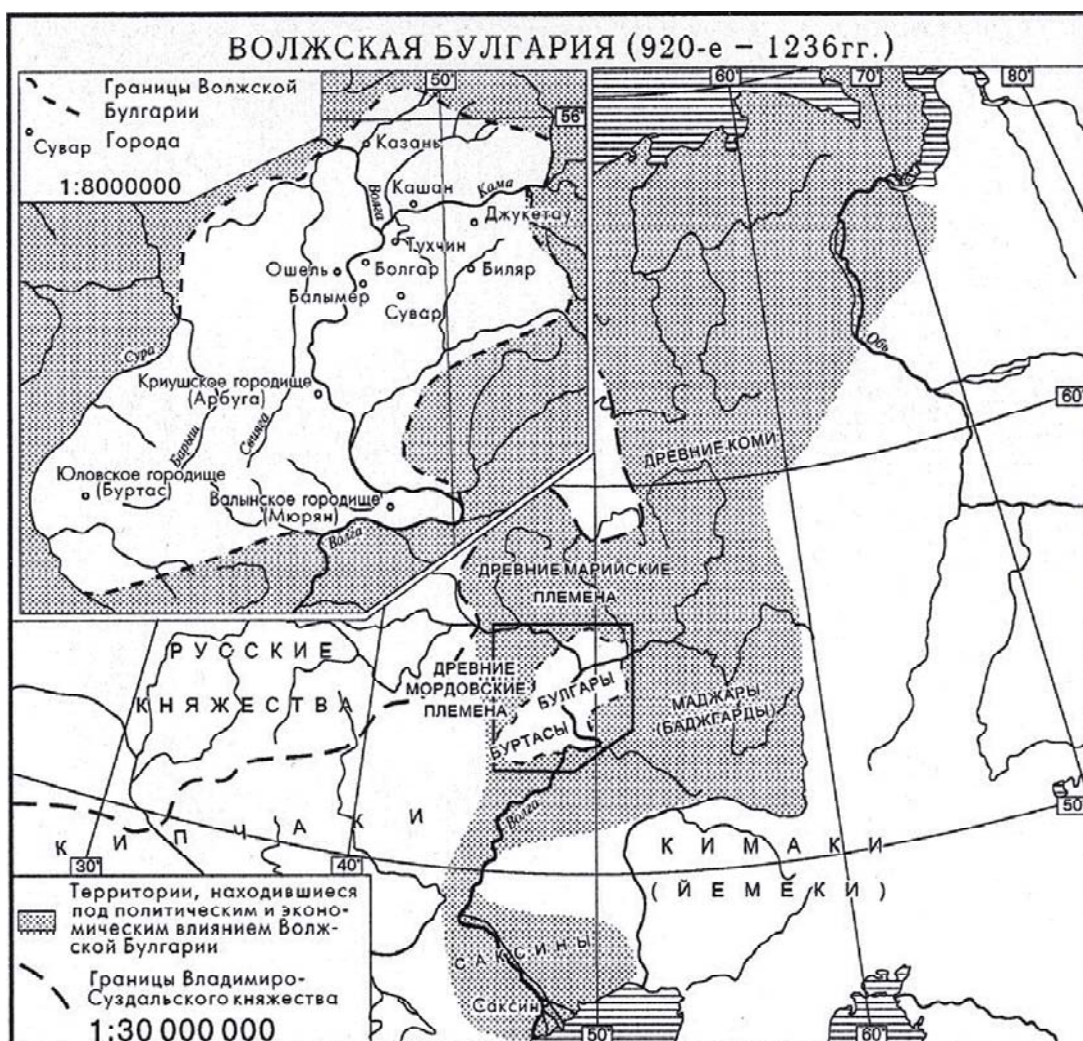


Рис. 1. Карта Волжской Булгарии и зона ее влияния в Волго-Уральском регионе

говорить, что уже в 910—920-е гг. среди булгар были значительные общины мусульман, причем и булгарская знать во главе с Алмышем приняла новую веру.

Характерно относящееся к этой традиции указание на то, что булгары воюют с неверными. Обстоятельства этих войн неизвестны, но важно общее мнение о строгом следовании булгар предписаниям ислама и борьбе с неверными. Например, персидский источник «Худуд ал-алам» / «Пределы мира» (982/983 гг.) пишет: «Булгар — город с небольшой областью, расположенный на берегу Итиля. В нем все жители мусульмане; из него выходит до 20 000 всадников. Со всяким войском кафиrow, сколько бы его ни было, они сражаются и побеждают» [3, с. 545].

В русском средневековом сознании имя волжских булгар было практически неотделимо от понятия «мусульманство». Так, в рассказе об «Учениях о верах» в ПВЛ (в одной из ранних редакций) отмечается, что «приидоша Болгаре веры

Бохмице» [21, стб.132]. В ряде летописей, восходящих, видимо, к владимирской редакции «Повести», вера болгар названа «срачинской» [31, с. 77; 32, с. 359]. Это характерно не только для летописных повестей, но и для церковной литературы. Так, в произведении «О посте, к невежамъ», создание которого Н.М. Гальковский относил к XIII в. есть пассаж, где «черти» (очевидно, какие-то языческие боги или духи) жалуются: «Мы же походили по болгаромъ, мы же — по половцемъ, мы же по чюди... мы же — по инымъ землямъ, ни сяких людии могли есмы найти к сему добру и чести и послушанию, яко сии человеци (то есть русские. — *И.И.*)» [5, с. 15; 23, с. 128—131]. Более точно религия болгар определяется в так называемом «Слове об идолах» [2, с. 380—386; 5, с. 17—35], автор которого выказывает явное знание предмета. Он пишет, что болгары научились своей религии от «арвительских писаний», которое «учением дьяволим изобретено» и «Мамеда проклятаго срачиньскаго жреца» [2, с. 384; 5, с. 22]. В летописях и внелетописных источниках болгары определяются прежде всего по конфессиональному признаку, что было весьма характерно для восприятия соседей и в средневековой Европе [19, с. 19—37]. Неоднократно именуется болгары в летописях как «поганые» [29, стб. 352, 364; 30, с. 626; 18, с. 75, 81, 93; 31, стб. 269; 28, с. 244, 250, 251, 267; 36, с. 27] или «безбожные» [29, стб. 444; 28, с. 305, 306], что в христианской традиции означало население, придерживавшееся языческих и вообще ложных верований, к которым, например, западноевропейские хронисты относили всех мусульман [см.: 19, с. 21]. В глазах православных книжников мусульмане были, конечно же, настоящими язычниками (то есть людьми, придерживавшимися ложных верований — «погаными») или даже «безбожниками». Учитывая противостоящий этим характеристикам положительный образ «благоверной и христоробивой» Руси, можно согласиться с мнением историков, что «это не только языковой прием изображения мусульман и их конфессии — они отражают и принципы мышления хронистов, присущие им критерии оценки иной культуры и иной конфессии» [19, с. 22].

Не обошли эту тему и западноевропейские источники (Юлиан, Дж. де Плано Карпини, Рубрук и т.д.). Наиболее яркая характеристика болгар содержится в труде Гильома де Рубрука: «Эти болгары — самые злейшие сарацины, крепче держащиеся закона Магометова, чем кто-нибудь другой» [33, с. 119].

Все эти источники указывают, что уже к концу X в. Болгария на международном арене выступала как мусульманская страна, которая была связана множеством торговых, культурных и политических нитей со странами Европы, Средней и Передней Азии, Ближнего Востока. При этом ни у кого из современников не вызывало никаких сомнений, что они имеют дело со страной ислама и мусульманским населением.

Если для татарской историографии уже с конца XVIII в. вопрос о Волжской Болгарии как части исламской цивилизации был несущественным и определялся историко-культурной традицией, то европейская и российская наука решала этот вопрос заново и самостоятельно.

На раннем этапе изучения встречались уникальные мнения. Так, историк и политический деятель В.Н. Татищев о религии, распространенной среди болгар, пересказывая сообщение русской летописи об «испытании вер» князем Владимиром, писал: «... собственно болгары волские имели издревле закон брахминов, из Ындии чрез купечество привнесенной, как и в Персии до принятия магометан-

ства был, и оставшие болгарские народы чуваша довольно прехождением душ из одного животного в другое удостоверяют» [39, с. 133, 411]. Из этого следует, что В.Н. Татищев, ссылаясь на то, что среди чуваш, которые, как тогда считалось, являлись потомками булгар, ислам не распространен, полагал, что ранней религией булгар был брахманизм. Ислам, по его мнению, в Поволжье окончательно был принят довольно поздно — уже в XV в. [39, с. 411].

Это мнение, основанное на его понимании русских летописей и их пристрастном анализе, осталось в науке экзотическим предположением, поскольку другие историки предпочитали трактовать известия летописей как свидетельство распространения в Булгарии именно ислама [54, с. 350, 376]. По мере развития науки и открытия новых источников, представление о распространении ислама в Поволжье уже в домонгольский период стало подтверждаться новыми данными благодаря знакомству и публикации сведений восточных авторов, в частности Х. Френом выдержек из сочинения Ибн Фадлана в пересказе автора XII в. Ибн Йакута [56]. Все собранные им материалы, включавшие дирхемы, чеканенные в Болгаре и Суваре, а также медная лампа с изображением людей и куфической надписью, не оставляли сомнений в том, что «Записка» Ибн Фадлана достоверна, а Булгария была страной мусульманской цивилизации [56; 57]. Позднее эти выводы были подтверждены, развиты и существенно дополнены другими отечественными востоковедами [7, с. 67—74].

Во второй половине XIX в. были накоплены определенные археологические данные, удачно обобщенные в труде С.М. Шпилевского. Изучив весь комплекс письменных и археологических источников, он сделал вывод о распространении ислама и его связи с расселением народов края: «В западной части Казанской губернии памятников древности гораздо менее, нежели в восточной. Причина этому понятна... на востоке губернии было господство ислама и мусульманской культуры, на западе господствовало шаманство и обитали племена, в культурном развитии значительно уступавшие мусульманам» [53, с. 508]. С этого времени вопрос об исламе в Поволжье и отношении Булгарии к исламской цивилизации стал немислим без комплексного подхода к данной теме.

Новый этап изучения этой проблемы начался в 30—40-е гг. XX в. в советской историографии. С одной стороны, он основывался на анализе новых письменных источников и данных археологии, которая стала бурно развиваться в это время. С другой, в науку стал внедряться классовый и вульгарно-материалистический подход. Использование новых методов позволило А.П. Смирнову, Б.Д. Грекову и Н.Ф. Калинину сделать важные выводы об общественных отношениях в Булгарии и не случайности распространения здесь ислама [37, с. 99—112; 6, с. 3—37; 38]. Но при этом историки исходили в своих выводах из априорного предположения о слабом распространении ислама среди населения Булгарии. Как писал академик Б.Д. Греков: «Ислам еще долго оставался здесь религией только господствующих классов, народная же масса продолжала пребывать в язычестве» [6, с. 32]. Представления о слабом распространении ислама и о наличии значительных пережитков язычества в той или иной мере становятся общим местом отечественной историографии. Позднее она была дополнена теорией о борьбе язычества и ислама в X в., когда часть племен во главе с племенем сувар, стремившихся сохранить язычество, переселилась в правобережье, где оставалась язычниками вплоть до XX в. [16, с. 54; 14].

В зарубежной историографии, кроме общих статей в справочных и обобщающих изданиях, практически специально не разбирался вопрос об исламе в Болгарии, помимо отдельных статей. В частности, статьи И. Зимони, который последовательно поставил и решил вопрос о причинах и факторах принятия ислама правителями Болгарии [58, с. 235—240].

Однако систематические исследования болгарских могильников и новые источниковедческие труды стали противоречить этим схематическим представлениям. Этапным в этом отношении следует признать исследование Е.А. Халиковой, которая, проанализировав материалы более чем 20 мусульманских некрополей, пришла к выводу о широком распространении ислама в Болгарии [42; 43; 50]. По ее данным, распространение ислама в Болгарии начинается в конце IX — начале X в., полная и окончательная победа мусульманской погребальной обрядности происходит во второй половине X — начале XI в. [44, с. 137—152], при этом ею особо подчеркивалось, что с рубежа X—XI вв. языческие могильники на территории Болгарии уже не известны [44, с. 150].

Между тем некоторые археологи пытаются опровергнуть эти выводы, прибегая к различным способам. Одним из них является попытка представить некоторые отклонения от «классического» обряда или наличие некоторых видов украшений с изображениями животных как свидетельство «двоеверия» и «полуязычества» болгар. Другие археологи прямо связывают предметы быта и искусства, в частности бронзовые шумящие подвески и другие женские украшения, с наличием среди болгар определенного массива языческого финно-угорского населения [34, с. 17]. Вершиной подобных манипуляций археологическим материалом стали публикации, в которых на основе анализа прежних полевых исследований, совершенно априорно постулируется существование в Болгарии X—XIV вв. неких «языческих святилищ» [35, с. 36—66]. Подобный археологический оксюморон был подвергнут критике и отвергнут основными исследователями, как несостоятельная гипотеза, основанная на априорных предположениях [48, с. 59—64; 49, с. 216—217; 11, с. 71].

Но кроме подобных субъективных манипуляций данными археологии, есть понятные сомнения, основанные на традиции. Поскольку историки, как и все обычные люди, привыкли верить чему-то осязаемому, то они охотно верят археологам, утверждающим, что в Болгарии проживали какие-то значительные группы язычников, а ислам был распространен только в среде аристократии и городского населения. Сомнения эти во многом основаны, кроме всего прочего, на том, что убедительные письменные материалы не являются доказательством именно широкого распространения ислама, остаются довольно живущими.

Иными словами, возникает дилемма, когда реальные археологические находки, вроде бы, противоречат тому, что нам известно по письменным источникам.

Решить эту проблему должны сами археологические материалы, но не как дисперсные и отрывочные материалы, а как комплекс данных археологии. Именно они при системном анализе позволяют сделать и недвусмысленные выводы о религиозной идентичности болгарской этнополитической общности.

Рассмотрение всего комплекса болгарских материалов сделало возможным выявить данные, которые позволяют решить эту дилемму и внести определенность в понимание реального соотношения археологических материалов и дан-

ных письменных источников, изучить религиозные представления болгар по археологическим данным. В первую очередь это касается предметов и остатков, характеризующих исламскую субкультуру. Среди них есть предметы, связанные с исламскими странами Средней Азии, Ближнего и Переднего Востока (металлическая посуда с арабографическими надписями, замки в форме львов, поясные накладки, украшения и т.д.) [13, с. 128—157, рис. 43, 8, 9, 15, 23, 28, 29, 44, 73, 78, 79, 48, 28]. Все эти находки явно свидетельствуют о давних и устойчивых связях болгар с восточными странами, но не позволяют сделать однозначный вывод о мусульманстве людей, которые их использовали в силу широкой распространенности данных предметов в Восточной Европе.

Археологические источники представляют и более веские доказательства распространения ислама в Булгарии. Из коллекций находок памятников с территории Булгарии происходят как предметы исламского культа (футляры для хранения молитв), так и бытовые предметы с арабскими надписями (зеркала, перстни, фрагменты сосудов, в том числе и религиозного содержания) [12, с. 178—185; 13, с. 128—157, рис. 50, 1—7; 27, с. 176—179, рис. 61, 11—29; 20, с. 293—304; 10, с. 47—56]. Часть этих находок имеют широкий временной промежуток бытования и сами по себе также не являются бесспорным доказательством широкого распространения ислама, однако они подчеркивают, что Булгария как минимум входила в ареал мусульманской цивилизации.

Более доказательными являются находки культового памятника на Билярском городище — древнем городе Биляре. Эта постройка — уникальное свидетельство распространения ислама в городах болгар, поскольку является единственной исследованной в домонгольской Булгарии деревянной и белокаменной мечети [41, с. 21—45]. Особое внимание комплекс мечети привлекает как своими размерами (деревянная — 44/48 х 30 м и белокаменная — 42 х 26 м), которые в этот период были характерны для больших городских храмовых построек, поскольку обычные квартальные мечети и церкви были гораздо меньше [55, с. 60—61]. Парадный характер здания подтверждают расположение в центре города, а также нахождение близ него кирпичной бани [40, с. 11—20] и большого городского кладбища с уникальной для Булгарии X в. семейной усыпальницей или мавзолеем с двумя погребенными [50, с. 69, рис. 1, 5] по типу надземной усыпальницы (*макбара*) или полуподземного родового склепа (*сагана*). Учитывая дату этого комплекса (первая половина — середина X в.), можно сказать, что он является важнейшим свидетельством не только распространения ислама, но и становления регулярных исламских институтов, включая мечети, кладбища и соответствующих служителей веры [см.: 47].

Всего с территории средневековой Булгарии X—XIII вв. известно семь кирпичных зданий: три на Билярском, видимо, два на Вальнском, так называемый «Муромский городок» (Самарская Лука), и по одному на Суварском городище и Кошки-Новотимбаевском, так называемом городище «Хулаш». По планировочным особенностям они являлись, скорее всего, общественными банями, и их можно условно разделить на два типа: простой (однокамерный) и сложный (многокамерный) [40, с. 11—20; 51, с. 84—85]. Очевидно, что все эти здания служили банями [8, с. 223—234; 51, с. 84—85], о чем могут свидетельствовать система водоснабжения, обогрева и тщательно оштукатуренные и покрытые орнаментальной росписью стены, что было характерно для восточных бань. Располага-

лись они как внутри городов (Биляр, Сувар, «Хулаш»), так и близ городских стен (Биляр, «Муромский городок»), где, очевидно, являлись частью комплексов построек караван-сараев. Судя по расположению и различиям в планировке, болгарские бани имели различный социальный статус и являлись, возможно, квартальными. Баня в центре Биляра близ комплекса мечети, по-видимому, была вакуфным учреждением, доходы с которого обеспечивали функционирование мечети и, возможно, медресе и госпиталя при ней. Институт подобных вакуфов был весьма характерен и распространен на Ближнем и Среднем Востоке [4, с. 113—117]. Само наличие бань во многих городах Болгарии подчеркивает восточный характер болгарского города и городской культуры. В качестве доказательства принадлежности бань именно к исламской цивилизации достаточно сказать, что многочисленные раскопки древнерусских городов практически ни на одном из них общественных кирпичных бань не выявили.

Другим важнейшим доказательством широкого распространения ислама в Болгарии может служить распределение костей свиньи среди археологических (остеологических) остатков из памятников Волжской Болгарии. Запрет на употребление в пищу свиного мяса является важнейшей частью сакрального культа. В Коране он повторен неоднократно, характерна, в частности, заповедь из суры «Пчелы» (*Коран XVI*, 115—116): «Ешьте же то, что даровал вам Аллах дозволенным, благим, и благодарите милость Аллаха, если Ему вы поклоняетесь! Запретил Он вам только мертвечину, кровь, мясо свиньи и то, над чем призывалось имя не Аллаха».

Возникновение этого запрета связано с древнейшими семитоарабскими представлениями и обрядовой практикой [52, с. 38—41], а позднее он служил сплочению общины мусульман, связывая ее общими предписаниями и запретами. Для болгарских археологических памятников X—XIII вв. характерно практически полное отсутствие костей свиньи. Например, среди остеологических материалов из Билярского городища за время раскопок 1967—1971 гг. (всего обнаружено 9606 костей) их вообще не выявлено, нет костей свиньи и на других памятниках [24, с. 228—239; 25, с. 124—138]. Редкие исключения только подтверждают общее правило. Так, при раскопках центра Билярского городища (1974—1977) обнаружены отдельные кости свиньи, которые концентрируются близ усадьбы русского ремесленника [26, с. 66—69]. Высокая статистически представительная выборка материалов и ее поразительная стерильность в отношении костей свиньи, как среди материалов городских, так и сельских поселений, учитывая факт широкого распространения свиноводства в более ранний исторический период [1, с. 178—179; 26, с. 66—69] и в соседних с Болгарией регионах, позволяет сделать вывод о повсеместном и строгом следовании болгарскими предписаниям и запретам ислама.

Другие подобные запреты (употребление вина и т.д.) менее четко и менее выразительно определяются в археологическом материале, хотя можно отметить весьма незначительное количество (примерно 0,1—0,2 % всей гончарной керамики) находок амфор и тарной посуды, в частности, предназначенной для транспортировки вина [17, с. 132—139]. При этом в синхронных древнерусских памятниках их достаточно много.

Однако более четкие и наиболее убедительные доказательства широкого и повсеместного распространения ислама на территории Волжской Болгарии пред-

ставляет изучение погребальных памятников Среднего Поволжья. Это не случайно может считаться *ultimo ratio* в споре о широте и всеохватности мусульманской религией населения Булгарии, поскольку само отношение к смерти является фундаментальным для каждой человеческой культуры.

Еще более выразительно о распространении и характере ислама позволяют судить могильники волжских булгар, погребения которых совершены по мусульманскому погребальному обряду. В настоящее время есть возможность обобщить гораздо больший материал, чем был в распоряжении Е.А. Халиковой, и сделать анализ погребальных обрядов булгар более комплексным. Всего на территории Волго-Уральского региона в настоящее время насчитывается более 80 грунтовых могильников, из них 58 относятся к началу X — первой трети XIII в., на которых вскрыто более 970 мусульманских погребений. Эти могильники располагаются практически равномерно по всей территории Волжской Булгарии. Наибольшее количество некрополей известно и изучено в Западном Закамье, где широко исследованы Спасский (Старокуйбышевский) I (40 погребений), Суварский I (>1), Танкеевский (56), Измерский (50), Кожаевский (144), в Центральном Закамье — Донауровский (> 6), Мурзихинский I (> 9), в бассейне р. Черемшан — Большетиганский II (> 20), в Предволжье — Богдашкинский (4), Тетюшский III (62), в Предкамье — Рождественский (31) и в окрестностях Болгарского (Ага-Базарский (1?)) и Билярского (I—V) (352) городищ. Важно, что, хотя и с разной степенью интенсивности, но во всех регионах изучены как городские (Спасский, Суварский, Данауровский, Богдашкинский, Билярские) могильники, так и сельские (Танкеевский, Измерский, Кожаевский, Мурзихинский, Большетиганский, Тетюшский, Рождественский и др.) некрополи. Одновременно заметно определенное количество сомнительных погребений (т.е. зафиксированных недостаточно четко в отношении датировки или деталей обряда) в Центральном Закамье, бассейне р. Черемшан, Предволжье и Предкамье, а также отсутствие достоверных сведений о мусульманских могильниках в Посурье и Примокшанье, где находился большой куст булгарских археологических памятников, что связано, очевидно, со сложностью поиска грунтовых могильников, которые не подвергаются интенсивному разрушению или, наоборот, быстро уничтожаются под антропогенным (строительство, водохранилище) воздействием. Тем не менее, большая территориально и социально-топографически разнообразная выборка позволяет сделать вывод о распространенности ислама в Волжской Булгарии в X—XIII вв. и деталях обряда [подробнее см.: 11, с. 68—92].

Самые ранние погребения с отчетливо выраженным мусульманским обрядом в Волжской Булгарии зафиксированы на Билярском городище (Билярские II и III могильники), где судя по археологическим данным, они относятся к первой половине — середине X в. [42, с. 113—121; 44, с. 68—76, 88—93]. Мусульманские могильники на Билярском городище располагались не только по окраинам города, но и в центре городища, где был открыт и исследован Билярский IV могильник [43, с. 114—118; 50, с. 65—82]. Установить достаточно точную дату этого некрополя позволяет то, что ранняя часть его погребений была перекрыта строительным горизонтом белокаменной мечети, возведенной, как показывают исследования, не позднее конца X — начала XI в., что делает возможным отнести начало функционирования этого центрального (?) городского кладбища к первой половине — середине X в. [47, с. 58, 59]. Все другие мусульманские могильники по ком-

плексу данных датируются со второй половины X до рубежа X—XI вв. Иными словами, можно обосновано говорить о том, что мусульманская погребальная обрядность в среде горожан в первой половине X в., а в отдельных регионах — во второй половине XI в. [44, с. 137—152]. При этом особо следует подчеркнуть, что с рубежа X—XI вв. на территории Булгарии (Предволжье, Предкамье, Западное и Центральное Закамье и бассейн р. Малый Черемшан) не обнаружено ни одного не только языческого могильника, но даже ни единственного языческого погребения.

Свидетельством этого является доминирующий с рубежа X—XI вв. и вплоть до середины XIII в. исключительно мусульманский погребальный обряд, который зафиксирован на всех могильниках с территории Булгарии [44, с. 108—133; 9, с. 4—41]. Исламская обрядность распространилась не только вширь (мусульманские могильники, судя по нашим данным, открыты и изучены во всех регионах Булгарии), но и вглубь (мусульманский погребальный обряд болгарского населения устоялся и приобрел единообразные «канонические» формы). Действительно, на всей территории Булгарии повсеместно был установлен и утвердился довольно единообразный обряд: погребение в неглубокой (обычно до 1 м) могиле, погребенный укладывался головой на запад или запад-северо-запад, лицом на юг (на большинстве могильников до 100 % всех случаев), чуть повернуто на правом боку (реже на спине), руки обычно уложены: правая вдоль тела, а левая на тазе, ноги вытянуты или полусогнуты. Умершего часто хоронили в гробу (от 40 до 50 % случаев). Вещи в погребении отсутствуют, по крайней мере, в отличие от X в., таких случаев с начала XI в. и до второй половины XIII в. не отмечено.

Таким образом, археологические материалы убедительно свидетельствуют, что мусульманское население Булгарии чувствовало свое пограничное положение, а власть активно поддерживала крепость веры и состояние «осажденной крепости». Именно правители, используя все властные инструменты, насаждали в стране не столько ислам, сколько свое понимание обрядовых практик, явно основанных на строгом соблюдении всех норм и запретов, что и нашло отражение в материалах археологии. При этом некоторые практики могли заметно отличаться от канонов, распространенных в других странах ислама.

В таких условиях на территории Булгарии не было и не могло быть сколько-нибудь значительного иноконфессионального населения, кроме купцов и дипломатов, а язычников не было вообще. Представление о существовании некоего массива языческого «финно-угорского» населения следует считать ошибочным, основанным на манипулировании некоторыми видами археологических находок, в первую очередь украшениями, которые, очевидно, не несли ни этнокультурной, ни конфессиональной нагрузки, а их распространение являлось результатом господствовавшей тогда своеобразной моды. Более того, судя по всему комплексу источников, подавляющее большинство населения Булгарии было мусульманским и достаточно ортодоксальным, в рамках болгарской богословской традиции.

Литература и источники

1. Андреева Е.Г., Петренко А.Г. Древние млекопитающие по материалам Среднего Поволжья и Верхнего Прикамья // Из археологии Волго-Камья: сб. статей / АН СССР. Казан. фил. / отв. ред. А.Х. Халиков. Казань, 1976. С. 137—189.

2. Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь. СПб., 1913. 386 с.

3. *Бартольд В.В.* Введение к изданию «Худуд ал-алам» // *Бартольд В.В.* Сочинения. Т. VIII. М.: Изд-во АН СССР, 1973. С. 504—545.
4. *Большаков О.Г.* Средневековый город Ближнего Востока (VII — середина XIII в.). М.: Наука, 1984. 344 с.
5. *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. II // Записки Московского археологического института. М., 1913. Т. 18. 308 с.
6. *Греков Б.Д.* Волжские булгары в IX—X веках // Исторические записки. 1945. № 14. С. 3—37.
7. *Григорьев В.В.* Волжские булгары // *Григорьев В.В.* Россия и Азия. М.: Вече, 2020. С. 65—85.
8. *Зиливинская Э.Д.* Дома с подпольным отоплением в Волжской Булгарии // Советская археология. 1989. № 4. 223—234.
9. *Измайлов И.Л.* Мусульманин на пороге вечности: представления о смерти и особенностях джаназы в Волжской Булгарии // Минбар (Казань). 2008. Вып. 1. С. 4—41.
10. *Измайлов И.Л.* Предметы мусульманского культа в археологической культуре Волжской Булгарии // Наследие ислама в музеях России: пространственные границы и образы: Материалы науч.-практич. конф. 10—11 декабря 2008 г. / отв. ред. Г.Р. Назипова. Казань: РИЦ «Школа», 2009. С. 47—56.
11. *Измайлов И.Л.* Археология и ислам в Среднем Поволжье в X — первой трети XIII в.: опыт комплексного анализа // Поволжская археология. 2016. № 2(16). С. 68—92.
12. *Казаков Е.П.* Знаки и письмо ранней Волжской Булгарии по археологическим данным // Советская археология. 1985. № 4. С. 178—185.
13. *Казаков Е.П.* Булгарское село X—XIII вв. низовий Камы. Казань: Татар. кн. изд-во, 1991. 176 с.
14. *Каховский В. Ф.* Происхождение чувашского народа. Основные этапы этнической истории. Чебоксары, 1965. 484 с.
15. *Ковалевский А.П.* Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Харьков: Изд-во Харьковского ГУ, 1956. 256 с.
16. *Ковалевский А.П.* Чуваш и булгары по данным Ахмеда Ибн-Фадлана. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1954. 64 с.
17. *Кочкина А.Ф.* Причерноморско-средиземноморские связи Волжской Булгарии в X—XIII вв. // Международные торговые пути и города Волжской Булгарии IX—XIII вв.: Материалы Междунар. симпозиума (8—10 сентября, 1998 г.) / отв. ред. Ф.Ш. Хузин. Казань: Мастер Лайн, 1999. С. 132—139.
18. Летописец Переяславля Суздальского, составленный в начале XIII века (между 1214 — 1219 гг.) / Издан К.М. Оболенским. М.: Унив. тип., 1851. 113 с.
19. *Лучицкая С.И.* Араб глазами франка (Конфессиональный аспект восприятия мусульманской культуры) // Одиссей. Человек в истории. 1993. М.: Наука, 1994. С. 19—37.
20. *Мухаметишин Д.Г., Хакимзянов Ф.С.* Надписи на металлических изделиях // Город Болгар. Ремесло металлургов, кузнецов, литейщиков. Казань: ИЯЛИ АН РТ, 1996. С. 293—304.
21. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.: Языки русской культуры, 2000. 720 с.
22. *Новосельцев А.П.* Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М.: Наука, 1990. 263 с.
23. О посте, к невежам // Красноречие Древней Руси (XI—XVII вв.). М.: Худож. лит.-ра, 1987. С. 128—131.
24. *Петренко А.Г.* Изучение костных остатков животных из раскопок Билярского городища в 1967—1971 гг. // Исследования Великого города: сб. статей / отв. ред. А.Х. Халиков. М.: Наука, 1976. С. 228—239.
25. *Петренко А.Г.* Билярские остеологические материалы из раскопок 1974—1977 гг. // Новое в археологии Поволжья: сб. статей / отв. ред. А.Х. Халиков. Казань: АН СССР, 1979. С. 124—138.
26. *Петренко А.Г.* Древнее и средневековое животноводство Среднего Поволжья и Предуралья. М.: Наука, 1984. 174 с.
27. *Полякова Г.Ф.* Изделия из цветных и драгоценных металлов // Город Болгар. Ремесло металлургов, кузнецов, литейщиков. Казань: ИЯЛИ АН РТ, 1996. С. 154—268.
28. *Приселков М.Д.* Троицкая летопись. Л.: Изд-во АН СССР, 1950. 514 с.
29. ПСРЛ. Т. I. М.: Языки русской культуры, 1997. 496 с.
30. ПСРЛ. Т. II. Ипатьевская летопись. М.: Языки русской культуры, 1998. 648 с.
31. ПСРЛ. Т. XV. Рогожский летописец. Тверской сборник. М.: Наука, 1965. 504 с.

32. ПСРЛ. Т. XXV. Московский летописный свод конца XV века. М.; Л.: Наука, 1949. 464 с.
33. Путешествия в восточные страны Платона Карпини и Рубрика. М.: Географгиз, 1957. 272 с.
34. Руденко К.А. К вопросу о взаимодействии болгар с поволжскими и прикамскими финнами в XII — XIV вв. (по материалам селищ) // *Finno-Ugrica*. 1998. 1(2). С. 15—29.
35. Руденко К.А. Булгарские святилища эпохи Средневековья XI—XIV вв. (по археологическим материалам) // *Культовые памятники Камско-Вятского региона: Материалы и исследования*. Ижевск: УИИЯЛ УРО РАН, 2004. С. 36—66.
36. Сказание о чудесах Владимирской иконы Божьей Матери // *Общество любителей древней письменности*. СПб., 1878. Вып. 30. 43 с.
37. Смирнов А.П. О возникновении государства волжских болгар // *Вестник древней истории*. 1938. № 2(3). С. 99—112.
38. Смирнов А.П. Волжские болгары / *Труды ГИМ*. Вып. XIX. М.: Изд-во ГИМ, 1951. 273 с.
39. Татищев В.Н. Собрание сочинений. Т. IV. История Российская. Ч. 2. М.: Наука, 1995. 556 с.
40. Халиков А.Х. Кирпичное здание на XVII раскопе // *Новое в археологии Поволжья: сб. статей / отв. ред. А.Х. Халиков*. Казань: АН СССР, 1979. С. 11—20.
41. Халиков А.Х., Шарифуллин Р.Ф. Исследование комплекса мечети // *Новое в археологии Поволжья: сб. статей / отв. ред. А.Х. Халиков*. Казань: АН СССР, 1979. С. 21—45.
42. Халикова Е.А. Билярские некрополи // *Исследования Великого города: сб. статей*. М.: Наука, 1976. С. 113—168.
43. Халикова Е.А. IV Билярский некрополь // *Новое в археологии Поволжья: сб. статей / отв. ред. А.Х. Халиков*. Казань: АН СССР, 1979. С. 114—118.
44. Халикова Е.А. Мусульманские некрополи Волжской Булгарии X — начала XIII в. Казань: Изд-во КГУ, 1986. 160 с.
45. Хвольсон Д.А. Известия о хазарах, буртасах, болгарях, мадьярах, славянах и русских Абу-Али Ахмеда бен Омар Ибн Даста. СПб., 1869. 212 с.
46. Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб.: Петербургское востоковедение, 1997. 272 с.
47. Хузин Ф.Ш. Великий город на Черемшане. Стратиграфия, хронология. Проблемы Биляра — Булгара. Казань: ИЯЛИ АН РТ, 1995. 223 с.
48. Хузин Ф.Ш. О распространении ислама среди болгар (по археологическим источникам) // *Проблемы археологии и истории Татарстана*. Вып. 2. Казань: Изд-во МОиН РТ, 2010. С. 59—64.
49. Хузин Ф.Ш., Хамидуллин Б.Л. Еще раз о соотношении язычества и ислама в домонгольской культуре Волжской Булгарии // *Филология и культура*. 2013. С. 214—221.
50. Шарифуллин Р.Ф. Исследования IV Билярского могильника в 1979 году // *Археологические памятники Нижнего Прикамья / АН СССР, Казан. фил. / отв. ред. А.Х. Халиков*. Казань: [б.и.], 1984. С. 65—82.
51. Шарифуллин Р.Ф. Второе кирпичное здание в центре Биляра // *Археологическое изучение болгарских городов*. Казань: Мастер Лайн, 1999. С. 77—89.
52. Шифман И.Ш. О некоторых установлениях раннего ислама // *Ислам. Религия, общество, государство / отв. ред. П.А. Грязневич, С.М. Прозоров*. М.: Наука, 1984. С. 36—43.
53. Шпилевский С.М. Древние города и другие болгаро-татарские памятники в Казанской губернии. Казань: Тип. Казан. Императ. ун-та, 1877. 611 с.
54. Щербатов М.М. История Российская. Т. I—II. СПб.: [б.и.], 1901. 774 с.
55. Якобсон А.Л. Закономерности в развитии средневековой архитектуры. Л.: Наука, 1985. 170 с.
56. Fraehn C.M. Ibn Foszlans und anderer Araber Berichte uber die Russen altern Zeit. SPb., 1823. 378 s.
57. Fraehn C.M. Die aeltesten arabischen Nachrichten uber die Wolga-Bulgaren aus Ibn Foszlans Reiseberichte // *Memoires de l'Acad. Imper. des sciences*. (SPb). 1832. VI serie. T. I. S. 531.
58. Zimonyi I. Volga Bulgars and Islam // *Bamberger Zentralasienstudien (Konferenzakten ESCAS IV Bamberg 8—12. October 1991)*. Baldauf I., Friederich M. (Hrs.) (Islamkundliche Untersuchungen. Band 185). Bamberg, 1991. pp. 235—240.

Izmailov Iskander Lerunovich,
Sh. Marjani Institute of History of the Academy
of Sciences of the Republic of Tatarstan,
Russian Federation, Kazan

**ISLAM IN VOLGA BULGARIA IN THE LIGHT
HISTORICAL AND ARCHAEOLOGICAL SOURCES**

Abstract. The problem of the origin and spread of Islam in the Middle Volga region has long attracted the attention of researchers. Bulgaria became the first Turkic state to adopt Islam and the northernmost country of the Muslim ecumene. Stories about the emergence and spread of Islam in the Middle Volga region have attracted the attention of researchers for over two hundred years. This article analyzes a complex of historical and archaeological materials that allow us to judge the widespread spread of Islam in Volga Bulgaria since the turn of the X—XI centuries. All this indicates that there was no significant mass of pagan population in the country. The overwhelming population of the country was Muslim, and the ritual practice and adherence to religious prohibitions were not formal, but very strict and, obviously, controlled by the state. This established fact makes it necessary to reconstruct ethno-cultural processes in the Volga region during the Middle Ages in a different way.

Keywords: archeology, history, VolgaBulgaria, Islam, medieval Muslim city, diplomatic relations in the Middle Ages, funeral rite, religious prohibitions.

Мясников Николай Станиславович,
Чувашский государственный институт
гуманитарных наук,
Российская Федерация, г. Чебоксары,
myasnikovn1988@gmail.com;

Березина Наталья Степановна,
Чувашский государственный институт
гуманитарных наук,
Российская Федерация, г. Чебоксары,
terra3@inbox.ru

НЕКОТОРЫЕ УЗЛОВЫЕ ПРОБЛЕМЫ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ИСТОРИИ ЧУВАШЕЙ И КАЗАНСКИХ ТАТАР В СВЕТЕ ДАННЫХ АРХЕОЛОГИИ

Аннотация. В статье на основе археологических данных реконструируется этнокультурная ситуация в Чувашском Поволжье в I тыс. н.э.—XV в. Выделяются древности поволжских финнов разных периодов: мордвы и марийцев и их предков, акцентируется внимание на проблеме выделения большеянгильдинского культурно-хронологического горизонта. Ревизия археологических данных с опорой на сведения исторических источников, этнографии и лингвистики позволяет предполагать позднее заселение территории края чувашами (не ранее XV в.). Единственными археологическими памятниками Чувашии, непосредственно связанными с чувашским этносом, могут считаться только «старые кладбища» XVI—XVIII вв. Узловой проблемой средневековой истории чувашей и казанских татар предлагается считать культурно-языковую атрибуцию так называемой «ясачной чуваша» русских письменных источников XVI—XVII вв., и соответственно, в ее ареале искать и предков чувашского народа. В статье собраны некоторые факты, позволяющие уточнить языковую и религиозную характеристику данной группы населения. Ставится вопрос о необходимости междисциплинарных и межрегиональных исследований «ясачной чуваша», в том числе и археологическими методами.

Ключевые слова: археология Среднего Поволжья, Казанское ханство, позднее Средневековье, раннее Новое время, «ясачная чуваша», казанские татары, чуваша, Большое Янгильдино, чувашские могильники.

Введение. История формирования двух народов тесно переплетена, и сегодня, пожалуй, ни один исследователь не станет отрицать общие страницы прошлого казанских татар и чувашей. Говоря об этом, мы неизбежно возвращаемся к старой дискуссии о «булгарском» наследии. На наш взгляд, если отбросить самые радикальные точки зрения, можно утверждать, что большинство ученых сходятся во мнении, что булгарский компонент сыграл важнейшую роль в сложении как чувашей, так и казанских татар.

При этом мы хотели бы перенести «центр тяжести» с изучения домонгольской Волжской Булгарии, столь популярной у археологов Волго-Уралья, на более поздние этапы истории. Еще В.Д. Димитриев аргументированно отмечал, что если бы не монголо-татарское нашествие, то в регионе на булгарской основе сложилась бы только одна тюркоязычная народность [15, с. 103—104]. Лишь в XIII—IV вв. с потерей независимости и включения Волжской Булгарии в состав Золо-

той Орды в регионе появляются татары, меняется социальный статус как самих болгар, так и их языка. Однако, на наш взгляд, наиболее важным в отношении вопросов ранней истории обоих народов является следующий период, непосредственно связанный с появлением на страницах письменных источников этнонимов «чуваши» (1511, 1521) и «казанские татары» (1468, 1469, 1475) [30, с. 89, 102; 71, с. 149], то есть время Казанского ханства.

Беспрецедентные для региона катаклизмы второй половины XIV — начала XV в.: эпидемия чумы, «великая зямтя» в Орде (1359—1380), походы Булат-Тимура (1361) и Тамерлана (1395), серии набегов русских князей и «ушкуйников» (1360—1409) — приводят к «разорению болгарской земли» [19], и источники постепенно «забывают» о булгарах, а на страницах летописей появляются новые этнонимы. Именно в этот период отмечаются существенные сдвиги населения в регионе: картографирование арабграфичных надгробий [49, карты 1—2], как и населенных пунктов Казанского ханства [96, с. 273, карта] показывает массовый отток болгарского населения на север в лесную часть Предволжья и в Предкамье, степная часть Булгарской области превращается в «дикое поле» [18, 19]. Этим периодом датируются массовые контакты древнечувашского и марийского населения [72], а образование Казанского ханства вызывает новый прилив ордынского татарского населения в регион [30]. Таким образом, мы говорим об эпохе Казанского ханства как о ключевом периоде в ранней истории двух народов, которая традиционно вызывала меньший интерес у археологов, чем предыдущие периоды.

Попытки доказать напрямую болгаро-чувашскую [34] или болгаро-татарскую преемственность [92] всегда были очень общими, схематичными. Вопросы останутся, пока не будут исследованы опорные памятники переходного времени. Здесь возможно взаимное движение: с одной стороны ретроспективное — от памятников, достоверно интерпретируемых как чувашские или татарские XVI—XVIII вв., к памятникам XV—XVI вв.; с другой стороны перспективное — от XIII—XIV вв. — к XV—XVI вв. Причем если чувашские погребальные памятники этого времени исследованы относительно широко, то татарские, кроме надгробий, специально никто не изучал. Мы будем отталкиваться от чувашских материалов и начнем с несколько более раннего времени, что обусловлено историографией вопроса.

Дело в том, что при изучении этногенеза чувашей археологи, в отличие от ученых другого профиля, до последнего времени исходили из представлений об формировании чувашского этноса на нынешней территории его компактного проживания [34, с. 326; 42, с. 112; 83, с. 46—51; 91; 93; 95, с. 37]. Все авторы были солидарны с тем, что происхождение чувашей было связано с взаимодействием пришлого тюркского (добулгарского или болгарского) и местного финского (позднегородецкого, марийского и мордовского) компонентов. Исследователи по-разному подходили к вопросу о роли этих компонентов, но все ограничивались территориальными рамками современной Чувашской Республики. Думается, что этот искусственный подход не историчен [27, с. 37—39], однако давайте посмотрим, какое население проживало на территории Чувашского края в I — первой половине II тыс. н.э.

Финно-угорское население Чувашского Поволжья в I тыс. н.э. — раннем Средневековье. Культурогенез на территории Чувашского Поволжья по данным

археологии в обозначенное время видится следующим образом: на сегодняшний день ясно, что точка зрения о «ранней» добулгарской тюркизации Среднего Поволжья не подтверждается. Попытки увидеть тюрков в памятниках писеральско-андреевского типа [92] или именьковской культуре [91] не были признаны [25; 57; 79]. Попытки связать происхождение чувашей с миграцией каких-то гуннских групп (акациры!) в Поволжье в IV—V вв. [28, с. 622] не находят доказательств [27, с. 41].

Сегодняшний уровень развития наших археологических знаний позволяет говорить, что территория северной части Сурско-Свияжского междуречья с I тыс. н.э. была заселена населением, связанным с предками мордвы и марийцев. В I—III вв. н.э. — это памятники писеральско-андреевского и сендимиркинско-таутовского круга (Писеральский, Климкинский курганные могильники, грунтовые могильники Пильна, Сендимиркино, Таутово, городища «Личке Сърчэ», Тиханкино, 3-й Вурманкасы, Большие Алгаши, селища Конары 1—2, многочисленные отдельные находки) [51, с. 6—14]. Большая часть городищ Чувашско-Марийского правобережья Волги наиболее вероятно относится именно к этому времени. На их основе к III в. в Верхнем Посурье и Примокшанье, а также в Нижнем Посурье и Потешье формируются две или три территориальных группы древнемордовской культуры [13]. Территория Чувашского Поволжья в пределах Нижнего Посурья входила в последний ареал. Об этом свидетельствуют такие памятники, как городище «Ножа Вар» (II—III—V вв.) и Ивановский могильник (IV—VII вв., отдельные находки — VIII в.) [51, с. 23—31]. Однако далее на восток древнемордовские памятники не обнаружены. Захоронение на Криушской дюне, по нашему мнению, связано с началом миграции рязано-окского населения в Чувашско-Марийское Поволжье в IV в. [52]. Приток этого населения, непосредственно связанного с формированием средневекового марийского этноса, относится в основном к V—VI вв. (Младший Ахмыловский могильник, Чертово Городище) [3, с. 115, 116; 62, с. 36—44]. К югу и востоку от этого региона в IV—V вв. формируется именьковская культура, связанная с миграцией балто-славянского (праславянского) населения киевского культурного круга [57]. В Посурье отмечается достаточно активное взаимодействие между именьковским населением и древнемордовским [54]. На сегодняшний день оснований утверждать о сохранении именьковских групп после VII в. ко времени прихода булгар нет [80].

Топонимические данные также позволяют говорить о том, что на территории современной Чувашии проживало финно-угорское население. Лингвисты выделяют так называемую «финно-угорскую генетико-хронологическую страту» (от РЖВ до XIV в. н.э.) в топонимии Чувашского Поволжья, к которой относят марийский и мордовский пласты [22, с. 21; 77, с. 149—153]. Картографирование субстратной марийской топонимики, к которой относятся ойконимы, образованные от гидронимов на *-нар/-нер* < мар. *энгер* «речка» (54) и *-вйш/-вёш* < мар. *важ* «исток», «основание» (18) [89, с. 10—16] (см. карту 1), а также ойконимов, восходящих к этнониму *мари/çармăс/чирмыш*, позволяют говорить о проживании марийцев в основном в северной лесной части Чувашского Поволжья севернее линии Шумерля-Ибреси-Комсомольское¹.

¹ Деревни Полевые Яуши (*Явйш*), Новые Шимкусы (*Курнавйш*), Норваш-Шигали были основаны переселенцами с северной части Чувашии, которые просто перенесли материнские названия.

Датировать эти топонимы могут исторические и археологические данные. Первое упоминание о черемисах в еврейско-хазарской переписке (сер. X в.) примерно совпадает с формированием культуры средневековых марийцев, исследованных по материалам могильников Вятско-Ветлужского междуречья (IX—XI вв.) [1; 62]. Замечательно, что в последние годы на территории Чувашии найдено и изучается несколько марийских могильников этого времени (X—XI вв.) (Анаткасы, Девлетгильдино, Амаксяр²) [65, с. 127, рис. 1], а также имеются отдельные находки, свидетельствующие о том, что подобных погребальных памятников было больше (Дятлино и др.) (см. карту 2) [55]. Марийская топонимика Чувашии может быть датирована и более поздним временем, вплоть до XVI—XVII вв., о чем говорят факты упоминания здесь «черемисов» в русских источниках и чрезвычайная близость чувашских и марийских могильников позднего Средневековья [61, с. 84—93]. Вообще данные языка, этнографии, антропологии и генетики демонстрируют сильные ассимиляционные процессы между чувашским и марийским населением. По языковым данным, этот контакт приходится на XIV—XV вв. Таким образом, в целом марийское население в северной части Чувашии проживало в широких рамках в X—XVII вв., вероятно, было довольно многочисленно, частично было вытеснено, а частично вошло в состав чувашского народа [8, с. 70—75; 72, с. 96—98; 89, с. 9—30; 97, с. 29—31, 141—148; 101, с. 166].

Распространение мордовской топонимики (гидронимы на *-лей/ < эрз., мокш. «река»* и ойконимы с этнонимами *эрзя/ирсе/ирче, мокша*) на территории Чувашского Поволжья показывают, что они встречаются практически по всей современной территории республики (см. карту). Естественной зоной их концентрации является лесостепная часть Чувашии: Алатырско-Порецкое Посурье и частично юго-восточные районы республики, где и до сих пор проживает мордовское (эрзянское) население. Тем не менее, картографирование топонимов показывает, что в прошлом мордва проживала шире по р. Суре вплоть до нижнего ее течения и частично выходя в бассейн большого Цивила. Согласно писцовой книге Свияжского уезда 1560-х гг., мордовские пустоши упоминаются и в восточной части республики по р. Уте, на Волге, на Малом Цивиле [60, с. 111—113, схема 5]. Это подтверждается и топонимом «Кошелей» на Кубне (р. Кошелейка, с. Большие Кошелеи и д. Малые Кошелеи). В целом в северной части Чувашского Поволжья мордовской топонимики гораздо меньше, чем марийской. Нельзя исключать, что часть мордовской топонимики Посурья датируется еще III—VII вв., так как эта территория непосредственно охватывает ареал древнемордовской культуры. Однако все же более вероятным является ее более позднее происхождение, так как само наличие субстратной мордовской топонимики в чувашском языке предполагает контакт чувашского и мордовского населения на территории края. Картографирование мордовских погребальных памятников, произведенное В.Н. Шитовым, показало, что в раннее Средневековье (после VII в.) происходит отток мордовского населения на запад от Суры (бассейн Теши, Мокши, Цны), а обратное движение начинается не ранее XIII в. [98, карты]. На территории Чувашии домонгольских мордовских памятников пока не обнаружено. Однако известны отдельные поселения (Утюж) [53] и могильники (Тигашево, XIV в., Бахтигильдино, XVI в.) [7] в юго-восточной и юго-западной частях Чувашии. О том, что мордва проживала

² Открытие полевого сезона 2021 г.

ниже по Суре вплоть до Ядрина, свидетельствуют также материалы чувашского могильника в Новом Ядрине, где зафиксировано несколько женских костяков, погребенных в скорченном на боку положении, а также отдельные мордовские женские украшения [90, с. 56—58]. Вероятно, мордовские топонимы северной части Чувашии датируются XIV—XVI вв., а в южной ее половине от XIV в. и вплоть до современности. Интерес представляет тот факт, что сегодняшнее мордовское население республики относится только к одной субэтнической группе мордвы — к эрзе. Однако как отдельные топонимы (Мокшино), так и данные археологии (Тигашевский могильник), и наличие современной группы мордвы-каратаев (самоназвание — мокша) в Татарском Предволжье, говорят о том, что здесь проживали и мокшане. Данные языка и этнографии показывают, что взаимоотношения между чувашами и мордвой не имели активного характера. По-видимому, мордовское население Чувашии не было многочисленным, а также могло в значительной мере покинуть ее территорию до массового прихода чувашей.

Булгары в Чувашском Поволжье и памятники «большеянгийдинского типа».

Итак, в средневековую эпоху на территории Чувашского Поволжья проживали марийские (более многочисленные в северной его части) и мордовские (менее многочисленные и в большем числе в его южной части) группы населения. Ключевым вопросом является время их контакта с булгарским (древнечувашским) населением. Ученые солидарны в том, что юго-восточная часть Чувашского Поволжья (более 20 памятников) входила в территорию Волжской Булгарии еще в домонгольское время (см. карту 2) [95, с. 39]. Последние исследования на Большешетябинском городище позволяют ограничить дату и этого памятника в рамках X—XIII вв. [48] и оставить мнение о золотоордынском времени его существования. Булгарских памятников XIII—XIV вв. здесь нет³. Однако более важным представляется время проникновения булгар в лесную северную часть Чувашии. Самые ранние оценки В.Ф. Каховского относили это событие к IX—XIII вв. и касались интерпретации памятников «большеянгийдинского типа», что породило бурную дискуссию на страницах советской археологической печати первой половины 1970-х гг.

Для В.Ф. Каховского и А.П. Смирнова поселения типа Большого Янгильдино (Таутово, Янмурзино, Челкасы, Убеево, Досаево и др.) были булгарскими селищами домонгольского времени (они датировали их IX—XII вв.) в северной части ЧАССР. Подобный вывод позволил утверждать, что вся территория Чувашии входила в состав Волжской Булгарии [76, с. 251—253]. Их оппоненты отмечали факты произвольной интерпретации авторами материалов раскопок (особенно керамики) и считали, что «Б. Янгильдинское селище следует считать не раннебулгарским памятником, а поселением местного чувашского населения XIII—XIV вв.» [88, с. 185] с характерным «древнечувашским керамическим комплексом» (о Большеянгийдинской, Янмурзинской, Таутовской керамике) [43, с. 119]. Т.А. Хлебникова отметила близость керамики памятников типа Большого Янгильдино поселениям Горномарийского района Марийской АССР XIII—XV вв. [94, с. 91—92].

³ Остается лишь Байдеряковское надгробие XIV в. на территории Байдеряковской церкви, однако его связь с каким-либо могильником остается не ясной [2, № 2952, с. 242—243].

Р.Г. Фахрутдинов отмечал, что памятники типа Большого Янгильдино неправомерно считать болгарскими и что на них лишь чувствуется определенное влияние культуры Волжской Булгарии, а собственно булгарами была занята лишь юго-восточная часть Чувашии [88, с. 201].

Ю.А. Краснов согласился с более поздней датировкой исследованных средневековых поселений лесной части Чувашии (не ранее XIII в.), но при этом попытался показать, что в их культурном облике «органически сочетаются» болгарские и местные финно-угорские элементы (при определенном влиянии русского компонента), что говорит об их синтезе, а не просто о внешнем заимствовании и влиянии. Он имел в виду сочетание финно-угорских и болгарских черт в керамическом комплексе селищ золотоордынского времени, домостроительные традиции, а также отдельные бытовые предметы и детали одежды, обнаруженные в ранних слоях Чебоксар (XIII—XV вв.), смешанные черты погребальной обрядности наиболее ранних чувашских погребений (XV в.) [43, с. 120—123; 44, с. 160—166].

Взгляды В.Ф. Каховского и А.П. Смирнова до сих пор довлеют над новым поколением исследователей, и при рассмотрении этнокультурной ситуации в Чувашско-Марийском Поволжье в ордынское время памятники круга Большого Янгильдино выпадают из работы, хотя в целом говорится о смешанном характере поселений северной части Чувашии [9; 74]. Таким образом, работа над их пересмотром остро назрела и тормозит дальнейший исследовательский процесс.

При этом материалы раскопок Большеянгийдинского селища не раз привлекались и продолжают привлекаться в теоретических этногенетических построениях многих исследователей чувашского этногенеза и зачастую занимают в них одно из центральных мест [34, с. 20, 277—281; 43, с. 118, 119; 95, с. 39, 40]. Ф.Ш. Хузин даже предложил выделить в регионе новый тип археологических памятников под наименованием «поселения», или «памятники большеянгийдинского типа», и продолжить совместные чувашско-татарские исследования селища [95, с. 41, 42].

Анализ материалов Большеянгийдинского селища и других памятников этого времени (Таутово, Убеево, Челкасы, Янмурзино, Козловка, Сюрбей-Токаев⁴) и их синхронизация с горномарийскими памятниками [55] позволил уточнить время их существования — середина XIV — первая половина (начало?) XV в. и поставить вопрос о выделении одноименного культурно-хронологического горизонта. Состав вещевых находок и в первую очередь керамического комплекса (состоит из нескольких технико-стилистических групп: русской, славяноидной, лепной с шамотом и с раковинной, и ордынской посуды) позволяет ассоциировать селище Большое Янгильдино с кругом памятников развитого Средневековья в Горномарийском районе республики Марий Эл и левобережья Нижнего Посурья на территории Нижегородской области. К западу от этих территорий (Нижнее Поочье) располагались памятники с преобладанием древнерусских керамических традиций, к востоку (Нижнее Прикамье) и югу (Нижнее Поволжье) — золотоордынских.

Мы считаем, что следует отказаться от попыток атрибуции этих памятников как «болгарских» или «древнечувашских». Никаких черт, которые могли бы

⁴ Работа над анализом старых коллекций и введением в научный оборот новых памятников этого типа ведется и еще не завершена.

говорить о болгарском компоненте в материальной культуре местного населения, нет. Небольшое количество болгарских или ордынских вещей и керамики в материальной культуре местного населения говорит лишь о направлении торговых связей. Этнический состав населения поселений большеянгийдинского типа видится довольно пестрым с преобладанием аборигенного финно-угорского населения (в первую очередь марийского, а также, вероятно, и мордовского, особенно на южных территориях). На это указывает наличие здесь финского населения в предыдущий (домонгольский) и последующий период, преобладание на памятниках характерной лепной и раннекруговой посуды, некоторых женских украшений (браслет, височные кольца), обнаруженные здесь сакральные языческие памятники (марийские святилища) [64, с. 126, 135—142]. Однако присутствие здесь русских и их активная роль в этот период весьма заметны. Это прослеживается по керамическому комплексу (о чем говорит как русская, так и «славяноидная» посуда, делавшаяся под русский заказ) [подробнее см.: 12], наличию находок русских монет (в том числе в составе кладов), печатей, медной православной пластики (кресты-тельники, прикладные иконки, энколпионы), православным некрополям на ряде памятников (Янмурзино, Юльялы, Козловка, Сюрбей-Токаево). На наш взгляд, рассматриваемые памятники позволяют пролить свет на определенные аспекты политической истории Нижегородско-Суздальского княжества и русско-ордынские отношения конца XIV — начала XV вв., но с происхождением чувашей это не связано.

Отдельного упоминания заслуживают Чебоксары, так как, по заключению Ю.А. Краснова и В.Ф. Каховского, городское поселение здесь было основано в конце XIII—XIV в. [44, с. 156] и в ранний период своей истории было «чувашским городом» [44, с. 166]. В плане хронологии на вторую половину XIII—XIV в., по мнению авторов, указывали фрагменты поливной керамики и изразцы с синей и бирюзовой поливой на кашинной основе, бронзовое зеркало и прорезной гребень с конскими головками и циркульным орнаментом, ранние ключи и замки, болгарская керамика [44, с. 14—18, 156]. По экспертному заключению В.Ю. Коваля, «наиболее вероятной датой кашинной поливной керамики из Чебоксар (как посудной, так и “изразцов”) нужно считать вторую половину XIV в. — время наибольшего распространения такой керамики в Поволжье»⁵. Что касается замков, то на иллюстрациях издания [44, с. 136, 138, рис. 70—71] присутствуют только замки типа В, которые в Новгороде бытовали с середины XII по начало XV в. Эти находки не относятся к числу узко датирующих и не могут являться основанием для удревления даты культурного слоя, тем более что все остальные находки из раскопа датированы XIV—XV вв. и более поздним временем. Бронзовое зеркало, представляющее собой литейную реплику (изображение нечеткое) с изображением четырех животных (божеств) бегущих по кругу⁶ [78, цветная вклейка] имеет широкую дату — все ордынское время [33, с. 68, рис. 29: 5—6; 69, рис. 4: 3, с. 232, 238]. Бронзовый гребень относится к изделиям XIX в. и был ошибочно датирован средневековой эпохой. Подобные изделия известны по северно-русским материалам как мужской атрибут, и как женское поясное украшение в Поволжье и в Западной Сибири [6, с. 76, 77, рис. 4: тип 3], в том числе в составе чувашского и

⁵ Заключение В.Ю. Коваля о времени основания г. Чебоксары. Из личного архива Е.П. Михайлова.

⁶ Рисунок в монографии 1978 г. [44, рис. 74: 8] крайне схематичный и не позволял определить тип изделия.

марийского костюма [46, рис. 25; 66, рис. 337]. Интерпретация находок болгарской керамики составляет определенную проблему (при отсутствии других находок). Поскольку статистический учет этой керамики не производился, ее датировка остается не вполне ясной. Единичные фрагментированные образцы предположительно предмонгольской болгарской керамики (10 ед.!), по определению Н.А. Кокориной, происходят не из закрытых комплексов, и их контекст остается не ясным [39, с. 115, 116, 126—128]. Таким образом, на современном этапе исследований можно осторожно отметить, что достоверно датированных материалов из Чебоксар ранее середины XIV в. пока нет. При этом есть комплексы с материалами XIV—XV вв. (ключи и замки типов В, Г, Д, деревянные гребни, наконечники стрел, ордынская посуда) [44, с. 18, 19].

В качестве чувашской этнографической специфики ранних Чебоксар авторы отмечают керамический комплекс, особенности планировки усадеб и домов, глухие заборы, а также некоторые предметы быта и детали костюма. К сожалению, массовый керамический материал раскопок 1969—1972 гг. практически не сохранился, однако еще в монографии «Средневековые Чебоксары» Ю.А. Краснов отмечал, что он наиболее близок Большеангильдинскому селищу: болгарская красная, желтая и серая керамика в ранних слоях составляет около 9 %, черная, как лощеная так и нет (10 %), есть «грубая желтая» (2—3 %) и «грубая серая» (11—32 %), единично встречается лепная посуда (с песком, шамотом или раковиной), но абсолютно преобладает так называемая «бурая» керамика (50—70 %). Последняя представляет собой горшковидную посуду, выполненную на ручном гончарном круге плохого обжига с плохо промешанным тестом с примесью песка, реже — шамота и в единичных случаях — раковины. Формы венчиков и орнаментация в целом соответствуют традициям русского гончарства. Авторы сравнивают раннюю бурую чебоксарскую керамику с памятниками XIII—XV вв. Горномарийского района МАССР, отмечая преобладание в чебоксарской коллекции посуды с примесью песка [44, с. 81—99, 161, 162, рис. 31, 32, 37, 38]. Таким образом, комплекс чебоксарской ранней керамики вполне вписывается в набор посуды памятников большеангильдинского типа. Что касается особенностей планировочной структуры усадьбы (расположение дома за глухим забором) и дома (одно-, двухкамерные рубленые постройки без сеней), то это вполне находит широкие региональные аналогии не только в чувашской и татарской, но и в марийской этнографии [45, с. 177, 181]. Это же касается и предметов быта и деталей одежды, имеющих марийские аналогии, что отмечают и сами авторы раскопок: лапти, палки-мутовки, суконные чулки без пятки, булавки для скрепления *нашмака/масмака с шорпаном/сурпаном* [44, с. 165]. Таким образом, отмеченная авторами чувашская специфика вполне может быть описана и как марийская⁷. В связи со сказанным заметим, что из всех существующих версий происхождения названия города Шупашкар марийская (< гидроним *Шовакишэнгер*, прозрачно этимологизируемый на марийской почве) представляется наиболее убедительной [24, с. 172—189].

⁷ В целом, основание Чебоксар — тема, заслуживающая безусловно отдельного исследования. Доказательство связи основания города с большеангильдинским культурно-хронологическим горизонтом требует дополнительных исследований и аргументации. Однако, считаем, что даже существование в Чувашском Поволжье города с болгарским (или древнечувашским) населением еще не говорит об этнокультурной ситуации во всем регионе. Отдельные купцы и ремесленники и даже диаспоры в средневековую эпоху могли проживать достаточно далеко от своей родины.

Считаем, что исследование памятников Большеянгильдинского типа и шире — изучение этнокультурной ситуации в Чувашском Поволжье в XIV — начале XV в. позволяет говорить об отсутствии явных фактов фиксации здесь булгарского/древнечувашского населения (см. карту 2). Получается, его проникновение на территорию края происходит не ранее второй четверти — середины XV в. К сожалению, этот период практически не освещен археологическими источниками.

Проблема «ясачной чувашки» и археология. Таким образом, при поиске археологических памятников предков чувашского народа мы вынуждены констатировать их отсутствие на территории современной Чувашской Республики до начала XV в., то есть до конца ордынской эпохи. Либо мы должны признать, что памятники, оставленные этим населением на территории Чувашии, ничем не отличались от синхронных древностей правобережья Марий Эл, аргументировано связываемых с марийским этносом, что, конечно, сомнительно. Единственными достоверно чувашскими археологическими памятниками на сегодняшний день являются могильники раннего Нового времени, самым чувашским населением определяемые как «старые кладбища». При этом археологи отмечали лишь один некрополь, в котором есть погребальные комплексы XIV—XV вв. — это Новоядринский могильник. Столь ранняя дата обосновывалась Ю.А. Красновым фактом перекрытия более ранних могил погребениями с монетами середины XVI в., а также наличием в комплексах некоторых архаичных предметов: кресал (калачевидное, удлиненное овальное, каплевидное с кольцом на конце, В-образное — пп. 39, 44, 36, 84), наконечников стрел (плоских с длинной шейкой, ромбовидных «новгородского» типа — пп. 65, 69, 77, 90), серьгой в виде знака вопроса (отмечено в п. 76, но там нет серьги) и некоторыми типами бус (п. 75 — по рисунку не определимы) (рис. 1) [42, л. 69—71, табл. илл.; 44, с. 188, 189]. Калачевидные кресала с подтрапециевидным выступом на ударной пластине и смыкающимися концами дужек (1 г по Н.И. Шутовой) бытуют в Прикамье до середины XIX в. [99, с. 39, рис. 48: 5, 12]. В-образные, прямоугольные с прорезью и каплевидные кресала широко известны по марийским погребальным комплексам XVI—XVIII вв. [61, с. 66]. Ромбовидные и листовидные железные черешковые наконечники стрел с линзовидным или уплощенно-ромбическим сечением пера Новоядринского могильника также находят аналогии в марийских и удмуртских некрополях XVI—XVIII вв. [61, с. 64, 65, рис. 31: 2, 3; 99, с. 47, рис. 55], так же как и серьги в виде знака вопроса [99, с. 19, 20, рис. 30; 61, с. 50—52, 86, рис. 15]. При этом в тех же погребальных комплексах Нового Ядрино, которые Ю.А. Краснов отмечает как ранние, есть те же типы пряжек и ножи-косари, как и в других достоверно более поздних погребениях. Считаем, что если и есть основания удревять Новоядринский могильник за счет перекрытия погребениями 14 и 15 погребения 13 с монетами Ивана IV, то не сильно⁸. Может быть, до начала XVI в.

Таким образом, подавляющее большинство чувашских могильников датируется XVI в. Примечательно, что такая ситуация характерна для всех этнических групп Волго-Камья с традиционным обрядом погребения (удмурты, марийцы, мордва, чувашки⁹) [61; 99, с. 11; 90; 11], что, на наш взгляд, может отражать не толь-

⁸ В целом, работа над докладом показала, что необходимо специальное исследование ранних комплексов Новоядринского могильника, однако она осложняется депаспортизацией коллекции, хранящейся в фондах археолого-этнографического музея ЧГУ им. И.Я. Яковлева.

⁹ В удмуртских и мордовских погребениях есть небольшое количество нумизматических находок начиная с эпохи Ивана III, то есть с конца XV в. [Шутова, 1992. С. 10, табл. 24; Горюнова, 1948. С. 58]

ко последствия денежной реформы в начале правления Ивана IV (все выпущенные ранее монеты подлежали обмену) и начало массового монетного чекана, но и стабилизацию политической обстановки и поселенческой структуры к XVI в., завершение массовых миграций и складывание этнокультурной карты региона, что отразилось на начале формирования крупных некрополей, действующих до середины XVIII в. (то есть ок. 200 лет). Примечательно, что материалы чувашских могильников XVI—XVIII вв. в северной — северно-западных частях Чувашского Поволжья находят массу параллелей в погребальном обряде, вещевом комплексе, составе традиционного костюма с марийцами, особенно горными (см. карту 2) [61, с. 84—93]. Это, на взгляд исследователей, говорит о проживании в Чувашском Поволжье более-менее значительного количества марийцев и еще незавершенных процессов их ассимиляции. Именно в ходе этого процесса, растянувшегося до XVIII—XIX вв., происходит формирование характерного верьяльского (верхового) культурного и языкового комплекса [101, с. 166]. Все это подводит нас к выводу о том, что территория современной Чувашии заселялась уже не булгарами (источники перестают использовать данный термин в XIV—XV вв.), а чувашами (проточувашами?). Причем этнографы отмечают, что первичной по отношению к другим субэтносам чувашского народа была средненизовая этнографическая группа [101, с. 166], то есть заселение чувашского края происходило с северо-востока. Закономерно встает вопрос: где проживали предки чувашского народа в предшествующее время и что собой представляли?

При известной скудости источников периода Казанского ханства, первые упоминания о чувашах («чюваше») относятся именно к этому времени — началу XVI в. (1508, 1511, 1521). После «Казанского взятия» и начала работы по переписи местного населения, неизбежных с началом русской колонизации края, появляется более менее основательный корпус письменных источников (в первую очередь писцовых описаний и актового материала), в котором упоминается так называемая «ясачная чюваша». Под этой довольно многочисленной группой второй половины XVI—XVII в. значилось феодально-зависимое население Казанского края («черный люд»), связанное происхождением с волжскими булгарами. Данное население в основной своей массе проживало в центральной части Казанского ханства и на правобережье Волги, а после присоединения к Русскому государству и изменения административно-территориального деления — на территории Казанского и Свияжского уездов (см. карту 3). Согласно писцовой книге Казанского уезда 1602—1603 гг., на левобережной части Казанского ханства насчитывалось не менее 200 чувашских деревень — больше, чем татарских [16, с. 40]. В Свияжском уезде — 29 чувашских и 11 татаро-чувашских деревень [18, с. 9]. Во второй половине XVII в. данные чувашские селения считались уже татарскими.

Именно проблема «ясачной чюваши», без сомнения, одна из ключевых в ранней истории чувашского народа и казанских татар. Основными спорными моментами являются вопросы о религии, языке и культуре этой группы населения. Ее изучение начинает обрастать уже солидной историографией [см.: 67; 68]. В данном обзоре позволим себе остановиться на нескольких дискуссионных моментах и высказать некоторые новые соображения.

Начнем с **религии**. По мнению Д.М. Исхакова, несколько фактов говорит в пользу мусульманского вероисповедания «чюваш». В актовом материале XVII в. встречаются упоминания случаев присяги «татар и чувашей» «по их вере и шерти»,

а такая форма использовалась по отношению к мусульманам. По отношению к нукратским «чувавам» применялся термин «агаряне», обозначавший в русских источниках мусульман. В Писцовой книге Казанского уезда 1602—1603 г. рядом с селениями «ясачных чувашей» упоминаются татарские кладбища. В документе 1673 г. зафиксировано, что «ясачная татара» д. Ачей Зюрейской даруги Казанского уезда схоронила «мертвых чувашу», учинив «татарские мазары» (мусульманские кладбища) [67, с. 19—20]. Вообще следует отметить обилие кладбищ с арабографичными эпитафиями на территории расселения «ясачной чувашей» [49, карты 2, 3]. Раскопки А.Н. Стояновым татарских кладбищ в Заказанье (Именьковский 1, Ташкирменьский, Танг(и)ачский¹⁰, Читинский могильник) говорят о неустойчивом обряде погребения (отсутствие в большинстве могил подбоя-ляхда, отклонения в расположении головы, руки вытянуты, остатки одежды и бусина в Читинском кладбище), хотя в целом можно говорить об устойчивом безынвентарном обряде (вероятные даты могильников: XIV—XVI вв.) [81, с. 6—20].

На наш взгляд, эти факты безусловно говорят об исповедании ислама как минимум частью «чувашского» населения. Однако ряд моментов позволяет уточнить особенности этого ислама. Так, уже после XIV в. к удмуртам из чувашского языка (уже чувашского) и обрядовой практики попадают отдельные немусульманские обряды и термины (*Акашка*) [58, с. 403; 59]. Начало археологического изучения погребальных комплексов в местах распространения «чувашей» демонстрирует заметные отклонения от мусульманской традиции (Тарлаши) [10]. Здесь также важно отметить и мощный мусульманский пласт в народной религии чувашей [47, с. 20; 5, с. 120—123; 14, с. 57—70] и бесермян [70, с. 193—199, 244—254, 260] (последних источники так же называют «чувашой»): имена, формы приветствия, названия божеств и духов, сакральных мест и жрецов народного культа, молитвенные формулы имеют мусульманское арабское и персидское происхождение. Кроме того, для чуваш характерен культ арабографичных надгробных камней и «татарских» кладбищ. Однако это нормально уживается с более ранними традиционными религиозными представлениями.

На наш взгляд, ключом к пониманию проблемы религии «ясачной чувашей» и их предков является народная вера татар-кряшен (в частности, старокряшен) [32]. Эта группа формировалась в Заказанье на тех же территориях, где упоминается «ясачная чуваша». Раннее принятие ими православия в XVI—XVII вв. «способствовало прерыванию у них процесса дальнейшей исламизации, приведшей у татар-мусульман к вытеснению и ассимиляции монотеистической традицией прежних религиозных верований». Мы солидарны с мнением Р.Р. Исхакова о том, что у татар процесс трансформации религиозного сознания, религиозно-мифологической картины мира и обрядности в сторону усиления влияния монотеистической традиции не был завершён в период присоединения Казанского края к Московскому царству. А также с тем, что «многие современные исследователи, оценивая религиозные процессы Средневековья, переносят и проецируют в прошлое социокультурные реалии, сложившиеся значительно позднее — в эпоху институционального ислама имперского периода, когда это вероучение действительно стало играть определяющую роль в культурной жизни татар» [29, с. 194]. Принципиальная схожесть картины мира и обрядовой практики чувашей и татар-кря-

¹⁰ В д. Ташкирмень и д. Тамгачи Ногайской даруги в XVI — начале XVII в. проживало «чувашское» население (см. карту 3).

шен (обряд добывания нового огня, культ мирового древа, почитание киреметей, обряд изгнания злых духов, схожие представления о Тенгри, праздник «свадьба плуга», полевые моления *чук*, семейные моления *кёлё*, представления о хозяевах мест и духах, похоронно-поминальная обрядность) [32] говорит об их общей основе, по-видимому, позднебулгарской, и является иллюстрацией к понятию народного ислама в регионе периода Казанского ханства и ранее. То есть «чюваша», скажем, вполне могла хоронить по мусульманской традиции с использованием арабографичных надгробий, но при этом совершать полевые моления и поклоняться киреметям. Для средневекового человека в этом не было противоречия. Вспомним православных чувашей XIX в., которые шли после богомолья на киремети [14, с. 283], и другие характерные черты уже православно-языческого двоеверия.

Говоря о языке «ясачной чувашей», самым сильным аргументом в пользу их татароязычности является то, что язык эпиграфических памятников XV—XVII вв., расположенных на территории Казанского ханства, относится к кыпчакскому, а не чувашскому типу. Также в источниках зафиксированы отдельные случаи, когда служилые татары переводили русской администрации речь «ясачных чувашей», из чего следует, что «татары» понимали язык «чувашей». О татароязычности нукратских «чувашей» может свидетельствовать именование их в некоторых жалованных грамотах «татарами». По мнению Д.М. Исхакова, упоминаемые в источниках начала XVII в. «чувашаи», переименованные в середине этого же столетия в «татар», не могли поменять язык за 30—40 лет [67, с. 20].

На наш взгляд, безусловно, язык можно поменять за жизнь двух поколений [23, с. 40], чему есть масса как современных, так и исторических примеров, а понимание чувашами языка татар и наоборот может свидетельствовать лишь о знании двух языков в контактных зонах. Жалованные грамоты именуют некоторых нукратских и других чувашей «татарами» в связи со сменой (повышением) их социального статуса (попаданием в разряд служилых людей). Гораздо более весомым фактом служит язык надгробий. Однако он все же фиксирует принятую в обществе литературную норму, письменную традицию. То, что в XVI—XVII вв. письменным языком в регионе был поволжский тюрки (старотатарский), несомненно [100, с. 145]. То есть на нем была традиция записи арабскими буквами, известная еще с ордынского периода. Такая традиция для болгарского языка была, вероятно, утеряна в тяжелое время разорения болгарской земли. Вероятно, и грамотные резчики по камню писали на основе этой традиции, что еще не говорит о разговорном языке людей, похороненных под этими камнями. В целом вопрос о языке надгробий XVI—XVII вв. еще не решен окончательно. Отдельные факты, зафиксированные в Предволжье, свидетельствуют о сохранении ряда эпитафий с чувашизмами вплоть до указанного времени [50, с. 74].

В плане выяснения языка левобережных «чувашей» в XIV—XVII вв. есть собственно лингвистические данные. Это чувашизмы в удмуртском и коми языках (*кись* «бёрдо в ткацком станке» < чуваш. *хёс*; *сюрло* «серп» < чуваш. *сурла*; *сьольк* «грех» < чуваш. *сьлях*; *сяртчи* (удм.), *сёркни* (коми) «репа» < чуваш. *сарак* [в волжско-булгарском было бы 'ч'] и др.) и среднем диалекте татарского (казанско-татарском) (тат. *шәрә* [šärä] древнечуваш. šärä «голый» > чуваш. *сара*; тат. *шура* «совет» < древнечуваш. šora > чуваш. сохранилось в глаголе *сүра-с-* «приходить к соглашению», «свататься»). Здесь приведены заимствования, соответствующие

фонетике чувашского языка после XIII в., а не болгарского (древнечувашского)¹¹. Дополнительным свидетельством чувашезычности части населения Нижнего Прикамья в XIV—XVI вв. являются надежные чувашские заимствования в языке бесермян [71, с. 143, 144; 87]. Бесермяне, наиболее вероятно, проникли на территорию современного проживания в бассейн р. Чепцы с территории Нижнего Прикамья-Заказанья («чуваша арская») в XIV—XVI вв. [31, с. 60—67; 87, с. 19—22]. Напомним, что источники XVI—XVII вв. постоянно смешивают термины «чуваша» и «бесермяне» применительно к чепецкому краю [87, с. 18—19; 31, с. 64—66], что может свидетельствовать об их совместной миграции. Наличие чувашезычного населения на Чепце могло бы объяснить факт относительно позднего попадания ряда чувашских слов в язык коми.

Доказательством того, что чувашский язык был распространен на территории Казанского края (уезда) после XIII в., служат также чувашские топонимы. Наиболее яркий пример такого рода — гидронимы на *-ширма* (тат. *ширмә*), явно заимствованные из чуваш. *сырма* (опять же соответствующее языку уже чувашского типа). Например, д. Урумширма (ср. чуваш. *Вăрăм сырма* «длинная речка») и д. Кара-Ширма в Тюлечинском районе, д. Старая Икшурма и Татарская Икшурма в Сабинском районе (ср. чуваш. *Ик сырма* «две реки»), д. Ямашурма в Высокогорском районе Республики Татарстан. Есть и ойконимы этнического происхождения (д. Чувашли Высокогорского района РТ). Подробный анализ антропотопонимических материалов с территории Татарстана позволил лингвистам Г.Ф. Саттарову [73, с. 158—164, 222, 233 (табл.)] и М.И. Скворцову [75] сделать вывод о возможности их истолкования исключительно на чувашской базе. Р.Г. Ахметьянов отмечает чувашскую топонимику XIV—XV вв. в Заказанье вплоть до Вятки и, что особенно важно, «повторение около трех десятков названий сел в Северной Чувашии и Заказанье» [44, карта № 2, с. 222]. Последний момент важен в плане миграций чувашского населения, вот только вопреки мнению Р.Г. Ахметьянова, миграция была в обратном направлении.

В.Д. Димитриев собрал сведения о том, что в XVII—XVIII вв. (до реформы 1781 г.) на территории современной Чувашии (ок. 20) и в Закамье (тоже ок. 20) в Татарстане отдельными островками располагались чувашские деревни, переселившиеся из левобережного Казанского уезда, сохранявшие свою администра-

¹¹ Согласно разработкам специалистов по сравнительно-историческому языкознанию, на волжско-болгарском фоне чувашский язык характеризуется рядом фонетических инноваций, к числу которых относится переход волжско-болгарских аффрикат *č* и *ž* в чувашский палатальный сибилант *ś* (*ç* в орфографии). Самые ранние данные, надежно отражающие формы с чувашским *ś*, — это заимствования в прамарийский язык, датируемые примерно XIV—XV вв. Именно к прамарийскому **ś* восходит непалатальный *s* в большинстве современных марийских говоров [Савельев, 2018]. В качестве доказательства того, что некий *ś*-диалект болгарского языка существовал и значительно раньше этого времени, иногда приводят несколько болгарских заимствований в венгерском языке, где на месте болгарской аффрикаты *ž* находим венгерский сибилант *s* (*sz* в орфографии). Однако А.В. Дыбо показывает, что большей частью данные этимологии неверны, признавая болгаризмами только *szet* «место (в составе ряда топонимов)» и *szél* «ветер». Поскольку правдоподобных примеров с сибилантом крайне мало, то и сама концепция «раннего болгарского *ś*-диалекта» оказывается чрезвычайно ненадежной. Кроме того, даже если признавать *szet* и *szél* болгаризмами, из этого совершенно не следует, что переход *č, ž > ś* в поволжском ареале не может быть датирован уже чувашским временем: из интерпретации А.В. Дыбо следует, что в языке дунайских болгар, из которого эти слова были заимствованы в венгерский, такой переход мог произойти и независимо [Дыбо, 2007. С. 30—31]. Благодарим за консультацию А.В. Савельева (Институт языкознания РАН).

тивную подчиненность (см. карту 3). Их указанная принадлежность к Казанскому уезду доказывает, что они переселились в XVI—XVII вв. именно из ареала «ясачной чуваша». Таким образом, деревни, основанные «чувашой» Заказанья, до сих пор являются чувашскими [16, с. 41, 42; 20, с. 50—54]. Это подтверждается и историческими преданиями об основании некоторых чувашских деревень выходцами из Закамья-Заволжья [16, с. 37, 40]. Оснований предполагать, что после переселения татароязычная «чуваша» Заказанья поменяла татарский язык на чувашский, у нас нет. Интересно, что историческая хронология здесь в целом коррелирует с археологической — начало смешения марийцев и чуваш по материалам могильников датируется XVI в. Несколько старше датируют эти процессы лингвисты — XIV—XV вв. [72]. Думается, взаимная сверка источников в рамках междисциплинарных исследований позволит приблизиться к истине (XV в.?).

Таким образом, большая часть «ясачной чуваша» Казанского (и частично Свияжского) уездов была ассимилирована казанскими татарами и стала для них тем позднебулгарским субстратом (превосходившим в 4—5 раз «татарский»), на который наложился ордынско-татарский (кыпчакский) суперстрат. Причем, как считает Д.М. Исхаков, «вплоть до XVI — первой половины XVII вв. этническое взаимодействие булгарского и татарского этнических компонентов этнической общности казанских татар не было завершено». Вероятно, в предыдущий период это взаимодействие было ограничено из-за разного социального статуса служилых и ясачных [31, с. 65]. Для чувашского народа «ясачная чуваша» — это суперстрат, поглотивший восточно-финский (в основном марийский) субстрат. И снова позволим процитировать Д.М. Исхакова: «часть потомков булгарского населения в этот же период переживала процесс этнического взаимодействия и с “черемисской” группой, вливаясь, таким образом, в состав формирующейся чувашской народности» [31, с. 65].

Из-за наличия столь многочисленного общего этнического компонента (позднебулгарского/«чувашского») у чувашей и казанских татар фиксируется огромный единый пласт культуры, который, к сожалению, принято скорее игнорировать, чем подчеркивать [4; 26; 35; 40]. Данные антропологии и генетики также демонстрируют значительную близость двух соседних народов. Антропологи в целом выделяют у чуваш и казанских татар те же антропологические типы, а генетики наибольшее генетическое разнообразие при близком наборе гаплогрупп (как по Y-хромосоме, так и по митохондриальной ДНК). Отличаются лишь пропорции составляющих [84, с. 111, 136, табл. 1, 7, рис. 16, 23, 28; 85, 86].

Вместо заключения. О перспективах совместных исследований. Итак, мы считаем, что ключевой проблемой общей истории чувашей и казанских татар является проблема «ясачной чуваша». Для серьезного прорыва в ее исследовании необходимы существенное накопление источниковой базы и применение новых методик и подходов, в частности, междисциплинарное сотрудничество. Это должен быть многолетний проект, предполагающий сотрудничество языковедов, фольклористов и искусствоведов, антропологов и генетиков, этнографов, историков и археологов. Но самое главное — это консолидация усилий чувашских и татарских ученых!

Чисто в археографическом плане это должно быть выявление и анализ новых документов, упоминающих «ясачную чувашу» (например, спорные дела генерального межевания, актовый материал). Ключевым вопросом здесь является

переселение чувашей из Казанского и Свияжского уездов на территорию Нижней Вятки, Закамья, Предволжья и основание ими ныне существующих деревень, хронология и география этого процесса. Вообще история изучения материнских деревень казанских татар и чувашей, более детальное знание об особенностях их поздних миграций будет важным подспорьем для дальнейших уже археологических изысканий.

Исследования в области сравнительного языкознания могли бы быть не менее продуктивными. Это касается, например, межъязыковых контактов. Какие чувашские слова в XVI—XVII вв. попали, например, в коми, удмуртский, марийский, татарский языки и их диалекты и наоборот? Другое перспективное направление — изучение антропономикона «ясачной чувашки» и татар как в данное время, так и в последующее (первой половины XVIII в.), а также уточнение топониими Приказанья и Присвияжья. Ценная информация могла бы быть получена при изучении арабграфичных эпитафий, сохранившихся как у татар, так и чувашей в XVI—XVII вв.

Фольклористы, искусствоведы и этнографы, анализирующие татарскую и чувашскую культуру XVIII—XIX вв. в ретроспективном плане могли бы сосредоточиться на различиях и сходствах двух народов. Однако эти исследования нужно проводить в широком сравнительном плане — сопоставляя схожие явления культуры не только двух народов, а привлекая финно-угорскую, русскую и тюркскую этнографию. Говоря о культуре татар, на наш взгляд актуальными являются компаративистские исследования отдельных этнографических групп татар: казанских татар, кряшен и мишарей. Выявление различий субэтнических групп чувашей (верховых, низовых, средненизовых) на современном научном уровне также необходимо. Все это позволит более аргументированно говорить об истоках сложения тех или иных этнографических особенностей.

В развитии данной тематики есть пространство для приложения сил антропологов и генетиков. Для этих направлений важно увеличивать репрезентативность выборок, привлекать палеоантропологические материалы и, самое главное, проводить исследования по единой методике, чтобы можно было объективно сравнивать две популяции.

Безусловно, археология могла бы очень серьезно помочь как минимум в уточнении этноконфессиональной характеристики «ясачной чувашки». Но эта работа только начинается. Исследователям были практически не интересны татарские кладбища XVI—XVII вв. К тому же, значительное их число используется или почитается до сих пор, и раскопки там затруднены по морально-этическим соображениям. Здесь можно было бы начать, например, с русских поселений вокруг Казани и по Волге, имеющих тюркские названия (Аракчино, Атлашкино, Киндери, Камаево и т.п.), упоминаемых в писцовых книгах, местное население которых было выселено во второй половине XVI в. [82, с. 214]. В целом, эти исследования должны носить комплексный характер и охватывать памятники разных типов: поселенческие, погребальные, культовые. Вообще, нужны опорные материалы, эталонные археологические комплексы чувашей и татар XV—XVII вв. Только отталкиваясь от них можно будет объективно изучать более ранний исторический пласт нашей общей истории, а данные письменной истории и этнографии помогут сопоставить полученные сведения с ситуацией XVIII—XIX вв. Таким образом, только совместные и междисциплинарные исследования, на наш взгляд, помогут продвинуть решение настоящей проблемы на качественно новый уровень.

Литература и источники

1. *Архипов Г.А.* Марийцы IX—XI вв. К вопросу о происхождении народа / отв. ред. доктор ист. наук, проф. А.П. Смирнов. Йошкар-Ола: Мар. гос. изд-во, 1973. 196 с.
2. Археологическая карта Чувашской Республики: научно-справочное издание. Т. 3 / Е.П. Михайлов, Н.С. Березина, А.Ю. Березин, С.В. Кузьминых, Н.С. Мясников, В.Ф. Каховский, Б.В. Каховский; научные редакторы: Е.П. Михайлов, Н.С. Березина. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2015. 367 с.
3. *Ахмедов И.Р.* Окские крестовидные фибулы как индикаторы этнокультурных процессов в центральной России эпохи Великого переселения народов // Вояджер: Мир и человек. № 3. С. 107—123.
4. *Ахметьянов Р.Г.* Сравнительное исследование татарского и чувашского языков: Фонетика и лексика. Отв. ред. канд. фил. наук Л.С. Левитская. М.: Наука, 1978. 248 с.
5. *Ашмарин Н.И.* Болгары и чуваш. Отдельный оттиск из XVIII тома «Известий общества археологии, истории и этнографии» за 1902 г. Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1902. 132 с.
6. *Балюнов И.В.* Коньковые гребни в Западной Сибири XVI—XIX вв. // Поволжская археология. № 1 (31). 2020. С. 70—79.
7. *Березина Н.С., Березин А.Ю., Макарова Е.М., Михайлов Е.П., Мясников Н.С.* Тигашевский могильник — новый памятник XIV в. в Чувашском Поволжье // Чувашская археология. Вып. 4. Отв. ред. Н.С. Березина, Е.П. Михайлов. Чебоксары: ЧГИГН, 2022 [в печати].
8. *Воробьев И.И.* Этногенез чувашского народа по данным этнографии // Советская этнография. 1950. № 3. С. 66—78.
9. *Воробьева Е.Е., Федюлов М.И.* К вопросу о русско-ордынском пограничье в Марийско-Чувашском Поволжье // Генуэзская Газария и Золотая Орда. Памяти Г.А. Федорова-Давыдова; под ред. С.Г. Бочарова и А.Г. Ситдикова. Казань — Кишинев, 2019. С. 289—295. (Археологические источники Восточной Европы).
10. *Вязов Л.А., Салова Ю.А., Макарова Е.М., Березина Н.С., Михайлов Е.П., Мясников Н.С.* Исследования Тарлашского могильника в Казанском Предволжье в 2016 и 2018 гг. // Чувашская археология. Вып. 4 / научные редакторы: Е.П. Михайлов, Н.С. Березина. Чебоксары: ЧГИГН, 2022 [в печати].
11. *Горюнова Е.И.* Коринский могильник // Археологический сборник / под общ. редакцией академика Ю.В. Готье, Н.Ф. Цыганова и К.А. Котова. Саранск: Мордов. гос. изд-во, 1948. Вып. 1. С. 48—87.
12. *Грибов Н.Н.* Средневековая гончарная посуда с примесью раковины из Нижегородского Поволжья // Поволжская археология. № 2 (28). 2019. С. 114—129.
13. *Гришаков В.В.* Условия и факторы формирования локальных традиций в древнемордовской культуре // Археология восточноевропейской лесостепи: сб. материалов II Международной научной конференции «Археология восточноевропейской лесостепи», посвященной 100-летию со дня рождения археолога, заслуженного работника культуры М.Р. Полесских (25—27 сентября 2008 г.). Вып. 2. Т. II / отв. ред. д-р ист. наук В.В. Ставицкий. Пенза: ПГКМ, 2008. С. 99—105.
14. *Денисов П.В.* Религиозные верования чуваш (историко-этнографические очерки) / ред. В.А. Прохорова. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1959. 408 с.
15. *Димитриев В.Д.* Некоторые исторические данные к вопросу об этногенезе чувашского народа // О происхождении чувашского народа: сб. статей / ред. коллегия: В.Д. Димитриев (отв. ред.), П.Г. Григорьев, М.Я. Сироткин. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1957. С. 96—118.
16. *Димитриев В.Д.* О последних этапах этногенеза чувашей // Болгары и чуваш / ред. В.Д. Димитриев, В.А. Прохорова. Чебоксары: ЧНИИ, 1984. С. 23—57.
17. *Димитриев В.Д.* К вопросу о заселении юго-восточной и южной частей Чувашии // Чувашия в эпоху феодализма (XVI — начало XIX вв.) / ред. В.А. Прохорова. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1986. С. 294—325.
18. *Димитриев В.Д.* Сведения о чувашских землях, селениях и крестьянах в Свяжских писцовых книгах 1565—1567 // Исследования по истории дореволюционной Чувашии / ред. И.И. Бойко. Чебоксары: ЧНИИЯЛИЭ, 1989. С. 3—16.
19. *Димитриев В.Д.* Опустошение Болгарской земли в конце XIV — начале XV вв. // Исследователи чувашской культуры и истории: сб. / сост. А.А. Кондратьев. Уфа: Экология, 1998. С. 181—192.
20. *Димитриев В.Д.* Чувашские материнские селения Свяжского, Кокшайского, Чебоксарского, Козьмодемьянского, Цивильского, Ядринского, Курмышского и Симбирского уездов первой половины XVIII века: справочник. Чебоксары: ЧГИГН, 2006. 84 с.

21. *Дыбо А.В.* Лингвистические контакты ранних тюрков: лексический фонд: пратюркский период. М.: Восточная литература, 2007. 222 с.
22. *Егоров Н.И.* Историко-этимологическая верификация генезиса и хронологическая стратификация топонимикона Чувашского Поволжья // Ономастика и языки Урало-Поволжья: Материалы региональной конференции / науч. ред. А.П. Хузангай, А.А. Сосаева. Чебоксары, 13—14 ноября 1997 года. Чебоксары: ЧГИГН, 2002. С. 19—25.
23. *Егоров Н.И.* Динамика формирования национальных концепций идентичности у татар и чувашей: от конфессионального к этнонациональному / науч. ред. Г.А. Николаев. Чебоксары, 2012. 52 с. (Научные доклады / ЧГИГН; вып. 10).
24. *Егоров Н.И.* О названиях города Шупашкар и Чебоксары // Старые Чебоксары: археология, история, топонимика: сб. статей / сост. и науч. ред. Е.П. Михайлов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2012. С. 165—190.
25. *Зубов С.Э.* Воинские миграции римского времени в Среднем Поволжье (I—III вв.). Миграционные процессы в формировании новой этнокультурной среды по материалам археологических данных. Saarbrücken: LAP LAMBERT, 2011. 201 с.
26. *Иванов В.П.* К вопросу о чувашско-татарских этнокультурных параллелях (Необходимые интерпретации некоторых фактов, приведенных в книге «Татары Среднего Поволжья и Приуралья») // Болгары и чувашы: сб. статей / ред. В.Д. Димитриев, В.А. Прохорова. Чебоксары: ЧувНИИ, 1984. С. 103—120.
27. *Иванов В.П.* Об этногенетических корнях различий в этнокультурах чувашей и татар // Чувашский гуманитарный вестник. 2013. № 8. С. 31—45.
28. История татар с древнейших времен в семи томах. Т. II. Волжская Булгария и Великая степь / гл. ред.: М.А. Усманов, Р.С. Хакимов. Казань: РухИЛ, 2006. 960 с.
29. История и культура татар-кряшен (XVI—XX вв.): коллективная монография / гл. ред. Р.С. Хакимов, отв. ред. Р.Р. Исхаков. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. 960 с.
30. *Исхаков Д.М.* От средневековых татар к татарам нового времени (этнологический взгляд на историю волго-уральских татар XV—XVII вв.) / науч. ред.: М.А. Усманов. Казань: Изд-во Мастер Лайн, 1998. 276 с.
31. *Исхаков Д.М.* Арские князья и нукратские татары (Историко-этнографические сведения, генеалогии, клановая принадлежность, место в социально-политической структуре Казанского ханства и Русского государства). Казань: Фэн; АН РТ, 2010. 224 с.
32. *Исхаков Р.Р.* Параллели в религиозно-мифологической картине мира и обрядовости татар и чувашей: опыт историко-этнографической реконструкции / науч. ред. Г.А. Николаев. Чебоксары. 60 с. (Научные доклады / ЧГИГН; вып. 11).
33. *Каримова Р.Р.* Элементы убранства и аксессуаров костюма кочевников Золотой Орды (типология и социокультурная интерпретация). Вып. 16 / отв. ред. И.М. Миргалеев. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2013. 212 с. (Археология евразийских степей).
34. *Каховский В.Ф.* Происхождение чувашского народа. 4-е изд., перераб. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2017. 464 с. (Гипотезы. Исследования. Теории).
35. *Каховский В.Ф.* Булгарские традиции в культуре чувашского и татарского народов // Городище Хулаш и памятники Средневековья Чувашского Поволжья / ред. В.А. Прохорова. Чебоксары: ЧНИИ, 1972. С. 167—199.
36. *Каховский В.Ф., Смирнов А.П.* Памятники Средневековья Чувашского Поволжья // Городище Хулаш и памятники Средневековья Чувашского Поволжья / ред. В.А. Прохорова. Чебоксары: ЧНИИ, 1972. С. 115—166.
37. *Коваль В.Ю.* Справка к письму Чувашского государственного института гуманитарных наук в Институт археологии РАН № 266 01/08 от 26.04.2005 г. // Из личного архива Е.П. Михайлова.
38. *Коваль В.Ю.* Восточная поливная керамика из раскопок Казани // Казань в Средние века и раннее Новое время: материалы Всероссийской научной конференции (г. Казань, 24—25 мая 2005 г.) / отв. ред. Ф.Ш. Хузин, И.К. Загидуллин. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2006. С. 23—48.
39. *Кокорина Н.А.* О керамике болгарского типа средневековых Чебоксар // Старые Чебоксары: археология, история, топонимика: сб. статей / сост. и науч. ред. Е.П. Михайлов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2012. С. 115—134.
40. *Кондратьев М.Г.* Этническая история и чувашско-татарские музыкально-поэтические параллели // Волжская Булгария (Булгария): этнокультурная ситуация и общественное развитие: материалы научного семинара (г. Чебоксары, 13 апреля 2011 г.) / сост. и науч. ред. Г.А. Николаев.

Чебоксары: ЧГИГН, 2012. С. 26—36. (Тюркские племена и государства в древности и Средние века; вып. 1).

41. *Краснов С.А.* Погребальный обряд населения Чувашского Поволжья в позднем Средневековье // Влияние природной среды на развитие древних сообществ (IV Халиковские чтения): материалы научной конференции, посвященной 50-летию Марийской археологической экспедиции (п.г.т. Юрино, 5—10 августа 2006 г.) / отв. ред. В.В. Никитин. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2007. С. 274—280.

42. *Краснов Ю.А.* О датировке Новоядринского могильника (предварительные соображения) // *Вайнер И.С.* Отчет о работах 3-го Чувашского отряда Чебоксарской экспедиции за 1971 г. Чебоксары—Москва, 1972. Прил. 2 / НА ИР РАН. Р-1. № 4696. Л. 69—71; Альбом иллюстраций. Р-1. № 4696а.

43. *Краснов Ю.А.* Проблема происхождения чувашского народа в свете археологических данных // Советская археология. 1974. № 3. С. 112—124.

44. *Краснов Ю.А., Каховский В.Ф.* Средневековые Чебоксары (Материалы Чебоксарской экспедиции 1969—1973 гг.) / отв. ред. К.А. Смирнов. М.: Наука, 1978. 192 с.

45. Марийцы. Историко-этнографические очерки. Изд. 2-е, доп. / отв. ред. А.С. Казимов. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2013. 482 с.

46. *Меджитова Э.Д.* Марийское народное искусство / науч. ред. Р.М. Кабанов. Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 1985. 269 с.

47. *Месарош Д.* Памятники старой чувашской веры / перев. с венг. Ю. Дмитриева / ред. В.Д. Дмитриев, А.П. Хузангай. Чебоксары: ЧГИГН, 2000. 360 с.

48. *Михайлов Е.П., Березина Н.С., Березин А.Ю., Мясников Н.С., Хамзин Р.Н.* Раскопки на Большетаябинском городище и могильнике в 2018 г. // Чувашская археология. Вып. 4 / отв. ред. Н.С. Березина, Е.П. Михайлов. Чебоксары: ЧГИГН, 2022 [в печати].

49. *Мухаметшин Д.Г.* Татарские эпиграфические памятники. Региональные особенности и этнокультурные варианты. Вып. 6. Казань: Ин-т истории АН РТ, 2008. 132 с. (Археология евразийских степей).

50. *Мухаметшин Д.Г., Михайлов Е.П., Иванов В.Н. (Алмантай).* Эпиграфические памятники Чувашии // Волжская Болгария (Булгария): этнокультурная ситуация и общественное развитие: материалы научного семинара (Чебоксары, 13 апреля 2011 г.). Чебоксары: ЧГИГН, 2012. С. 70—79. (Тюркские племена и государства в древности и Средние века; вып. 1).

51. *Мясников Н.С.* Этнокультурные процессы в Чувашском Поволжье в I—VIII вв. н.э. в свете археологических данных / науч. ред. Г.А. Николаев. Чебоксары: ЧГИГН, 2013. 72 с. (Научные доклады / ЧГИГН; вып. 13).

52. *Мясников Н.С.* Разрушенный могильник на Криушской дюне в Чувашском Поволжье // Поволжские финны и их соседи в древности и средние века»: Материалы IV Всероссийской науч. конф. (г. Саранск, 28 октября 2016 г.) / отв. ред. В.В. Гришаков. Саранск: МГПИ, 2016. С. 42—49.

53. *Мясников Н.С., Березина Н.С.* Исследование средневекового Утюжского поселения в Среднем Посурье в 2011—2012 годах // Чувашская археология: сб. статей / науч. ред. Н.С. Березина. Вып. 2. Чебоксары: ЧГИГН, 2015. С. 97—110.

54. *Мясников Н.С., Вязов Л.А.* Контакты между носителями балто-славянских и поволжско-финских диалектов в I тысячелетии н.э. в Среднем Посурье по археологическим данным // Финно-угорские народы в контексте формирования общероссийской гражданской идентичности и меняющейся окружающей среды: материалы Междунар. науч. конф. (г. Саранск, 8—9 октября 2020 г.) / отв. ред. чл.-корр. РАН Н.М. Арсентьев. Саранск: Изд. центр Ист.-социол. ин-та, 2020. С. 18—24.

55. *Мясников Н.С., Грибов Н.Н.* К вопросу о выделении большеянгильдинского культурно-хронологического горизонта в Чувашско-Марийском Поволжье // Поволжские земли Северо-Восточной Руси в X—XV вв.: история освоения и материальная культура. Нижний Новгород, 15—17 сентября 2021 [в печати].

56. *Мясников Н.С., Фалилеев А.Е.* Дятлинские находки домонгольского времени из Чувашского Поволжья // Учебный эксперимент в образовании. Научно-методический журнал. 2017. № 2 (82). С. 19—27.

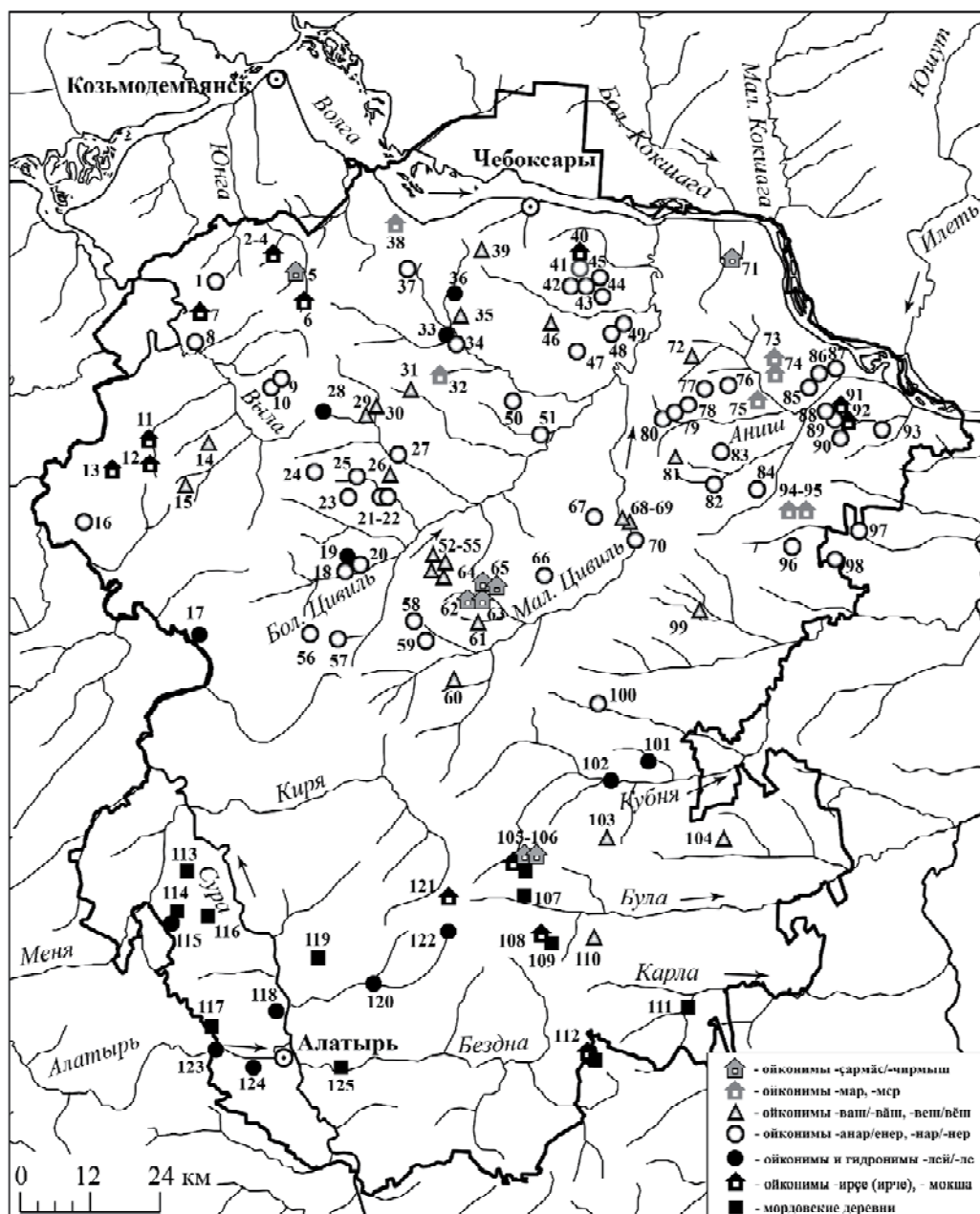
57. *Напольских В.В.* Балто-славянский языковой компонент в Нижнем Прикамье в середине I тыс. н.э. // Славяноведение. Ижевск, 2006. №. 2. С. 3—19.

58. *Напольских В.В.* Очерки по этнической истории. Изд. 2-е, испр. и доп. Казань: АН РТ, 2018. 644 с.

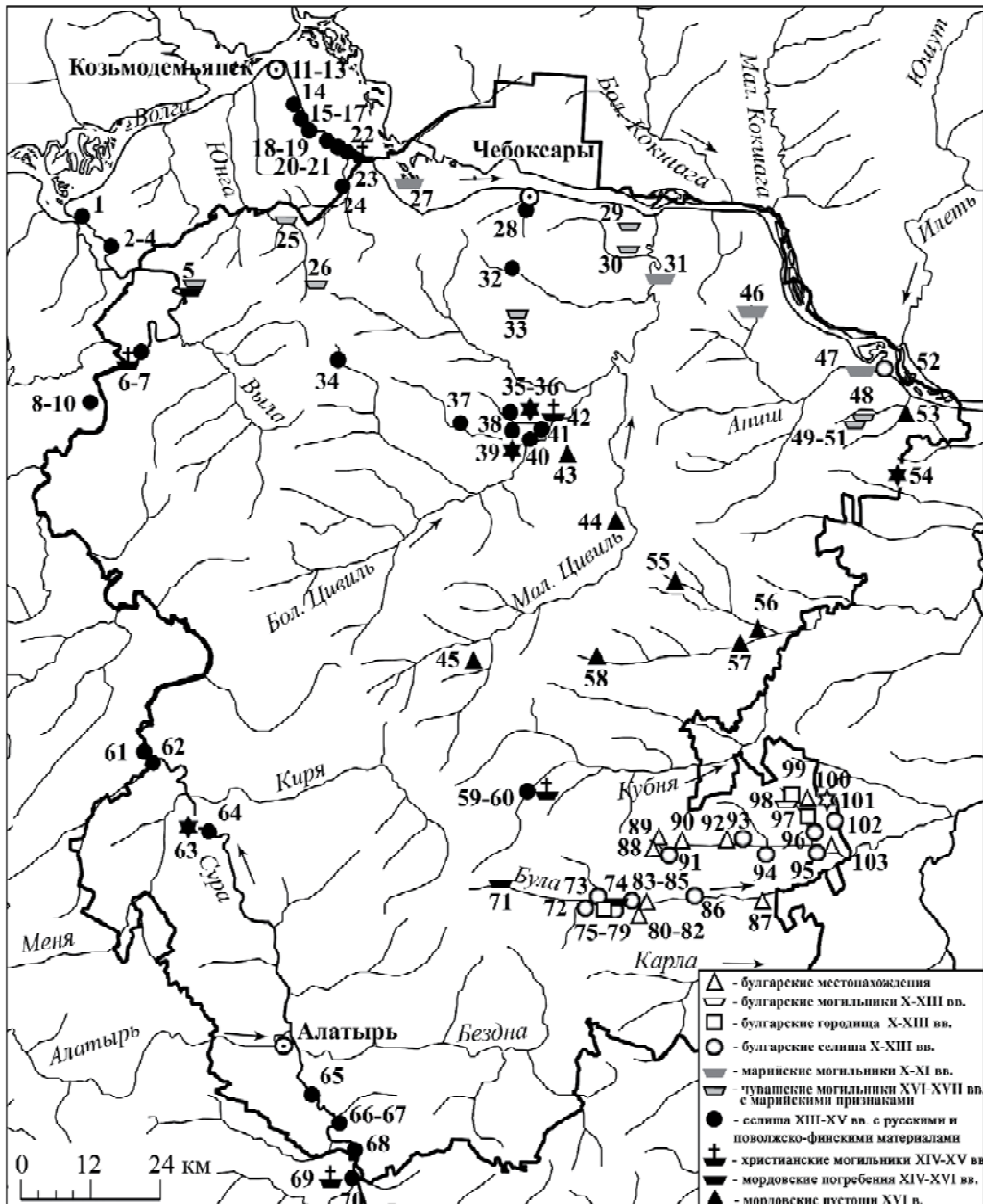
59. *Напольских В.В.* Удмуртская *акашка* ~ бесермянская *акашка* и позднесредневековая этническая история Нижнего Прикамья // Этнография. № 4. 2021 [в печати].

60. *Нестеров В.А.* Над картой Чувашии. Историко-топонимические заметки. Изд. 2-е. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2017. 142 с.
61. *Никитина Т.Б.* Марийцы (конец XVI — начало XVIII вв.). По материалам могильников / науч. ред. д-р ист. наук Г.А. Архипов. Йошкар-Ола: МарНИИ, 1992. 160 с.
62. *Никитина Т.Б.* История населения Марийского края в I тыс. н. э. (по материалам могильников) // Труды МАЭ. Т. V / науч. ред. В.В. Никитин, Б.С. Соловьев. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 1999. 159 с.
63. *Никитина Т.Б.* Погребальные памятники IX—XI вв. Ветлужско-Вятского междуречья. Вып. 14 / отв. ред. Е.П. Казаков. Казань, 2012. 408 с. (Археология евразийских степей).
64. *Никитина Т.Б., Михеева А.И.* Аламнер: миф и реальность: Важнангерское (Мало-Сундырское) городище и его округа. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2006. 196 с.
65. *Никитина Т.Б., Воробьева Е.Е.* К исторической топографии марийских могильников Марийско-Чувашского Поволжья // Диалог городской и степной культур на евразийском пространстве. Историческая география Золотой Орды: Материалы седьмой международной конференции, посвященной памяти Г.А. Федорова-Давыдова / сост. и отв. ред. С.Г. Бочаров, ред. А.Г. Ситдиков. Казань; Ялта; Кишинев: Stratum Plus, 2016. С. 127—130.
66. *Николаев В.В., Иванов-Орков Г.Н., Иванов В.П.* Чувашский костюм от древности до современности: научно-художественное изд. [На рус., чуваш. и англ. яз.]. М.; Чебоксары; Оренбург, 2002. 400 с.
67. *Охотникова С.В.* «Ясачные чувашы»: некоторые итоги и задачи изучения / науч. ред. Г.А. Николаев. Чебоксары: ЧГИГН, 2014. 38 с. (Научные доклады / ЧГИГН; вып. 16).
68. *Охотникова С.В.* Проблема «ясачных чувашей» в современной российской историографии // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. 2016. № 6. С. 94—108.
69. *Полякова Г.Ф.* Изделия из цветных и драгоценных металлов // Город Болгар: Ремесло металлургов, кузнецов, литейщиков: [Очерки] / отв. ред. Г.А. Федоров-Давыдов. Казань: ИЯЛИ, 1996. С. 154—268.
70. *Попова Е.В.* Культурные памятники и сакральные объекты бесермян / науч. ред. Г.А. Никитина. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2011. 320 с.
71. *Родионов В.Г.* Этнокультурные черты и история бесермян как свидетельства болгаро-чувашской преемственности // Болгары и чувашы / ред. В.Д. Димитриев, В.А. Прохорова. Чебоксары: ЧувНИИ, 1984. С. 140—154.
72. *Савельев А.В.* К уточнению сценария чувашско-марийских контактов // Языковые контакты народов Поволжья и Урала: материалы XI Международного симпозиума (г. Чебоксары, 21—24 мая 2018 г.) / сост. и отв. ред. А.М. Иванова, Э.В. Фомин. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2018. С. 95—103.
73. *Саттаров Г.Ф.* Татарстан АССРны антропонимнары // Антропотопонимы Татарской АССР. Название населенных пунктов Татарской АССР. [На тат. яз.] / науч. ред. С.М. Ибрагимов. Казань: КГУ, 1973 г. 198 с.
74. *Семенов С.А., Федулов М.И.* Чувашское Поволжье в эпоху Золотой Орды // Труды III (XIX) Всероссийского археологического съезда. Т. 2 / отв. ред. Н.А. Макаров, Е.Н. Носов. СПб., М., Великий Новгород: ИИМК РАН, 2011. С. 184.
75. *Скворцов М.И.* Чувашский языковой материал в «Писцовой книге Казанского уезда» 1602—1603 годов // Межъязыковое взаимодействие в Волго-Камье: Межвуз. сб. науч. трудов. Отв. ред. И.А. Андреев. Чебоксары: ЧГУ, 1988. С. 89—101.
76. *Смирнов А.П., Каховский В.Ф.* Булгарское селище близ деревни Большое Янгильдино в Чувашской АССР // Ученые записки / ЧНИИ. Вып. 25: Археологические работы в Чувашской АССР в 1958—1961 годах / редкол.: В.Д. Димитриев (отв. ред.), В.Ф. Каховский, Н.С. Павлов. Чебоксары: ЧНИИЯЛИЭ, 1964. С. 223—263.
77. *Сосаева А.А.* Хронологические пласты топонимии Чувашии // Материалы по чувашской диалектологии. Вып. 5 / ред.-сост. А.П. Хузангай. Чебоксары: ЧГИГН, 1997. С. 146—157.
78. Старые Чебоксары: археология, история, топонимика: сб. статей / сост. и науч. ред. Е.П. Михайлов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2012. 191 с.
79. *Сташенков Д.А.* Об этнокультурных связях населения именьковской культуры // Славяноведение. 2006. № 2. С. 20—30.
80. *Сташенков Д.А.* Об абсолютной дате памятников именьковской культуры на Самарской Луке // Поволжская археология. 2016. № 3 (17). С. 225—245.

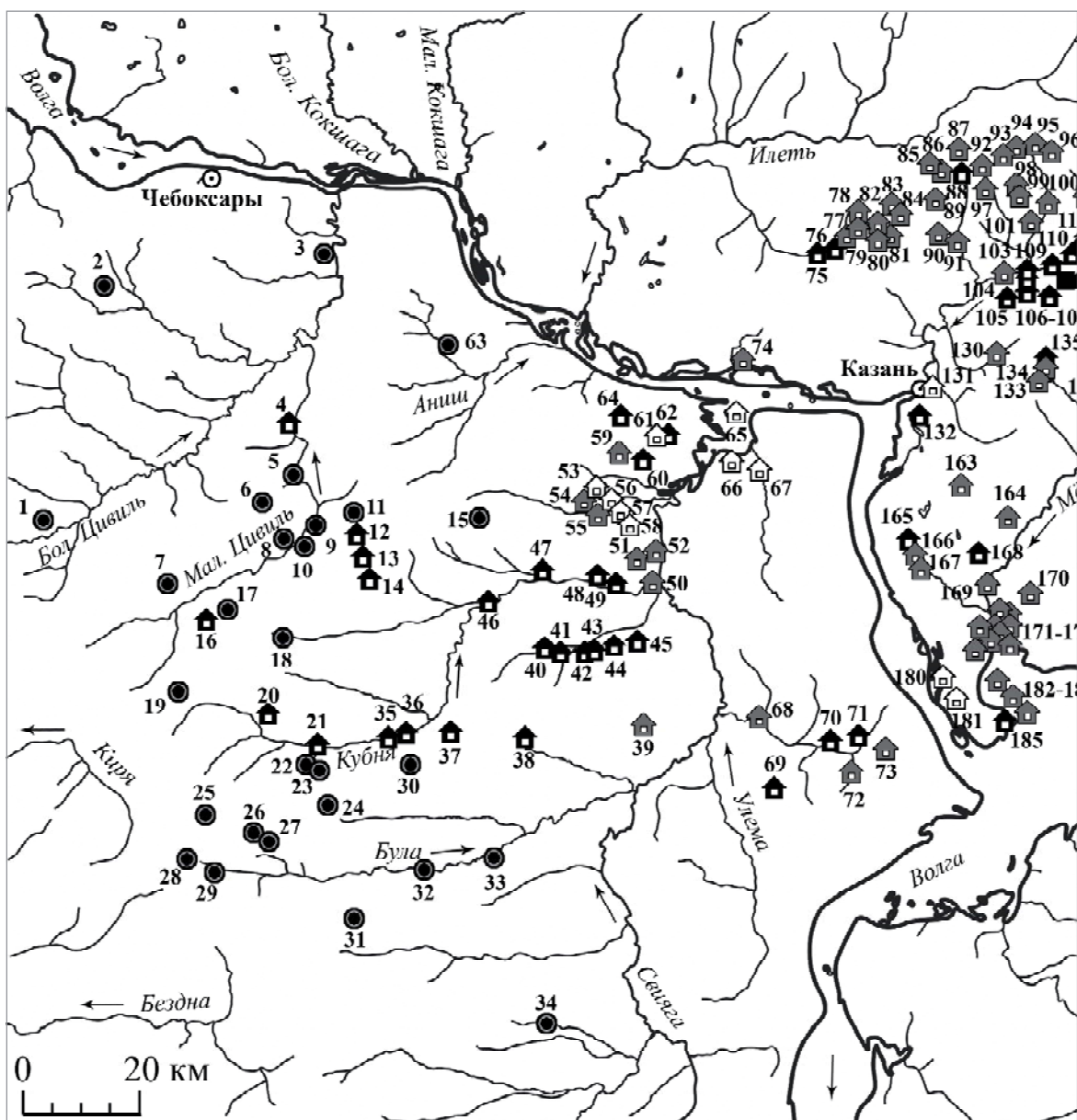
81. *Стоянов А.Н.* Отчет о раскопках древних могил и курганов в Лаишевском и Спасском уездах Казанской губернии. Приложение к протоколу 23 заседания, 21 апреля 1871 г., при Обществе естественных наук при Императорском Казанском Университете. [Казань]: [б.и.], 1871. 20 с.
82. Татары / отв. ред. Р.К. Уразманова, С.В. Чешко. М.: Наука, 2001. 583 с. (Народы и культуры).
83. *Третьяков П.Н.* Вопрос о происхождении чувашского народа в свете археологических данных // Советская этнография. 1950. Вып. 3. С. 44—53.
84. *Трофимова Н.В.* Изменчивость митохондриальной ДНК и Y-хромосомы в популяциях Волго-Уральского региона: автореф. дисс. ... канд. биол. наук. Уфа: ИБГ УНЦ РАН, 2015.
85. *Трофимова Т.А.* Этногенез татар Среднего Поволжья в свете данных антропологии // Советская этнография. 1946. № 3. С. 51—74.
86. *Трофимова Т.А.* Антропологические материалы к вопросу о происхождении чувашей // Советская этнография. 1950. № 3. С. 54—65.
87. *Тепляшина Т.К.* Язык бесермян. М.: Наука, 1970. 288 с.
88. *Фахрутдинов Р.Г.* О степени заселенности булгарами территории современной Чувашской АССР // Археология и этнография Татарии. Вып. 1: Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья / ИЯЛИ КФАН СССР; отв. ред. А.Х. Халиков. Казань, 1971. С. 175—201.
89. *Федотов М.Р.* Чувашско-марийские языковые взаимосвязи. Саранск: Изд-во Сарат. ун-та; Саран. фил., 1990. 336 с.
90. *Федулов М.И.* Этнокультурные компоненты в погребальном обряде чувашей // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2012. № 6—3. С. 53—61.
91. *Халиков А.Х.* Истоки формирования народов Поволжья и Приуралья // Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья / ИЯЛИ КФАН СССР; отв. ред. А.Х. Халиков. Казань: [б.и.], 1971. С. 7—30.
92. *Халиков А.Х.* Происхождение татар Поволжья и Приуралья. Казань: Татар. кн. изд-во, 1978. 160 с.
93. *Халиков А.Х.* Памятники писеральско-андреевского типа в Волжском правобережье и их культурная интерпретация // Археология и этнография Марийского края. Вып. 12. Древности Волго-Вятского междуречья / науч. ред. Г.А. Архипов. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 1987. С. 8—24.
94. *Хлебникова Т.А.* Археологические памятники XIII—XV вв. в Горномарийском районе Марийской АССР // Происхождение марийского народа: Материалы научной сессии, проведенной Марийским научно-исследовательским институтом языка, литературы и истории (г. Йошкар-Ола, 23—25 декабря 1965 г.) / ред. Г.А. Архипов, Д.Е. Казанцев. Йошкар-Ола, 1967. С. 85—92.
95. *Хузин Ф.Ш.* О некоторых проблемах болгарской археологии в аспекте этногенеза чувашского народа // Волжская Болгария (Булгария): этнокультурная ситуация и общественное развитие: Материалы научного семинара (г. Чебоксары, 13 апреля 2011 г.). Чебоксары: ЧГИГН, 2012. С. 37—45. (Тюркские племена и государства в древности и Средние века; вып. 1).
96. *Чернышев Е.И.* Селения Казанского ханства // Археология и этнография Татарии. Вып. 1: Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья / ИЯЛИ КФАН СССР / отв. ред. А.Х. Халиков. Казань: [б.и.], 1971. С. 272—283.
97. Чуваша / отв. ред. В.П. Иванов, А.Д. Коростелев, Е.А. Ягафова. М.: / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук. Наука, 2017. 654 с. (Народы и культуры).
98. *Шитов В.Н.* Расселение древней мордвы (по материалам погребальных памятников) // Финно-угорский мир: история и современность: Материалы II Всероссийской научной конференции финно-угроведов (секции исторических и педагогических наук) / отв. ред. Н.М. Арсентьев. Саранск: Красный Октябрь, 2000. С. 52—60.
99. *Шутова Н.И.* Удмурты XVI — первой половины XIX в.: по данным могильников / отв. ред. В.В. Седов. Ижевск: УдИИЯЛ УрО РАН, 1992. 264 с.
100. *Юсуфов Г.В.* Введение в болгаро-татарскую эпиграфику. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. 165 с.
101. *Ягафова Е.А.* Чуваша Урало-Поволжья: история и традиционная культура этнотерриториальных групп (XVII — начало XX вв.). Чебоксары: ЧГИГН, 2007. 530 с.



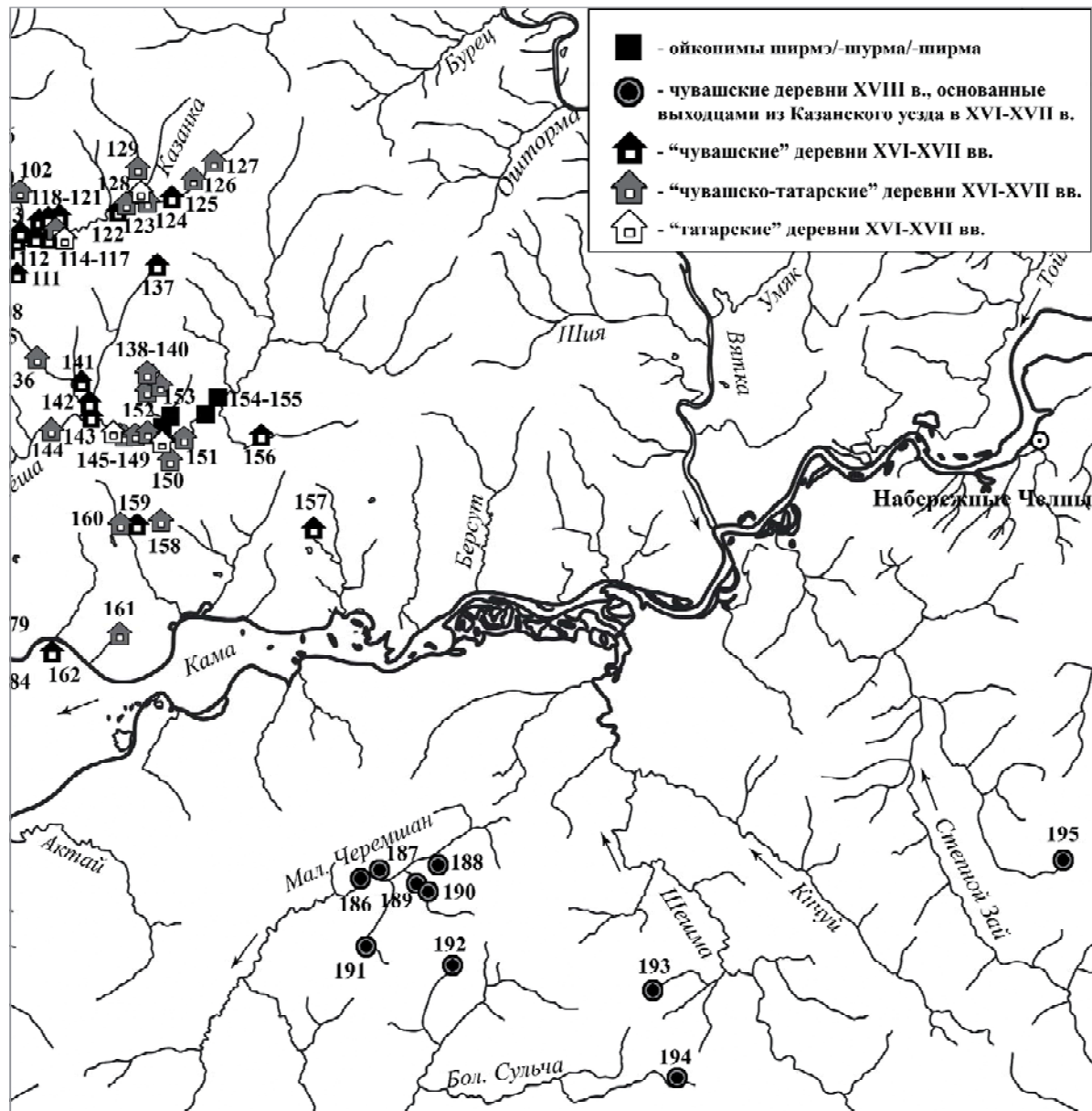
Карта 1.
Финно-угорская субстратная топонимика Чувашского Поволжья



Карта 2.
Средневековые археологические памятники Чувашского Поволжья X—XVI вв.



Карта 3.
Расселение «чувашей» и «татар» Казанского и Свияжского уездов в XVI—XVII вв.



Карта 3 (продолжение)

Подписи к картам

Карта 1. Финно-угорская субстратная топонимика Чувашского Поволжья

Ойконимы -сармăс/-чирмыш (по В.А. Нестерову): Сярмыськасы (*Сармăскасси*) (5), Хорнзор (*Хорнсор Сармăс*) (62), Тузи-Сярмус (*Тузи Сармăс*) (63), Троицкое (ист. Чермышево) (64), Синь-Сурьял (ист. Чермышева) (65), Тинсарино (ист. Чермышево тож) (71), Малые Кармалы (*Ирсе Сармăс*) (105), Кубня (*Чăваш Сармăс*) (106).

Ойконимы -мара (-мере), -мар (-мер) (по М.Р. Федотову): Сесмеры (*Сесмер*) (32, 38), Кужмары (*Тури Кушмара*) (73), Сатышево (*Анатри Кушмара*) (74), Кудемеры (*Кутемер*) (75), Урмары (*Върмар*) (94), Старые Урмары (*Кивё Върмар*) (95).

Ойконимы -ваш/-вăш, -веш/вёш (по М.Р. Федотову): Николаевское (*Мăн Явăш*) (14), Кошлауши (*Кушлавăш*) (15), Тушкасы (*Тăвăш Юнтана*) (26), Нижние Шиуши [*Пёчэк (Анатри) Шёвёш*] (29), Большие Шиуши (*Мăн Шёвёш*) (30), Тиуши (*Тивёш*) (31), Кшауши (*Мăн Кăшавăш* и *Пёчэк Кăшавăш*) (35), Яуши (*Явăш*) (39), Моштауши (*Мăштавăш*) (46), Синьял-Яуши (*Çăкаллă Явăш*) (52), Ойкас-Яуши (*Уйкас Явăш*) (53), Большие Яуши (*Мăн Явăш*) (54), Малые Яуши (*Кёçён Явăш*) (55), Кошлауши (*Кушлавăш*) (60), Орауши (*Уравăш*) (61), Задние Яндоуши (*Кайри Антавăш*) (68), Передние Яндоуши (*Малти Антавăш*) (69), Шордауши (*Шуртавăш*) (72), Словаши (*Славаш*) (81), Яншихово-Норваши (*Енёш Нърваш*) и Русские Норваши (*Вырăс Нърваш*) (99), Полевые Яуши (*Явăш*) (103), Новые Шимкусы (*Курнавăш*) (104), Норваш-Шигали (*Нърваш-Шăхаль*) (110).

Ойконимы -анар/енер, -нар/-нер (по М.Р. Федотову): Пошнары (*Пушнар*) (1), Чиганары (*Чаканар*) (8), Верхние Сунары (*Тури Сăнар*) (9), Нижние Сунары (*Анат Сăнар*) (10), Вишенеры (*Вишенер*) (16), Шинеры (*Шёнер Ишек*) (18), Чирш-Шинеры (*Чърăш Ишек*) (20), Верхние Куганары (*Мăн Кăканар*) (21), Нижние Куганары (*Пёчэк Кăканар*) (22), Эренары (*Йăранар*) (23), Пизенеры (*Пиценер*) (24), Синерь (*Синер*) (25), Пизенеры (*Пиценер*) (27), Чиганары (Второе Пичурино) (*Чаканар*) (34), Анат-Кияры (*Çăлтуккасси*) (37), Шанары (*Шанар*) (41), Шинерпоси (*Шёнерпуç*) (42), Коснары (Большие и Малые Коснары) (*Коснар*) (43), Типнеры (*Типнер*) (44), Миснеры (*Миснер*) (45), Табанары (*Табанар*) (47), Коснарбоси (*Куснарпуç*) (48), Шишкенеры (*Шешкенеер*) (49), Васнары (*Васнар*) (50), Чиганары (*Чаканар Ули*) (51), Пинеры (*Пёнер*) (56), Пинер-Айгиши (*Пёнер Айкăш*) (57), Апнеры (*Упнер*) (58), Вурнары (*Върнар*) (59), Оженары (*Ушанар*) (66), Кошноруй (*Кăшнаруй*) (67), Новые Пинеры (*Çёнё Пинер*) (70), Бичурино (*Шёнерпуç*) (76), Конар (*Конар*) (77), Опнеры (*Упнер*) (78), Шинеры (*Шёнер*) (79), Топнеры (*Тупнер*) (80), Орнары (*Урнар*) (82), Шутнербоси (*Шутнерпуç*) (83), Шихабылово (*Пинер*) (84), Новое Байгулово (*Çёнё Куснар*) (85), Шанары (*Шанарпуç*) (86), Кришуи (ист. Кинер-Върри) (87), Верхнее Байгулово (*Куснарпуç*) (88), Байгулово (*Куснар*) (89), Еметкино (*Кунер*) (90), Решетниково (*Ватнер*) (93), Кудеснеры (*Кётеснер*) (96), Старое Муратово (*Кивё Вёренер*) (97), Новое Муратово (*Çёнё Вёренер*) (98), Новые Бюргенеры (*Пёршенер*) (100).

Ойконимы и гидронимы -лей/-ле (по А.А. Сосаевой, Н.И. Егорову): Купарле(й) (28), д. Ишлейкасы (*Ишлейкасси*) (33), с. Ишлеи (*Ишлей*) (36), г. Шумерля (*Сёмёрле*) (17), д. Ишлей (*Ишлë*) (19), р. Кошелейка (101), с. Большие Кошелеи, д. Малые Кошелеи (102), р. Суралейка (115), с. Явлей (Явлей) (118), р. Миролейка (123), Чуварлеи (*Чуварлей*) (124), р. Люля (120), пос. Люля (122).

Ойконимы -эрзя (ирсе, ирсе, ирче), -мокша (макша) (по В.А. Нестерову): Чебаково (*Ирсе*) (7), Верхние, Нижние, Средние Ирзеи (*Ирсе*) (2—4), р. Мокша, *Ирсе върманё* (6), Урумово (*Кивё Ирчемес*) (11), Мочковаши (*Сён Ирчемес*) (12), Осиново (*Ирчаккасси*) (13), Мошкасы (*Ирчаккасси*) (40), Мокшино (Малое Бишево) (92), Мокшино (Липово) (93), Малиновка (*Ирсе Малиновки*) (121), Малые Кармалы (*Ирсе Сармăс*) (105), Верхнее Тюнсюрёво (часть д. Сигачи) (*Ирсе Сентёрё*) (108), Мордовские Тюки (*Ирсе Тёкки*) (112).

Исторические мордовские деревни: с. Малые Кармалы (105), д. Сигачи (109), с. Трехбалтаево (111), д. Мордовские Тюки (112), с. Напольное (113), с. Рындино (114), с. Сыреси (116), с. Миренки (117), с. Алтышево (118), с. Атрать (119).

**Карта 2. Средневековые археологические памятники
Чувашского Поволжья X—XVI вв.**

Марийские могильники и находки X—XI вв.: Амаксыр (27), Анаткасы (31), Девлетгильдино (46), Дятлино (48);

Чувашские могильники XVI—XVII вв. северной Чувашии с марийскими признаками (по Т.Б. Никитиной): Новое Ядрино (5), Большое Карачкино (25), Юнгапоси (26), Яндашево (29), Толиково (30), Икково (33), Мартыново (48), Карачево («Киреметь-Кады») (49), Катергино («*Тупах масарё*», «*Ача масарё*») (50—51);

Мордовские могильники XIV в. Тигашево (74) и **мордовские погребения XVI—XVII вв. на чувашских кладбищах:** Новое Ядрино (5), Бахтигильдино (71),

Мордовские пустоши XVI в. (по В.А. Нестерову): селище на р. Чахназар (43), Сустатовское селище (44), пустошь Демердеевская (45), пустошь на р. Кутельме (53), пустошь на р. Норваш (55), пустошь на р. Шепачевка (56), пустошь Прясевская (57), пустошь Куштонаповская и Порамзина (58).

Селища с русскими и поволжско-финскими материалами XIII—XV вв., ордынские клады и православные могильники: Барковка, селище (1), Красное селище, селища 1—3 (2—4), Козловка, селище и могильник (6—7), Курмыш, город и селища (8—10), Нижние Шелаболки, селища 1—3 (11—13), Ключево, селище (14), Носёлы, селища 1—3 (15—17), Малый Сундырь/Важнангер, городище («Аламер»), селище (18—19), Шартнейка, селища 1—2 (20—21), Юльялы, селище и могильник (22—23), Сауткино, селище (24), Чебоксары, город (28), Большое Янгильдино, селище (32), Таутово, селище (34), Нимичкасы, клад, селище (35—36), Челкасы, селище (37), Досаево, клады и селище (38—39), Убеево, селище (40), Янмурзино, селище и могильник (41—42), Альменево, клад (54), Сюрбей-Токаево, селище и могильник (59—60), Мурзицы, селище (61), Устиновка (селище) (62), Тихомирово, клад (63), Порецкое, селище (64), Стемасы, селища (65—66), Утюж, селище (67), Ивановково-Ленино, селище (68), Сара, город и могильник (69—70).

Булгарские городища, селища, местонахождения X—XIII вв. (по Р.Г. Фахрутдинову): Криуши, селище (52), Именево, селище (72), Арабузи, селище (73), Тигашево, городище и селища (75—79), Туруново, местонахождение (80), Шыгырдан, местонахождения (81—82), Яншихово, местонахождения (83—85), Новое Ахпердино, селище (86), Старые Тойзи, местонахождение (87), Новочелны-Сюрбеево, местонахождение (88), Старочелны-Сюрбеево, местонахождение (89), Степные Шихазаны, местонахождение (90), Новочелны-Сюрбеево, селище (91), Новочурино, местонахождение и селище (92—93), Байбатырево, селище (94), Байдеряково, селище (95), Яльчики, селище (96), Старое Янашево, городище (97), Большая Таяба, городище и могильник (98—99), Старое Янашево, местонахождение (100), Малая Таяба, клад серебра (101), Большие Яльчики, селище (102), Байдеряково, местонахождение (103).

**Карта 3. Расселение «чувашей» и «татар» Казанского
и Свияжского уездов в XVI—XVII вв.¹**

«Чувашские» деревни XVI—XVII вв.: Четаево (реки Малый Цивиль и Тюрарка (Цивильский р-н ЧР) (4), Норваш «Яншикай «с товарищи» (с. Яншихово-Норваши (Янтиковский р-н ЧР) (12), Темешево (Между с. Турмыши и с. Яншихово-Норваши, Янтиковский р-н ЧР) (13), Турмыш (с. Турмыши, Янтиковский р-н ЧР) (14), Тяктемешево (д. Нижние и д. Средние Татмыши,

¹ Карты составлены на основе следующих источников и литературы: *Димитриев В.Д.* О последних этапах этногенеза чувашей // Болгары и чувашаи. Чебоксары: ЧНИИ, 1984. С. 23—57; *Димитриев В.Д.* К вопросу о заселении юго-восточной и южной частей Чувашии // Чувашия в эпоху феодализма (XVI — начало XIX вв.). Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1986. С. 294—325; *Димитриев В.Д.* Сведения о чувашских землях, селениях и крестьянах в Свияжских писцовых книгах 1565—1567 // Исследования по истории дореволюционной Чувашии. Чебоксары: ЧНИИ, 1989. С. 3—16; *Димитриев В.Д.* Чувашские материнские селения Свияжского, Кокшайского, Чебоксарского, Козьмодемьянского, Цивильского, Ядринского, Курмышского и Симбирского уездов первой половины XVIII века. Чебоксары: ЧГИГН, 2006. 84 с.; *Димитриев В.Д.* Чувашский народ в составе Казанского ханства. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2018. 190 с.; Список с писцовых книг по г. Казани с уездом: [1566—1568 гг.] / Издан Советом Казанской духовной академии к IV Археологическому съезду в Казани [сост. К.И. Невоструев]. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1877. 88 с. URL: <http://zz-project.ru/1566—1568-kazanskij-uezd-perepis-borisova-i-kikina>; Список с писцовой и

Канашский р-н ЧР) (16), Асюнево (Асянево) (д. Асаново, Комсомольский р-н ЧР) (20), Кошелево (Кошелеи) (с. Большие Кошелеи (Комсомольское), Комсомольский р-н ЧР) (21), Теребердеево (Лабердеево) (с. Большое Тябердино (Кайбицкий р-н РТ) (35), Чутеево (с. Чутеево, Янтиковский р-н ЧР) (36), Бекшеихово Бела Воложка (д. Белая Воложка, Яльчикский р-н ЧР) (37), Багишево (с. Багишево, Апастовский р-н РТ) (38), Сюндюково (рядом с Кабичево на р. Бирля, Кайбицкий р-н РТ) (40), Кабишево (Кабичево) (с. Большие и с. Малые Кайбицы, Кайбицкий р-н РТ) (41), Большой Кушман (с. Кушманы, Кайбицкий р-н РТ) (42), Кушман Меньшой (с. Кушманы, Кайбицкий р-н РТ) (43), Муралево (с. Мурали, Кайбицкий р-н РТ) (44), Черпаево (на р. Бирля, Кайбицкий р-н РТ) (45), Кичкеево (д. Кичкеево, Кайбицкий р-н РТ, Янтиковский р-н ЧР) (46), Пять Маматышей (с. Мамадыш-Акилово, Зеленодольский р-н РТ) (47), Азелева (с. Татарское Азелево, Зеленодольский р-н РТ) (48), Наратлеева (д. Татарские Наратлы, Зеленодольский р-н РТ) (49), Бежбатман (с. Бишбатман, Зеленодольский р-н РТ) (60), Новое Большое Хозяшево (с. Большое Хозяшево, Зеленодольский р-н РТ) (62), Ширданы (д. Старые Ширданы, Зеленодольский р-н РТ) (64), Кривой Болгор (Болгояры) (с. Большие и с. Малые Болгояры, Апастовский р-н РТ) (69), Буртасы (с. д. Большие и Малые Буртасы, Камско-Устьинский р-н РТ) (70), Енасалы с. Большая Янгасала (Камско-Устьинский р-н РТ) (71), Аки (с. Большие Яки, Зеленодольский р-н РТ) (75), Корок Коза (Карагоза) (с. Большие Кургузи, Зеленодольский р-н РТ) (76), Сулебаш (д. Большой Сулабаш и д. Малый Сулабаш, Высокогорский р-н РТ) (88), Клетлеи (д. Клетни, Высокогорский р-н РТ) (105), Агиш (между д. Тимошкино и д. Клетни, Высокогорский р-н РТ) (106), Амангазю (рядом с с. Бирилеи, Высокогорский р-н РТ) (107), Шапши (с. Шапши, Высокогорский р-н РТ) (108), Бирилеи (д. Старые Бирюли рядом с с. Татарская Айша, Высокогорский р-н РТ) (109), пустошь Малые Чепчуки (с. Чепчуги, Высокогорский р-н РТ) (110), Емашурма (с. Ямашурма, Высокогорский р-н РТ) (111), Куркачева (с. Куркачи, Высокогорский р-н РТ) (112), Сосмакова (д. Сосмаги, Высокогорский р-н РТ) (113), Красинская пустошь (рядом с д. Сосмаги, Высокогорский р-н РТ) (114), Ички Казань (д. Русский Урмат, Высокогорский р-н РТ) (115), пустошь Чепасма (между с. Камаево (Высокогорский р-н) и с. Старое Чурилино (Арский р-н РТ) (116), Верхняя Айша (с. Татарская Айша, Высокогорский р-н РТ) (118), Большие Мемери (рядом с с. Татарская Айша, Высокогорский р-н РТ) (119), Средние Мемери (рядом с с. Татарская Айша, Высокогорский р-н РТ) (120), Черемышская (рядом с с. Татарская Айша, Высокогорский р-н РТ) (121), Тюбяк (Старый Тюбек) (с. Тюбяк-Чокурча, Арский р-н РТ) (122), Корса (с. Верхняя Корса, пос. Средняя Корса, пос. Нижняя Корса, Арский р-н РТ) (125), Аметева (у г. Казань) (132), Асанова (рядом с с. Новое Шигалево и с. Старое Шигалево, Пестречинский р-н РТ) (135), Енасалы (Енасал) (с. Янга-сала, Арский р-н РТ) (137), пустошь Сия [рядом с д. Русское Ходяшево (д. Тавиле), Пестречинский р-н РТ] (141), Малые Нурмы (д. Нурма, Пестречинский р-н РТ) (142), Алведин (с. Альведино, Пестречинский р-н РТ) (143), Меретекова (д. Большие Меретьки, Тюлячинский р-н РТ) (156), Термерлик (с. Верхний Тимерлек и с. Нижний Тимерлек, Рыбно-Слободский р-н РТ) (157), Ахча (рядом с с. Большой Салтан, Рыбно-Слободский р-н РТ) (159), Агач (рядом с г. Лаишево) (162), Тарлаши (Тарловья) (с. Тарлаши, Лаишевский р-н РТ) (165), Кирби (Карби, Куйбура) (с. Кирби, Лаишевский р-н РТ) (168), Ташкирмень (с. Ташкирмень, Лаишевский р-н РТ) (185).

«Чувашско-татарские» деревни XVI—XVII вв.: Балыхчеево (с. Шамбулхчи и с. Булым-Булхчи, Апастовский р-н РТ) (39), Бурундуково (с. Бурундуки, Кайбицкий р-н РТ) (50), Бузаево (с. Бузаево, Зеленодольский р-н РТ) (51), Большое Итяково (Утяково) (д. Утяково, Зеленодольский р-н) (52), Исламово (д. Татарское Исламово, Зеленодольский р-н РТ) (54), Нурдулатово (с. Нурлаты, Зеленодольский р-н РТ) (55), Ачасыры (Ашеширы, Ашесыры, Яшыасары) (с. Большие Ачасыры, Зеленодольский р-н РТ) (59), Барышево (с. Старое Барышево, Камско-Устьинский р-н РТ) (68), Клери (с. Большие и д. Малые Кляри, Камско-Устьинский р-н РТ) (72), Салтыки (с. Большие и Малые с. Салтыки, д. Салтыганово, Камско-Устьинский р-н РТ) (73), Айша на р. Сумке (с. Айша, Зеленодольский р-н РТ) (74), Сентякова (Сентяковская, Сеитяк, Ситяк) (д. Сентяк, Зеленодольский р-н РТ) (77), Мемадели (Медели) по р. Черкасе (с. Мемдель, Высокогорский р-н РТ) (78), Ертуш (Вертуш) рядом с д. Чуваш, Ибря (пос. Юртыш,

межевой книги города Свияжска и уезда. Письма и межевания Никиты Васильевича Борисова и Димитрия Андреевича Кикина (1565—1567). Казань: Тип. Императ. ун-та, 1909. URL: <http://archeo73.ru/Russian/16vek/sviyagsk/sviyagsk.htm> (дата обращения: 12.12.2017); Писцовая книга Казанского уезда 1602—1603 годов / Казан. гос. ун-т им. В.И. Ульянова-Ленина; [сост. Р.Н. Степанов, статьи Ермолаева И.П., Степанова Р.Н.]. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1978. 240 с.

Высокогорский р-н РТ) (79), Мозяр (Можары) (д. Мазяр, Высокогорский р-н РТ) (80), пустошь Кардибахтинская в верховьях р. Ковали (с. Большие Ковали, Высокогорский р-н РТ) (81), Чуваши (с. Чуваши, Высокогорский р-н РТ) (82), Коротай на р. Тошме (рядом с с. Айбаш, Высокогорский р-н РТ) (83), Айбаш (с. Айбаш, Высокогорский р-н РТ) (84), Малые Алаты (с. Малый Алат, Высокогорский р-н РТ) (85), Средние Алаты (д. Средний Алат, Высокогорский р-н РТ) (86), Шукоги на р. Ашит (р. Ашит ок. с. Средних Алат, Нижних Берески, Коморгузя, Атнинский р-н РТ) (87), Чирши (Чарша) (с. Чирша, Высокогорский р-н РТ) (89), Ибря (Ыбра) на р. Сая (д. Ибря, Высокогорский р-н РТ) (90), Алдербыш (с. Альдербыш, Высокогорский р-н РТ) (91), Баирли (Баиур) на р. Баирли (д. Берли, Высокогорский р-н РТ) (92), Верески на р. Нокса и Уртема (с. Нижняя Береске, Атнинский р-н РТ) (93), Большая Атня (с. Большая Атня, Атнинский р-н РТ) (94), Старая Мингарь (Менгерь) (д. Старый Менгер, Атнинский р-н РТ) (95), Большой Менгер (с. Большой Менгер, Атнинский р-н РТ) (96), Шумани (с. Шуман, Высокогорский р-н РТ) (97), Кормогози (Кормози, Курмагозя, Курма-тозя, Моргози) (с. Коморгузя, Атнинский р-н РТ) (98), Епанчина (Япанчино) (с. Епанчино, Атнинский р-н РТ) (99), Унба (д. Уньба, Высокогорский р-н РТ) (100), Крылай (р. Крылай, Высокогорский р-н РТ) (101), Малая Серди (с. Верхняя Серда, Атнинский р-н РТ) (102), Большой и Малый Бимер (с. Бимери, Высокогорский р-н РТ) (103—104), Тимерчи (рядом с Чурилина, Арский р-н РТ) (116), Кутерней (Кутурнес) на р. Казанка у д. Казылино (д. Казылино на р. Казанка, Арский р-н РТ) (123), Чегурчи (Чегорчи, Сегурчи) у р. Казанка и Кисмесь (пос. Сарай-Чекурча, Арский р-н РТ) (124), Меньшая Муя на р. Кисмесь (д. Старый Муй, Арский р-н РТ) (126), Мурали (с. Мурали, Арский р-н РТ) (127), Метески (Мятески) Третьи, пустошь (пос. Верхние и с. Нижние Метески, Арский р-н РТ) (129), Бурнашева на р. Киндер (р. Киндерка, Высокогорский р-н РТ) (130), Бустыр (ок. с. Новое Шигалеево и с. Старое Шигалеево, Пестречинский р-н РТ) (133), Шигали Малые (с. Новое Шигалеево и с. Старое Шигалеево, Пестречинский р-н РТ) (134), Черемыш на р. Уште (Ушне) (с. Черемышево, Пестречинский р-н РТ) (136), Тулубаевская, Тямти тож на р. Тямти рядом с д. Терюк (д. Терюк-Тямти на р. Тямтибаш, Тюлячинский р-н РТ) (139), Малая Кобекозя (д. Малые Кибя-Кози, Тюлячинский р-н РТ) (140), Малые Шали (с. Шали, Пестричинский р-н РТ) (144), Кабечь (Кебечь) (с. Кибячи, Пестречинский р-н РТ) (146), Балыклы Балынлер (Барлыче, Балыкли, Балычли, Басыклеи) (с. Балыклы, Тюлячинский р-н РТ) (147), Кокча по р. Тямте (с. Кукча, Тюлячинский р-н РТ) (148), Шатки (с. Шадки, Тюлячинский р-н РТ) (150), Зюри (с. Старые Зюри, Тюлячинский р-н РТ) (151), Малый Салтан (д. Новый Салтан, Рыбно-Слободский р-н РТ) (158), Шетнева (с. Шетнево-Черемышево, Рыбно-Слободский р-н РТ) (160), Большая Елга (с. Большая Елга, Рыбно-Слободский р-н РТ) (161), Велик Кабан (с. Малые и с. Большие Кабаны, Лаишевский р-н РТ) (163), Сокур Кадыш (с. Сокуры, Лаишевский р-н РТ) (164), Екшеиков (ок. с. Тарлаши, Лаишевский р-н РТ) (166), Смойлева починок Екшеиков (ок. с. Тарлаши, Лаишевский р-н РТ) (167), Карайш на Меше (с. Карайшево, Лаишевский р-н РТ) (169), Куюк на р. Куюкове (д. Куюки, Лаишевский р-н РТ) (170), Налгозя (рядом с с. Рождествено, Лаишевский р-н РТ) (171), Курманаково, Лаишевский р-н РТ) (172), Евлушеик (рядом с с. Рождествено, Лаишевский р-н РТ) (173), Баим (рядом с с. Рождествено, Лаишевский р-н РТ) (174), Кульчук (рядом с с. Рождествено, Лаишевский р-н РТ) (175), Укреч Култук (с. Рождествено (Лаишевский р-н РТ) (176), Исенгиль (рядом с с. Рождествено, Лаишевский р-н РТ) (177), Ментески (рядом с с. Рождествено, Лаишевский р-н РТ) (178), Тангачи (д. Тангачи, Лаишевский р-н РТ) (179), Аганбаш (ок. с. Ташкирмень, Лаишевский р-н РТ) (182), Байчуга (ок. с. Ташкирмень, Лаишевский р-н РТ) (183), Мачбаш (ок. с. Ташкирмень, Лаишевский р-н РТ) (184).

«Татарские» деревни XVI—XVII вв.: Тавулино (Гавулина, Тоулива) (с. Тавулино, Зеленодольский р-н РТ) (53), д. Албаба (Зеленодольский р-н РТ) (56), Асенева (Асенековы, Асинова, Асанова) (рядом с д. Албаба, Зеленодольский р-н РТ) (57), Молнино (с. Молвино, Зеленодольский р-н РТ) (58), пос. Малое Хозяшево (Зеленодольский р-н РТ) (61), г. Свияжск (65), Бурнашева (с. Татарское Бурнашево, Верхнеуслонский р-н РТ) (66), Большой Каклеп (на р. Сулица Верхнеуслонский р-н РТ) (67), Чурилина (с. Старое Чурилино (Арский р-н РТ) (117), с. Казанбаш (Арский р-н РТ) (128), г. Казань (131), Иски Юрт (д. Иске-Юрт, Пестречинский р-н РТ) (145), Нырсывар (д. Нырсовары (Пестречинский р-н РТ) (149), Чойдырево (рядом с р. Волга и устьем р. Меша (Лаишевский р-н РТ) (180), Мекеевская рядом с р. Волга и устьем р. Меша (Лаишевский р-н РТ) (181).

Чувашские деревни XVIII в., основанные выходцами из Казанского уезда в XVI—XVII вв.: д. Ближние Сормы (Канашский р-н ЧР) (1), Мамышево (д. Большие Мамыши, Чебоксарский р-н ЧР) (2), д. Атлашево (Чебоксарский р-н ЧР) (3), с. Шигали (Канашский р-н ЧР) (5), д. Ближние Сормы (Канашский р-н ЧР) (6), д. Хирбоси на р. Санарке (д. Хирпоси, Вурнарский р-н ЧР)

(7), д. Атнашево (Канашский р-н ЧР) (8), Девлизерова Кибечи (д. Верхнее Девлизерово, д. Нижнее Девлизерово, Канашский р-н ЧР) (9), с. Ухманы (Канашский р-н ЧР) (10), Биболдина Кибечи (с. Малые Кибечи, Канашский р-н ЧР) (11), Старые Шигали (с. Шигали, Урмарский р-н ЧР) (15), Нижние Уты Яндоба тож (д. Верхняя Яндоба, Канашский р-н ЧР) (17), Верхние Уты (Вутабось) (д. Вутабоси, Канашский р-н ЧР) (18), Тойси Паразусь (д. Тойси-Паразуси, Ибресинский р-н ЧР) (19), с. Урмаево (Комсомольский р-н ЧР) (22), Полевое Байбахтино (д. Байбахтино, Комсомольский р-н ЧР) (23), д. Ивашкино (Комсомольский р-н ЧР) (24), д. Кубня (Ибресинский р-н) (25), с. Шерауты (Комсомольский р-н ЧР) (26), д. Ендоба (Комсомольский р-н ЧР) (27), Ишля (часть д. Бахтигильдино, Батыревский р-н ЧР) (28), Баишево (д. Балабаш-Баишево, Батыревский р-н ЧР) (29), Кочаково на р. Кубне (Комсомольский р-н ЧР-?) (30), с. Сугуты (Батыревский р-н ЧР) (31), с. Тойси (Батыревский р-н ЧР) (32), Матаково Курманаева тож на р. Буле (Батыревский р-н ЧР -?) (33), С. Старые Тинчали (Буинский р-н РТ) (34), д. Сатышево (Маринско-Посадский р-н ЧР) (63), Студеный Ключ (ист. назв. с. Чувашская Майна, Алексеевский р-н РТ) (186), д. Нижняя Кондрата (Чистопольский р-н РТ) (187), с. Ишалькино (Чистопольский р-н РТ) (188), д. Нижние Савруши (Аксубаевский р-н РТ) (189) с. Савруши (Аксубаевский р-н РТ) (190), Новый Адам (д. Новый Чувашский Адам, Аксубаевский р-н РТ) (191), Киреметь Тридцать дубов тож (с. Старая Киреметь, Аксубаевский р-н РТ) (192), Ивашкина Тойгуза (с. Ивашкино, Черемшанский р-н РТ) (193), Калмыково Ильмовый куст тож (с. Старое Ильмово, Черемшанский р-н РТ) (194), Каска (д. Каськи, Альметьевский р-н РТ) (195).

Ойконимы -ширмэ/-ширма/-шурма: д. Ямашурма (тат. *Ямаширмэ*) (111), д. Караширма (тат. *Караширмэ*) (152), д. Урумширма (тат. *Урумширмэ*) (153), с. Старая Икушмурма (тат. *Икушмурмэ*) (154), с. Татарская Икшурма (тат. *Икширмэ*) (155).

Myasnikov Nikolay Stanislavovich,
Chuvash State Institute of Humanities,
Russian Federation, Cheboksary;

Berezina Natalia Stepanovna,
Chuvash State Institute of Humanities,
Russian Federation, Cheboksary

SOME NODAL PROBLEMS OF MEDIEVAL HISTORY CHUVASH AND KAZAN TATARS IN THE LIGHT OF ARCHAEOLOGICAL DATA

Abstract. The article reconstructs the ethnocultural situation in the Chuvash Volga region in the I millennium AD — XV century on the basis of archaeological data. The antiquities of the Volga Finns of different periods are highlighted: Mordvins and Mari and their ancestors, attention is focused on the problem of dividing the Bolsheyangildinsky cultural and chronological horizon. Revision of archaeological data based on information from historical sources, ethnography and linguistics allows us to assume later settlement of the territory of the region by the Chuvash (not earlier than the XV century). The only archaeological monuments of Chuvashia directly related to the Chuvash ethnos can be considered only «old cemeteries» of the XVI—XVIII centuries. The nodal problem of the medieval history of the Chuvash and Kazan Tatars is proposed to consider the cultural and linguistic attribution of the so-called «yasachnaya chuvasha» of Russian written sources of the XVI—XVII centuries, and, accordingly, to look for the ancestors of the Chuvash people in its area. The article contains some facts that make it possible to clarify the linguistic and religious characteristics of this population group. The question is raised about the need for interdisciplinary and interregional studies of the «yasachnayachuvasha», including archaeological methods.

Keywords: archeology of the Middle Volga region, Kazan Khanate, late Middle Ages, early Modern times, «yasachnaya chuvasha», Kazan Tatars, Chuvash, Bolshoe Yangildino, Chuvash burial grounds.

Ногманов Айдар Ильсурович,
Институт истории им. Ш. Марджани
Академии наук Республики Татарстан,
Российская Федерация, г. Казань,
nogmanov_a@mail.ru

ТАТАРЫ И ЧУВАШИ В РОССИЙСКОМ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVII — XVIII ВЕКА

Аннотация. В данной статье на основе опубликованных законодательных источников рассмотрены особенности правового положения татар и чувашей в Российском государстве. Автором подтвержден тезис о том, что во второй половине XVII — XVIII в. правовой статус нерусских народов был во многом идентичен с русским населением. Некоторые отличия наблюдались в сфере землевладения и отраслях права, связанных с религией.

Ключевые слова: российское законодательство, правовое положение, татары, чувашаи, Волго-Уральский регион.

Татары и чувашаи практически одновременно вошли в состав Российского государства и затем на протяжении нескольких столетий находились в едином правовом пространстве. Жизнь и быт представителей этих двух народов регулировались общими законодательными нормами, что наряду с другими факторами обусловило их взаимную близость и схожесть исторических судеб. В то же время правовой статус татарского и чувашского населения в разные отрезки времени имел отличия, заслуживающие специального рассмотрения.

В основу настоящей статьи легли законодательные акты второй половины XVII—XVIII в., вошедшие в Первое собрание Полного собрания законов Российской империи (ПСЗ-1). Прошло 190 лет с момента его публикации, однако данное издание по-прежнему не имеет аналогов в плане количества и репрезентативности законодательных материалов. Упоминание о татарах и чувашах встречается во многих документах, представленных в ПСЗ-1. По адресатам (кому предназначены) их можно разделить на следующие категории:

1. Законодательные акты без стратификации;
2. Законодательные акты с широкой стратификацией;
3. Законодательные акты с узкой стратификацией.

К первой группе мы относим законы, не разделявшие адресаты по территориальным, сословным, этническим или профессиональным признакам. Они распространялись на разные категории населения России, включая народы Волго-Уральского региона.

Законодательные акты *с широкой стратификацией* имеют меньшую аудиторию охвата. Они, как правило, адресовались крупным социальным группам, в состав которых входили более мелкие социальные общности, порой неоднородные в этническом и профессиональном отношении. В качестве примера подобных актов можно назвать указы о проведении ревизий податного населения, в которых татары и чувашаи упоминаются среди других групп государственных крестьян.

Сюда же входят указы о «верстании поместными окладами», «изготовлении к походу», «отсрочке во всяких судных делах», широко представленные в законодательстве XVI—XVII столетий. Среди разных категорий служилых людей в них фигурируют «князья, мурзы и татары». К законодательным актам с широкой стратификацией мы также относим указы, адресованные жителям территорий, имевших особенности управления. К их числу принадлежат области, обозначаемые в законодательстве второй половины XVII столетия как «понизовые города»¹.

Группа законодательных актов с узкой стратификацией включает в себя указы, регулировавшие жизнь нерусских народов Волго-Уральского региона. Этно-социальная составляющая превалирует в них над территориальной. Наряду с документами широкой адресности, относящимися к нескольким этническим общностям, сюда отнесены правовые акты с точечными адресатами, например указы, посвященные служилым татарам или татарам-мусульманам.

В законодательстве второй половины XVII — XVIII в. присутствуют комплексные правовые акты с разными уровнями стратификации, где нормы, адресованные всему населению России, соседствуют с положениями, обособляющими отдельные социальные или этнические группы. Примером подобных документов является Соборное уложение 1649 г. [6].

Особый интерес к данному кодексу обусловлен тем обстоятельством, что в нем впервые был законодательно оформлен многонациональный характер Российского государства. Упоминания о тех же татарах присутствуют и в более ранних указах [5, с. 17—35]. Однако именно в Соборном уложении они предстают не только в качестве одной из групп российской военно-служилой корпорации, но и как часть некоей общности, включающей в себя нерусские народы Волго-Уральского региона. Правовой статус последних был во многом идентичен с положением русского населения, однако имелись и отличия, получившие отражение в законодательстве, в частности в главе X «О суде» [6, с. 17—62].

Содержание главы показывает, что нерусские народы являлись полноправными участниками судебного процесса, обособляясь лишь в отдельных ситуациях. Одна из них была прописана в ст. 161 [6, с. 41], регулировавшей порядок проведения *повального обыска*². В ходе данной процедуры сыщики опрашивали каждого человека, записывая его показания (обыскные речи). В конце опроса его участники ставили свои подписи, за неграмотных расписывались их духовные отцы. Закон разрешал нерусским людям самим писать и подписывать обыскные речи: «у князей и у мурз и у татар, которые татарской грамоте умеют, обыски имати за руками же» [6, с. 41]. Татары, не владевшие грамотой, как и *ясачные люди*, в число которых входили чуваша, ставили под показаниями *знамяны*³.

В процедуру повального обыска входила дача присяги, формы которой отличались у разных категорий населения. Народы Волго-Уральского региона давали клятву «по их вере по шерти» [6, с. 41], что означало присягу мусульман на Коране, язычников — по своему обычаю. Упоминание о *шерти* в Соборном уложении 1649 г. позволило М.М. Федорову и А.Г. Манькову сделать вывод о призна-

¹ Понизовые (низовые) города — города с уездами на территории бывших Казанского и Астраханского ханств, управляемые в XVI—XVII вв. приказом Казанского дворца.

² Опрос людей по существу обстоятельств рассматриваемого в суде дела.

³ Знамяны (знамя) — знак собственности, печать, клеймо, тамга, личный знак, заменяющий подпись или печать.

нии государством обычаев нерусских народов и закреплении в законодательстве возможности применения их обычного права [30, с. 20—24].

Присяга как элемент судебной процедуры имела и иную, более значимую, функцию. Она рассматривалась законодателями как форма выражения покорности и признания власти русского царя, атрибут российского подданства. Эта функция была закреплена в ст. 3 гл. XIV «О крестном целовании» [6, с. 71]. Вводя данную норму в кодекс, законодатели руководствовались тем соображением, что приводить человека к присяге следует по канонам собственной веры, иначе она никак его не свяжет.

Кроме отмеченных разделов кодекса, народам Волго-Уральского региона посвящены ст. 41—45 гл. XVI «О поместных землях» [6, с. 80—81]. В основном в них говорится о владениях служилых татар, что вполне объяснимо, поскольку в XVII в. именно служилое землевладение привлекало особое внимания законодателей [3, с. 33].

На этом фоне выделяется ст. 43, которая устанавливала запрет «всяких чинов» русским людям⁴ отчуждать любыми способами (покупка, мена, аренда и т.д.) земли нерусского населения [6, с. 80—81]. Впервые данный запрет был сформулирован в указе 1635 г. в отношении поместий служилых мурз и татар [1, с. 165, 166]. Разработчики Соборного уложения расширили область применения нормы, распространив ее действие на земли «мордвы, чувашей, черемисов, вотяков и башкирцев» [6, с. 80]. Примечательно, что их владения в статье именуются *ясаиными землями*, а упоминаемые здесь же поместные земли — *татарскими*. Несмотря на указанную градацию, обе категории земель не могли отчуждаться русскими людьми. Тем самым за территорией обитания нерусских народов Волго-Уральского региона закреплялся статус собственности царя [4, с. 61].

Правило это не было безусловным, поскольку разработчики Соборного уложения предусмотрели исключение из него. Трактовать содержание нормы, закрепленной в ст. 43⁵, можно по-разному. Неясно, за какие провинности у татар и представителей других народов изымались земли, почему земли новокрещенов назывались поместными, а также по какой причине их запрещалось отдавать именно татарам. Не исключено, что из окончательной редакции ст. 41—45 выпали какие-то правовые коллизии, способные прояснить ситуацию.

В любом случае введение данной нормы в кодекс обозначило приоритеты государства в отношениях с народами Волго-Уральского региона. Принцип неделимости их земель, провозглашенный в ст. 43, оказался менее значим для правительства, нежели интересы православной церкви. Именно Уложение закрепило за православием статус официальной государственной религии, одновременно предоставив церкви монополию на ведение миссионерской деятельности. Статья 24 гл. XIV устанавливала смертную казнь через сожжение на костре в случае, когда «басурман какими-нибудь мерами, насильством, или обманом русского человека к своей басурманской вере принудит, и по своей басурманской вере обрежет» [6, с. 156]. Эту правовую норму можно считать примером точечной страти-

⁴ В статье названы *бояре, окольные, думные люди, стольники, стряпчие, дворяне московские, дети боярские*.

⁵ «... а которые князи и мурзы, и татаровя, и мордва, и чуваша, и черемиса, и вотяки крестились в православную христианскую веру: и у тех, у новокрещенов поместных земель не отымать, и татарам не отдавать» [ПСЗ-1. Т. 1. № 1. С. 81].

фикации, поскольку она адресовалась исключительно татарам-мусульманам. Примечательно, что в качестве объекта «принуждения» в кодексе названы только русские люди. В XVIII столетии «Наказ губернаторам» от 12 сентября 1728 г. добавил к ним «иноверцев», под которыми подразумевались «...чуваша, черемиса, остяки, вотяки, лопари и иные им подобные...» [20, с. 100].

В целом именно религиозный фактор лежал в основе правового обособления народов Волго-Уральского региона. Правительство было объективно заинтересовано в унификации законодательства, введении норм и правил, единых для разных категорий населения, поэтому большинство статей Соборного уложения не имеют какой-либо стратификации. Однако религиозная «инаковость» татар, чувашей, марийцев и других нерусских народов заставляла законодателей делать исключения, оформленные в конкретные правовые нормы. Социальные, территориальные и другие факторы играли здесь второстепенную роль, а этническая принадлежность выступала производной от религиозной принадлежности.

Если обратиться к статистике, из 967 статей Соборного уложения понятие *татарин* встречается в 14 статьях, *мурзы* — в 5, *люди ясачные* — в 3, *чувашаи, черемисы, вотяки* — в 4, *иноверцы* — в одной, как и понятие *басурман*. Больше, нежели у других народов, количество упоминаний татар отчасти связано с расширенным толкованием этого термина. В XVII столетии и даже позднее он обозначал не только татарское население Волго-Уральского региона, но и тюркоязычные племена и народности Нижнего Поволжья и Сибири.

Идеи, заложенные в Соборном уложении 1649 г., получили развитие в законодательстве последующего времени. Татары и чувашаи не упоминаются вообще или упоминаются наряду с представителями других социальных и этнических групп в большом количестве указов без стратификации. Например, в указе от 18 июля 1681 г. «О продаже питей», установившем государственную монополию на изготовление и продажу спиртных напитков [12], фигурируют ясачные татары, мордва и черемисы [12, с. 337—338]. А указ от 19 марта 1686 г. «Об освобождении от платежа проестей и волокит...» распространялся «на посадских людей дворцовых городов и слобод, дворцовых крестьян и иноверцев: татар, мордву и чувашей» [13]. В качестве примера указа с широкой стратификацией можно назвать указ от 12 июля 1672 г., согласно которому «служилые и жилецкие» люди понизовых городов — «русские и мурзы и татары и мордва и всякие ясачные люди» — могли судиться лишь в приказе Казанского дворца [7].

Если говорить о частоте упоминания в законодательстве второй половины XVIII в. разных этнических групп Волго-Уральского региона, первенство здесь по-прежнему принадлежит татарам. Это объясняется сохранением внимания государства к представителям служилого сословия, частью которого являлись «князья, мурзы и татары». Помимо указов, касающихся воинской службы, они упоминаются в серии законов рубежа 1670—1680-х гг., ущемлявших права татарских служилых людей⁶. Что касается ясачных татар, они, как правило, фигурируют в тех же законодательных актах, что и другие нерусские народы. Одним из немногих исключений является указ от 9 марта 1685 г. «О размежевании земель мордовских, черемисских и чувашских» [14], в котором нет ни слова об ясачных татарах, а о служилых татарах (точнее об их землях) упоминается лишь вскользь.

⁶ ПСЗ-И. Т. 1. № 616. С. 1029; Т. 2. № 814. С. 257—258, № 867. С. 312—313, № 870. С. 315.

Татары и чувашы в законодательстве XVIII в. — тема специального исследования, выходящего за рамки настоящей обзорной статьи. Начиная с правления Петра I, государство все активнее вмешивалось в жизнь нерусского населения, расширяя сферы правового регулирования. В порядке констатации упомянем наиболее значимые из них.

Приоритетом в деятельности правительства по-прежнему оставалась духовная сфера. При Петре I был взят курс на религиозную унификацию народов России. Раньше других этнических групп Волго-Уральского региона это ощутили на себе татары. Указы от 3 и 27 ноября 1713 г. «О крещении в Казанской и Азовской губерниях магометан, у которых в поместьях и вотчинах находятся крестьяне православной веры», нанесли сильнейший удар по татарскому служилому землевладению, подорвав материальные основы его существования [15]. Немного времени спустя, 27 ноября 1715 г., царь приказал «изготовить ведение в губерниях в Нижегородской, в Казанской, в Азовской, сколько есть татар, черемисов и прочих не христианской веры» [16]. Данный указ следует рассматривать как сигнал к подготовке масштабной миссионерской кампании в Среднем Поволжье, однако реализации этих планов помешали другие начинания царя-реформатора.

31 января 1718 г. Петр I приказал «К рубке, к теске и к вывозке корабельных лесов и для других к тому принадлежащих работ, брать на работу Казанской, Нижегородской и Воронежской губерний, также и с Симбирского уезда служилых мурз, татар, мордву и чуваш без заплаты вместо тех, которые высылались с них на работу в Петергоф» [17]. Тем самым было положено начало *лашманской* повинности, исполнение которой стало одним из факторов сближения служилых татар и чувашей. Помимо работы на казенных лесозаготовках, они сообщали несли другие повинности по Адмиралтейскому ведомству. Так, в указе Сената от 17 июля 1730 г. сообщается о посылке в 1724 г. «5000 служилых татар, мордвы и чуваш Казанской и Воронежской губерний для строительства крепостей в Баку и на реке Кура. Из них 3792 человека умерли еще по пути к месту назначения» [20]. О таких трагических страницах общей истории татарского и чувашского народов можно узнать из законодательных актов, которые, помимо собственно правовых норм, содержат ценные исторические сведения.

Привлечение нерусских служилых людей к казенным лесозаготовкам явилось важным этапом в их трансформации из представителей привилегированного служилого сословия в один из разрядов тяглого населения. 22 января 1719 г. состоялся указ «Об учинении общей переписи людей податного состояния» [18], придавший этому процессу необратимый характер. Следствием его выхода стало введение в России подушной подати. Переписи подлежало все нерусское население Волго-Уральского региона. Татары были прямо названы в документе, другие народы края объединены в нем понятием *ясачные*. Серия правовых актов 1719—1724 гг., генетически связанных с указом от 22 января 1719 г.⁷, юридически оформила появление в России нового сословия — государственных крестьян. Наряду с ясачными людьми в него вошли служилые люди нерусского происхождения.

⁷ ПСЗ-I. Т. 6. № 3901. С. 503—510; № 4065. С. 754; Т. 7. № 4332. С. 136—137, № 4335. С. 139—141, № 4343. С. 145—147, № 4390. С. 185—186, № 4485. С. 269—272, № 4495. С. 279; № 4533. С. 310—318; № 4536. С. 327—329.

Унификация правового положения различных страт нерусского населения привела к тому, что их этническая принадлежность стала реже фиксироваться в законодательных актах, а сами они еще теснее сближались друг с другом. Если прежде служилые мурзы и татары нередко противопоставлялись в указах чувашам и другим ясачным людям, то теперь они оказались в одной социальной категории. Это особенно заметно в документах, регулирующих государственные сборы и повинности.

В законодательстве XVIII столетия татары по-прежнему упоминаются чаще других народов Волго-Уральского региона. Это объясняется стабильным интересом правительства к заготовкам корабельных лесов, а также последовательным давлением на мусульман, всячески противившихся религиозной унификации. В числе законодательных актов с точечной стратификацией, адресованных чувашам, выделим указ от 27 апреля 1732 г. «О сбережении и размножении поволжских лесов» [21]. Он предусматривал разведение в Свияжской провинции дубовых рощ для нужд Адмиралтейства. Земельные угодья под эти цели предполагалось изъять у чувашей и черемис, которых планировалось переселить за Каму на земли бывших отставных солдат, переведенных на Новую Закамскую линию.

Среди законодательных актов 1720—1750-х гг., касающихся татар и чувашей, преобладают документы религиозной направленности. Есть указы, отражающие единый подход государства к этим двум народам, общность их судьбы с представителями других нерусских этносов, подвергавшихся религиозной унификации⁸. Встречаются и примеры иного рода. В частности акты, демонстрирующие обеспокоенность правительства влиянием татар-мусульман на чувашей-язычников. Это, прежде всего, указ Сената от 19 ноября 1742 г. [22]. Следуя Соборному уложению 1649 г. и «Наказу губернаторам» 1728 г., он предусматривал смертную казнь для татар, обращавших в ислам язычников. Чуваша, черемисы и другие «иноверцы», однажды принявшие ислам, уже не могли вернуться в языческую веру и принуждались к принятию православия [22, с. 720].

Несмотря на жесткость законов, факты перемены веры все же имели место. В частности, информация о 293 чувашах, проживавших в Свияжской провинции и обратившихся в ислам, содержится в сенатском указе от 6 июня 1749 г. [26]. По итогам расследования дела Сенат определил следующие меры наказания: 16 татар, обвиненных в «совращении» чувашей, сослали на вечное житье в Сибирь⁹, еще 9 человек, чья вина была доказана, но они не были пойманы, приказали сыскать и наказать; 33 чуваша, сознавших в принятии ислама, определили «возвратить по прежнему в чувашу»; 260 чувашей, обратившихся в мусульманство, но заявивших на следствии, что содержат «свою чувашскую веру», обязали «подписками... чтоб они впредь магометанского закона отнюдь не держали»; 26 чувашек, бывших замужем за татарами, приказали отобрать у мужей и «возвратить в прежние жилища»; дети, «прижитые» в этих браках, отбирались у отцов и отдавались на воспитание новокрещеным чувашам [26, с. 83, 85].

⁸ См. указ императрицы Елизаветы Петровны от 6 апреля 1742 г. «Об обращении полковым священникам в православную веру, обретающихся в полках калмык, татар, мордву, чуваш, черемис и других иноверцев» (ПСЗ-I. Т. 11. № 8540. С. 592).

⁹ Такая мера была введена указом от 15 июля 1744 г. вместо смертной казни, предусмотренной указом от 19 ноября 1742 г.

Данный частный случай иллюстрирует общую картину. По данным В.М. Кабузана, в 30—50-е гг. XVIII в. произошло увеличение удельного веса татар в Волго-Уральском регионе, поскольку «часть чувашей, мордвы и мари, уклонившихся от крещения, слилась с татарами» [2, с. 105].

Кампания христианизации, проводившаяся в этот период, сопровождалась принятием законодательных актов, осложнявших татаро-чувашские отношения. 28 сентября 1743 г. был принят закон о переложении податей и повинностей новокрещеных на оставшееся в «неверии» нерусское население Казанской губернии [23]. О последствиях данного решения позволяет судить указ от 11 марта 1747 г., состоявшийся по следам челобитной «служилых мурз и ясачных татар» Свияжского уезда. Из текста документа следует, что челобитчики пришли в «крайнее оскудение» из-за необходимости платить за крестившихся чувашей, мордву и черемисов. Татары просили власти освободить их от непосильной ноши, или, в крайнем случае, соглашались платить «за одних за восприявших веру магометанскаго закона за татар, а не за идолопоклонников» [24]. Сенат не поддержал это ходатайство, поскольку упомянутая правовая норма оказалась эффективным средством давления на нерусские народы.

Аналогичную функцию выполнял указ от 7 декабря 1748 г., касающийся служилых чувашей д. Калмыкова Ильмовый Куст тож (ныне с. Старое Ильмово Черемшанского района РТ) [25]. Они переселились туда из разных деревень Казанского и Симбирского уездов и во время очередной переписи населения утаили от переписчиков 47 детей, рожденных между 1-й и 2-й ревизиями. Обнаружив данный факт, власти предписали приписать утаенных детей к Адмиралтейству, в ведении которого состояли их родители. Исключение сделали для двух человек, принявших «святое крещение». Относительно них было указано: «а которые из тех иноверцев крестились, таже и впредь крестятся в веру греческаго исповедания, оных по учинении им трехлетней льготы приписывать и определять с прочими новокрещены... а от корабельной работы их выключить, и к Адмиралтейству не приписывать» [25, с. 942]. Тем самым был создан важный прецедент — в законодательстве появилась норма, открывавшая лашманам путь к избавлению от ненавистной повинности. Служилые чуваша в основной массе воспользовались представившимся шансом, разойдясь дорогами с служилыми мурзами и татарами, не пожелавшими поменять веру предков.

Особый пласт законодательных актов XVIII столетия отражает процесс переселения татар и чувашей из Казанской губернии в Уфимскую провинцию, а позднее — в Оренбургскую губернию. Особенно активные миграции в Приуралье наблюдались в 1720-е — начале 1730-х гг., затем в 1750-е — 1760-е гг. Правительство пыталось регулировать отток населения из Среднего Поволжья, издавая указы о насильственном возвращении переселенцев на прежние места жительства¹⁰. Особенности принятия подобных решений раскрывает сенатский указ от 27 мая 1768 г., состоявшийся по факту переселения 64 новокрещеных чуваш из деревень Старый Адам, Савруши, Аксубаево Зюрейской дороги Казанского уезда (ныне Аксубаевский район РТ) в д. Ерилово Новопоселенная вершины Бантугановой Бугульминского ведомства (ныне с. Ерилкино Клявлинского района Са-

¹⁰ ПСЗ-I. Т. 8. № 5438. С. 214, № 5719. С. 339; Т. 9. № 6890. С. 741—745, № 7016. С. 888—889; Т. 14. № 10233. С. 75—85 и др.

марской обл.) [29]. Вопреки действующим законам, чувашей в итоге оставили на новом месте жительства, учитывая то, что они успели обзавестись домами и хозяйством, а главное — исповедовали православную веру.

Обосновавшись в Приуралье, татары и чувашы нередко меняли свою словесную принадлежность. В частности, в сенатском указе от 16 марта 1754 г. при упоминании о «живущих в Башкирии тептярях и бобылях» отмечается, что они состоят «...из мордвы, черемис, вотяков и чуваш и татар» [28]. Чувашы входили и в такую привилегированную категорию как «башкирцы». В указе Сената от 7 мая 1753 г. «О продовольствии башкирцев солью» приводятся слова оренбургского губернатора И.И. Неплюева «...в Башкирии де иноверцы как старых жительство (кои по званию Башкирии генерально именуются башкирцы, в числе коих находятся мешеряки, вотяки, мордва, черемисы и чуваша), також и новопоселившиеся в Оренбургской губернии пользуются Илецкой солью по своей воле и друг другу продают и ссужаются...» [27]. Данные свидетельства отражают сложность социального и этнического состава местного населения и осведомленность царской администрации в этих вопросах.

В приведенном обзоре представлена лишь часть законодательных актов, вошедших в Полное собрание законов и показывающих схожесть положения татар и чувашей в Российском государстве во второй половине XVII — XVIII в. В реальной жизни таких примеров было больше, поскольку законы, издаваемые верховной властью, дают одностороннюю и не всегда объективную картину действительности. Кроме того, особенностью отечественной правовой традиции во все время являлось то, что принятие законодательных норм не означало их неукоснительного соблюдения. Поэтому при всей ценности законодательства как исторического источника, оно должно изучаться в комплексе с другими источниками.

Источники и литература

1. Законодательные акты Русского государства второй половины XVI — первой половины XVII в.: Тексты. Л.: Наука, 1986. 267 с.
2. Кабузан В.М. Народы России в XVIII веке: Численность и этнический состав / АН СССР, Ин-т истории СССР. М.: Наука, 1990. 254 с.
3. Маньков А.Г. Законодательство и право России второй половины XVII в. СПб.: Наука, 2002. 246 с.
4. Маньков А.Г. Уложение 1649 года — кодекс феодального права России. Л.: Наука, 1980. 271 с.
5. Ногманов А.И. Татары Среднего Поволжья и Приуралья в российском законодательстве второй половины XVI—XVIII вв. Казань: Фэн, 2002. 232 с.
6. Полное собрание законов Российской империи. Собрание 1-е [ПСЗ-I]. СПб., 1830. Т. 1. № 1. С. 1—161.
7. ПСЗ-I. Т. 1. № 526. С. 907.
8. ПСЗ-I. Т. 1. № 616. С. 1029.
9. ПСЗ-I. Т. 2. № 814. С. 257—258.
10. ПСЗ-I. Т. 2. № 867. С. 312—313.
11. ПСЗ-I. Т. 2. № 870. С. 315.
12. ПСЗ-I. Т. 2. № 879. С. 332—340.
13. ПСЗ-I. Т. 2. № 1180. С. 760.
14. ПСЗ-I. Т. 2. № 1111. С. 654—657.
15. ПСЗ-I. Т. 5. № 2734. С. 66—67; № 2741. С. 71.
16. ПСЗ-I. Т. 5. № 2957. С. 183—184.
17. ПСЗ-I. Т. 5. № 3149. С. 533—534.

18. ПСЗ-И. Т. 5. № 3287. С. 618—620.
19. ПСЗ-И. Т. 8. № 5333. С. 94—112.
20. ПСЗ-И. Т. 8. № 5588. С. 298.
21. ПСЗ-И. Т. 8. № 6032. С. 762—764.
22. ПСЗ-И. Т. 11. № 8664. С. 719—720.
23. ПСЗ-И. Т. 11. № 8792. С. 914—919.
24. ПСЗ-И. Т. 12. № 9379. С. 667—670.
25. ПСЗ-И. Т. 12. № 9556. С. 941—943.
26. ПСЗ-И. Т. 13. № 9631. С. 82—85.
27. ПСЗ-И. Т. 13. № 10097. С. 829—836.
28. ПСЗ-И. Т. 14. № 10198. С. 42—44.
29. ПСЗ-И. Т. 18. № 13126. С. 679—682.

30. Федоров М.М. Правовое положение народов Восточной Сибири (XVII—начала XIX вв.). Якутск: Кн. изд-во, 1978. 207 с.

Nogmanov Aidar Ilсурovich,
Sh. Marjani Institute of History of the Academy
of Sciences of the Republic of Tatarstan,
Russian Federation, Kazan

**TATARS AND CHUVASH IN RUSSIAN LEGISLATION
THE SECOND HALF OF THE XVII — XVIII CENTURY**

Abstract. In this article, on the basis of published legislative sources, the features of the legal status of Tatars and Chuvash in the Russian state are considered. The author confirms the thesis that in the second half of the XVII — XVIII century the legal status of non-Russian peoples was largely identical with the Russian population. Some differences were observed in the sphere of land ownership and branches of law related to religion.

Keywords: Russian legislation, legal status, Tatars, Chuvash, Volga-Ural region.

Исхаков Радик Равильевич,
Институт истории им. Ш. Марджани
Академии наук Республики Татарстан,
Российская Федерация, г. Казань,
ishakovist@gmail.com

РОЛЬ УЧЕБНЫХ И КУЛЬТУРНО-РЕЛИГИОЗНЫХ УЧРЕЖДЕНИЙ КАЗАНИ В РАЗВИТИИ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОГО ДВИЖЕНИЯ ЧУВАШЕЙ И ТАТАР-КРЯШЕН (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX — НАЧАЛО XX ВЕКА)

Аннотация. В статье рассмотрена роль казанских учебных заведений в развитии просветительского движения чувашей и татар-кряшен во второй половине XIX — начале XX в. Основное внимание уделено истории Казанской центральной крещено-татарской школы и Казанской учительской (инородческой) семинарии. В публикации проанализирована система преподавания в этих учебных заведениях, оценена роль родных языков в образовательном процессе. Автор приходит к выводу о ключевом значении созданной казанскими православными миссионерами просветительской системы, основанной на использовании родного языка в школьной и церковной практике в культурной мобилизации чувашей и татар-кряшен.

Ключевые слова: система Н.И. Ильминского, просветительское движение, Казань, татары и чуваша, двуязычная школа.

Казань, являясь административным и культурным центром Среднего Поволжья, была точкой соприкосновения различных религий и культур, аккумулировала в себе наиболее передовые для своего времени подходы в области просветительской деятельности. Здесь были созданы крупнейшие в Восточной России научно-образовательные институты для православных тюркских и финно-угорских народов России. Роль Казани как важнейшего просветительского центра Среднего Поволжья усиливается в пореформенный период, когда здесь создается и внедряется в практику принципиально новая для России концепция «духовного обрусения инородцев» Н.И. Ильминского. Появление новой просветительской идеологии именно в Казани во многом стало возможным благодаря тому, что к этому времени здесь на базе Казанского университета и Казанской духовной академии (КазДА) сложились самобытные школы изучения языка и культуры местных народов. Накопленные востоковедческие знания, а также практический опыт просветительской деятельности стали тем необходимым фундаментом, на котором была построена и реализована концепция Н.И. Ильминского. Постепенно на основе созданных православными миссионерами институтов формировалась светская идеология национального просветительства, а учебные заведения педагогического профиля стали центрами этого зарождающегося культурного феномена. Сложно переоценить значение Казани в культурной модернизации чувашского и крещено-татарского социумов, как впрочем и других поволжских народов, а также формировании национально ориентированной интеллигенции. Несмотря на то, что в советский период Казань перестала являться административным центром Среднего Поволжья, она продолжает

оставаться одной из «точек притяжения» для проживающих в данной историко-культурной области этносов, образовательным и культурным центром региона.

В ходе своего знакомства с прежней постановкой проповеднической деятельности, изучения жизни и религиозных верований нерусских народов, Н.И. Ильминский пришел к выводу о необходимости кардинальных изменений в сфере миссионерского движения Русской православной церкви (РПЦ). В ряде своих работ [13, с. 71—115, 118—165, 170—174] он высказал принципиально новые взгляды на задачи православной миссии, получившие поддержку руководства страны. Основной идеей Н.И. Ильминского был отказ от жесткой привязки христианизации к этнической унификации. Во многом по причине боязни с восприятием «русской» веры потерять свое культурное и этническое своеобразие, традиционный уклад жизни, православие вплоть до 1860 г. так и не смогло стать «своей» религиозной традицией для большинства крещеных нерусских народов региона. Понимая это, Н.И. Ильминский предложил идею «этнизации» православия, гармоничного встраивания христианства в культуру и мировоззрение местного населения без коренной ломки их этнокультурного поля. Подчеркивая эту идею, он писал в одной из своих ранних работ: «Надо всегда внушать татарам (имеются в виду крещеные татары. — *Р.И.*), что наша вера отнюдь не посягает на их народность; что она не русская, а всемирная, святая, Христова» [13, с. 142]. Решение сложных миссионерско-просветительских задач Ильминский считал возможным только на основе родного языка. «Кто говорит с инородцем на их родном языке, — писал он, — того они легко понимают и могут убеждаться его доказательствами, потому что вместе со словами он употребляет их же элементы мысли» [13, с. 142].

Понимая невозможность добиться качественных изменений в восприятии православия, повышения грамотности среди нерусских народов на непонятном для них русском языке, Ильминский предложил вести первоначальное обучение в школах на родном для детей языке. Для этого в 1862 г. им совместно с первым кряшенским просветителем В.Т. Тимофеевым был составлен «Букварь», в котором впервые был применен алфавит на основе кириллицы для обозначения звуков татарского языка.

Разработка алфавита и составление на его основе первых учебных пособий позволило Ильминскому расширить свою деятельность и официально открыть в 1864 г. в Казани первое специальное учебное заведение, работавшее по новой системе — Казанскую центральную крещено-татарскую школу (КЦКТШ). Зарождавшаяся как маленький частный пансион, в котором в первый год обучалось всего три мальчика, живших вместе со своим учителем В.Т. Тимофеевым и его семьей в подвальной комнате на Арском поле, эта школа вскоре превращается в довольно крупное для своего времени учебное заведение. Во втором учебном году здесь училось уже 20 чел., а в 1866 г. количество учеников достигло 40. Первоначально у КЦКТШ не было четких учебных планов и штатов, что было связано с позицией ее основателей, считавших, что сам учебный процесс должен подсказать направление педагогической деятельности и необходимые для изучения здесь предметы. Подчеркивая эмпирический характер своей системы, Ильминский считал важным не ограничивать преподавательскую деятельность Тимофеева, загоняя ее в жесткие рамки особых утвержденных программ, стараясь максимально освободить образовательный процесс от лишней бюрократической

регламентации. В связи с этим, несмотря на финансовую поддержку государственных структур, КЦКТШ на протяжении всей своей истории оставалась частным учебным заведением, не подчинявшимся напрямую ни Министерству народного просвещения (МНП), ни училищному совету Св. Синода. Дирекция школы вполне самостоятельно принимала решения по учебным и воспитательным вопросам, что позволяло ей оперативно реагировать на религиозные и образовательные запросы кряшен. Существовала лишь некоторая неформальная подчиненность школы и ее руководства директору организованной в 1872 г. Казанской учительской семинарии. Но и эта связь строилась в первую очередь на особых доверительных отношениях между ее руководителями В. Тимофеевым и Н. Ильминским, а после их кончины — их преемниками Т. Егоровым и Н. Бобровниковым.

Душой и главным деятелем КЦКТШ с момента ее основания был В.Т. Тимофеев. Пройдя трудный путь обучения в приходском училище, Тимофеев в своей педагогической деятельности стремился отказаться от всех отрицательных сторон казенной школы дореформенного времени с ее формализмом и пренебрежительным отношением учителя к ученикам. Тимофеев активно пользовался передовыми педагогическими методиками и идеями, заложенными выдающимися идеологами педагогической мысли Я. Коменским и К. Ушинским, творчески осмыслив и переработав их в соответствии со своим опытом и практической деятельностью.

Во внеклассное время школьники занимались ручным трудом, работали на приусадебном участке, организованном возле школы, ученицы занимались рукоделием, шитьем и починкою белья и платья для себя и для учеников мужской школы, вышиванием бумагой и шерстью, вязанием скатертей, кружев, чулок и т.п. Школа располагала хорошей библиотекой, состоявшей из 1010 названий книг духовного и светского содержания, в количестве 4704 томов.

Наряду с татарами, сюда поступали удмурты, марийцы, чуваша и мордва, знавшие татарский язык. В частности, выпускниками КЦКТШ были такие известные деятели духовного просвещения среди местных нерусских народов, как переводчик православных текстов на чувашский язык С. Тимрясов, автор мордовского (эрзя) букваря и переводов Евангелия священник А. Юртов и др. В 1872/73 учебном году количество учащихся в школе возрастает до 165 чел.

С организацией в 1867 г. в Казани миссионерского Братства св. Гурия, а с 1870 г. — поволжских комитетов ПМО, поставивших своей основной целью развитие начального конфессионального образования среди нерусских народов Среднего Поволжья, КЦКТШ становится кузницей кадров для их школ. Руководство КЦКТШ, наряду с советами этих миссионерских организаций, участвовало в контроле за постановкой образовательной и христианско-просветительской деятельности в них. Всего со времени своего основания до 1914 г. в школе получило образование 4449 учеников и 1887 учениц, из которых 636 окончили ее со званием «Учитель» и 260 — «Учительница сельских начальных школ».

Развиваясь и расширяя свою деятельность, КЦКТШ становится настоящим просветительским, религиозным и культурным центром кряшен. Во многом благодаря усилиям учителей и учеников школы была проведена масштабная работа по переводу Евангелия и других христианских религиозных и богослужебных книг на татарский язык, в свою очередь ставших основой для переводов на другие тюркские и финно-угорские языки Среднего Поволжья. Как отмечал сам

Н.И. Ильминский, сотрудники и воспитанники школы как природные носители языка оказывали существенную помощь миссионерам-переводчикам, фактически являлись полноценными сотрудниками Переводческой комиссии при Братстве св. Гурия, осуществляли корректуру новых изданий, во время своих поездок по кряшенским населенным пунктам проводили их апробацию, распространяли переводы среди местных жителей и пр. Поэтому количество переведенных изданий на татарский язык (наряду с чувашскими переводами) было значительно больше, чем на языках других народов края, у которых вплоть до 1880-х гг. не было таких религиозно-образовательных центров, как КЦКТШ и Симбирская чувашская учительская школа.

Благодаря своему центральному положению, особой роли в координации деятельности местных начальных школ, подготовке учителей и контролю над их деятельностью, КЦКТШ, при отсутствии других значимых общекряшенских культурно-религиозных институтов, выступала в роли коммуникатора связи между отдельными, ранее мало связанными между собой, группами кряшен, способствовала их консолидации и формированию единого культурно-информационного пространства, а ее воспитанники, замещая должности учителей и православных священников, становились основными деятелями школьного просвещения и миссионерства среди своих соплеменников. Практически вся кряшенская интеллигенция, сформировавшаяся во второй половине XIX — начале XX в., — это воспитанники КЦКТШ, сохранявшие и после окончания курса тесные контакты со школой и ее руководством.

Являясь первым учебным заведением, созданным Ильминским, КЦКТШ стала образцом для открытых позже национальных учебных заведений педагогического профиля. Важную роль она сыграла и в становлении чувашской школы. Первые школы в чувашских селениях, построивших свою образовательную деятельность на принципах, разработанных Н.И. Ильминским, появляются в Казанской губернии в конце 1860-х гг. Их возникновение было связано с личностью чувашского религиозного просветителя Митрофана Дмитриевича Дмитриева (1847—1906). После окончания приходского училища в родном с. Кошлоуши по инициативе местного приходского священника И.П. Отточева даровитый ученик осенью 1867 г. открывает в родительском доме школу. В начале 1868 г. М. Дмитриев приезжает в Казань знакомиться с Н.И. Ильминским и инспектором чувашских школ Н.И. Золотницким и становится последовательным сторонником новой просветительской системы. В 1869 г. он назначается учителем школы грамоты в с. Чурачики Цивильского уезда, где внедряет обучение на чувашском языке. Впоследствии, работая учителем Абызовского училища, он открывает школы в деревнях Ачакасы и Янгличи (1873), Новые Ачакасы (1875) Цивильского уезда Казанской губернии [2, с. 7].

В это же время чувашские школы с двуязычной системой преподавания начинают открываться казанским Братством св. Гурия. К 1872 г. в Казанской губернии насчитывалось 10 таких начальных миссионерских училищ [10, с. 72]. Характерной чертой этих учебных заведений были предельная простота организации образовательного процесса и ее конфессиональная направленность. Школа представляла собой небольшое учебное заведение, обычно располагавшееся в простой сельской избе, во главе с учителем-«простецом», являвшимся таким же крестьянином, как и местное население, не всегда обладавшим глубокими познани-

ями, но имевшим искреннюю привязанность к православию и желание учить детей. Обучение на родном языке, семейная атмосфера, создававшаяся здесь, способствовали органичному встраиванию этих школ в сельскую обстановку, восприятию их местным населением как своих культурно-национальных институтов, что способствовало росту их популярности. Определенную роль в выработке данного типа учебных заведений с характерными для них принципами организации сыграл опыт существовавших в Волго-Уральском регионе татарских профессиональных школ (*мектебе* и *медресе*). Как признавал Н.И. Ильминский в одной из своих записок с образным названием «*Ex orient lux*» (Свет с Востока), опубликованной после его смерти в виде отдельной статьи, именно знакомство с деятельностью мусульманских школ во время многочисленных путешествий по татарским деревням Казанской губернии и командировки на Ближний Восток выработали в нем идеал начальной конфессиональной школы с предельно простым характером постановки учебного дела, отсутствием бюрократической регламентации, массовым охватом населения при низких издержках на содержание [8]. По сути, по задумке Ильминского такие школы должны были стать самодостаточными институтами, не нуждавшимися в поддержке и опеке государственных структур, удовлетворявшие насущные культурно-образовательные и религиозные потребности сельских жителей.

Первые кряшенские и чувашские школы, появившиеся в конце 1860-х — 1870-х гг., представляли собой в определенном роде христианский центр — «школу-церковь», в которой прихожане «должны наглядно изучать и усваивать христианскую религию и ее обрядовую обстановку» [12, с.15]. В них из числа учеников повсеместно организовывались церковные певческие хоры, для местных жителей в воскресные и праздничные дни совершались церковные богослужения.

Исходя из позитивистских подходов, сформировавшихся еще в советской историографии, многие исследователи представляют развитие системы начального образования чувашей во второй половине XIX в. как непрерывный поступательный процесс культурного развития. Знакомство с архивными материалами, в первую очередь с перепиской православных просветителей с представителями зарождающейся кряшенской и чувашской интеллигенции, позволяет скорректировать данную точку зрения. Сеть профессиональных школ с преподаванием на родном языке создавалась благодаря деятельности небольшой группы миссионеров-реформаторов. Открытие каждой школы происходило в результате кропотливой подготовительной работы, связанной с подбором кандидата на учительское звание, выискиванием средств на его содержание, подчас длительными переговорами с сельской общиной, которая должна была предоставить положительный приговор по этому вопросу, наймом или строительством помещения для школы. С появлением в деревне учителей, а впоследствии церковно- и священнослужителей, именно они становятся главными инициаторами открытия новых школ. Многие из этих учебных заведений создавались и первоначально работали за их личный счет. Основным каналом коммуникации, позволявшим этой сложной системе функционировать и развиваться, были письма. В них обсуждались насущные проблемы школьного и религиозного просвещения чувашей, приводились данные о постановке образовательного процесса в начальных учебных заведениях. Учителям посредством переписки нередко удавалось добиться улучшения материального положения школ, открытия новых учебных заведений и православных приходов.

Появление школ с двуязычной системой преподавания потребовало подготовки для них учебных пособий и религиозной литературы на чувашском языке. Для решения этой задачи была сформирована группа переводчиков во главе с инспектором чувашских школ Казанского учебного округа (КУО) тюркологом-компаративистом Н.И. Золотницким (1829—1880). Кроме профессиональных лингвистов к данной работе были привлечены природные носители языка. В 1868 г. для работы над чувашскими переводами Братством св. Гурия в Казань был приглашен упомянутый нами ранее М. Димитриев, в 1870 г. — учитель Большеяльчикской школы Братства св. Гурия В. Васильев. Учителя принимали всестороннее участие в подготовке новых изданий, исправляли неточности в переводах, совершенствовались свои познания в области церковного пения [2, с. 6]. Наряду с М. Димитриевым и В. Васильевым, посильную помощь в переводах на чувашский язык оказывал ученик Казанской центральной крещено-татарской школы С. Тимрясов, происходивший из чувашей Чистопольского уезда Казанской губернии, в совершенстве владевший как чувашским, так и татарским языками [10, с. 136].

С 1870 г. одновременно с группой Н.И. Золотницкого, формируется новая школа чувашских переводчиков, под руководством чувашского просветителя и религиозного деятеля И.Я. Яковлева (1848—1930). Успешно окончив Симбирскую гимназию, молодой чувашский «самородок» в 1870 г. поступает в Казанский университет. Еще во время учебы в Симбирске он начинает заниматься просветительской деятельностью среди соплеменников: в 1868 г. на своей квартире открывает частную школу для обучения чувашских детей грамоте. Интерес к вопросам просвещения и «инородческого» образования сближает его с казанскими миссионерами-реформаторами. Знакомство и дружба с Н.И. Ильминским предопределили всю дальнейшую судьбу И.Я. Яковлева, позволив ему в полной мере реализоваться на поприще просвещения родного народа. «Могу сказать, — вспоминал впоследствии Иван Яковлевич, — что не будь моей встречи с Н.И. Ильминским, я пошел бы, может быть, обыкновенной чиновничье-педагогической дорогой и не делал бы ничего для чуваш» [14, с. 216]. Проникнувшись идеями Ильминского, И.Я. Яковлев вскоре берет на себя основную роль в продвижении новых просветительских идей в чувашской среде. В 1871 г. он при содействии Н.И. Ильминского составляет чувашский алфавит [14, с. 197]. Фактически с этого времени И.Я. Яковлев становится основным автором-переводчиком новых изданий на чувашском языке. Признавая это, Н.И. Ильминский писал в 1875 г.: «Он (И.Я. Яковлев. — *Р.И.*) приобрел полную опытность в переводах, которыми занимается постоянно с особой ревностью. Он со своей школой (речь идет о Симбирской чувашской учительской школе. — *Р.И.*) без сомнения и на будущее время будет главным деятелем переводов на чувашский язык, что и свойственно ему по его родственному отношению к чувашам и официальному отношению к образованию чуваш. Присовокуплю к этому, что искренне сочувствуя трудам Н.И. Золотницкого и ценя их значение для науки, я все-таки, сравнительно с его переводами, нахожу более правильными переводы г. Яковлева» [7, с. 66].

И.Я. Яковлев во время проживания в Казани в годы обучения в Казанском университете знакомится в КЦКТШ с постановкой педагогической и воспитательной деятельности, а также с методикой преподавания на родном языке. Этот опыт им был использован после переезда в Симбирск. Особое впечатление произвел на него школьный татарский церковный хор. «Мне приходилось слушать

пение Петербургской певчей капеллы синодального хора и других известных хоров с чудными голосами, — писал он впоследствии, — при исполнении произведений лучших духовных композиторов. Но я не выносил из храма такого впечатления, какое получил в церкви крещенотатарской школы. Тут не было вокальных фокусов, ломаний, переходов, контрастов. Исполнение хора, наученного Макарием, было чрезвычайно просто по мотивам, но несло в себе такую глубину, убежденность религиозного чувства, что я, первый раз слушая хор крещенотатарской школы, напоминал собою тех послов святого князя Владимира, которые, будучи посланы им для сравнения вер у разных народов, услышав пение в Софийском храме, потом сознавались, что сами не знали, на земле ли они или на небесах... Все высокопоставленные лица, слышавшие пение хора крещенотатарской школы, в том числе Победоносцев, Саблер, были от него в восторге. Сам Ильминский не скрывал своего восхищения хором. Теперь подобное пение почти исчезло» [14, с. 162—163].

Официальное признание в конце 1860-х гг. религиозно-просветительской концепции Н.И. Ильминского в качестве основы школьной политики в отношении коренных народов Восточной России, законодательно закрепленной в «Правилах о мерах к образованию населяющих Россию инородцев» от 26 марта 1870 г., привело к расширению сети начальных министерских, земских, миссионерских и церковно-приходских школ с двуязычной системой преподавания и открытию в 1872 г. в Казани учительской (инородческой) семинарии (КУС), директором которой был назначен Н.И. Ильминский [1]. В нее могли поступать, наряду с русскими, представители коренных народов России, назначавшиеся после окончания курса учителями в народные училища [4, л. 8—9]. КУС превращается в некий координирующий орган, не только готовивший педагогические кадры, но и осуществлявший руководство деятельностью многочисленных учебных заведений, работавших на основе системы Ильминского, становится центром неофициального «Ведомства просвещения инородцев Восточной России».

В первый учебный год по инициативе Н.И. Ильминского для обучения в семинарию М.Д. Дмитриевым было отправлено пять чувашских воспитанников [11, л. 2]. В последующие годы для обучения КУС начинают приезжать чувашские юноши, не только из Казанской, но и из соседних Симбирской, Уфимской, Самарской, Оренбургской губерний. При семинарии в 1874 г. была открыта чувашская образцовая начальная школа. В ней должны были готовить будущих семинаристов из чувашей, здесь проходили педагогическую практику воспитанники старших классов КУС. В разное время это учебное заведение возглавляли такие видные представители чувашской творческой интеллигенции, как В.А. Рекеев (1874—1881), А.С. Степанов (1881—1882), П.П. Будников (1882—1884), Н.А. Александров (1884—1896), Г.Л. Михайлов (1896—1906), П.М. Михайлов (1908—1917). Количество чувашских воспитанников было довольно высоким в общей массе семинаристов, уступая только русским и кряшенским ученикам. С назначением в 1875 г. И.Я. Яковлева инспектором чувашских школ КУО и преобразованием им Симбирской чувашской школы в учебное заведение педагогического профиля, формируется новый центр по подготовке чувашских учителей. С этого времени можно вести точку отчета зарождения национальной интеллигенции, как особой социальной прослойки чувашского общества, состоящей из работников умственного труда, обладающих образованием и специальными знаниями.

Безусловно, и до этого времени были представители чувашского народа, занимавшиеся интеллектуальным трудом и сохранявшие чувашскую этнокультурную идентичность — просветители, церковно- и священнослужители. Но лишь с открытием среднеспециальных учебных заведений педагогического профиля, готовивших национальные кадры для расширяющейся сети чувашских начальных школ с двуязычной системой преподавания, в которую под влиянием Н.И. Ильминского и И.Я. Яковлева, наряду с миссионерскими учебными заведениями, постепенно интегрировались училища МНП и земских учреждений, начала формироваться корпорация, члены которой тесно взаимодействовали между собой, имели общие просветительские цели, а главное — ощущали себя членами единой социальной общности — представителями «инородческой» интеллигенции.

В семинарии была двуязычная система обучения. Важной новацией в системе обучения, внедренной Н.И. Ильминским, было использование разговорных уроков, направленных на изучение русского языка. Для каждого класса определялся необходимый словарный объем, который ученики должны были освоить в течение года. Для первых двух классов он включал 100—300 русских слов. По окончании третьего класса обучающийся должен был знать до 1500 слов. Для проверки знания русского языка ежегодно проводились специальные экзамены.

Для понимания мировоззренческих позиций и идеологических установок зарождающейся кряшенской и чувашской интеллигенции важно рассмотреть педагогические идеи, разработанные Н.И. Ильминским и ставшие основой образовательной системы в созданных ими педагогических учебных заведениях. Просветители стремились привить ученикам аскетизм и высокую духовность, сохранить насколько возможно их крестьянский быт и мировоззрение. «Школа должна быть трудовая, — отмечал в одном из разговоров с Яковлевым Ильминский. — Она должна дать чувашам русскую культуру, которую следует воспринять путем труда, скромности. Пусть никто им не завидует! Не надо денег! Не приучайте чуваш к деньгам!» [14, с. 212]. Скромность, бескорыстие и трудолюбие, по мнению Н.И. Ильминского, являлись необходимыми качествами для будущего деятеля сельского просвещения. Для этого в КУС и КЦКТШ были введены жесткая дисциплина и ограничения на свободное передвижение по городу. Покидать здание разрешалось с позволения классного наставника. С этими же целями для учеников КУС была введена особая учебная форма простого покроя, резко выделявшая их на фоне учеников других учебных заведений Казани. Особое внимание обращалось на поведение и наклонности учеников. Отсутствие достаточных нравственных качеств, религиозности, различные проступки могли стать поводом к отчислению. Н.И. Ильминский жестко пресекал любые проявления политизации учебного процесса, ксенофобии и национальной нетерпимости среди учеников. «В семинарии, — вспоминал И.Я. Яковлев, — у Ильминского русских было больше, чем инородцев. Он, как говорится, трепал за всякое несправедливое, грубое обращение с инородцами, вставая на сторону последних. Я же, наоборот, при столкновениях между воспитанниками школы, вставал на сторону русских, так как они по сравнению с чувашами представляли из себя меньшинство» [14, с. 407].

Важной составляющей образовательного процесса в этих учебных заведениях было религиозное воспитание. В число главных предметов входили Закон Божий, православные молитвы, священная история и краткий катехизис. При-

существование чувашских учеников на богослужении, на утренней и вечерней молитве было обязательным. Наряду с практическими задачами упор на религиозном образовании в школе преследовал важные педагогические цели. По мнению Ильминского, любое образование без серьезного нравственного воспитания в строго религиозном духе вело к негативным последствиям для ребенка. Приобщаясь к секулярной европейской культуре, неподготовленные «инородцы» вбирали в себя худшие черты западной цивилизации, становились маргинальными лицами в среде своих соплеменников. Единственный путь избежать этого — привить ребенку глубокую религиозность, сохранить его патриархальный быт. Таким образом, основная цель образования, по Ильминскому, — религиозное перерождение ребенка при сохранении его глубокой связи с сельским обществом, необходимо еще и потому, что в будущем ученик должен был вернуться в крестьянскую среду и стать сельским учителем. В одном из своих сочинений Ильминский говорит, что «воспитание народной школы должно состоять в том, чтобы оно возбуждало, поддерживало и питало в учащих детей душевную жизнь, содействовало бы органическому, внутреннему развитию и росту душевных сил и способностей... в добром, нравственно-религиозном направлении» [9, с. 8]. Ставя превыше всего простоту и духовность, Ильминский отдавал предпочтение ценностям обычного народа перед культурными идеалами интеллигенции, религиозным дисциплинам по сравнению со светскими науками [6, с. 97].

Ученики из кряшен и чувашей, в большинстве своем происходившие из бедных крестьянских семей, попадая в стены педагогических учебных заведений, погружались в абсолютно новую обстановку, диктовавшую иные жизненные установки и модель поведения. Для чувашских деревенских юношей, весь мир которых ограничивался родным селом, это было настоящей культурной революцией. Для большинства учеников в диковинку были не только новый распорядок жизни, взаимодействие с окружающим миром, но и, казалось бы, такие обыденные вещи, как прием пищи. Так, чувашский писатель А.В. Турхан, вспоминая годы жизни в стенах КУС, писал: «Кормили нас как на курорте. Суп и щи обязательно с мясом и каша с маслом, т.е. так, как мы дома никогда ни ели. В воскресные дни давали компот и жареную картошку с жирным мясом, а за ужином винегрет, т.е. опять такую еду, какой мы и названий никогда не слышали. Только в среду и пятницу и в посты уже мясного не давали, но кормили с постным маслом. В среду и пятницу давали в обед гороховый суп и гречневую кашу, а за ужином вареный картофель с маслом. В воскресный день в пост давали суп с рыбой и жаркое с жареной рыбой. В общем, пища все время была и вкусная, и здоровая. Белье меняли один раз в неделю, а в баню нас водили за казенный счет в две недели раз. От двух до четырех часов совершали мы ежедневную прогулку по городу, вольную, кто куда желал. Позже четырех часов можно было уходить только по особому разрешению надзирателя с обязательством вернуться не позже 6 часов. В 6 часов ворота запирались до утра. И мы садились за подготовку уроков. Утро мы начинали молитвами, а уходили в спальню после вечерних молитв. Все эти молитвы проводились в церкви в присутствии всех преподавателей, директора и законоучителя. Молитвы читали учащиеся по очереди. В столовой до и после обеда пели только по одной молитве. Чаев у нас было два: утренний и вечерний. За чаем в праздники давали белый хлеб, а в будние — черный. Сахару давали на месяц два фунта» [3, с. 60—61].

КУС и КЦКТШ предоставляла детям из бедных крестьянских семей не только возможность получить образование, а в дальнейшем повысить свой социальный статус, но и в буквальном смысле выбраться из бедственного материального положения. Становясь частью студенческой корпорации, кряшенские и чувашские юноши быстро воспринимали идеи просветительства, учительского служения. Сама атмосфера жизни в КУС и СЧУШ способствовали быстрому интеллектуальному и культурному росту, приводила, по словам Н.И. Ильминского, к «духовному перерождению» ученика. Общась со своими соплеменниками, обсуждая насущные проблемы культурного развития народа в неофициальных студенческих кружках, ученики проникались национальным чувством. Именно в годы учебы к ученикам приходило осознание, что они в будущем станут частью интеллектуальной и культурной элиты народа, рождалось стремление трудиться на его благо.

Важную роль в пробуждении у учеников национального самосознания играл и педагогический состав этих учебных заведений из числа чувашей. В данном отношении весьма показательна деятельность чувашского ученого этнографа Н.В. Никольского. Во время работы в КУС (1906—1910) Н.В. Никольский вводит вечерние внеклассные занятия, на которых ученики изучали культуру и историю чувашского народа, приобретали навыки литературно-переводческой деятельности. Для многих чувашских учеников такие занятия имели важное значение в дальнейшей судьбе. Сам Н.В. Никольский приводит один такой пример из своей педагогической практики. У одного из учеников — Ф. Иванова, «в подготовительном и I классах замечалась какая-то неприязнь к родной национальности; он готов был совершенно забыть ее и ее просветительные нужды. Со II класса Ф.И. Иванов стал изменяться к лучшему. Вечерние занятия по чувашскому языку и этнографии достаточно убедили его в необходимости потрудиться на пользу своих единоплеменников — чуваш. С большим усердием он стал работать над переводами книг на чув[ашский] язык, для школьного употребления, писал и оригинальные письменные работы, которые можно назвать весьма хорошими» [5, л. 4]. Благодаря таким педагогическим принципам и особой атмосфере, царившей в стенах КУС и КЦКТШ, отсюда выходили идейные и любящие свой народ учителя, становившиеся представителями «сельской аристократии».

Важной составляющей подготовки и обучения в КУС и КЦКТШ была переводческая деятельность. Благодаря навыкам литературной работы, полученной во время учебы, воспитанники, становясь учителями и священнослужителями, имели возможность продолжить эту работу. Так формировалось поколение переводчиков и деятелей зарождающейся национальной литературы. Учебные заведения играли заметную роль и в централизованном распространении изданий. При КУС были созданы книжные склады, где все желающие могли приобрести религиозно-нравственную и учебную литературу. Книги распространялись также посредством учителей, приезжающих родителей школьников и самих учеников.

Большинство чувашских выпускников после окончания обучения сохраняли тесные контакты со своими наставниками. Сам Н.И. Ильминский придавал важное значение поддержанию связи со своими учениками. Переписка с ними была основным каналом коммуникации и реализации просветительских идей на практике, позволяла ему конструировать свое неофициальное «Ведомство про-

свещения восточных инородцев». По воспоминаниям попечителя Казанского учебного округа П.Д. Шестакова, карманы Ильминского всегда раздувались от писем, полученных от молодых учителей. «Вы не узнаете этого смиренного и робкого человека, — писал Шестаков в своем дневнике. — Глаза его блестят, сам он приходит весь в движение, и речь его льется рекой, он позабывает время, он готов вас заговорить» [6, с. 101].

КУС и КЦКТШ готовила кадры не только для начальной школы, но и для национальных православных приходов. Многие учителя впоследствии переходили в духовное сословие. Благодаря внедрению системы Ильминского, Русская православная церковь стала для зарождающейся чувашской и кряшенской интеллигенции одним из «социальных лифтов», позволявших им повысить свой статус в обществе, образовательный уровень и улучшить свое материальное благосостояние. Деятельность первого поколения «инородческой» интеллигенции была тесно связана с православной церковью. Многие из них начинали свой путь в стенах, созданных православными миссионерами учебных заведений, где они получали первоначальное образование в христианском духе, впоследствии сами становились учителями таких учебных заведений и посвящали свою жизнь культурному и религиозному просвещению соплеменников, и, наконец, становились священниками. Так, многие талантливые и деятельные чувашские и кряшенские юноши смогли реализовать себя в деле образования и просвещения соплеменников. Всего с 1872 по 1919 г. в семинарии получили образование 1500 чел. Из них 243 — татар-кряшен и 179 — чувашей.

Таким образом, казанские учебные заведения воспитали целую плеяду талантливых деятелей татарского и чувашского национального просвещения, дав им «дорогу в жизнь», способствовали формированию творческой элиты, что стало важным фактором развития их культуры во второй половине XIX — начале XX в. Культурно-религиозное движение, «запущенное» казанскими просветителями, стало одним из ключевых факторов культурной мобилизации чувашского и кряшенского общества.

Литература и источники

1. Акт открытия Казанской учительской семинарии. Казань: Губерн. тип., 1872. 20 с.
2. Александров Г.А. Чувашские интеллигенты. Биографии и судьбы. Чебоксары, 2002. 216 с.
3. Александров Г.А. Чувашская интеллигенция: истоки. Чебоксары: Чувашия, 1997. 198 с.
4. ГА РТ. Ф. 93. Оп. 1. Д. 4.
5. ГА РТ. Ф. 93. Оп. 1. Д. 999.
6. Джераси Р. Окно на Восток: Империя, ориентализм, нация и религия в России / перев. с англ. В. Гончарова. М.: Новое литературное обозрение, 2013. 548 с.
7. Записка Н.И. Ильминского о Переводческой комиссии // Отчет о деятельности Братства св. Гурия за десятый братский год, от 4-го октября 1876 года по 20-е октября 1877 года. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1878. С. 64—66.
8. Ильминский Н.И. Ex orient lux // Православный собеседник. 1904. Вып. 1. С. 40—53.
9. Ильминский Н.И. Записка об устройстве учебных заведений. Казань, 1904. 15 с.
10. Машанов М.А. Обзор деятельности Братства св. Гурия за двадцать пять лет его существования (1867—1892). Казань: Тип. Императ. ун-та, 1892. 256 с.
11. Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 24. Картон 2. Д. 14.
12. Отчет о деятельности Братства святителя Гурия от 4 октября 1871 года по 4 октября 1872 года. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1873. 18 с.
13. Христианское просвещение и религиозные движения (реисламизация) крещеных татар в XIX — начале XX вв.: сборник материалов и документов / сост., авт. вступ. статьи, примеч.,

научно-справочного аппарата Р.Р. Исакова. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011. 412 с.

14. Яковлев И.Я. Моя жизнь. Воспоминания. М.: Республика, 1997. 696 с.

Iskhakov Radik Ravilevich,
Sh. Marjani Institute of History of the Academy
of Sciences of the Republic of Tatarstan,
Russian Federation, Kazan

**THE ROLE OF EDUCATIONAL AND CULTURAL-RELIGIOUS INSTITUTIONS
OF KAZAN IN THE DEVELOPMENT OF THE EDUCATIONAL MOVEMENT
OF THE CHUVASH AND TATARS-KRYASHENS (THE SECOND HALF OF THE XIX —
THE BEGINNING OF THE XX CENTURY)**

Abstract. The article examines the role of Kazan educational institutions in the development of the educational movement of Chuvash and Tatars-Kryashens in the second half of the XIX — the beginning XX century. The main attention is paid to the history of the Kazan central baptized Tatar school and the Kazan teacher's (non-Russian) seminary. The publication analyzes system of teaching in these educational institutions, assesses the role of native languages in the educational process. The author comes to the conclusion about the key importance of the educational system created by the Kazan Orthodox missionaries, based on the use of the native language in school and church practice in the cultural mobilization of the Chuvash and Tatars-Kryashens.

Keywords: N.I. Ilminsky, educational movement, Kazan, Tatars and Chuvash, bilingual school.

Николаев Геннадий Алексеевич,
Чувашский государственный институт
гуманитарных наук,
Российская Федерация, г. Чебоксары,
nicga50@rambler.ru

ЧУВАШСКО-ТАТАРСКИЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ В СРЕДНЕВОЛЖСКОЙ ДЕРЕВНЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX — НАЧАЛА XX ВЕКА В ЗЕРКАЛЕ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО СБЛИЖЕНИЯ И ДИСТАНЦИРОВАНИЯ

Аннотация. Чувашско-татарские взаимоотношения в средневолжской деревне во второй половине XIX — начале XX в. представляли многослойное, сложное явление. В данной сфере одновременно происходило и этнокультурное сближение этнических общностей, и их этнокультурное дистанцирование, при превалировании первой тенденции. Притяжение этносов друг к другу имело своей основой генетическое родство, близость языков и культур, длительное проживание в волжском «общем доме», тесные контакты в разных сферах жизни. Относительное отчуждение этнических партнеров было вызвано, главным образом, трансформацией прежнего образа жизни в эпоху капитализма, а также их конфессиональной и этнической мобилизацией.

Ключевые слова: чувашские и татарские крестьяне, этнокультурное сближение и дистанцирование, Среднее Поволжье, межконфессиональные и межэтнические взаимоотношения.

Чуваши и татары — неотъемлемые этнокультурные составляющие многонационального и поликонфессионального социального пространства Среднего Поволжья. История распорядилась так, что совместно с финно-угорскими и славянскими этносами они обрели здесь «общий дом», найдя каждый свою нишу в его социальном, хозяйственно-экономическом и культурном поле. Здание сравнительно устойчивых и относительно гармонических межэтнических и межконфессиональных отношений, которое высится в течение столетий в регионе, воздвигнуто и их усилиями. Как научная проблема чувашско-татарские взаимоотношения включают в себя множество тем и подтем. В настоящей статье, разумеется, может быть рассмотрен лишь узкий круг вопросов, имеющий отношение к данному сложному многослойному социальному явлению. Цель, преследуемая нами, — анализ совместного сожития и взаимодействия в разных сферах повседневной действительности чувашских и татарских крестьян в социальном пространстве деревни Казанской и Симбирской губерний во второй половине XIX—XX в. в аспекте их этнокультурного сближения и дистанцирования. Представляется, что в рамках заданного объема публикации такой подход позволит получить хотя бы общие контуры внутренней динамики их взаимоотношений.

Пожалуй, погружение в очерченную проблематику следует начать с сюжета о расселении двух этносов в Среднем Поволжье, ибо географический фактор оказывает существенное влияние на частоту и тесноту межэтнических отношений. Согласно данным Первой всеобщей переписи населения 1897 г., численность татарского сельского народонаселения в Казанской и Симбирской губерниях дости-

гала 770 021 чел., чувашей — 659 707 чел. На территории административно-территориальных единиц и первые, и вторые размещались неравномерно. Основная часть татар — 96,4 % — проживала в Казанском, Лаишевском, Мамадышском, Свияжском, Спасском, Тетюшском, Царевококшайском, Цивильском и Чистопольском уездах Казанской и Буинском, Курмышском и Симбирском уездах Симбирской губерний, где их доля в составе сельского населения варьировала от 10,1 % (Цивильский) до 70,8 % (Мамадышский). Абсолютное большинство чувашей — 94,7 % — было расселено в Козьмодемьянском, Тетюшском, Цивильском, Чебоксарском, Чистопольском и Ядринском уездах Казанской и Буинском, Курмышском и Симбирском уездах Симбирской губерний, составляя в них от 8,9 % (Симбирский) до 92,3 % (Ядринский) сельского населения [подсчитано по: 59, с. 100, 101; 60, с. 62, 63]. В Свияжском, Спасском, Тетюшском, Цивильском, Чебоксарском, Чистопольском уездах Казанской губернии, Буинском и Симбирском уездах Симбирской губернии часть сел и деревень этнических партнеров размещалась вблизи или попеременно между собой. Второй сегмент их контактных зон включал национально-смешанные населенные места, где они проживали совместно или же имели еще соседями представителей других этносов. В начале XX в. в двух губерниях насчитывалось 48 таких сел и деревень [подсчитано по: 21; 61]. В одних чувашско-татарских населенных пунктах первыми поселенцами являлись чувашаи, в других — татары. В Симбирском уезде одноименной губернии, к примеру, к числу первых принадлежали с. Богдашкино и д. Старое Шаймурзино, вторых — д. Елховоозерная (Елшанка) [27, с. 257, 308, 334].

В религиозном отношении жители татарских и чувашских деревень являли собой приверженцев разных конфессий. Как следует из материалов всеобщей переписи населения 1897 г., в Казанской и Симбирской губерниях подавляющее большинство татар-сельчан исповедывало ислам — 94,47 % (православные — 5,51 %, прочие — 0,02 %). Их этнического партнера отличали иные духовные ориентиры. Первая позиция в составе чувашского сельского народонаселения была за православными — 98,89 % (язычники — 1,06 %, прочие — 0,05 %) [подсчитано по: 59, с. 100, 101; 60, с. 62, 63]. Правда, чувашаи-христиане по степени приверженности к вере распались на ряд групп. При этом в их числе «строго православные» составляли меньшинство [54].

Чувашская пословица гласит: *Нумай пётё, сахал ситё, пёрле нурйинине мён ситё* — «И многое кончается, и малое хватает, что может быть лучше жизни в согласии» [65, с. 197]. Как и в предыдущие столетия, во второй половине XIX — начале XX в. чувашаи и татары в искусстве жить в мире и согласии со всеми своими этническими партнерами немало преуспели. В пореформенные годы, как сообщает В.К. Магницкий, в чувашско-татарском пограничье чувашские крестьяне на весенне-летние празднества, обычно приурочиваемые к сбору дикого лука и борщовника, непременно приглашали своих соседей — татарских хлебопашцев. В Казанской губернии в 1870-х гг. подобное массовое гулянье, этнограф-современник совершенно правомерно именует его мини-ярмаркой, жители чувашских сел и деревень Тоганашево, Решетниково, Верхнее Анчиково, Нижнее Анчиково и Осинкино Чебоксарского уезда, к примеру, проводили совместно с крестьянами татарской деревни Мамадыш-Акилово Свияжского уезда. В Цивильском уезде Казанской губернии проживающими в д. Новое Муратово чувашами на такое празднество приглашались татары деревень Акзегитово и Бакарчи [24]. Ежегодно

перед православной Троицей на левом берегу р. Бува между татарскими деревнями Альменево и Янгильдино (Карамышево) Чебоксарского уезда Казанской губернии, в одной версте от последней, в овражистой местности, проводилось массовое гулянье, получившее в среде жителей данной местности название «Хай сирьми» (чуваш. *Хай сьрми*; букв.: «овраг оживления»). Согласно народному преданию, начало ему было положено чувашами, приехавшими за 50 верст к оврагу поминать погребенных здесь своих родственников, и принявшими ислам их соплеменниками, являвшимися сюда для продажи им пряников. Участниками мини-ярмарки, помимо жителей упомянутых двух татарских населенных мест, являлись также крестьяне татарской деревни Васюково Свияжского уезда Казанской губернии и чувашских деревень Семенчино и Масловка Чебоксарского уезда. С раннего утра, еще до начала празднества, сюда съезжались торговцы съестными припасами. Массовое гулянье начиналось с приездом к полудню в ложбину, причем непременно на разукрашенных платками и звенящими под дугой колокольчиками двойках и тройках, татар с «разрумяненными и наряженными женами», чувашей в праздничных национальных костюмах и русских. Жаловало зрелищное многолюдное мероприятие и местное духовенство. Прибывшие на праздник девушки небольшими группами рассредоточивались между торговыми лавками. Молодые парни, крутившиеся тут же, угощали понравившихся особ пряниками. После обеда, «часам к двум», участники празднества начинали разъезжаться. В хорошую погоду в расположенной под чувашской деревней Семенчино низине татарская молодежь обычно устраивала и разные игры [2, с. 6, 7; 24; 26, с. 65, 66].

В контактных зонах обыденным явлением было также присутствие на татарских народных праздниках и молодежных игрищах чувашских крестьян. 19 апреля 1874 г. В.К. Магницкому довелось присутствовать на сабантуе, проводившемся в д. Янгильдино Чебоксарского уезда. В этот день прошли состязания татар в конных скачках, беге и национальной борьбе. Победителям скачек и «скороходам» в качестве приза были вручены полотенца. За захватывающим зрелищем наблюдали три группы зрителей, включавшие в себя татар-мужчин, татарок-женщин и чувашских мужчин и женщин [26, с. 21, 22]. Согласно наблюдениям священника с. Байглычево Тетюшского уезда Казанской губернии А.В. Рекеева, в местностях, где чувашаи и татары проживали бок о бок, подарки для вручения победителям собирались как от татарских, так и от чувашских молодых женщин и девиц [41, л. 152]. В селах и деревнях Симбирской губернии, где татары и чувашаи проживали совместно, этнические партнеры выступали и соорганизаторами праздника: «Накануне сабантуя с десяток парней — татар и чуваш, навязавши на палку ярко-красный платок, обходят все село, возвещая, что назавтра назначен сабантуй, причем выпрашивают полотенца, платки и кое-что съедобное» [53, с. 330—332]. В Симбирской губернии, спустя неделю-другую после весеннего Миколы (праздник Николая Угодника; по старому стилю православными отмечался 9 мая. — *Г.Н.*), на опушке леса, расположенной в окрестностях деревень Раково и Сюндюково Буинского и Симбирского уездов, в течение трех пятниц проводились татарские игрища, куда собиралась татарская молодежь со всей округи. Одни из них добирались сюда на лошадях, другие — пешком. Первыми на поляну прибывали одетые по данному случаю во все лучшее молодые парни. Расположившись в каком-нибудь месте, они курили, играли на деньги в карты, шумно общались. Вслед за ними здесь появлялись татарские девушки в нарядных платьях. Они за-

нимали обычно противоположный край опушки, обращая на себя внимание молодых людей бросаемыми в их сторону взглядами. Чувашская молодежь на данных игрищах присутствовала в качестве гостей. Понаблюдав несколько за собравшимся людом, чувашские парни шли приветствовать татарских юношей. В среде сверстников, хорошо знавших друг друга, царили согласие и взаимопонимание. Пообщавшись друг с другом, они все вместе пускались в пляс под гармошку. В их рядах вскоре оказывались и татарские девушки, приходившие смотреть на данное захватывающее зрелище. После пляски учтивые гости возвращались к соплеменницам, исполнявшим где-то в стороне от присутствующих разные частушки, а татарская молодежь начинала играть в свои национальные игры. Зрителями шумного веселья иногда оказывались и чувашские женщины, собиравшие в окрестностях поляны борщовник. Насмотревшись на игры татарских юношей и девушек, чувашки — юноши, девушки и женщины, исполняя песни, возвращались в места жительства [65, с. 161, 162].

Чувашско-татарское пограничье отличало частые контакты между этническими партнерами и в хозяйственно-экономической сфере. Татарские крестьяне, как свидетельствует современник, охотно нанимались «к чувашам ко всякой работе» [46, л. 245]. В 1880-х гг. в татарской деревне Янгильдино Чебоксарского уезда Казанской губернии «до 60 чел. крестьян» пасли скот в разных селениях чувашской округи, а «остальные почти все» там же вели торговлю лимонами, яблоками, рыбой, скотом и прочим товаром [12, л. 123]. В этот же отрезок времени в татарской деревне Тугаево Цивильского уезда Казанской губернии до 100 чел. в чувашских деревнях занимались «выделыванием ведер», где в течение зимы и лета, за исключением страды, выручали от 20 до 40 руб.; до 40 чел. жили у чувашей в пастухах, до 10 чел. — в караульщиках [28, с. 57]. В татарской деревне Урмаево Цивильского уезда в 1880-х гг. в пастухах по окрестным населенным пунктам ходили до 200 детей и подростков [28, л. 56]. В пореформенные годы жители татарских сельских обществ Кривое Озеро и Степное Озеро Чистопольского уезда Казанской губернии целыми семьями разъезжались по ближайшим чувашским деревням с целью найти у соседей какую-нибудь работу [23, с. 11]. На рубеже двух столетий в урожайные годы, в страду, чувашские села и деревни Альшеево, Таковары, Раково, Кишак, Пимурзино, Бюрганы, Кошки-Теняково, Новые Мертли и Чувашский Сорокамыш Буинского уезда Симбирской губернии также наводнялись окрестными татарскими хлебопашцами, приезжающими сюда наниматься на жнитво [65, с. 181]. В иное время труд татарских женщин и девушек использовался чувашками данного куста поселений для прядения кудели, тканья холста, молотбы хлеба [30, л. 609; 65, с. 91].

И чувашские хлебопашцы, хотя и в разы меньше, нанимались на ту или иную работу к этническим партнерам в соседние села и деревни. На 28 января 1897 г., как явствует из переписных листов всеобщей переписи населения, в дворохозяйстве крестьянина татарской деревни Мамадыш-Акилово Свияжского уезда Казанской губернии мусульманина Галлея Рахматуллина временно пребывали двое уроженцев чувашской деревни Старые Щелканы Цивильского уезда Казанской губернии — православные Афанасий Иванов и Владимир Леонтьев. Первому из них было 26 лет, второму — 31 год. Главой большого семейства, предприимчивым хозяином, успешно сочетавшим хлебопашество с торговлей бакалейными товарами и фруктами, они были наняты, надо полагать, в качестве «зем-

ледельцев-работников». По-видимому, в зимнее время, в момент демографического обследования, они помогали хозяину по дворохозяйству — возможно, ухаживали за домашней живностью, убирали во дворе снег и т.д. [6, л. 179—183 об.]. В мае 1901 г. в татарской деревне Бикулово Чистопольского уезда Казанской губернии в подпасах ходил крестьянский мальчик из д. Андреевка чуваш Максим Захаров [68, с. 155].

Чувашские крестьяне, ориентированные в своей основной массе на земледельческое производство, в условиях растущего малоземелья нередко прибегали к аренде земли у этнических партнеров, в том числе и у татарских хлебопашцев. Так, в начале XX в. свое землепользование многие чуваша с. Мусирмы Цивильского уезда Казанской губернии расширяли за счет арендованных в соседних татарских деревнях наделных земель [40, л. 183].

В контактных зонах чуваша и татары находились также в частых торговых сношениях. При этом первые из них, как правило, выступали покупателями товаров, а вторые, напротив, его продавцами. Татарскими хлебопашцами капитал наживался преимущественно торговыми операциями. Так, в 1894 г. в Акзегитовской волости Цивильского уезда Казанской губернии, населенной чувашами и татарами, в составе татарских зажиточных крестьян торговлей были заняты: в д. Айдарово — 6 домохозяев, в д. Акзегитово — 11, в д. Бакарчи — 14, в д. Кугушево — 9, в д. Сунчелеево — 7 и в д. Тугаево — 18 домохозяев [подсчитано по: 13, л. 4—9]. Свой товар, представленный чаем, сахаром, пуговицами, нитками, платками, мылом, спичками, посудой и прочими нужными в повседневной жизни вещами, они сбывали преимущественно в среде окрестных чувашских хлебопашцев. Любопытно отметить, что в местностях, где чуваша и татары находились в добрососедских отношениях, чуваша предпочитали покупать все необходимое, как правило, у татар. Этнограф-современник Г.Т. Тимофеев, наблюдавший на рубеже XIX — XX вв. торговые операции, происходившие в базарные дни в чувашско-русском селе Бурундуки Буинского уезда Симбирской губернии, в частности, пишет: «К русскому, каким бы хорошим ни был у него товар, если рядом торгует татарин, чувашки не обращаются; говорят, что не владеют русским языком» [65, с. 153].

Живя бок о бок, чувашские и татарские крестьяне поддерживали тесные контакты между собой и в житейско-бытовой сфере. В Тетюшском уезде Казанской губернии «исстари веков были между собой в близких отношениях» чуваша населенных мест Апанасово-Темяши, Байглычево, Избахтино, Новое Андиберово, Новое Янашево и жители окрестных татарских деревень. Этнические партнеры «водили между собой торговлю, заводили совместное пчеловодство, ездили друг другу в гости» [48, л. 55 об., 69]. Крестьянами чувашской деревни Новое Андиберово окрестные татарские муллы приглашались для «отчитывания» больных [47, л. 190]. В Буинском уезде Симбирской губернии чувашские крестьяне с. Чепкас-Никольское и его округи забивать скот и резать птиц приглашали окрестных татар, находя, что мясо их «колотья слаше» [22, с. 68]. В чувашско-татарской деревне Начар Убеево Буинского уезда местный мулла славился в среде сельчан как знахарь. Помимо соплеменников, его часто посещали и православные чуваша, в основном женщины, которые приходили «сами лечиться», а также приводили к нему лечить «своих больных детей» [10, л. 38, 38 об.]. В том же уезде в с. Рунга и его округе «больных “падучей” болезнью и слабых детей с признаками английской

болезни» чуваша возили к окрестным муллам, которые их врачевали чтением над ними сур из Корана и произношением молитв [62, с. 144]. При болезнях своих членов семьи для их лечения приглашали татарских мулл и жители чувашских сел Большие Кошелеи и Корезино Цивильского уезда Казанской губернии [33, л. 152].

Многие чувашские хлеборобы находились в приятельских отношениях с татарскими крестьянами. 15 ноября 1900 г. этнограф Георгий Тимофеев, учительствовавший в инородческом одноклассном Министерстве народного просвещения училище в с. Альшеево Буинского уезда Симбирской губернии, затеял со своими учениками и ученицами беседу об окрестных татарах. Он был приятно удивлен, узнав, что «почти все» родители его воспитанников имели в среде жителей ближайших татарских деревень Симбирского и Буинского уездов названных друзей — досов (чуваш. — *тус*), а иные из них — и по два, и по три. Учителю было сообщено, что в среде досов практикуется взаимное гостевание. Мальчики и девочки, побывавшие в гостях у татар, «очень сочувственно и картинно» отзывались о чистоте татарских жилищ, о татарском гостеприимстве [30, л. 627, 628].

Инициатива к установлению добрососедских и приятельских отношений исходила и от татарских хлебопашцев. Уроженец д. Чувашская Чебоксарка Чистопольского уезда Казанской губернии Никифор Охотников в своем автобиографическом сочинении «Записки чувашина о своем воспитании», написанном в 1888 г., сообщает любопытные сведения об этнических партнерах: «Они (то есть татары. — *Г.Н.*) заводят с чувашами знакомство, принимают у себя чуваш как дорогих гостей, и сами любят у них гостить. Отличаясь вежливостью в словах [и] вниманием к гостям, они искусно умеют расположить к себе видных, влиятельных в обществе чуваш. Я и сам не один раз бывал у татар в гостях вместе с дедушкой и отцом» [49, л. 27]. И чувашские хлебопашцы, проживающие в деревнях Большие Меми и Малые Меми Свияжского уезда Казанской губернии, часто приглашались в гости окрестными татарами-мусульманами [56, с. 767].

Тесные контакты между чувашами и татарами в хозяйственно-экономической и житейско-бытовой сферах в ряде местностей чувашско-татарского пограничья имели своим следствием совместное празднование соседями своих религиозных праздников. В 1890-х гг. в сл. Егорьевская Шама Чистопольского уезда Казанской губернии чувашские, татарские и русские крестьяне, являвшиеся соответственно приверженцами язычества, ислама и православия, жили, как отмечает местный священник Василий Диаконов, «в полном согласии, заботясь об общем благосостоянии, как жители одной деревни, хотя и разных вероисповеданий». Здесь представители всех трех конфессиональных общин отмечали свои религиозные праздники в обществе друг друга. На языческих — татары и русские гостили у чувашей, на мусульманских — чуваша и русские угощались у татар, на православных — чуваша и татары вкушали яства и пития у русских [15, с. 764, 765]. Чувашские крестьяне с. Индырчи Цивильского уезда Казанской губернии вместе с татарами ближайших деревень праздновали Петров день (день святых апостолов Петра и Павла; по старому стилю праздник отмечался православными 29 июня. — *Г.Н.*) [19, с. 41]. В с. Подгорные Тимяши Цивильского уезда 8 ноября в Михайлов день (в православной традиции день Михаила Архангела. — *Г.Н.*), совпадавший здесь с престольным праздником в приходской церкви, «почти в каждом доме» чувашей «искони» гостили «любимые гости» — окрестные татары [55, л. 3, 4]. В татарско-

чувашской деревне Малое Русаково Свижского уезда Казанской губернии татары-мусульмане на свои праздники обязательно приглашали однообщинников — чувашей-язычников [42, л. 84].

Добрососедскими и очень тесными были взаимоотношения в чувашско-татарской контактной зоне между чувашами и молькеевскими кряшенами. Последние населяли 9 сельских поселений Казанской губернии, из которых 6 размещались в Цивильском уезде (с. Большое Тябердино, с. Молькеево, с. Старое Тябердино, д. Старые Курбаши, д. Хозесаново и д. Янгозино-Суринское) и 3 — в Тетюшском [д. Баймурзино, д. Полевая Буа и д. Старый Курбаш (Кырбаш)]. Молькеевские кряшены в этнокультурном плане являли собой весьма специфическое социальное пространство: они включали в свой состав, наряду с собственным, и чувашский компонент, причем этнические границы между их «чувашской» и «татарской» частями, а также между ними и окрестными чувашами «были весьма размытыми» [18, с. 138, 139]. При этом во второй половине XIX — начале XX в. с каждым новым десятилетием «чувашская» часть молькеевских кряшен все более и более теряла свою «самость». Уроженец д. Дальние Мусирмы Цивильского уезда Николай Антонов, учительствовавший в чувашском селе Тенеево Цивильского же уезда, 9 февраля 1887 г. пишет Н.И. Ильминскому о жителях одной из кряшенских деревень, в частности, следующее: «Хозяин дома, у кого я живу, крестился, боясь попасть в солдаты. Из родственников его никто не крестился. *И жену взял из Большое Тябердино/Старое Тябердино. Пирушку устроил, пришли эти больше-тябердинские/старотябердинские. Сами все без поясов, по-чувашски не говорят, по-чувашски мало знают, их жены все на манер татарок, но носят сурбаны*¹ (курсив наш. — Г.Н.)» [4, л. 434 об.].

Согласно утверждению современника, почти все обычаи кряшенами названного куста поселений были переняты у чувашей [67, с. 753]. В 1890-е гг. выпускник Казанской центральной крещено-татарской школы Роман Даулей некоторое время трудился учителем в училище с. Молькево Цивильского уезда Казанской губернии. Здесь будущий этнограф обнаружил, что крещеные татары данного и ближайших населенных мест, «живя в соседстве с чувашами, подпали влиянию последних и приняли от последних все языческие обряды, какие существуют». Ему выпало наблюдать ряд тождественных с чувашскими кряшенскими обрядов, в частности поминание умерших в Семике — в четверг перед Троицей: «...Около полудня жители обоих деревень, т.е. Молькеевой и Старых Курбаш, отправляются на кладбище с разными кушаньями и питьем для поминания умерших. По приходе на кладбище каждый останавливается на могиле своих родных и, поминая по именам, отделяет части от кушанья и бросает на могилу, также выливает немного вина и пива, говоря: “Да будет это пред тобою, такой-то”. Остатки от всего съедают и выпивают сами; таким образом напиваются допьяна, начинают веселиться, чтобы и умершим, по их мнению, было весело» [5, л. 33 об.]. Попутно отметим, что «во второй половине 1871 г.» в д. Старое Тябердино в числе прочих жителей проживали и 45 чувашей-язычников: 24 мужчины и 21 женщина [39, л. 377, 378]. Спустя полвека, что любопытно подчеркнуть, приверженцы традиционных верований утеряли свою этническую идентичность, но остались верны

¹ Головное покрывало чувашской замужней женщины в виде полосы белого тонкого холста с украшенными краями и концами.

«старой вере»: в начале XX в., в 1927 г., члены данной немногочисленной конфессиональной группы называли себя «некрещеными кряшенами» [3, с. 101].

В данной округе с давних пор чувашки свободно говорили по-татарски, а крещеные татары — по-чувашски. На совместных «девичьих пирах» (чуваш. *хёр сйри*, тат. *кыз-сырасы*) чувашек и крещеных татарок «с незапамятных времен» на двух языках звучали песни с «почти совершенно одинаковыми» мотивами и текстами [16, приложение, с. 227]. С первого четверга после православной Троицы «до Петрова дня включительно» здесь чувашские и кряшенские девушки водили будничные и праздничные хороводы. И первые, и вторые во время праздничных хороводов посещали соседние населенные места. При встрече двух разноязычных хороводов в деревне или за ее пределами завораживающее развлечение чувашек и кряшенок превращалось в совместное празднично-торжественное действо с поочередно звучащими национальными песнями [67, с. 753, 759]. В дни праздников этнические партнеры гостили друг у друга. Обыденным явлением в их среде были чувашско-кряшенские и кряшенско-чувашские семейные союзы. Так, в 1901—1910 гг. в с. Чутеево в каждом пятом заключенном браке супругой чуваша была кряшенка. В с. Хозесаново каждый второй «остепенившийся» в первом десятилетии XX в. кряшен взял в жены чувашку [51, с. 145]. И в с. Старые Курбаши многие кряшены были женаты на чувашках. И сами жители населенного места охотно выдавали своих дочерей за окрестных чувашей [64, с. 275].

В силу исторически сложившихся причин, обстоятельств и условий в этнокультурном плане в контактных зонах почти повсеместно татары-мусульмане доминировали над чувашами. Внешне это выражалось в знании последними татарского языка и общении на нем с татарами, в исполнении ими татарских песен и обрядов, праздновании пятницы вместо воскресенья, бритье головы, ношении тюбетейки, употреблении в пищу конины и т.д. В сельских обществах, где чувашки-мусульмане и чувашки-«отступники» жили совместно с татарами-мусульманами, первые две этноконфессиональные группы причисляли себя к общности татар-мусульман: «они усвоили себе почти вполне татарские обычаи, одеваются и говорят по-татарски». Этнических чувашей от татар-мусульман в них мог отличить лишь тонкий наблюдатель. У первых в речи, особенно в среде женщин, нет да и звучали чувашские слова и выражения. Следы принадлежности к чувашскому сообществу наблюдались также в их костюме и в «некоторых домашних обычаях» [69, с. 6, 7]. В конце XIX в. в с. Сиушево Буинского уезда Симбирской губернии две трети жителей составляли татары-мусульмане, одну треть — чувашки-христиане. Последние соблюдали языческие обряды и жили с этническими партнерами «почти одной жизнью». Они даже поведенческим стереотипом немногим отличались от первых. Чувашские крестьяне «сплошь почти» ели конину, а некоторые ходили в мечеть и отдавали мулле «даже десятину по закону магометанской веры». В православный храм они не ходили, не причащались, постов не держали, священнического благословения не просили, крестов и поясов не носили [9, л. 1, 1 об.].

В чувашских населенных местах, расположенных в контактной зоне и на небольшом расстоянии от нее, житье чувашей на «татарский лад» имело множество оттенков. В Цивильском уезде Казанской губернии — в селах Большие Кошелеи и Корезино, а также в их окрестностях — чувашские крестьяне свободно говорили по-татарски, причем мало чем отделяли свою общность от татарской, тепло от-

зывались об исламе [33, л. 152]. В Тетюшском уезде Казанской губернии — в с. Байгычево и его округе — основная масса чувашских крестьян жила вполне похристиански. Но в их среде встречались лица, знакомые «с мухаммеданским законом более, чем христианским». Некоторые из них делали пожертвования в мечети, приглашали мулл лечить заболевших членов семьи [33, л. 31]. Чувашские крестьяне, проживавшие в Шемуршинской волости Буинского уезда Симбирской губернии в соседстве с татарами, общались с последними на татарском языке, одевались на их манер, а также они обзавелись самоварами и приобщились к чаепитию [37, л. 60, 61].

Вне чувашско-татарского пограничья, в силу географического фактора, контакты между этническими партнерами были относительно редкими и не столь тесными. В местностях сплошного расселения чувашские крестьяне встречались с татарами прежде всего на больших и малых торжищах. Практически ни одно крупное такое многолюдное событие-явление в регионе не обходилась без торговцев из татарских деревень. В пореформенное время на Воздвиженской ярмарке, проходившей с 14 по 21 сентября в с. Козловка Чебоксарского уезда Казанской губернии, оживленную торговлю продуктами питания, галантареей, ситцем, украшениями и прочим товаром вели, главным образом, окрестные татары. Что касается чувашских хлебопашцев, то они в своем большинстве в ней выступали покупателями [25, л. 9, 9 об.]. Совместно с представителями других этносов татары сбывали свой товар и на сельских базарах. Так, в русском селе Можарки Цивильского уезда Казанской губернии мануфактурой и тканями в базарные дни торговали преимущественно татары; говядиной, бараниной и железо-скобяным товаром — русские; изделиями из дерева — чуваша [31, л. 342, 343]. Такие торжища чувашские крестьяне посещали с большой охотой. Современники сообщают: «Чуваша любят базары и ярмарки. Многие из них ходят на базар за восемь и более верст только для того, чтобы купить фунт керосину, а иные ходят только посмотреть, по выражению чуваш: *насар курма*» [33, л. 177, 178]; «Ездить на базары чуваша, как мужчины, так и женщины, очень любят. Съездить на базар для чувашина представляет целое событие. Несмотря на то, что необходимые продукты сельскохозяйственных занятий можно достать в своей же деревне и по той же цене, чувашин обязательно едет на базар, иногда за 8—10 верст. На близкие базары очень часто, в особенности летом, ходят совершенно без всякой к тому причины» [34, л. 573, 574]. Журналы генеральных проверок торговых и промышленных заведений пестрят именами и фамилиями татарских крестьян, торговавших в чувашских и чувашско-русских деревнях. В Цивильском уезде Казанской губернии в январе—феврале 1901 г. в базарные дни в чувашско-русском селе Шихазаны, удаленном на десятки верст от ближайших татарских населенных мест, с лавок и рогож шалями, платками, чайной посудой, железо-скобяными изделиями и прочим товаром торговали, в частности, жители с. Тугаево и д. Кутушево Латфулла Фактулин, Закир Валитов, Мухамет Валитов, Хуснутдин Сатруддинов, Зариф Закеев, Бархунутдин Хамекберов, Валиулла Халитов, Зариф Абдулвалеев, Нурулла Тимиргалиев, Шигабутдин Валеев, Бурганутдин Валеев, Шамсутдин Хисамутдинов и др. [см.: 14, с. 139—160 об.]. Жителем д. Мокры Цивильского уезда Илларионом Рябчиковым ситуация на чувашских базарах в начале XX в. охарактеризована следующим образом: «Чуваша куплей-продажей занимаются мало. Некоторые торгуют керосином, табаком, сахаром, спичками. Есть и торгующие

другими вещами. Кто корову продает, кто — лошадь. На чувашском базаре *торгуют одни татары* (курсив наш. — Г.Н.), есть и немного русские» [35, л. 27].

И чувашские населенные места, где не было базаров, периодически посещались мелкими торговцами из татар. Чаще всего они сбывали местным крестьянам сушеную рыбу. С их появлением, как отмечает современник, в селениях то и дело раздавались громкие возгласы: «Эй, *булӑ*, *булӑ* (правильно: *пулӑ* [чуваш.] — рыба») [20, л. 119]. В 1880-х гг. только в одном татарском селе Тугаево Цивильского уезда до 150 чел. торговали рыбой — воблой, таранью и селедкой, «гуляя» по населенным главным образом чувашами Цивильскому, Чебоксарскому, Ядринскому и Козьмодемьянскому уездам Казанской губернии. При этом половина товара ими менялась на хлеб [28, с. 157]. Татарский элемент в местностях компактного расселения чувашей был представлен также разным рабочим людом и скупщиками. Так, последними в чувашских деревнях Тархановской волости Буинского уезда Симбирской губернии для перепродажи закупались деревянные лопаты [45, л. 186, 187], в Ядринском уезде Казанской губернии — в чувашском селе Тораево и в его округе — яблоки [48, л. 97]. И мелкие торговцы, и скупщики, и отходники, и прочие люди из татар, посещавшие чувашские деревни, без труда находили у соседей, когда они в этом испытывали необходимость, стол и кров [38, л. 363, 364]. Они — приветливые и общительные — чуть ли не повсеместно легко добивались желаемого: чувашей-мужчин гости почтительно величали *пиччей* (брат, дядя), чувашек-женщин — *инке* (тетя, тетушка) [32, л. 122]. Согласно свидетельству жителя чувашской деревни Кибенеево-Амалыково Цивильского уезда Казанской губернии, к местным жителям проезжающие татары-мусульмане часто заходили пить чай [44, л. 168]. При наличии альтернативы — остановиться на ночлег у язычников или у православных, как правило, предпочтение ими отдавалось первым. Так, в 1880-х гг. в с. Тенееево Цивильского уезда Казанской губернии, где чувашаи-язычники проживали совместно с чувашами-христианами, проходящие татары-мусульмане ночевали только у приверженцев традиционных верований [4, л. 434, 434 об.]. Этнокультурное поле чувашей-язычников татарам-мусульманам было ближе. Во многих местностях живущие в «старой вере» чувашские крестьяне, как и татары, употребляли в пищу конину, праздновали пятницу [42, л. 84]. Немаловажное значение имел и тот фактор, что политеисты, в отличие от монотеистов, жаловали и иные вероисповедные традиции, ибо они не отказывали им в праве на гражданство.

Пожалуй, здесь нелишне подчеркнуть следующий момент. Исследователь, анализирующий чувашско-татарские взаимоотношения в средневожской деревне, сплошь и рядом вынужден оперировать источниками, исходящими от ревнителей православия. При этом приходится наблюдать, что явления полярного порядка — тесные контакты чувашей с татарами и этнокультурное дистанцирование чувашей от русских — у христианских миссионеров вызывают практически одинаковую озабоченность. В первом случае они опасаются, что чувашаи примут ислам и «уйдут в татары», во втором — не укрепятся в христианстве и, соответственно, не растворятся в среде русских [см.: 39, л. 28, 29, 35—39, 101]. Вследствие подобного восприятия реальной действительности этнокультурная ситуация ими в регионе преподносится нередко однобоко, часто — в «кривом зеркале». Так, священник с. Мусирмы Цивильского уезда Казанской губернии Д.Ф. Филимонов был уверен, что чувашей «обманывать и надувать ближних» учат преиму-

щественно татары-мусульмане [29, с. 532]. Легковесный подход служителя культа к объяснению поведенческих стереотипов этносов здесь налицо. Хотя бы потому, что соплеменники миссионера в торгово-экономических операциях являли собой отнюдь не «ангелов во плоти». Из Цивильского уезда сообщалось: «Чуваши при виде обмана сильно возмущаются, но в торговле между ними обман сильно развит: есть поговорка: *“Улталамасан— сутаймастӑн!”* (Не обманешь — не продашь!)» [33, л. 177]. Учитель Среднеалгашинского училища Симбирского уезда одноименной губернии В.Н. Теняев считал, что «чуваши национальность не доросла до того, чтобы критически относиться к религии». По его мнению, «сознание, что язычество отжило свой век и его следует похоронить» было привито чувашским крестьянам с. Шаймурзино Буинского уезда Симбирской губернии окрестными татарами-мусульманами [7, л. 2, 2 об.]. Поскольку легковесный подход и здесь очевиден, постольку ограничимся указанием, что и в ряде других местностей приверженцы традиционных верований из чувашей находили, что в эпоху капиталистической модернизации их вера уже изживает себя [36, л. 382а, 382б].

Ревнителю православия часто отказывают этническим партнерам и в прагматическом начале, в руководстве ими при принятии тех или иных своих решений здравым смыслом. В Муратовской волости Буинского уезда Симбирской губернии, населенном преимущественно чувашскими крестьянами, татары-мусульмане проживали в трех населенных местах: Альбусь-Сюрбеево, Чичканово и Ивашкино. В последнем — совместно с чувашами. В начале XX в. в местностях, где общинное землепользование чувашских и татарских хлебопашцев было общим, чувашские крестьяне не проводили молебны на полях. Церковный причт с. Чурадчики подобное поведение своих прихожан-чувашей склонен был объяснять двумя причинами: некрепостью их в «русской вере»; испытываемым ими перед татарами «страхом». Мусульман трех указанных поселений священнослужители характеризуют как фанатичных последователей ислама, подвергающими «осмеянию и порицанию» религиозные обряды своих соседей, а также допускающими в отношении христиан «возмутительные и оскорбительные» выходки [10, л. 35]. Выпускник Симбирской чувашской учительской школы Арсений Петров находил, что его земляки — уроженцы чувашской деревни Новое Изамбаево Тетюшского уезда Казанской губернии — при кражах из-за боязни не ходят к окрестным татарам с обыском [43, л. 351].

Проявляемые в тех или иных эпизодах повседневной действительности перед этническими партнерами робость, нерешительность и уступчивость чувашских крестьян не приходится отрицать. Как констатирует в своих этнографических записках корреспондент этнографа Н.В. Никольского Василий Кондрашкин, чувашки, проживающие в Шемуршинской волости Буинского уезда Симбирской губернии, стеснялись в обществе татар-мишарей общаться между собой на родном языке, а в компаниях, превосходя их в разы по числу лиц, проявляли перед ними робость: «если мишари вдвоем, то десять чувашей проявляют нерешительность перед ними» [37, л. 65]. Вместе с тем было бы неправильным упрощать этнокультурную ситуацию и сводить все во взаимоотношениях этносов к напористому поведению одних и уступчивому — других. Чувашские крестьяне, проживающие по соседству с татарами Альбусь-Сюрбеево, Чичканово и Ивашкино, отказывающиеся проводить молебен на расположенных вперемежку общих загонах, вне сомнения, хорошо понимали, что их акт будет воспринят соседями как конфес-

сиональный выпад, как недружественный шаг. На наш взгляд, именно из-за нежелания иметь ненужные трения с соседями ими и было принято единственно правильное решение — отказаться от проведения православных молебнов на общих полях. И в поведении чувашских крестьян д. Новое Изамбаево отчетливо вырисовывается рациональное начало. Они вполне могли руководствоваться и, надо полагать, руководствовались при случавшихся кражах следующим соображением. Украсть могли и свои, и чужие. Не факт, что подворный обыск даст искомый результат. Вместе с тем данный шаг может положить конец доверительным отношениям с соседями. Худой мир лучше доброй ссоры.

Было бы искажением реальной действительности и преувеличивать инертность чувашских хлебопашцев. Если они находили внешние этнокультурные и прочие выпад в свой адрес нетерпимыми, то тут же следовала соответствующая реакция, порой — весьма жесткая. Как сообщает В.К. Магницкий, в 1870-е гг. в Чебоксарском уезде Казанской губернии чувашскими крестьянами с. Тюрлема жестоко были избиты двое торговцев-татар из д. Карамышево. Последние провинились перед соседями тем, что, наткнувшись ночью на процессию из тюрлеминских девушек, совершающих с целью ограждения домашнего скота и людей от повальных болезней обряд опахивания населенного места, «вздумали было, несмотря на предупреждение, потешиться над впрягшимися в соху девушками, ударяя их кнутами, как лошадей». Этнограф сообщает, что признав допущенную оплошность, «татары жалобы на побои никому не подавали», хотя из-за случившегося и «пролежали в постели по месяцу» [26, с. 136].

Теперь, пожалуй, самое время перейти к анализу этнокультурного дистанцирования этносов друг от друга во второй половине XIX — начале XX в. Прежде всего подчеркнем, что данное явление в средневожской деревне являлось естественным фоном ее социокультурного ландшафта. Поскольку чувашаи и татары являют собой особый мир и их отличает происхождение и выпавшая историческая судьба, духовный и социальный опыт, обычаи и традиции, религиозные верования, психический склад и прочие составляющие данного ряда, постольку каждый из них в силу подобной своей природы в ходе исторического развития вызрел в самостоятельное, автономное, относительно закрытое, специфическое культурное поле. «Всякое племя рождает своих приверженцев, своих поклонников; племя, к которому они принадлежат по своей крови, своему происхождению, есть для них кумир со всеми своими заблуждениями, пред которым они благоговеют невольно, безотчетно, который они благодворят» [39, л. 30], — делился в 1868 г. со своими наблюдениями о прихожанах — чувашах и татарах — священник русско-чувашского села Савруши Чистопольского уезда Казанской губернии Василий Пеньковский с архиепископом Казанским и Свияжским Антонием. Каждый новый член этнических сообществ национальное сознание впитывал очень рано — с колыбельной песни матери. Несколько подросши, юное поколение хлебопашцев узнавало и о существовании иного этнокультурного мира. В контактных зонах это происходило намного раньше, чем в местах сплошного расселения этносов. В национально-смешанных селах и деревнях с самого юного возраста чувашская и татарская детвора проводила в обществе друг друга [8, л. 4]. О живущих по соседству народах малолетние дети очень часто узнавали весьма специфическим образом. Родители представителями этнических партнеров страшили своих непослушных чад: кто — желая добиться от них подобающего поведения,

кто — и забавы ради. Как вспоминал спустя десятилетия уроженец чувашской деревни Карабаево Тетюшского уезда Казанской губернии Андрей Турхан, в 1890-е гг. в ночное время он выходил во двор только со старшими, ибо те его «постоянно пугали, что в сених стоит русский [или] татарин» [66, л. 26]. По мере взросления этнокультурное «Я» детей подпитывалось услышанными от взрослых рассказами, шутками и анекдотами, в которых на фоне «чужих» «свои» сплошь и рядом выставлялись остроумными, находчивыми, практичными и т.п. [50, л. 223, 224].

Заметим, что применяемый в сообществе чувашей и татар для формирования этнической идентичности инструментарий, основой которого служило возвышение культурного поля «своих» и принижение культурного поля «чужих», был весьма действенным, хотя и имел известные социально-психологические издержки. С теми чувствами, какие испытывал в детстве при контакте с представителем иной этнокультурной среды, в начале XX в. крестьянин Акрамовской волости Козьмодемьянского уезда Казанской губернии чуваш Григорий Никифоров поделился с этнографом Н.В. Никольским: «Я помню один случай с татарами из своей детской жизни. Некоторые торговцы заезжали и теперь заезжают на квартиру к одному чувашину. Но как-то раз, когда мне было около 7—8 лет, один татарин заехал к нам. Я тут же с плачем начал просить отца, чтобы татарина не пускали... Родители, несмотря на мои слезы, пустили его; он провел у нас ночь. Я всю ночь не мог заснуть. Теперь мне понятно, почему все это произошло: мое воображение работало под влиянием того дурного, о котором я слышал от взрослых» [52, с. 367].

Этнокультурное отчуждение от татар рельефнее выделялось в среде верховых чувашей, в силу географического фактора чаще контактировавших не с ними, а с русскими и марийцами. В разных населенных местах дистанцирование проявлялось по-разному. Так, жители чувашской деревни Анаткасы Ядринского уезда Казанской губернии хотя и отзывались о татарах-мусульманах нелестно, но когда последние появлялись в их сельском обществе, встречали соседей очень тепло: приглашали на ночлег, делились питьем-едой [38, л. 363]. Чувашские крестьяне д. Яргунькино того же уезда, напротив, редко когда находили с приезжавшими татарами общий язык. Отказ отдельными домохозяевами им в ночлеге здесь был обыденным явлением [32, л. 122]. И чуваша д. Шибачево Козьмодемьянского уезда Казанской губернии не шибко жаловали этнических партнеров. Местный уроженец сообщает: «Чуваши нашей местности не то чтобы учить татарский язык, не то чтобы их любить, когда приходят в деревню, в дом не пускают» [33, л. 152]. Правда, и в «диких» населенных местах находчивый пришлый татарский люд не оставался в ненастье или ночью на улице. Обычно чужаки обращались к должностным лицам крестьянского «мира», которые и размещали их в таких случаях в караульной избе сельского общества [32, л. 122]. Впрочем, в захолустных местностях Козьмодемьянского уезда не всегда были рады и приезду великороссов [38, л. 233].

С началом реализации в стране Великих реформ этнокультурному дистанцированию волжских народов был дан новый импульс. «Дух» капитализма деформировал прежние традиции и порядки. И в сношения членов этнических общин проник прагматизм и холодный расчет. Много стало меряться материальной выгодой, рублем. В пореформенное время отношения крестьян разной наци-

ональной принадлежности в житейско-бытовой сфере стали менее тесными и менее частыми. Так, в Чистопольском уезде Казанской губернии в 1870-х гг. почти сошли на нет контакты татар-кряшен д. Тавели и чувашей д. Аккиреево. По-видимому, и первые, и вторые стали находить их для себя в материальном плане накладными. Вспоминая былые активные связи этнических партнеров, проживающих за сорок верст друг от друга, старики и старухи д. Тавели часто не без грусти сетовали: «Нынче народ стал как-то хладнокровен, любви друг другу [стало] мало; прежде, бывало, чувашские девицы приезжали в нашу деревню к знакомым посидеть, нынче где он?! Хотя чуваша и приедут, наши их едва ли примут, и чуваша тоже... Да, последние теперь времена!». Спустя десятилетие после отмены крепостного права, кряшенам о тесном их сожитии в прошлом с чувашскими крестьянами напоминали разве что наряжавшиеся во время святочных игр в чувашские наряды кряшенские девицы да заимствованные от них плясовые наигрыши на скрипке и балалайке [1, с. 4, 12, 13].

Не могла не углубить этнокультурное дистанцирование чувашей и татар в эпоху модернизации также конфессиональная, как следствие — и этническая мобилизация этнических партнеров. С началом реализации в средневожской деревне миссионерско-просветительской системы Н.И. Ильминского в мировоззрении и мировосприятии чувашских крестьян произошли большие подвижки. Позиции православия усилились и в сознании номинальных христиан, и «двоеверов». В составе хлебопашцев выросла доля православных прозелитов. Как сообщает священник с. Мусирмы Цивильского уезда Казанской губернии Д.Ф. Филимонов, в 1890-е гг. почти во всех чувашских деревнях участники мирских сходов по поводу исполнения в неурожайные годы общественных обрядов разделялись на две партии: «одни ... полагают совершить языческие обряды и по-старинному обычаю сделать чюк, другие идут им напротив и стараются все делать по-христиански». По его свидетельству, прежде, 10—15 лет тому назад, члены сельских обществ «без всяких споров соглашались на чувашско-языческие обряды и праздновали татарскую пятницу» [58, с. 81]. Любопытный факт. Расположенное к северо-западу от с. Алдиарово Цивильского уезда Казанской губернии озеро Аль (*Элкүлли*) с давних времен особо почиталось средненизовыми чувашами и являлось, по-видимому, местом окружного моления. Для его проведения к святилищу собиралось население широкой округи — нескольких десятков деревень разных уездов Казанской губернии. Численность участников общественного обряда, молившихся здесь в течение «нескольких дней», в иные годы достигала, как явствует из отчета Братства св. Гурия за семнадцатый братский год — с 4 октября 1883 г. по 4 октября 1884 г. — «до нескольких тысяч человек» [57, с. 63]. Но в пореформенное время с укреплением чувашей в православии приток паломников к данному месту из года в год начал сокращаться. В 1890 г. попытка приверженцев традиционных верований и их сторонников из числа крещеных чувашей провести у озера языческое жертвоприношение была и вовсе сорвана местным священником и твердыми в православной вере жителями деревень Норвашского прихода. Участники языческого культового действия, в котором принимали участие жители более 20 населенных мест — Алдиарово, Яншихово-Норваши, Турмышы, Яковлево-Латышево, Иваново, Подлесное и др., уступавшие по численности прибывшим сюда многочисленным противникам общественного моления, под давлением последних вынуждены были разойтись по домам [см.: 17]. Чувашские

крестьяне, пополнив собой число ревнителей православия, в отдельных местностях стали «отвращаться» от татар-мусульман. Так, в начале XX в. в с. Старое Шаймурзино Буинского уезда Симбирской губернии, чуваша, живущие совместно с отпавшими в ислам кряшенами, «в некоторых случаях», согласно наблюдениям местного священника, были «враждебно настроены против мусульман» [10, л. 28 об., 29]. В контактных зонах часть чувашских хлебопашцев, укрепившись в «русской вере», прекратила водить хлеб-соль с татарами-мусульманами [63, с. 538, 539].

В чувашско-татарском пограничье и татары-мусульмане, пережившие профессиональную и этническую мобилизацию, не оставляли совсем без внимания предпочтение чувашами христианского образа жизни стародедовскому. В отдельных местностях данный акт имел следствием разрыв хозяйственно-экономических и житейско-бытовых связей между представителями этнических общин, а порой — и накал страстей. Так, в начале 1880-х гг., поддавшись уговору местного священника, чувашские хлебопашцы д. Новое Ямашево Тетюшского уезда Казанской губернии вместо пятницы стали праздновать воскресенье. Вскоре на принадлежащую членам сельского общества водяную мельницу, «где всегда бывает много народу», явился почтенный старец-мусульманин из татарской деревни Алькеево. Гость явился к соседям неспроста. Чувашам он адресовал следующее обращение-упрек: «Вот... уже мне 70 лет слишком, я знал всех ваших стариков и был с ними хорошо знаком; жили мы дружно, но никогда не видел я такого глупого поступка, какой вы сделали; я слышал, что вы оставили празднование пятницы и обещались впредь праздновать воскресенье; значит, вы сделались русскими? Вы только согрешили: оставили важный обычай предков своих, за это не будет на вас благословения ваших родителей» [48, л. 70 об., 71; 57, с. 62]. В 1898 г. в чувашско-татарской деревне Салдакаево Чистопольского уезда Казанской губернии открылась школа Братства св. Гурия, в которой местный учитель А. Егоров вскоре организовал певческий хор. К коллективному пению он привлек наряду с учащимися и взрослых — «мужчин и девиц». Но с появлением начального учебного заведения между однодеревенцами — православными чувашами и татарами-мусульманами пробежала черная кошка. Школу и звучащее в ней время от времени православное пение чуваша встретили с восторгом. В их среде, как отмечает священник Алексей Рекеев, началось «сильное движение в пользу православия». Во время спевков хора чувашские крестьяне «во множестве» стали собираться в образовательном учреждении и «с умилением» слушать духовное пение. Иной была реакция на происходящие в жизни сельского общества перемены у татар-мусульман. Участников хора они сразу же причислили к «новым русским». Негативная оценка была дана ими и православному пению: «есть не что иное, как унылое пение нищих-попрошаек» [11, л. 3, 3 об.]. Как сообщает священник с. Туруново Буинского уезда Симбирской губернии Василий Ильин, в начале XX в. малочисленная группа татар-мусульман чувашско-татарской деревни Новое Чолно-Сюрбеево к православным однодеревенцам-чувашам относилась с презрением: «подсмеиваются над почитанием св. икон, всегда препятствуют приглашению приходского священника с иконами на общественные молебны и даже всегда готовы помешать в деле стройки новой церкви» [10, л. 46, 46 об.]. Не жаловали в Буинском уезде православных чувашей и татары-мусульмане чувашско-татарской деревни Начар Убеево. Согласно наблюдениям местного священника Афанасия Сергеева, сделанным в январе 1909 г., всякий разговор о вере,

затейный с ними как служителем православного культа, так и мирянином, неизменно имел один и тот же результат: приверженцы ислама сильно озлоблялись и поднимали шум, грозящий перерасти в драку, прекращая таким способом навязываемый им диалог [10, л. 38, 38 об.].

Вместе с тем для полноты конфессиональной картины заметим, что накал страстей по поводу исповедуемой веры в чувашско-татарском пограничье и за его пределами в эпоху капитализма был относительным. Многие жители татарских населенных мест, особенно расположенных за пределами их компактного размещения, вообще не придавали никакого значения конфессиональной трансформации этнических партнеров и продолжали относиться к ним по-прежнему: терпимо, с уважением. Об этом свидетельствуют, в частности, отчеты о конфессиональной ситуации, составленные православными миссионерами в начале XX в. Так, «миролюбиво» жили с православными чувашами татары-мусульмане в четвертом благочинническом округе Сызранского уезда Симбирской губернии [10, л. 19]. И в третьем благочинническом округе Симбирского уезда татарские и чувашские крестьяне дружелюбно относились друг другу, имели «общие земельные интересы» [10, л. 57, 57 об.]. В Буинском уезде Симбирской губернии — в с. Сугуты и его округе, «утвердившие в христианстве» чувашские хлебопашцы имели «с ближайшими татарами» исключительно торговые сношения. Правда, татарские муллы иногда появлялись в среде чувашей, но они с ними разговоров о вере не заводили, а предпочитали посещать местных служителей православного культа: «любят посещать священников» [10, л. 36]. Надо полагать, им было о чем поговорить за чашкой чая.

Как видим, чувашско-татарские взаимоотношения в средневожской деревне во второй половине XIX — начале XX в. представляли собой многослойное, сложное явление. В данной сфере одновременно происходило и этнокультурное сближение этнических общностей, и их относительное этнокультурное дистанцирование. При этом превалировала первая тенденция. Остается лишь сожалеть, что заданный объем статьи не позволяет дальше развить затронутые и осветить новые сюжеты. Хочется надеяться, что большой разговор по теме еще впереди.

Литература и источники

1. *Анаков М.* Святочные игры у крещеных татар Казанской губернии: материалы по этнографии. Казань: Губерн. тип., 1877. 28 с.
2. *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2000. Т. 16: X (Ха — Хашкъл). 376 с.
3. *Воробьев Н.И.* Отчет о поездке с этнографической целью в Свияжский и Тетюшский кантоны ТАССР летом 1927 года // Вестник научного общества татароведения. 1928. № 8. С. 100—112.
4. ГА РТ. Ф. 93. Оп. 1. Д. 128 г.
5. ГА РТ. Ф. 93. Оп. 1. Д. 478.
6. ГА РТ. Ф. 106. Оп. 1. Д. 5.
7. ГА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 41.
8. ГАУО. Ф. 85. Оп. 1. Д. 892.
9. ГАУО. Ф. 134. Оп. 7. Д. 676.
10. ГАУО. Ф. 134. Оп. 7. Д. 839.
11. ГАУО. Ф. 835. Оп. 1. Д. 2.
12. ГИА ЧР. Ф. 15. Оп. 1. Д. 2087.
13. ГИА ЧР. Ф. 149. Оп. 1. Д. 53.
14. ГИА ЧР. Ф. 149. Оп. 1. Д. 180.

15. *Диаконов В.* Влияние Шаминской церковно-приходской школы на жителей // Известия по Казанской епархии. 1891. № 24. С. 764—768.
16. *Золотницкий Н.И.* Корневой чувашско-русский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1875. Приложение 13. 299 с.
17. Из быта инородцев-чуваш (рассказ учителя) // Церковные ведомости. 1891. № 21. С. 677—680.
18. *Исхаков Д.М.* Этнографические группы татар Волго-Уральского региона: (принципы выделения, формирование, расселение и демография) / АН Респ. Татарстан; Ин-т яз., лит. и истории им. Г. Ибрагимова. Казань: ИЯЛИ, 1993. 172 с.
19. *Коблов Я.Д.* О татарских мусульманских праздниках. Казань: Центр. тип., 1907. 42 с.
20. *Комиссаров (Вантер) Г.И.* Автобиографические записки // НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 490. Инв. № 4838—4841. 518 л.
21. Крестьянское землевладение Казанской губернии. Казань: Типолит. Н.В. Ермолаевой, 1907. Вып. 1—12.
22. *Кузьмин М.* Дополнительные сведения о нравственно-религиозности моих прихожан назад тому 16 лет и какова она в настоящее время // *Чичерина С.* У приволжских инородцев: путевые заметки. СПб.: Тип. В.Я. Мильштейна, 1905. Приложение № 6. С. 38—41.
23. *Лаврский К.* Татарская беднота: (статистико-экономический очерк двух татарских деревень Казанской губернии). Казань: Тип. губерн. правления, 1884. 43 с.
24. *Магницкий В.К.* Беловолжская ярмарка // Казанские губернские ведомости. 1873. № 60. С. 2.
25. *Магницкий В.К.* Деревня Козловка и Козловская пристань Чебоксарского уезда: (статистико-этнографический очерк) // ГИА ЧР. Ф. 334. Оп. 1. Д. 6.
26. *Магницкий В.К.* Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1881. 267 с.
27. *Мартынов П.Л.* Селения Симбирского уезда: (материалы для истории Симбирского дворянства и частного землевладения в Симбирском уезде). Симбирск: Типолит. А.А. Токарева, 1903. 334 с.
28. Материалы для сравнительной оценки земельных угодий в уездах Казанской губернии. Уезд Цивильский. Казань: Тип. Г.М. Вечеслава, 1887. Вып. 4. 121 с.
29. Материалы по истории образования и просвещения народов Волго-Уалья в рукописных фондах Н.И. Ильминского: сб. документов и материалов / авт-сост. Р.Р. Исхаков, Х.З. Багаутдинова. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ; ЯЗ, 2015. 620 с.
30. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.И. Ашмарина. Ед. хр. 26. Инв. № 2488. 906 л. — Сказки.
31. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 150. Инв. № 4570. 590 л. — Этнография.
32. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 151. Инв. № 4592. 355 л. — Этнография.
33. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 167. Инв. № 4906—4927. 480 л. — Этнография.
34. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 174. Инв. № 5024. 695 л. — Этнография, фольклор.
35. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 179. Инв. № 5133. 284 л. — Этнография.
36. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 180. Инв. № 5164. 502 л. — Религия, этнография, языковедение, фольклор.
37. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 181. Инв. № 5176. 216 л. — Этнография.
38. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 184. Инв. № 5223. 394 л. — Этнография, фольклор.
39. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 195. Инв. № 5527—5552. 614 л. — Извлечения из архива Братства св. Гурия.
40. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 206. Инв. № 5662. 261 л. — Этнография.
41. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 207. Инв. № 5674. 550 л. — История, этнография.
42. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 208. Инв. № 5695. 580 л. — Этнография, фольклор.
43. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 215. Инв. № 5662. 538 л. — Этнографические материалы о чувашах.
44. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 237. Инв. № 5828. 284 л. — История, этнография, фольклор.
45. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 263. Инв. № 5979. 119 л. — Язык.


46. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 271. Инв. № 5991. 264 л. — История, этнография, фольклор.
47. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд К.В. Элле. Ед. хр. 636. Инв. № 9097. 243 л. — Историко-статистическое описание церквей, приходов.
48. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд К.В. Элле. Ед. хр. 637. Инв. № 9102. 69 л. — Историко-статистическое описание церквей, приходов.
49. НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 2248. Инв. № 8644. 63 л. — [Н. Охотников.] Заметки чувашина о воспитании.
50. НА ЧГИГН. Отд. III. Фонд Н.И. Ашмарина. Ед. хр. 6. — Этнография, фольклор, язык, литература.
51. Николаев Г.А. Волжское крестьянство во второй половине XIX — начале XX века: этюды по истории и этнологии. Чебоксары: ЧГИГН, 2016. 312 с.
52. Никольский Н.В. Этнографические заметки о чувашах Козьмодемьянского уезда Казанской губернии // ИОАИЭ. 1911. Т. 27. Вып. 4. С. 245—270.
53. Новрусский Н. Старинные чувашские верования // Симбирские епархиальные ведомости. 1899. № 9. С. 326—332.
54. О современном состоянии чуваш в религиозно-нравственном отношении // Симбирские епархиальные ведомости. 1911. № 10. С. 351—354.
55. Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 424. Оп. 1. Картон 1. Д. 11.
56. Отчет о деятельности Братства св. Гурия за шестнадцатый братский год с 4 октября 1882 года по 4 октября 1883 года // Известия по Казанской епархии. 1883. № 23 и 24. С. 746—774.
57. Отчет о деятельности Братства святителя Гурия за семнадцатый братский год с 4 октября 1883 года по 4 октября 1884 года. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1884. 116 с.
58. Отчет о деятельности Братства святителя Гурия за двадцать пятый братский год с 4 октября 1891 года по 4 октября 1892 года // Известия по Казанской епархии. 1893. № 2. С. 74—96.
59. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Издание Центрального статистического комитета МВД / под ред. Н.А. Тройницкого. Казанская губерния. СПб., 1903. Т. 14. 283 с.
60. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Издание Центрального статистического комитета МВД / под ред. Н.А. Тройницкого. Симбирская губерния. СПб., 1903. Т. 39. 177 с.
61. Подворная перепись Симбирской губернии 1910—11 гг. Симбирск: Тип. «Работник» М. Иванова и К^о; Тип. А.П. Балакирщикова; Типолит. губерн. правления, 1912—1915. Вып. 1—8.
62. Прокопьев К. Влияние татар-мусульман на чуваш // Чичерина С. У приволжских инородцев: путевые заметки. СПб.: Тип. В.Я. Мильштейна, 1905. Приложение № 16. С. 142—145.
63. Спиридонов Г. К вопросу о христианском просвещении чуваш // Известия по Казанской епархии. 1909. № 18. С. 538—542.
64. Татары-кряшены в зеркале фольклора и этнографических сочинений слушателей Казанских кряшенских педагогических курсов (педагогического техникума) (1921—1922 гг.): сб. материалов и документов / сост., авт. предисл. и примеч. Р.Р. Исаков, Г.А. Николаев. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ; Чебоксары: Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук, 2014. 316 с.
65. Тимофеев Г.Т. Тăхăрьял: этнографи тёрленчĕкĕсем, халăх сăмахлăхĕ, сырса пынисем, сырусемпе асайлусем [Десятиселье: этнографические зарисовки, народная словесность, полевые записи, письма и воспоминания] / пухса хатёрл. А.В. Васильев, В.П. Станьял. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 2002. 431 с.
66. Турхан А. Жизнь одного чуваша: (мемуары) // НА ЧГИГН. Отд. V. Ед. хр. 2403. Инв. № 11853. 108 л.
67. Филиппов Г.А. Чуваш и татары: Татарско-чувашские девичьи хороводы в Тетюшском и Цивильском уездах Казанской губернии // Православный собеседник. 1915. Июль — август. Иногородское обозрение, приложение к журналу «Православный собеседник» за март 1915 г. Кн. 10. С. 753—759.
68. Христианское просвещение чувашского народа в оценке духовных лиц: документы и материалы последней трети XIX — первых десятилетий XX вв. / сост. Ф.Н. Козлов. Чебоксары: Новое время, 2017. 416 с.
69. [Яковлев И.Я.] Краткая заметка об инородцах Волжско-Камского края ввиду предстоящей первой всеобщей переписи населения Российской империи. Симбирск: Типолит. А.Т. Токарева, 1897. 12 с.

Nikolaev Gennady Alekseevich,
Chuvash State Institute of Humanities,
Russian Federation, Cheboksary

**CHUVASH-TATAR RELATIONS IN THE MIDDLE VOLGA VILLAGE
OF THE SECOND HALF OF THE XIX — EARLY XX CENTURY
IN THE MIRROR OF ETHNO-CULTURAL RAPPROCHEMENT AND DISTANCING**

Abstract. The Chuvash-Tatar relations in the Middle Volga village in the second half of the XIX — early XX century represented a multi-layered, complex phenomenon. In this area, both the ethno-cultural rapprochement of ethnic communities and their ethno-cultural distancing took place at the same time, with the prevalence of the first trend. The attraction of ethnic groups to each other was based on genetic kinship, proximity of languages and cultures, long-term residence in the Volga «common house», close contacts in different spheres of life. The relative alienation of ethnic partners was caused mainly by the transformation of the former way of life in the era of capitalism, as well as their confessional and ethnic mobilization.

Keywords: Chuvash and Tatar peasants, ethno-cultural rapprochement and distancing, Middle Volga region, interfaith and interethnic relations.



СЕКЦИОННЫЕ ЗАСЕДАНИЯ
ДОКЛАДЫ И СООБЩЕНИЯ

СЕКЦИЯ 1
СОЦИАЛЬНЫЙ МИР ТАТАР
И ЧУВАШЕЙ В ИСТОРИЧЕСКОЙ
РЕТРОСПЕКТИВЕ

Мухаммадеев Алмаз Раисович,
Институт истории им. Ш. Марджани
Академии наук Республики Татарстан,
Российская Федерация, г. Казань,
almazrm42@mail.ru

К ПРОБЛЕМЕ ИСТОЧНИКОВ ПО ИСТОРИИ ОБЩЕСТВЕННО-ПРАВОВЫХ ОТНОШЕНИЙ ВОЛЖСКИХ БУЛГАР (X — НАЧАЛО XIII ВЕКА)

Аннотация. В статье рассматриваются разнообразные источники по истории общественно-правовых взаимоотношений волжских булгар. Автор вкратце осветил и распределил их по категориям. Недостаточность источников выявляет необходимость привлечения дополнительных данных — фольклорных и этнографических материалов чувашей и казанских татар. К косвенным источникам относятся материалы по истории общественно-правовых взаимоотношений родственных тюркских народов.

Ключевые слова: Волжская Булгария, источники, арабо-персидские авторы, русские летописи, фольклор, этнография.

Отдельных и цельных источников, по которым можно было бы полно изучить историю права Волжской Булгарии, практически не имеется. Информацию приходится черпать из самых разнообразных ресурсов, иногда привлекая дополнительные и косвенные материалы. Основную источниковую базу составляет круг письменных документов, представленных преимущественно трудами арабо-персидских путешественников, географов и сведениями русских летописцев. Несмотря на их разный объем и отрывочность, разброс интересующей нас информации, при комплексном анализе они все же позволяют реконструировать основные черты и особенности правовых взаимоотношений в Волжской Булгарии. Наиболее содержательными среди них являются сведения средневековых арабо-персидских авторов.

Важные сведения об общественно-правовых взаимоотношениях в Волжской Булгарии рубежа IX—X вв. содержит энциклопедическое сочинение арабского географа Ибн Русте «Книга драгоценных сокровищ», где наряду со сведениями о хазарах, буртасах, русах, славянах и мадьярах, имеются подробности о жизни волжских булгар [29]. Ибн Русте оставил ценные сведения о языческих обрядах волжских булгар, об их взаимоотношениях с соседними народами (хазарами, русами, буртасами), торговых пошлинах с купеческих судов, податях и налогах, торговых операциях (меновая торговля) и т.д., которые в ряде случаев существенно отличаются от более поздних сообщений Ибн Фадлана. Кроме общих сведений о хазарах, он описывает статус и положение кагана в Хазарии, право возлагать на своих богатых подданных обязанность поставлять в его войско всадников в соответствии с их имущественным положением, упоминает о его праве распоряжаться податями, определенной частью военной добычи и пр.

Одним из основных источников по истории общественно-правовых взаимоотношений Волжской Булгарии первой половины X в. является отчет посольства багдадского халифа ал-Муктадира, составленный его секретарем Ибн Фадланом. В своих сообщениях о поездке в Среднее Поволжье Ибн Фадлан описал нравы, обычаи и быт волжских булгар, хазар, гузов, русов, других народов Поволжья, Приуралья и Средней Азии. Лично побывавший в Волжской Булгарии в 921—922 гг. и наблюдавший за образом жизни волжских булгар, он оставил неоценимые сведения об их правилах поведения и нормах права, основанных на древнетюркских традициях. Например, его свидетельства о семейно-брачных, наследственных взаимоотношениях общинников, системе преступлений и наказаний, принципах и формах налогообложения, торговли (меновая и немая торговля) и таможенных пошлинах нередко становятся единственными историческими источниками по истории правовых взаимоотношений Волжской Булгарии. Кроме того, сообщения Ибн Фадлана дают общее представление о государственном строе, общественно-политических отношениях внутри государства, полномочиях и степени власти правителя, взаимоотношениях с хазарами, положении женщин в обществе, из которых можно сделать вывод и о наличии у волжских булгар частной собственности и т.д. [13].

В «Книге путей и государств» ал-Истахри, писавшего, по некоторым сведениям, в 930—933 гг., и Ибн Хаукаля, впоследствии дополнившего его новыми наблюдениями, содержатся сведения о торговых взаимоотношениях и интересах болгарской знати и купцов. Авторы показывают их попытку наладить и сохранить за собой право монополии в прямых торговых операциях с мордовскими племенами и отвадить предприимчивых конкурентов (в частности, арабов) от непосредственных торговых сношений с ними [10]. О товарах и специфике торговых отношений с мордовскими племенами упоминает в «Книге видов стран» арабский географ ал-Балхи (ум. в 934 г.) [7].

Сведения, касающиеся языческих верований, обычаев и нравов волжских булгар, можно найти у ал-Масуди, писавшего в 947—956 гг. В его произведении «Золотые копи и россыпи самоцветов», кроме обширных сведений о русах, славянах, хазарах, гузах и др., содержатся данные об общественно-правовых взаимоотношениях, торговых связях булгар, в том числе и дунайских («бурджане») [2]. Сведения о волжских и дунайских болгарях, хазарах имеются и в других трудах ал-Масуди, в частности, имеются сообщения о выкупе хазарским каганом пленных мусульман, о мусульманских судьях в его «Книге извещения и прославления» [3].

О наличии в Хазарском каганате своих законов и судей, осуществляющих правосудие, исходя из религиозных особенностей населения (мусульманских, еврейских, христианских и языческих), говорит в своей «Книге лучшего разделения в познании климатов» ал-Мукаддаси, писавший в 985—986 гг. [7]. Если волжские булгары во времена ал-Масуди, хотя и во многом формально, но все еще оставались в сфере государственно-правового влияния каганата, то ко времени написания книги ал-Мукаддаси князь Святослав и печенеги практически уничтожили единое Хазарское государство. Ал-Мукаддаси не говорит о верховенстве у хазар мусульманских законов, хотя политическая обстановка в стране способствовала именно этому, так как после похода Святослава территорию Хазарии

начали опустошать гузы. Кагану пришлось обращаться за помощью в Хорезм, который обещал помощь ему лишь в случае официального принятия ислама.

В известиях арабского географа XI столетия ал-Бекри (ум. в 1094 г.), кроме общих данных о волжских булгарах, содержится информация о нормах права дунайских болгар, хазар и бургас. У него также имеются данные о структуре и принципах (верховенство исламских законов и судей над другими формами судопроизводства и т.д.) судебной системы Хазарского каганата [15].

Путешественник и миссионер Абу-Хамид ал-Гарнати, посетивший Волжскую Булгарию в 1135—1136 и 1150 гг., в своих трудах «Ясное изложение некоторых чудес Магриба» и «Подарок умам и выборка диковинок» дает обширные сведения о Волжской Булгарии и ее населении. Несмотря на то, что ал-Гарнати посетил страну уже в мусульманский период ее развития, он пишет о торговых взаимоотношениях, формах и правилах торговли с народами Севера, сформированных еще в доисламской Булгарии (меновая и немая торговля). Сообщается и о наказаниях за уголовные преступления по древним обычаям. Вместе с тем ал-Гарнати упоминает и об элементах общественно-правовых взаимоотношений у волжских болгар на основе исламских традиций, например, сообщает о наличии в их стране мусульманских судей, о факте уплаты бургасами хараджа и т.д. [24].

Важные, а в некоторых случаях совершенно оригинальные сообщения по истории торговли Поволжья и Приуралья домонгольского времени, в том числе об особенностях, принципах и способах торговых взаимоотношений волжских болгар с северными народами вису и йура, имеются у Абу Райхана ал-Бируни (973—1048), ал-Марвази (конец XI — начало XII вв.), ал-Идриси (ок. 1100 — ок. 1165), Йакута ал-Хамави (1179—1229), а также у более поздних авторов Закарийа Казвини (1203—1283), Ибн Баттуты (XIV в.), аль-Омари (XIV в.), Мубаракшаха (ум. после 1206 г.) и др. Информация об этом содержится в источниковых сведениях, опубликованных у Б.Н. Заходера и Д.А. Хвольсона [9; 29].

Ал-Идриси сообщает об имуществе и жилье болгар и бургас, об их языке, о наличии в Болгаре мусульман и мечетей [1]. Сведения об общественно-правовых взаимоотношениях волжских болгар и хазар приводит ал-Хамави, в основном из текстов Ибн Фадлана, ал-Масуди, ал-Истахри и пр. [12].

К персидским источникам относится среднеазиатский географический труд X в. — сочинение «Худуд ал-алам» («Границы мира») анонимного автора, созданный в 982—983 гг. В нем содержатся сведения о торговле, товарах и имуществе волжских болгар («владельцы палаток и шатров», «достояние их — меха куницы» и пр.), подчеркивается, что в городах Болгар и Сувар все жители — мусульмане, и все они «борцы за веру» и т.д. [30].

В другом персидском сочинении — труде ал-Гардизи (XI в.) — описываются торговые сношения волжских болгар с хазарами, особенности податных отношений в части предметов налогообложения, сообщается, например, что «когда какой-либо муж берет жену, царь от каждого берет по лошади» и др. [9]. Автор говорит о мехах куницы не только как об имуществе, но и как средстве платежа, обмена.

Следующая группа основных источников, способных существенно раскрыть общественно-правовые взаимоотношения в Волжской Булгарии — древнерусские летописи. К летописям, где сведения, относящиеся к теме, переданы более полно

и подробно, относятся Воскресенская, Ипатьевская, Лаврентьевская, Львовская, Патриаршая или Никоновская летописи [21; 22; 23; 25; 26]. Древнерусские летописи позволяют проследить взаимоотношения волжских булгар с древнерусскими княжествами в рамках мирных договоров и сопутствующие им мероприятия и действия (обмен пленными, аманаты, установление границ и т.д.). Много места в летописях уделено торгово-экономическим сношениям двух государств, как правило, регулируемым в рамках мирных договоров. Из летописей мы узнаем о правовом положении, деятельности и деловых обязательствах русских купцов в Волжской Булгарии и, наоборот, болгарских купцов на Руси и т.д. Прослеживаются в них и события, происходящие непосредственно на территории Волжской Булгарии. Особенно подробные и интересные сведения для нашего исследования связаны с событиями в Болгаре 1229—1230 гг., из которых можно сделать важные выводы и предположения. Они показывают, что укрепление и единение государства, утверждение на территории страны ислама, а также внешние факторы, не всегда способствующие торгово-экономическому развитию, выявили необходимость применения наказания за те проступки, которые ранее не считались преступлениями. При внимательном изучении в русских летописях можно найти отражение фактов совместного (зачатков международного, межгосударственного) суда, в частности, во взаимоотношениях Владимиро-Суздальского княжества и Волжской Булгарии в начале XIII в.

Материалы этих двух групп источников легли в основу практически всех исследований по истории Волжской Булгарии, отражающих разные стороны жизнедеятельности (общественно-политический строй, государственная структура, этническая составляющая, внешние взаимоотношения, торгово-экономическая деятельность, хозяйство, быт, культура и т.д.) и ключевые события (образование государства, Багдадское посольство и официальное принятие ислама, военные конфликты, дипломатические связи, монгольское завоевание и т.д.) в истории этого государства.

В отдельную группу источников, из которых можно извлечь определенную информацию об общественно-правовых взаимоотношениях, можно отнести литературные и богословские труды собственно волжских булгар. К литературным памятникам, в первую очередь, мы относим «Сказание о Йусуфе» Кул Гали начала XIII в. [14]. Неоценимую помощь в выявлении правовых норм уголовного характера волжских булгар на основе исламского права дают сведения известного ученого, мусульманского богослова Ходжа Ахмада ал-Булгари (ал-Быргыри) (конец X — начало XI в.), дошедшие до сегодняшних дней через труды Ш. Марджани [18]. Отрывки трудов ал-Булгари дают нам представление о некоторых особенностях семейных взаимоотношений, преступлениях и наказаниях в мусульманской Волжской Булгарии против семьи и нравственности, половой неприкосновенности и общественного порядка.

Немногочисленность прямых источников, в том числе и собственно болгарского происхождения, не дает возможности представить в полном объеме картину общественно-правовых взаимоотношений без привлечения дополнительных, а иногда и косвенных сведений. К таким источникам мы относим этнографические и фольклорные материалы потомков волжских булгар — чувашей и казанских татар. Этнографические материалы в отношении чувашей и казанских татар дали возможность подтвердить и дополнить некоторые моменты и особенности об-

щественно-правовых взаимоотношений волжских булгар. При этом если материалы в отношении чувашей могут дать ценные сведения по доисламскому периоду развития булгар, то татарские материалы — в основном по мусульманскому этапу их общественно-правового развития.

Встает необходимость использования памятников устного народного творчества чувашей и казанских татар, которые, по мнению ученых, создавались или уже имели место быть в период существования Волжской Булгарии (включая те, которые созданы немногим позже после монгольского нашествия, но повествующие о борьбе с завоевателями). К таковым относятся чувашские предания об Улыпте, Темене, татарские легенды и предания об Алыпте, Алпамыше, богатыре Иделе, принцессе Алтынчеч, о городе Болгаре, произведения «Кыйссаи ике был-был», «Нәүрүз бәете» и т.д. [4; 5; 8; 11; 16; 20; 27; 28; 31]. К этой же группе источников мы относим старинные чувашские и татарские народные пословицы, отражающие какие-либо общественно-правовые явления или действия, а также поверья и приметы. Пословицы в тот период служили своего рода моральным кодексом, были неписанным законом, отражали нормы взаимоотношения людей, эстетические идеалы народа. При несовершенстве официальных законов, слабом проникновении их в сознание широких народных масс они играли огромную роль в обществе и были в большом почете. Вместе с тем необходимо учесть, что пословицы применялись в народе не только и не столько из-за несовершенства законов, а являлись формой выражения традиционных взаимоотношений, общественно-правовой мысли.

Интерес вызывают и письменные источники (преимущественно арабские) относительно хазар и бургас. Имеется вполне обоснованное мнение, что этот народ (во всяком случае, его основная часть) стал неотъемлемой частью булгарского сообщества. Бургасы, первоначально находившиеся в зависимости от Хазарского каганата (как и сами волжские булгары), после гибели этого государства попали под власть правителей Волжской Булгарии. Позже они были ассимилированы волжскими булгарами, мордвой. На основе сведений средневековых арабских авторов, местных преданий, языковых особенностей и диалектов, названий населенных пунктов и т.д., еще Ш. Марджани пришел к заключению о том, что бургасы смешались с волжскими булгарами и составили неотъемлемую часть волжско-булгарского населения [18].

На наш взгляд, некоторые материалы по истории хазар можно рассматривать и как прямые источники по общественно-правовым взаимоотношениям волжских булгар, особенно в государственно-правовой сфере. Учитывая, что Волжская Булгария являлась вассальным государством по отношению к Хазарии, входила в правовое поле последней, ее население несло воинские повинности и платило налоги в хазарскую казну, дети правителей волжских булгар и других представителей элиты (как и прочих подвластных народов) находились в заложниках у кагана.

К косвенным источникам по истории общественно-правовых взаимоотношений нами отнесены материалы по истории других родственных волжским булгарам тюркских народов ближайшего порядка (тюркютов, гуннов, прочих тюркских народов), в состав которых они входили в разные периоды. Ценную информацию дают сведения из источников о Дунайской Булгарии, в основном арабских, указанных выше авторов. На основе исторических данных исследователи приходили к заключению, что образ жизни дунайских болгар, например, был

типичным для всех тюркоязычных народов, и по чертам своего быта болгары во многом напоминают древних хунну. Это предопределяется и единством источников права, общественно-правовых отношений древних тюркских народов (торе, йусун и т.д.).

Полезно использование материалов по истории отдельных племен и племенных объединений болгарского сообщества, в разное время трансформировавшихся друг в друга и позже составивших два государственных образования — Волжская Булгария и Дунайская Болгария (приазовские болгары, утигуры, кутригуры, савиры/сувары, барсилы, беренджеры и т.д.). В основном они представлены византийскими источниками. Также необходимо знакомство с основами общественно-правовых взаимоотношений, материалами этнографии и фольклора потомков болгар в целом, несмотря на их родство разного порядка и уровня ассимиляции — балкарцев, карачаевцев, тюркских народов Дагестана и др.

Важными источниками по выявлению особенностей общественно-правовых взаимоотношений, как непосредственно волжских болгар, так и всего тюркского мира того периода является ряд сочинений и трудов тюркских ученых-современников. Особенно те, которые получили широкое распространение и были популярны в Волжской Булгарии, а также позже среди татарского населения Поволжья и Приуралья. К ним можно отнести «Кутадгу билик» (Благодатное знание) Й. Баласагуни (XI в.), «Дивану лугат ат-тюрк» (Словарь тюркских наречий) М. Кашгари (XI в.), хикметы А. Ясави (XII в.), произведения С. Бакыргани (XII в.) и др. [6; 17; 19].

Как источники по торгово-экономическим взаимоотношениям волжских болгар используются материалы и результаты археологических исследований. Находки в виде печатей-пломб, верительных знаков, амулетов и других предметов дают представление о внутренних и внешних торговых сношениях. Некоторую информацию могут дать и материалы эпиграфики волжских болгар.

Источники и литература

1. *Ал-Идриси*. Развлечение истомленного в странствии по областям // История татар с древнейших времен. В 7 т. Т. II. Волжская Булгария и Великая Степь. Казань: РухИЛ, 2006. С. 765—770.
2. *Ал-Масуди*. Золотые копи и россыпи самоцветов // История татар с древнейших времен. В 7 т. Т. I. Народы степной Евразии в древности. Казань: Рухият, 2002. С. 472—477.
3. *Ал-Масуди*. Книга извещения и прославления // История татар с древнейших времен. В 7 т. Т. II. Волжская Булгария и Великая Степь. Казань: РухИЛ, 2006. С. 710—713.
4. Алпамша // Борынгы татар эдэбияте. Казан: Татарстан китап нэшрияте, 1963. 37—46 б.
5. Алпнын тормышы хэм Болгар шэхэренен салынуы / Борынгы татар эдэбияте. Казан: Татарстан китап нэшрияты, 1963. 23—25 б.
6. *Баласагунский Юсуф*. Благодатное знание. М.: Наука, 1983. 600 с.
7. *Гаркави А.Я.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских (с половины VII века до конца X века по Р.Х.). СПб.: Тип. Императ. Академии наук, 1870. С. 193, 219, 276.
8. *Димитриев В.Д.* Чувашские исторические предания. Ч. 1. О жизни и борьбе народа с древних времен до XVI века. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1983. 112 с.
9. *Заходер Б.Н.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. II. Булгары, мадьяры, народы Севера, печенег, русы, славяне. М.: Наука; Гл. ред. вост. лит.-ры, 1967. 213 с.
10. *Ибн Хаукаль*. Книга путей и государств // История татар с древнейших времен. В 7 т. Т. II. Волжская Булгария и Великая Степь. Казань: РухИЛ, 2006. С. 745—752.
11. Иделнен Акбикэне урлавы // Борынгы татар эдэбияте. Казан: Татарстан китап нэшрияты, 1963. 35—36 б.
12. *Йакут ал-Хамави*. Словарь стран // История татар с древнейших времен. В 7 т. Т. II. Волжская Булгария и Великая Степь. Казань: РухИЛ, 2006. С. 804—818.

13. *Ковалевский А.П.* Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг.: статьи, переводы и комментарии. Харьков: Изд-во Харьков. гос. ун-та им. М. Горького, 1956. 348 с.
14. *Кул Гали.* Сказание о Йусуфе / перев. С. Иванова. Казань: Татар. кн. изд-во, 1985. 256 с.
15. *Куник А., Розен В.* Известия ал-Бекри и других авторов о Руси и славянах. Ч. 1. СПб.: Тип. Императ. Академии наук, 1878. 192 с.
16. Кыйссаи ике былбыл // Борынгы татар эдэбияте. Казан: Татарстан китап нэшрияте, 1963. 46—51 б.
17. М. Кашгари сузлегендөге мәкалләр һәм әйтемнәр // Борынгы татар фольклор мәсәләләре. Казан: СССР Фәннәр академиясе Казан филиалы, 1984. 110—142 б.
18. *Марджани Ш.* Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара. Ч. 1. Казань: ФЭН, 2005. 255 с.
19. *Наджип Э.Н.* Исследования по истории тюркских языков XI—XIV веков. М.: Наука; Гл. ред. вост. лит-ры, 1989. 283 с.
20. Нәүрүз бәете // Борынгы татар эдэбияте. Казан: Татарстан китап нэшрияте, 1963. 54 б.
21. ПСРЛ. Т. II. Ипатьевская летопись. СПб.: Тип. М.А. Александрова, 1908. 938 с.
22. ПСРЛ. Т. I. Лаврентьевская летопись. Л.: Изд-во АН СССР, 1926. 578 с.
23. ПСРЛ. Т. IX—X. Патриаршая или Никоновская летопись. М.: Наука, 1965. 244 с.
24. Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную Европу и Центральную Европу (1131—1153). М.: Наука; Гл. ред. вост. лит-ры, 1971. 135 с.
25. Русские летописи. Т. II. Воскресенская летопись / подгот. А.И. Цепковым. Текст печатается по изданию: ПСРЛ. Т. 7. СПб., 1856. Рязань: РИНФО, 1998. 646 с.
26. Русские летописи. Т. 4. Львовская летопись / подгот. к изд. А.И. Цепковым. Рязань: Слог-Пресс-Спорт; Сюита, 1999. 716 с.
27. Устные предания о городе Булгар // Сказания о Казани. Легенды и предания. Казань: Библиотека журнала «Казань», 1992. № 2. 13—15 с.
28. Хан кызы Алтынчеч / Борынгы татар эдэбияте. Казан: Татарстан китап нэшрияте, 1963. 165—168 б.
29. *Хвольсон Д.А.* Известия о хозарах, буртасах, болгарах, мадьярах, славянах и руссах Абу-Али Ахмеда бен Омара ибн Дафта. СПб.: Тип. Императ. Академии наук, 1869. 200 с.
30. *Худуд ал-алем.* Рукопись А.Г. Туманского. Л.: Изд-во АН СССР, 1930. 78 с.
31. Чувашские народные сказки. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1993. 351 с.

Mukhamadeev Almaz Raisovich,
Sh. Marjani Institute of History
of the Academy of Sciences
of the Republic of Tatarstan,
Russian Federation, Kazan

**TO THE PROBLEM OF SOURCES ON HISTORY
SOCIAL AND LEGAL RELATIONS VOLGA BULGARIANS
(X — THE BEGINNING OF THE XIII CENTURY)**

Abstract. The article examines various sources on the history of social and legal relations of the Volga Bulgarians. The author briefly highlighted and categorized them. The lack of sources reveals the need to attract additional data - folklore and ethnographic materials of the Chuvash and Kazan Tatars. Indirect sources include materials on the history of socio-legal relations of related Turkic peoples.

Keywords: Volga Bulgaria, sources, Arab-Persian authors, Russian chronicles, folklore, ethnography.

Березин Александр Юрьевич,
Чувашский государственный
институт гуманитарных наук,
Российская Федерация, г. Чебоксары,
terra3@inbox.ru

БРАСЛЕТЫ «БОЛГАРСКОГО ТИПА» XIII—XV ВЕКОВ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ ЧУВАШСКОГО И ТАТАРСКОГО НАРОДОВ

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы хронологии, происхождения, распространения браслетов «болгарского типа», а также семантика мифологических образов, приемы и изобразительные средства. Автором прослежена эволюционная хронология браслетов, выделены характерные особенности браслетов западного и восточного регионов Улуса Джучи, а также Булгарского улуса. Автор отмечает параллели в сюжетных образах браслетов «болгарского типа» и восточной иранской мифологии.

Ключевые слова: Улус Джучи, браслеты «болгарского типа», традиционное искусство.

В археологии Золотой Орды широко известны пластинчатые браслеты, изготовленные из цветных металлов с изображениями на концах львиных личин, так называемые браслеты «болгарского типа», являвшиеся элементами женского костюма, носившиеся парно, на правой и левой руке. Это подтверждает найденная на Селитренном городище (г. Сарай) каменная матрица для отливки двух одинаковых браслетов этого типа [14, с. 49] и обнаружение их в таких женских захоронениях, как некрополь Бозок Северного Казахстана [2, рис. 1] и курганный могильник «Олень-Колодезь» на р. Дон [8, с. 117, рис. 8, 7—8].

Браслеты «болгарского типа» массово тиражировались в золотоордынское время, их известно несколько сот. Представительная коллекция этих браслетов позволяет решать вопросы с их систематизацией, выстраивать типологии, прослеживать хронологию и их распространение. Можно высказывать суждения по интерпретации изобразительных образов, сюжетов, увидеть эволюцию взглядов на эти проблемы.

Сегодня такого рода работы становятся актуальными в связи с решением вопросов о преемственности традиций болгарского наследия в исторической ретроспективе тюркских народов Поволжья. Не случайно А.П. Смирнов обратил внимание на «пережитки болгарской культуры у казанских татар и чуваш». Отмечая, что «культура болгар золотоордынского времени образовалась на базе местных культур предшествующей эпохи» [22, с. 76]. Большое внимание А.П. Смирнов уделит преемственности татарских украшений, узору на них, форме и технологиям их изготовления. Считая «бесспорным, что современное ювелирное искусство татар сложилось и развилось на базе болгарского» [7, с. 96; 22, с. 79]. Он также призывает к необходимости проведения работы по сравнению археологического материала болгарской культуры с памятниками материальной культуры чувашей. Отмечая, что значительная часть орнаментальных чувашских узоров, предна-

ТАТАРЫ И ЧУВАШИ — ВЕТВИ ОДНОГО ДРЕВА

значенных для украшений одежды, восходит к аналогичным мотивам прикладного искусства болгар. [22, с. 85]. Цель данной работы в рамках заданной темы — рассмотреть эволюцию одного из болгарских украшений, широко бытовавших в золотоордынскую эпоху — пластинчатых браслетов с личинами львов.

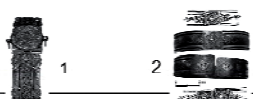
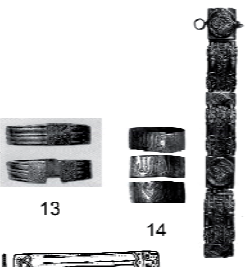
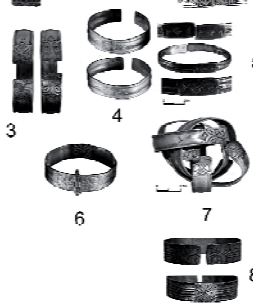
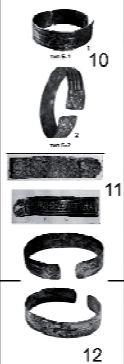
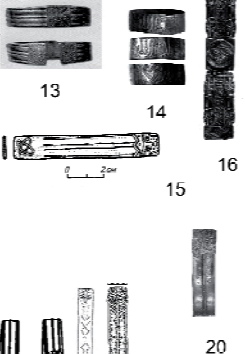

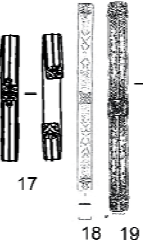


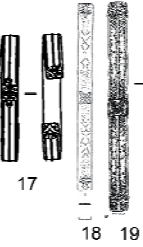




	Волго-Камье Булгарский улус	Среднее Нижнее Поволжье	Запад: Подонье Приднестровье Причерноморье	Восток: Казахстан Киргизия	Киевская Русь
нач. XV в.					
в.п. XIV в.					
п.п. XIV в.					
в.п. XIII в.					
п.п. XIII в.					
XII в.					

Рис. 1. Хронология и распространение браслетов с личинами львов в XII—XV вв.
 1 — Джукетауский клад; 2, 5 — Карашамский клад; 4, 6—9 — Болгар; 10 — Барабашинский могильник; 11 — Селитренное городище; 12 — Муранский могильник; 13 — Василицский клад; 14 — гор. Костешть (Молдова); 15 — Водянское городище; 16 — Симферопольский клад; 17 — могильник Олень-Колодезь; 18, 19 — могильник Мамай-Сурка; 20 — Судак (Восточный Крым); 21 — село Киевское; 22 — некрополь Бозок (Казахстан); 23 — Бишкек; 24 — Старая Рязань; 25 — Киевская Русь; 26 — Киевский клад (импорт Иран?)

На эволюцию одного из мотивов орнамента на пластинчатых браслетах «болгарского типа» указал Н.Ф. Калинин, считая, что изображения голов львицы, постепенно превращаются в геометрическую схему [12, с. 107, рис. 15]. Первые браслеты «болгарского типа» из Булгарского городища были классифицированы Г.Ф. Поляковой [18, с. 177—183, рис. 62: 1—3, 7, 8, рис. 63: 4—12]. Она заложила основы для дальнейшей классификации браслетов, выделив: группы — по типу металла, отделы — по способам изготовления, подотделы — по деталям оформления браслета. При этом она рассматривает разнообразный и сложный для классификации декор.

Несколько иная классификация была предложена М.Г. Краморовским [15, с. 186—295]. Основываясь на предыдущей своей работе [14] он выделил три основных группы: 1 — пластинчатые браслеты с несомкнутыми концами с изображением львиных личин; 2 — сомкнутые двустворчатые браслеты с шарнирным замком, скрытым округлой лицевой пластиной; 3 — двустворчатые пластинчатые браслеты с персидской надписью и рельефным декором.

Расширенную классификацию болгарских браслетов приводит К.А. Руденко, на основе каталогизации украшений из драгоценных металлов, найденных на территории Булгарского улуса Золотой Орды. В основу систематизации этих артефактов был положен комплекс признаков, включавших особенности декора. Основное внимание было уделено браслетам с окончаниями в виде «львиных» масок [19, с. 310—488; 20, с. 239—262]. В основу легли предложенные ранее классификации (группа, отдел), новшеством стало выделение многочисленных типов по характеру декора, что позволило расширить сравнительный материал в поисках аналогий и выстроить дробную хронологию [20, с. 255—256].

Неудобство, таких типологий в том, что одинаковые браслеты по технологиям, формам и стилям оформления, оказываются в разных типологических категориях, если они изготовлены из разных металлов. Не прослежена эволюция основных элементов декора, для решения вопросов иерархической систематизации, что затрудняет определение типологии некоторых подобных браслетов.

А.П. Смирнов отметил, что бытование браслетов с личинами львов начинается с XII в. [22]. М.Г. Крамаровский, анализируя клады, в которых вместе с браслетами находились монеты, определяет их датировку ордынским периодом, не выходящим за XV в. Он предполагает, что производство «болгарских» браслетов началось в Новом Сарае во второй половине XIII в., как отклик на традицию сельджукского ремесла [14, с. 46].

В средневековой Киевской Руси известны двустворчатые браслеты с львиными масками, найденные в кладах (рис. 1: 26). Мотивы на этих браслетах имеют сходство с известными древнерусскими украшениями — браслетами-обручами, которые отражают языческие представления о мироздании и являются культовыми вещами (рис. 1: 24, 25), но стилистические изобразительные решения на них разные. Как предполагает Т.И. Макарова, небольшая группа русских браслетов с личинами львов имеет более раннюю датировку, чем «болгарские», но у них общие истоки, породившие схожие образы. Лишь по одному из таких браслетов, найденному в составе киевского клада 1903 г., удалось определить дату — не ранее второй половины XII в. [16, с. 94—99, рис. 47—48].

К.А. Руденко отмечает, что «в Булгарской области Золотой Орды пластинчатые браслеты стали бытовать в конце XIII — первой четверти XIV вв.». К этому

времени отнесены массивные изделия треугольного или сегментовидного сечения «с изображением в средней части обруча плодов пиона прямокрестовой композиции и цветка мальвы, при этом с достаточно абстрактными рисунками на окончаниях (тип Б-4)» [20, с. 255] (рис. 1: 9; 5: 8). В первой половине — середине XIV в. здесь появляется технология оформления браслетов из драгоценных металлов, выпуклая спинка обруча прорабатывалась чеканом изнутри, на уплощенной середине сохранялось оформление в виде крестообразной розетки. Личины львов выполнены в разных стилях (тип Б-5) (рис. 1: 8). К середине XIV в. в Болгаре и Болгарской области бытовали разнообразные по дизайну пластинчатые браслеты (типы: А-1.1, Б-9.1.5 и Б-9.1.6). Уже во второй четверти XIV в. рисунки личин на браслетах стали абстрактными и весьма схематичными (тип Б-7). В конце XIV в. изображения личин стали контурными с заполнением мелких точек-перлов (типы Б-6 и Б-9.1.1, Б-9.1.6 и Б-9.1.2) [20, с. 256].

Можно заметить, что хронологическое развитие браслетов происходило почти одинаково на Западе — в Подонье, Приднестровье, Причерноморье, и на Востоке — на территории Болгарской области, где браслеты «болгарского типа» получили наибольшее развитие.

Образ льва, львицы или пантеры в болгарской торевтике Н.Ф. Калинин видел заимствованным из Европы, Кавказа и Ирана [11, с. 11]. Иранское происхождение образов львиных личин поддерживает М.Г. Крамаровский, подчеркивая, что некоторые детали, в частности ромб или сегмент между дугами надбровий, являются чертой, присущей армянским и иранским рельефам XIII — начала XIV в. [14, с. 49]. Он отмечает, что ареал браслетов рассматриваемого типа выходит за пределы не только болгарских ремесленных центров, но и Поволжья в целом, считая необоснованным применение в литературе термина «болгарские браслеты» [14, с. 50; 15, с. 192]. Напротив, Г.Ф. Валеева-Сулейманова полагает, что мотив львиных личин на пластинчатых браслетах и его генезис «следует отнести к болгарской художественной традиции», где этот образ развивался несколько столетий [4, с. 93]. Мнение о болгарском генезисе браслетов М.Г. Крамаровский считал необоснованным [15, с. 187].

К.А. Руденко происхождение браслетов «болгарского типа» в Булгарском улусе не связывает с ранним ремеслом волжских болгар. Он рассматривал их по-



Рис. 3. Находки пластинчатых браслетов с львиными личинами из западной и восточной областей Улуса Джучи. 1, 2 — г. Солхат (Старый Крым); 3, 4 — Болгар [19, с. 318, ил. 492, 497]; 5 — Поселение Жемчужина-1 (Западный Крым) [25, с. 75, рис. 14]; 6 — Судак (Восточный Крым), 7–8 — Василицкий клад (г. Чистополь)

явление с образованием в 1250-х гг. государства Хулагуидов и налаживанием торговых связей с Ираном [19, с. 323]. Среди браслетов из Болгарской области Золотой Орды он выделяет несколько иранских браслетов с львиными личинами [19, кат. № 3: 53, 358, 372; 20, с. 248, рис. 4: 4, 5].

Распространение браслетов «болгарского типа» связывается с приходом монголов в Восточную Европу во второй четверти XIII в. и с созданием нового государства с границами от низовий Сырдарьи и Амударьи до устья Буга (рис. 2). Это сопровождается притоком городских мастеров, несущих традиции сельджукского художественного ремесла [14, с. 50]. М.Г. Краморовский подчеркивает, что на основе этой традиции развивается ордынское художественное ремесло. Большое количество браслетов с личинами львов, происходящих из Болгарской области, свидетельствует о традиции местного изготовления.



Рис. 4. Медные пластинчатые браслеты с личинами львов, с благожелательными надписями и узлом Соломона в средней части обруча. 1, 2 — городище Костешть (Молдова); 3 — Царино городище (Украина)

К.А. Руденко отмечает, что распространение таких браслетов, в особенности из драгоценных металлов, было не повсеместным в Золотой Орде. В Волго-Донье они встречаются реже и имеют стилистические отличия от браслетов из Болгарской области. В самой Болгарской области в подавляющем большинстве случаев браслеты связаны с городской культурой и высоким социальным статусом [20, с. 257]. Между крупными городскими центрами поддерживались торгово-экономические связи, и не случайно при раскопках городища Солхат в Старом Крыму были найдены пластинчатые серебряные браслеты «болгарского типа» с львиными личинами, имеющие сходство по форме и технике изготовления с браслетами из Булгарского улуса, но несколько отличающиеся стилистически (рис. 3: 1—4).

На обширной территории причерноморской области Улуса Джучи в пределах речных бассейнов Дона, Северного Донца, Днепра, Днестра и Прута в могильниках второй половины XIII — начала XIV в. нередко встречаются пластинчатые браслеты с львиными личинами (рис. 2). Некоторые из них стилистически напоминают браслеты из городов Болгарской области и Крыма. На них личины львов выполнены в восточной традиции с раскосыми глазами (рис. 5: 7). Однако, четырехлепестковые розетки на спинке обода имеют в центре круг, не-

редко в средней части розетки изображалось кольцо, тогда как у браслетов из Булгарского улуса лучи розеток почти всегда соприкасаются в центре и очень редко можно видеть изображение круга в средней части розетки (рис. 5: 15). Большинство западных браслетов Улуса Джучи, по всей видимости, выполнены в иных, вероятно, местных, традициях, где личины львов имеют овальные или круглые глаза с круглыми зрачками, изображающими лица на западный манер. Такие изображения личин львов известны на браслетах XIV в. из поселения Жемчужина-1 Западного Крыма [25, с. 75, рис. 14] (рис. 3: 5), г. Судак (Восточный Крым) (рис. 3: 6), могильника Мамай-Сурка, а также из Василицкого клада г. Чистополь (рис. 3: 7, 8).

Вероятно, с концом XIV в. связываются распространенные на этой же территории пластинчатые медные браслеты с личинами львов, выполненные литьем или штамповкой с благопожелательными надписями на спинке обруча (рис. 4: 1—3). У таких браслетов в средней части обруча, как правило, размещена не розетка, а подобие узла счастья — узел Соломона, состоящий из двух замкнутых петель. Такие браслеты найдены в Новохарьковском могильнике [6, рис. 14: 3—6; 13, с. 39, рис. 17: 7, 8], городище Костешть в Молдове и в археологическом комплексе Царино городище у с. Маяки в Украине [3, с. 201—206, рис. 1—4] (рис. 4) и в других местах.

На Востоке Улуса Джучи браслеты с львиными личинами обнаружены в богатом женском погребении некрополя Бозок XIII — начала XIV в. в Северном Казахстане [1; 2, рис. 1], где языческие традиции совмещаются с требованиями ислама [23, с. 26—27]. Б.М. Хасенова считает, что истоки образов таких браслетов происходят из Сельджукского Ирана, которые были привнесены сначала в Поволжье, а затем в Восточные регионы Евразии в результате модернизации в золотоордынский период Великого Шелкового пути [24]. Браслеты из некрополя Бозок отличаются от таковых из Булгарского улуса литой основой личин львов, характерной для Нижнего Поволжья и Причерноморья. На браслетах из Северного Казахстана хорошо проработана грива льва, занимающая значительную часть обода браслета.

Исходя из хронологии, происхождения и распространения всех браслетов «болгарского типа», мы можем выделить круг пластинчатых браслетов с личинами львов на их концах, распространенных и, вероятно, изготовлявшихся в Булгарском улусе. Технологически полотно этих браслетов отливалось в форме с продольными валиками. Профиль центрального продольного изгиба формировался чеканом с внутренней стороны полотна браслета. Затем наносился декор с наружной стороны обруча. Декор браслетов ремесленных городских центров Булгарского улуса отличался: личины львов выполнены чеканом схематично, разрез глаз всегда был раскосым и миндалевидным, на восточный манер. Узость глаз подчеркивалась образом в виде штриха с точкой в основании. Личины львов имели разные стили изображения. На некоторых — показана шерсть в виде штрихов, иногда в три ряда. На других — на щеках изображались ряды точек. Вероятно, это связано с разными изобразительными традициями ремесленных центров Булгарского улуса. В средней части браслета четырехлучевая розетка наносилась не всегда. В тех случаях, когда она имела, ее лучи всегда смыкались в центре.

Вопросы интерпретации сюжетных образов в древнем искусстве всегда очень сложны. Но развитие одной традиции в оформлении декора браслетов с повторяющимися сюжетными линиями на протяжении многих веков позволяет увидеть эволюцию форм, приемов и семантики мифологических образов. Из анализа хронологии пластинчатых браслетов с личинами львов, видно, что сюжетные образы львов, четырехлучевых розеток и растительных символов были известны еще с XII в. и связаны с проникновением иранской художественной и мифологической культуры (рис. 5: 1). Вероятно, это же влияние стало основой для развития мифологических образов на обручах-браслетах, бытовавших в Киевской Руси в XI—XIII вв. На них можно видеть изображение Древа жизни с антропоморфными чертами и мифологических птиц (рис. 5: 2—4). Птицы напоминают Семаргла, в иранской мифологии Симурга — царя всех птиц, часто изображающегося на других подобных обручах. Б.А. Рыбаков считает, что подобные обручи принадлежали высшему придворному кругу Древней Руси и служили для весенних языческих ритуальных танцев — русалий во дворце царя [21]. Персонализация этих образов связана с аграрной мифологией: Семаргл, крылатый пес — покровитель растений, живущий в лоне Мирового древа. Вероятно, на браслетах XII в. с личинами львов (рис. 5: 1) на концах раскрывается вечная связь космогонических процессов и земного мироздания, в результате которой зарождается жизнь, созревают урожаи и продолжается род человеческий.

На браслете с личинами львов XII в. из Киевской Руси (рис. 5: 1) достаточно натуралистично отображен сюжет древнеиранских зороастрийских верований. Мифическое существо Симург способен очистить землю и воду и, следовательно, даровать плодородие. Он вьет гнездо на Древе жизни, что стоит посреди Мирового моря. На этом Древе созревают семена всех целебных растений. Когда Симург взлетает, с ветвей Древа осыпаются семена растений, с помощью которых люди исцеляются от всех болезней. Вероятно, этот главный сакральный смысл был заложен в сюжетный образ этих браслетов. На каждой створке браслета показаны три сцены. На первой — три сюжета сменяют друг друга. Сначала мы видим Мировое древо с растущим плодом. Затем следует изображение птицы — Симурга, держащей в крыле плод с семенами. В заключение — символическое изображение плода с зарождающейся жизнью в нем. Эта часть створки браслета олицетворяет женское начало. На другой створке браслета Древо и его плоды изображены иначе, а в последней части триптиха мы видим изображение четырехлучевой розетки. Образы Древа имеют антропоморфные очертания, и, вероятно, две створки браслета отражают два начала жизни — мужское и женское (рис. 5: 1). Эти антропоморфные орнаменты мужского и женского начал или их упрощенные символы в виде сходящихся двух параллельных линий или трех точек, расположенных навстречу друг к другу, часто встречаются на браслетах «болгарского типа» между личинами львов и четырехлучевой розеткой (рис. 5). Антропоморфно-растительный образ женского и мужского начал на двустворчатом браслете из могильника Мамай-Сурка (рис. 5: 5) является связующим звеном между ранними иранскими (рис. 5: 1) и поздними браслетами «болгарского типа» (рис. 5: 6—10, 12, 16). На другом браслете из могильника Мамай-Сурка мы видим развитие идеи отображения слияния мужского и женского начал в двух сюжетах на обеих половинах

браслета, где на одной мастер подчеркнул различие двух разных антропоморфных фигур, расположенных головами друг к другу (рис. 5: 6). Отдельные сюжеты с изображением птицы-Симурга, Мирового дерева и его плодов были знакомы волжским булгарам еще в XI — начале XIII в. Они встречаются на перстнях из драгоценных металлов и изображались теми же стилистическими приемами [19, с. 114—155, рис. 1: 1—16], что на браслетах с личинами львов XII в., известных из Киевской Руси, что показывает на их генетическую связь.

Лев занимал царственное положение в пантеоне звериных образов, связанных с древней восточной мифологией, и являлся символом правителя, поэтому изображение льва можно трактовать и как символ благосостояния, плодородия,

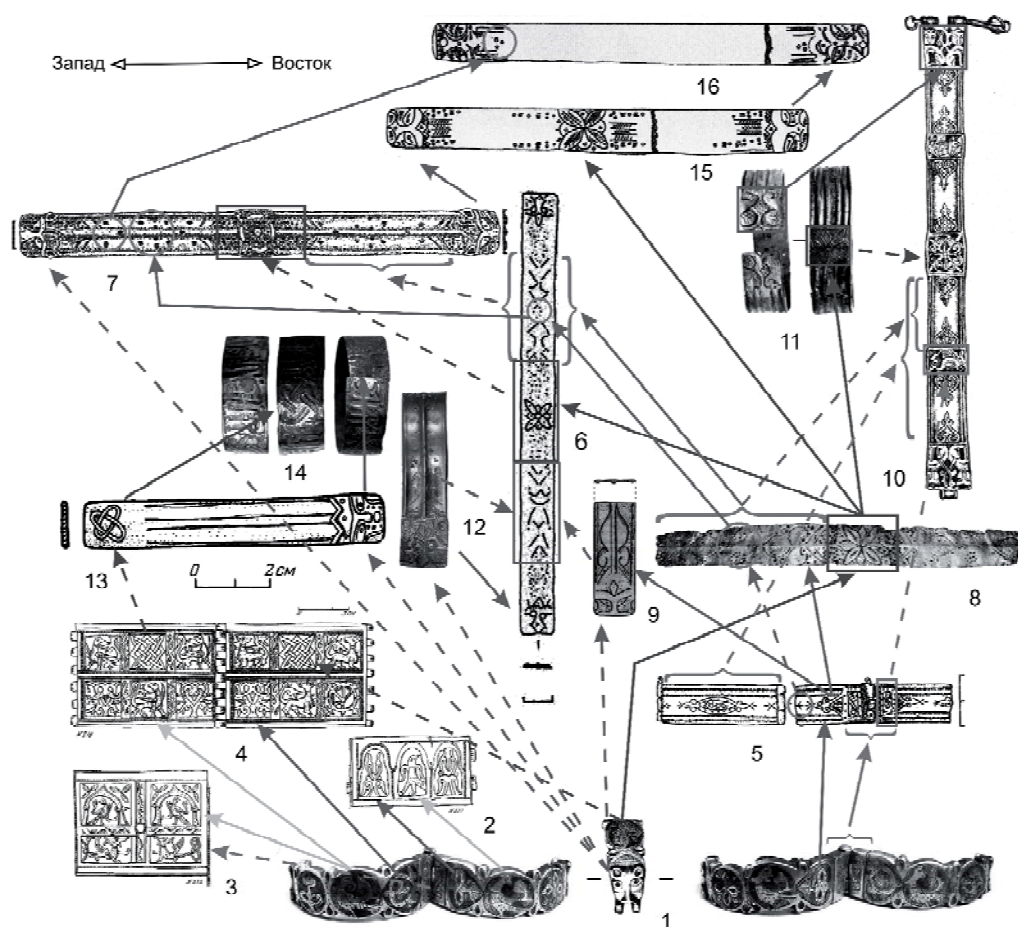


Рис. 5. Наследования и трансформации сюжетных образов первого порядка. 1 — Киевская Русь; 2 — Любеч; 3 — Терехов; 4 — Старая Рязань; 5, 6, 7 — могильник Мамай-Сурка; 8 — Болгар (Иранский импорт); 9 — Гагинский могильник; 10 — Болгар (Малая Азия или Иран); 11 — Бишкек (Киргизия); 12 — Судак (Восточный Крым); 13 — Водянское городище; 14 — Костешты (Молдавия); 15, 16 — Болгар. Использованы материалы: Крамаровский, 1978; Макарова, 1986; Руденко, 2015; 2019; Ельников, 2002

знатности, и как связанный с этим символ благопожелания женщине, носящей данный браслет. Об этом свидетельствуют благопожелательные арабские надписи на золотоордынских браслетах с изображением львиных личин [5, с. 125—132].

На браслетах «болгарского типа» имеются благожелательные надписи. Так, на одном выгравирована надпись на внешней стороне по-тюркски: «Этот браслет всегда Зийа Хусейна», с обратной стороны — на персидском языке небольшой стих-благопожелание [19, с. 467, каталог № 331]. На нескольких медных (бронзовых) браслетах «болгарского типа» из Болгара есть арабографичные надписи с именами и благопожелательными текстами, на одном из них изображена «цепочка с узлами счастья» [17, с. 284—286, рис. 88—91].

Этнограф Н.И. Воробьев отмечает в народном искусстве татар и других тюркских народов наследование древних традиций, выраженное в гравировке украшений и особенно сплошных пластинчатых браслетов. Используются растительные, реже — геометрические мотивы в орнаменте. Он также обращает внимание на подражание южным и юго-восточным образцам (Персии, Турции, Туркестану) [7, с. 301]. Нередко на пластинчатых браслетах присутствуют надписи и изречения, что также может рассматриваться наследованием традиций. Следует отметить, что растительный антропоморфный орнамент, часто изображаемый на пластинчатых браслетах «болгарского типа» составляет основу татарского цветочного узора в декоре одежды. Стилистика изображения центральной крестообразной розетки, вписанной в ромб на браслетах «болгарского типа» является основой *кёскё* — нагрудной вышивки в виде медальона на традиционных белых холщовых женских рубашках чувашского женского костюма. Чувашские женщины также носили бронзовые пластинчатые браслеты с гравированным узором в виде цепочек четырехлучевых розеток и других схожих мотивов. Типология таких браслетов пока не изучена. Мифологическая основа чувашского и татарского орнаментального искусства, несущего обережные функции, имеет глубокие корни, связанные с ближневосточным влиянием. Эти мифологические представления отразились на пластинчатых браслетах «болгарского типа» с личинами львов.

Браслеты «болгарского типа» в эпоху Золотой Орды изготавливались из разных цветных металлов, но большим спросом пользовались серебряные изделия. Это были статусные вещи, использовавшиеся преимущественно горожанами. Прослеженная нами хронология пластинчатых браслетов с личинами львов XII — начала XV в. позволила увидеть их эволюцию и распространение в Улусе Джучи. Термин браслеты «болгарского типа» утвердился в научной литературе и применяется для пластинчатых браслетов с личинами львов. Однако из проведенного анализа становится ясно, что таких центров, где изготавливались браслеты, было несколько; часть из них изготавливалась и за пределами Улуса Джучи, в Иране. В разных областях были свои традиции изготовления и художественно-изобразительные приемы отображения образов на браслетах. Браслеты, изготовлявшиеся в ремесленных центрах Булгарского улуса, отличались техникой изготовления и изобразительными приемами. Импорт браслетов в Булгарский улус отмечается на протяжении всего времени бытования пластинчатых браслетов с личинами львов. По данным этнографии, пластинчатые браслеты с гравированными орнаментами или надписями были в ходу у тюркских народов Поволжья.

Литература

1. *Акишев К.А., Хасенова Б.М., Мотов Ю.А.* К вопросу о монгольских погребениях XIII—XIV вв. (по материалам некрополя Бозок) // Бозок в панораме средневековых культур Евразии. Астана: ЕНУ им. Л.Н. Гумилева, 2008. С. 56—65.
2. *Билялова Г.Д.* Культурные связи населения Золотой Орды степного Казахстана на примере браслетов с изображением львиных личин // Вестник КазНУ. Серия историческая. 2020. Т. 97. № 2. С. 227—232.
3. *Болдуряну А.И.* Браслет с арабской надписью и львиной личиной с городища Костешть XIV в. (Молдова) // На одно крыло — серебряная, На другое — золотая... : сб. статей / сост. и ответ. ред. Р.А. Рабинович, Н.П. Тельнов. Кишинев: Stratum Plus, 2020. С. 201—206.
4. *Валеева-Сулейманова Г.Ф.* К вопросу о генезисе болгарских браслетов с зооморфными изображениями // Болгар и проблемы изучения древностей Урало-Поволжья / ред. П.Н. Старостин Болгар: БГИАМЗ, 1999. С. 92—93.
5. *Валеева-Сулейманова Г.Ф.* Генезис декора татарских браслетов с львиными личинами // Древнетюркский мир: история и традиции / отв. ред. И.К. Загидуллин. Казань: ИИ АН РТ, 2002. С. 125—135.
6. *Васильева И.Н.* Погребения средневековых кочевников на территории Куйбышевского Поволжья // Древняя история Поволжья / отв. ред. С.Г. Басин. Куйбышев: КГПИ, 1979. С. 202—240. (Труды КГПИ; вып. 230).
7. *Воробьев Н.И.* Материальная культура казанских татар (опыт этнографического исследования). Казань: Изд. Дома татарской культуры и Академического центра ТНKP, 1930. 480 с.
8. *Ефимов К.Ю.* Золотоордынские погребения из могильника «Олень-Колодезь» // Российская археология. 2000. № 1. С. 93—108.
9. *Ельников М.В.* 2002. Браслеты «булгарского типу» з поховань могильника Мамай-Сурка // Старожитносп степового Причерномор'я і Криму. Т. X. Запоріжжя. С. 252—258.
10. *Калинин Н.Ф., Халиков А.Х.* Итоги археологических работ за 1945—1952 гг. Казань: Таткнигоиздат, 1954. 128 с.
11. *Калинин Н.Ф.* Булгарское искусство в металле: К вопросу о происхождении татарского народного искусства. Казань, 1945. 12 с.
12. *Калинин Н.Ф.* К вопросу о происхождении казанских татар // Происхождение казанских татар / гл. ред. Б.Д. Греков. Казань: Татгосиздат, 1948. С. 90—107.
13. *Каримова Р.Р.* Элементы убранства и аксессуары костюма кочевников Золотой Орды: (типология и социокультурная интерпретация). 2013 / Археология евразийских степей. Вып. 16 / отв. ред. И.М. Миргалеев. Казань: ИИ АН РТ, 2013. 212 с.
14. *Крамаровский М.Г.* «Булгарские» браслеты: генезис декора и локализация // Сообщения Государственного Эрмитажа. Л.: Аврора, 1978. Вып. XLIII. С. 46—51.
15. *Крамаровский М.Г.* Золото Чингизидов: культурное наследие Золотой Орды. СПб.: Славия, 2001. 364 с.
16. *Макарова Т.И.* Черное дело Древней Руси. М.: Наука, 1986. 156 с.
17. *Мухаметшин Д.Г., Хакимзянов Ф.С.* Надписи на металлических изделиях // Великий Болгар. 2013. С. 316—319.
18. *Полякова Г.Ф.* Изделия из цветных и драгоценных металлов // Город Болгар. Ремесло металлургов, кузнецов, литейщиков / отв. ред. Г.А. Федоров-Давыдов. Казань: ИЯЛИ АН РТ, 1996. С. 154—268.
19. *Руденко К.А.* Булгарское серебро. Древности Биляра. Т. II. Казань: Заман, 2015. 528 с.
20. *Руденко К.А.* Золотые и серебряные браслеты XIII—XIV вв. из Булгарской области Золотой Орды: систематизация, атрибуция и датировка // В поисках сущности / ред. М.Е. Ткачук, Г.Г. Атанасов. Кишинев: Stratum+, 2019. С. 239—262.
21. *Рыбаков Б.А.* Язычество древней Руси. М.: Академический проект, 2013. 806 с.
22. *Смирнов А.П.* Волжские Булгары // Труды ГИМ. Вып. 19. М.: ГИМ, 1951. 277 с.
23. *Хаблулина М.К., Билялова Г.Д., Бонора Ж.Л.* Распространение ислама в восточном Дашти-Кыпчаке по материалам городища Бозок // Народы и религии Евразии. 2018. №. 1 (14). С. 16—30.
24. *Хасенова Б.М.* Золотая Орда: к истории одного украшения (браслеты с львиными личинами) // International symposium on «Culture Dialogue of the Silk Road countries». Erzurum, Turkey, 2016. P. 278—279.
25. *Хохлов А.Н., Мелькова В.Р.* Исследования золотоордынского поселения Жемчужина в Юго-Восточном Крыму // Крым-Таврида: Археологические исследования в Крыму в 2017—2018 гг. М.: ИА РАН, 2019. С. 71—85.

Berezin Alexander Yurievich,
Chuvash State Institute of Humanities,
Russian Federation, Cheboksary

**BRACELETS OF THE «BULGARIAN TYPE» OF THE XIII—XV CENTURIES
IN THE CONTEXT OF HISTORICAL AND CULTURAL HERITAGE
CHUVASH AND TATAR PEOPLES**

Abstract. The article discusses the chronology, origin, distribution of bracelets of the «Bulgarian type», as well as the semantics of mythological images, techniques and visual means. The author traced the evolutionary chronology of the bracelets, highlighted the characteristic features of the bracelets of the western and eastern regions of the Ulus Juchi, as well as the Bulgarian ulus. The author notes parallels in the plot images of bracelets of the «Bulgarian type» and eastern Iranian mythology.

Keywords: Ulus Juchi, bracelets of the «Bulgarian type», traditional art.

Михайлов Евгений Петрович,
Чувашский государственный
институт гуманитарных наук,
Российская Федерация, г. Чебоксары,
mihaylov.evgeniy.1958@mail.ru

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ЧУВАШСКОГО НАРОДА В РАБОТАХ В.Ф. КАХОВСКОГО И А.Х. ХАЛИКОВА В СВЕТЕ ДОСТИЖЕНИЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ АРХЕОЛОГИИ

Аннотация. В статье показано развитие взглядов В.Ф. Каховского и А.Х. Халикова на происхождение чувашского народа. Рассмотрены несколько ключевых вопросов, по которым у них были существенные расхождения. Показаны современные достижения археологии в регионе, позволяющие принять или пересмотреть их положения.

Ключевые слова: В.Ф. Каховский, А.Х. Халиков, этногенез чувашского народа, археологические памятники Среднего Поволжья и Приуралья.

Имена В.Ф. Каховского и А.Х. Халикова знает весь научный мир Поволжья как ярких представителей чувашского и татарского народов, известных археологов Советского Союза. Оба являются первооткрывателями, авторами десятков книг и учебных пособий и сотен статей и других публикаций.

В.Ф. Каховский. Василий Филиппович не принимал непосредственного участия в научной сессии Отделения истории и философии АН СССР и ЧНИИЯЛИ в Москве (1950) и сессии ЧНИИЯЛИЭ в Чебоксарах (1956), посвященных вопросам этногенеза чувашского народа, однако, по утверждению В.Д. Димитриева, занялся темой этногенеза чувашей уже в 1952 г. [6, с. 88]. Тем удивительнее, что всего за 10 лет, к 1962—1963 гг., В.Ф. Каховский подготовил рукопись своей фундаментальной монографии «Происхождение чувашского народа» [11; 12; 22; 23].

Важно также отметить, что В.Ф. Каховский подходил к проблеме происхождения чувашского народа шире, чем просто археолог. Несмотря на имевшиеся в трудах ученых различного профиля к середине XX в. наработки в этой области, именно он был первым, кто в своей докторской диссертации комплексно с привлечением почти всех источников (археологических, этнографических, антропологических, лингвистических) разработал стройную концепцию происхождения чувашского народа.

Василий Филиппович в истории тюркоязычных предков чувашей выделил три этапа. Первый этап — период пребывания тюркоязычных предков чувашей в Центральной и Средней Азии до первых веков нашей эры и передвижения их в Восточную Европу. (В исследовании первого этапа В.Ф. Каховский выступил первопроходцем.) Второй этап связан с историей тюркоязычных предков на Северном Кавказе. Третий этап — время формирования чувашской народности в Волго-Камье. Первые два этапа разрабатывались В.Ф. Каховским в основном по лингвистическим данным, сообщениям письменных источников, с привлечением археологического материала. В настоящей статье этот период истории не рассматривается.

Как археолог В.Ф. Каховский занимался в основном средневековой историей Волго-Уральского региона. По утверждению В.Д. Дмитриева, в начале своей научной карьеры Василий Филиппович был приверженцем автохтонной теории. В своих первых публикациях он действительно поддерживал изначальную точку зрения А.П. Смирнова о том, что только юго-восточная часть Чувашского Поволжья была заселена болгарами с IX—X вв. Он писал (1957), что влияние культуры Болгарского государства в X в. «сказывалось, главным образом, в южной части Чувашии» [10, с. 91].

Однако, первые же раскопки В.Ф. Каховским (с участием А.П. Смирнова) средневековых памятников в северных и центральных районах Чувашии в 1957—1961 гг. кардинально переменили его прежнюю позицию. После исследований Нимичкасинского селища (1957) он заявил, что «... обнаружено поселение болгарского типа. Границы Булгарии, следовательно, проходили значительно западнее предполагаемого» [2, л. 45 об.].

На протяжении последующих лет Василий Филиппович вел целенаправленный поиск и изучение «болгарских памятников» в центральных, северных и западных районах республики. Среди наиболее упоминаемых в его публикациях: Кирегасьский (Янмурзинский) могильник и селище «Пáлаху», Убеевское, Челкасинское, Стемасское, Устиновское селища, болгарские находки в Чебоксарах. Он считал, что болгарские и суварские племена заселяли не только южную часть современной Чувашии, но и центральные и северные ее районы начиная с IX—X вв. Таким образом, вся территория Чувашского Поволжья «органически входила» в Волжскую Болгарию уже в домонгольское время [3, с. 116; 11, с. 386; 13, с. 24—25; 17, с. 239; 18, с. 35—50; 22, с. 316; 23, с. 316; и др.].

Формирование этнографических групп чувашей, по мнению В.Ф. Каховского, было «следствием внутренних процессов и обусловлено особенностями тех или иных этнических компонентов» [33, л. 249]. В 1970 г. он пишет: «Исторические данные свидетельствуют о том, что чувашская народность сложилась на базе этнической общности болгаро-сувазских племен, которые ассимилировали в Чувашском Поволжье местное финно-угорское население — древних мари (черемисов), частично буртасов и мордву. Формирование чувашской народности протекало под этнокультурным влиянием казанских татар и русского народа» [15, с. 296—297].

В.Ф. Каховский пытался опровергнуть мнение Ю.А. Краснова, что численность тюркского компонента (то есть болгар/булгар) в формировании чувашского этноса не была велика, и приводил сопоставления количества и соотношения памятников местного финно-угорского компонента (по нему — это «памятники городищной культуры») и пришлого (болгарские или болгаро-суварские памятники) [17, с. 239], отмечая, что «болгарские и сувазские племена довольно компактной массой заселяли бассейны рек Цивиль, Кубня, Була, а также Присурье...» [17, с. 239]. Ученый не отрицал роли финно-угорского населения в формировании чувашей и отмечал: «Материальная и духовная культура чувашского народа сложилась в результате синтеза культурного наследия болгарских и местных предков» [20, с. 73].

В.Ф. Каховский был сторонником довольно раннего и изначального формирования основных субэтнических групп чувашей — *вирьял* и *анатри*: «Потомки булгар, переселившиеся еще в IX—X веках в Правобережье Волги, смешались здесь с местными финно-угорскими племенами и положили начало образованию

группы *вирьял* — верховых чувашей. Сувазские племена компактной массой переселились после 1236 года и освоили территорию между реками Цивиль и Свияга. На данной территории шел процесс формирования низовых (анатри) чувашей» [11, с. 386; 22, с. 316; 23, с. 316; и др.]. Очевидно, чувашей группы *анат енчи* он считал наиболее поздними по происхождению.

Василий Филиппович не раз отмечал, что в XIV—XV вв. на территории современной Чувашии в процессе сближения и слияния *вирьял* и *анатри* «сформировалась единая народность, получившая свой этноним от сувазских племен, самоназвание которых в древности было, по-видимому, очень близко к форме *сйваз-чйваши*» [13, с. 24, 25]. На завершающем этапе, по мнению ученого, этногенез чувашей протекал «в условиях некоторой географической и политической обособленности» [11, с. 386; 12, с. 378; 23, с. 316]. Относительно этнонима «чувашки» В.Ф. Каховский практически не менял своей позиции. В ранней своей работе 1957 г. он высказался осторожно: «Вероятно, сувары (или сувазы) и дали свое имя местному населению» [10, с. 91]. В последующем он утверждал это более уверенно [14, с. 83; 16, с. 196—198; 19, с. 77—80].

В последних статьях обнаруживаются новые подходы В.Ф. Каховского к рассмотрению вопросов этногенеза, в основном последних его этапов, используются новые источники и литература, в том числе статья В.Д. Димитриева «О последних этапах этногенеза чувашей» [5], писцовые книги XVI—XVII вв. и др. До этого он не акцентировал внимание на том, что многие ныне существующие чувашские и татарские селения правобережья Волги и Предкамья расположены на местах прежних «булгаро-чувашских поселений XIII—XIV вв., они не подвергались разрушениям, не стали археологическими памятниками» [21, с. 28]. Важно, что В.Ф. Каховский отходит от территориального подхода в рассмотрении вопросов этногенеза. Он отмечает, что в XIV—XVI вв. в Приказанье и Заказанье (Арская земля, восточная территория ее называлась Чувашской даругой) насчитывалось около 200 чувашских селений. В XV—XVI вв. большая часть чувашей этих селений переселилась в северные и центральные части Чувашии, а с захватом русскими Казани — в ее юго-восточную и южную части при заселении и освоении «дикого поля» [21, с. 28].

А.Х. Халиков. А.Х. Халиков всю свою жизнь выражал несогласие с точкой зрения В.Ф. Каховского о заселении болгарами центральной и северо-западной территорий Чувашии в домонгольское и золотоордынское время. Он писал: «...здесь нет ни одного достоверно болгарского памятника не только этой поры (IX—X вв. — Е.М.), но и более позднего времени» [48, с. 286—287]. А.Х. Халиков также отмечал, что в Чувашии не найдено «ни одного» языческого болгарского могильника типа Большеатарханского, Танкеевского [48, с. 287].

Альфред Хасанович выступил против отнесения В.Ф. Каховским (отчасти и А.П. Смирновым) к болгарским Большеянгильдинского, Кирегасьского (Янмурзинского), Таутовского, Челкасинского и других селищ [48, с. 287]. Здесь А.Х. Халиков ссылается на мнение специалистов (Т.А. Хлебникова, Р.Г. Фахрутдинов, Ю.А. Краснов), которые изучали коллекции В.Ф. Каховского в конце 1960-х гг. и признали перечисленные выше памятники неболгарскими, по Р.Г. Фахрутдинову, оставленными «местным чувашским населением XIII—XIV вв.» [24, с. 118—120; 39, с. 180—189; 40, с. 37—39; 51, с. 90—92].

А.Х. Халиков считал ошибочным мнение, что «булгарский язык тождествен чувашскому» [32, л. 7, 8, 11], пытался опровергнуть булгарскую основу чувашской музыки, вышивки, языка, религии [32, л. 10—11]. Отрицая булгарский компонент в этногенезе чувашей, но признавая их уникальный язык тюркского типа, А.Х. Халиков уже с первых публикаций пытался увидеть в регионе какие-то альтернативные группы тюркоязычного населения. В том числе и по этой причине появляется концепция «ранней тюркизации» Среднего Поволжья, хотя в рецензии 1959 г. он утверждал другое: «Пока нет оснований считать, что еще до прихода булгар угро-финские племена в Среднем Поволжье и Прикамье были частично тюркизированы» [32, л. 5].

После раскопок Большеетарханского и Танкеевского могильников (конец 1950-х — начало 1960-х гг.) А.Х. Халиков уточнил гипотезу о преобладающей роли тюркоязычных племен неболгарского происхождения и финно-угров Волго-Камья в формировании культуры населения ранней Волжской Болгарии [1, с. 170, 171]. Решающее значение для начала процесса тюркизации Поволжья и Приуралья, по мнению А.Х. Халикова, «имели не приход болгар из Приазовья, а более раннее, неоднократное включение тюркоязычных племен из степей Южного Урала и Западной Сибири в период гуннского нашествия III—IV веков и Великого тюркского каганата рубежа VI—VII веков» [42, с. 36]. В газетной публикации 1966 г. А.Х. Халиков связывает с чувашами первую волну прототюркских племен, проникших с гуннами [41]. Эта идея жива и в современных работах некоторых авторов.

В начале 1970-х гг. А.Х. Халиков выступил с новой идеей формирования «древнечувашских племен» на основе добулгарской именьковской культуры, которую он сначала также считал тюркской [8, с. 12; 9, с. 13]. По мнению А.Х. Халикова, у именьковцев азелинцы заимствовали такие характерные элементы чувашского этнографического костюма, как *шўлкеме* и *сурпан сакки*, *сарй*, близкие аналогии которым были исследованы В.Ф. Генингом при раскопках азелинских могильников [42, с. 20; 43, с. 109]. С этими же (азелинско-именьковскими) контактами А.Х. Халиков связал многочисленные заимствования чувашского типа в марийском и венгерском языках [42, с. 20]. Статьи А.Х. Халикова, Р.Г. Фахрутдинова в казанском сборнике 1971 г. [39; 42] подверглись критике А.П. Смирновым [34], а также вызвали полемику и дискуссию в печати [35; 49]. Уже в 1977—1978 гг. А.Х. Халиков был вынужден отказаться от идеи тюркоязычности именьковцев. В 1986 г. он признал, что истоки именьковцев связаны с территорией днепровского левобережья [44, с. 79] и выступил с идеей их балтоязычности [46, с. 119—126].

С конца 1970-х гг. А.Х. Халиков формулирует новую концепцию происхождения чувашского народа от более раннего населения андреевско-писеральского круга памятников II—III вв. н.э., имеющего истоки в районах Южного Зауралья и северо-западного Казахстана [48, с. 288]. Эта гипотеза была обоснована в статье 1987 г. [45, с. 12, 13]. По мнению А.Х. Халикова, потомки писеральско-андреевского населения («проточувашские племена») в V—VI вв. на всей территории современной Чувашии вплотную начинают контактировать с племенами именьковской культуры, что отразилось в наличии балтского следа в чувашском языке [45, с. 22—23]. Большую роль в дальнейшем формировании чувашей, по мнению А.Х. Халикова, сыграло последующее воздействие «носителей предбулгарской, булгарской и булгаро-татарской культур» [48, с. 288].

Относительно этнокультурной ситуации в Чувашском крае в позднеордынское время Альфред Хасанович одним из первых обратил внимание, что в первой четверти XV в. засурские земли «считались подвластными Руси. Здесь в 1425 г. укрылся нижегородский князь Юрий», а такие памятники, как Большеянгилинское и другие селища этого времени в Чувашии, Малосундырское (Сундырское) городище («Аламнер»), Новосельское селище и др. в Марийском правобережье Волги «показывают явное тяготение их культуры к культуре русских земель» [47, с. 143].

На его взгляд, в XIV — середине XVI в. территория Чувашии была разделена на две политические и культурно-экономические сферы. Северо-западная часть, «где формировались вирьялы», входила «в сферу воздействия» Русского государства, а восточная и юго-восточная территории, «где формировались анатри», — Волжской Болгарии, а затем Казанского ханства. Это разделение на сферы влияния, по Альфреду Хасановичу, имело важное значение в «оформлении» основных этнографических и диалектных групп чувашского народа [48, с. 288]. Мнение А.Х. Халикова о формировании этнографических групп под влиянием внешних факторов распространялось им не только на чувашей, но и «выделения эрзи и мокши у мордвы, горных и луговых черемис у мари, коми-зырян и коми-пермяков, северных (ватка) и южных (калмез) удмурт, казанских татар и татар-мишарей, верховых (вирьял) и низовых (анатри) чуваш» [48, с. 296]. А.Х. Халиков относил формирование единой чувашской народности ко времени после 1546—1551 гг. и связывал это с присоединением Чувашии к Русскому государству [48, с. 288].

А.Х. Халиков отрицал связь этнонима «чуваши» с именем «суваз». В 1959 г. в рецензии на рукопись «Истории Чувашской АССР» он писал: «... При выведении национального имени чуваш от суваз-сувар — сабири (савири) надо дать более четкое обоснование. Также и в отношении термина “булгаро-сувазские” племена, которыми фактически подменяются болгарские племена» [32, л. 5]. В 1970-е гг. он присоединился к критике казанскими учеными (Г.В. Юсупов, Р.Г. Фахрутдинов, М.З. Закиев и др.) чтения А.П. Ковалевским в «Записках» Ибн Фадлана слова «суваз». А.Х. Халиков пишет, что «ни один» из ведущих советских и зарубежных языковедов «ни в одной из своих новейших работ не оперируют термином чуваш-сувазы» [48, с. 286].

Современный взгляд. В.Ф. Каховский и А.Х. Халиков были настоящими Атлантами исторической науки Поволжья второй половины XX в. Несмотря на то, что оба исследователя были археологами, занимаясь проблемами происхождения и этнической истории народов Волго-Уралья, в том числе чувашского народа, они обращались к данным смежных наук — в первую очередь лингвистики и этнографии. Оценка их работ с точки зрения данных научных дисциплин сделана в специальных исследованиях [6; 7; 25; 26; 31, с. 99—106; 36; 50; 53; и др.] и выходит за рамки настоящей работы. Мы вкратце остановимся на ключевых позициях происхождения чувашей в трудах В.Ф. Каховского и А.Х. Халикова именно с точки зрения достижений современной поволжской археологии.

Оценивая позиции ученых по вопросу памятников северных и центральных районов Чувашии, и проблемы заселения болгарами территории края, приходится признать, что точка зрения Альфреда Хасановича была ближе к истине. Все исследователи согласны с болгарской интерпретацией памятников юго-восточной части Чувашии, таких как Тигашевское или Большеятабинское городища. Одна-

ко, еще Р.Г. Фахрутдинов, Т.А. Хлебникова, сам А.Х. Халиков в конце 1960-х гг. выразили сомнение в датировке домонгольским временем и болгарской принадлежности изученных В.Ф. Каховским памятников северной и центральной частей республики. Они аргументированно отмечали, что все эти памятники датируются XIII—XIV вв. [39, с. 180—189; 40, с. 37—39; 51, с. 90—92].

Казанский археолог Ф.Ш. Хузин предложил назвать данные памятники «поселениями Большеангильдинского типа» [52, с. 41], не поддержав отнесение их В.Ф. Каховским к болгарским памятникам, добавив подобные же «отрицательные» оценки по Челкасинскому и Убеевскому, Устиновскому селищам [52, с. 39—42]. Ф.Ш. Хузин, в отличие от А.Х. Халикова и его казанских тогдашних коллег, не отвергает вероятности «проникновения» болгар в центральные, северные, западные районы Чувашии, даже левобережье Суры еще в домонгольский период. При этом он ссылается на находки В.Ф. Каховского 1974 г. на селище «Стемасы I», болгарскую керамику из раскопок в Чебоксарах, сведения М.И. Федулова о болгарской посуде на Архангельском селище I в Нижегородской области [52, с. 41, 42].

В последнее время материалы так называемого «Большеангильдинского типа» изучались Н.С. Мясниковым и Н.Н. Грибовым. Они относят существование их с середины XIV по середину (начало?) XV в. и ставят вопрос о выделении «Большеангильдинского» культурно-хронологического горизонта, не подтверждают отнесение их В.Ф. Каховским к болгарским, но не признают их и «древнечувашскими». Этнический состав этих селищ они рассматривают как «довольно пестрый» с преобладанием местного финно-угорского, но с заметным присутствием русского населения, что перекликается с идеями А.Х. Халикова. Таким образом, дискуссия относительно культурно-хронологической интерпретации памятников «Большеангильдинского типа» продолжается.

Относительно взглядов А.Х. Халикова о ранней тюркизации Среднего Поволжья и отнесения к тюркам именьковской культуры или памятников писеральско-андреевского типа можно высказать следующее. Вопрос о происхождении и этнической принадлежности именьковской культуры (в пределах IV—VII вв.) был и остается одним из самых дискуссионных в средневековой археологии Среднего Поволжья. Отнесение именьковцев к тюркоязычному населению (В.Ф. Генинг, П.Н. Старостин, А.Х. Халиков и др.) еще в 1960—1970-е гг. встретило возражения у ряда исследователей (А.П. Смирнов, В.Ф. Каховский и др.), считавших их в своей основе финно-угорскими [34; 35]. П.Д. Степанов в публикации 1964 г. выдвинул точку зрения об ее угро-мадьярской принадлежности [38, с. 144], которая не нашла поддержки. В начале 1980-х гг. появилась гипотеза Г.И. Матвеевой (Куйбышев — Самара) о зарубенецких истоках именьковской культуры [27, с. 52—73; 28, с. 158—171; 29, с. 123, 124]. Существуют и другие точки зрения на эту культуру, например, о восточных, но не тюркоязычных, истоках населения именьковской культуры (Е.П. Казаков) [37, с. 28]. Ныне сложилось мнение если не о славянской, то о значительном славянском компоненте в именьковской культуре IV—VII вв. Среднего Поволжья — Нижнего Прикамья, а также и из балто-славянского ареала [30, с. 3, 4; 37, с. 26]. В.В. Напольских рассматривает гипотезу о балто-славянской (или параславянской) принадлежности «именьковского языка» [30, с. 4]. Таким образом, еще в конце 1980-х гг. аргумент А.Х. Халикова о роли именьковцев как тюркской основы формирования чувашей перестал быть актуальным.

Надо отметить, что существуют различные точки зрения на этнокультурную принадлежность «писеральцев» [4, с. 8, 9]. Ученые выделяют финно-угорский, сарматский, «позднескифский» и др. компоненты в их сложении. Одна из последних принадлежит С.Э. Зубову, который «считает возможным» их переселение связать не с миграцией населения, а рассматривать памятники писеральско-андреевского типа как военный «выплеск» с территории саргатской культуры лесостепного Зауралья, когда группа воинов, «объединившись вокруг удачливого предводителя в военный отряд, ... отправлялась на завоевание своей территории» [4, с. 9]. На сегодняшний день ученые связывают дальнейшую судьбу этого населения скорее с окскими (культура рязано-окских могильников) и сурскими (древне-мордовская культура) восточно-финскими группами. Никто из современных авторов не склонен считать их тюрками. В целом, если современные археологи и отмечают вероятность «доболгарской тюркизации» Среднего Поволжья, то фактов, позволяющих относить это ко времени ранее конца VII в., нет (памятники новинковского типа). Таким образом, археологической альтернативы неболгарского происхождения чувашского народа на сегодняшний день нет, при этом остаются актуальными вопросы времени появления болгар или уже чувашей на территории современной Чувашии и их взаимоотношений с местным финно-угорским населением.

В заключение отметим, что при рассмотрении сложных вопросов происхождения чувашского народа В.Ф. Каховский в своих работах придерживался сложившейся еще в начале 1960-х гг. линии. Желание найти ранние болгарские памятники в центральных и северных районах Чувашии приводило его к их неоправданному удревлению и к не совсем корректной этнокультурной интерпретации. Ему свойственно замыкание в рассмотрении проблем этногенеза рамками территории Чувашского Поволжья, которое начинает пересматриваться лишь к началу 1990-х гг. А.Х. Халикова отличала «неуемная энергия» [25, с. 9]. Он неожиданно менял свои прежние взгляды, «но очевидно, что этому предшествовала определенная внутренняя работа» [26, с. 14]. Он практически не изучал ранние этапы чувашского этногенеза, рассматривая лишь поздние этапы. Археологическая составляющая, как и у В.Ф. Каховского, фактически оставалась в границах Чувашии. Отвергая болгарскую теорию этногенеза чувашей, он вынужден был искать другие истоки (доболгарская тюркизация, именьковская культура, памятники писеральско-андреевского типа), выдвигая свои гипотезы, подчас слабо обоснованные, которые не были поддержаны большинством исследователей. Оценивая сделанное В.Ф. Каховским и А.Х. Халиковым, нельзя не отметить тот импульс, который был дан их археологическими исследованиями, разными взглядами, разработками, монографиями и статьями, включая и дискуссионные, для дальнейшей разработки вопросов этнической истории, этногенеза народов, других вопросов и проблем.

Литература и источники

1. *Генинг В.Ф., Халиков А.Х.* Ранние болгары на Волге (Больше-Тарханский могильник) / отв. ред. Н.Я. Мерперт; ИЯЛИ КФАН СССР. М.: Наука, 1964. 202с. + XIX табл.
2. ГИА ЧР. Ф. 1515 (ЧНИИ-ЧГИГН). Оп. 12. Д. 17.
3. Городище Хулаш и памятники средневековья Чувашского Поволжья / ред. В.А. Прохорова. Чебоксары: ЧНИИ, 1972. 240 с.

4. *Гришаков В.В., Зубов С.Э.* Андреевский курган в системе археологических культур железного века восточной Европы / Ин-т истории АН РТ; Самарский муниципальный ин-т управления. Казань, 2009. 173 с. (Археология евразийских степей; вып. 7.)
5. *Димитриев В.Д.* О последних этапах этногенеза чувашей // Болгары и чуваша. Чебоксары: ЧНИИЯЛИЭ, 1984. С. 23—57.
6. *Димитриев В.Д.* Видный исследователь археологии Чувашии // Новые материалы по археологии и этнографии чувашского народа. Чебоксары: ЧНИИЯЛИЭ, 1985. С. 84—100.
7. *Егоров Н.И.* Концептуальная парадигма чувашского этнолингвогенеза в трудах В.Ф. Каховского // Чувашская археология: сб. статей. Вып. 3 / науч. ред. Н.С. Березина, Н.С. Мясников. Чебоксары: ЧГИГН, 2018. С. 81—120.
8. История Татарской АССР / под ред. М.К. Мухарямова. Казань: Татар. кн. изд-во, 1973. 240 с.
9. История Татарской АССР. Изд. 2-е доп. / под ред. М.К. Мухарямова. Казань: Татар. кн. изд-во, 1980. 256 с.
10. *Каховский В.Ф.* Памятники материальной культуры Чувашской АССР / под ред. А.П. Смирнова. Чебоксары: Гос. изд-во ЧАССР, 1957. 176 с.
11. *Каховский В.Ф.* Происхождение чувашского народа / под ред. А.П. Смирнова. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1963. 492 с.
12. *Каховский В.Ф.* Происхождение чувашского народа. Основные этапы этнической истории / ЧГПИ. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1965. 484 с.
13. *Каховский В.Ф.* Происхождение чувашского народа: автореф. дисс. ... докт. ист. наук. М.: ИЭ АН СССР, 1968. 30 с.
14. *Каховский В.Ф.* Волжская Болгария и формирование чувашской народности // Древности Восточной Европы. К семидесятилетию Алексея Петровича Смирнова / отв. ред. Л.А. Евтюхова; ИА АН СССР. М.: Наука, 1969. С. 74—84 (МИА. № 169).
15. *Каховский В.Ф.* К вопросу о происхождении и формировании чувашской народности // Чуваша. Этнографическое исследование. Ч. II. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1970. С. 296—307.
16. *Каховский В.Ф.* Н.И. Ашмарин о происхождении чувашского народа // Н.И. Ашмарин — основоположник чувашского языкознания: сб. статей. Чебоксары: ЧНИИ, 1971. С. 187—205.
17. *Каховский В.Ф.* Новые памятники болгарской культуры Чувашского Поволжья // Вопросы древней и средневековой археологии Восточной Европы / ИА АН СССР. М.: Наука, 1978. С. 235—241.
18. *Каховский В.Ф.* О западных пределах Волжской Болгарии // Вопросы древней и средневековой истории Чувашии. Чебоксары, 1980. С. 35—50 (Труды ЧНИИ; вып. 105).
19. *Каховский В.Ф.* Этноним «чуваша» в письменных источниках // Актуальные проблемы археологии и этнографии Чувашии. Чебоксары: ЧНИИЯЛИЭ, 1982. С. 75—94.
20. *Каховский В.Ф.* Археология Волжской Болгарии и вопросы этногенеза чувашской народности // Болгары и чуваша. Чебоксары: ЧНИИЯЛИЭ, 1984, С. 58—75.
21. *Каховский В.Ф.* Булгарские памятники на территории Чувашии // История исследования археологических памятников в Чувашском Поволжье и материалы по антропологии чувашей. Чебоксары: ЧГИГН, 1995. С. 3—33.
22. *Каховский В.Ф.* Происхождение чувашского народа. Изд. 3-е, перераб. / под общ. ред. Б.В. Каховского. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2003. 464 с. (Гипотезы. Исследования. Теории).
23. *Каховский В.Ф.* Происхождение чувашского народа. Изд. 4-е, перераб. / под общ. ред. Б.В. Каховского. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2017. 464 с. (Гипотезы. Исследования. Теории).
24. *Краснов Ю.А.* Проблема происхождения чувашского народа в свете археологических данных // Советская археология. 1974. № 3. С. 112—124.
25. *Кузьминых С.В., Старостин П.Н., Хузин Ф.Ш.* Альфред Хасанович Халиков. Очерк жизни и научной деятельности / Ин-т истории АН Татарстана, ИА РАН. Казань: [б.и.], 1999. 58 с.
26. *Кузьминых С.В., Старостин П.Н., Хузин Ф.Ш.* Альфред Хасанович Халиков: очерк жизни и научной деятельности // Альфред Хасанович Халиков: ученый и учитель (к 80-летию со дня рождения) / отв. ред. Ф.Ш. Хузин, А.Г. Ситдииков; Ин-т истории АН РТ. Казань: Фэн АН РТ, 2009. С. 3—18.
27. *Матвеева Г.И.* О происхождении именковской культуры // Древние и средневековые культуры Поволжья. Куйбышев: Куйбышев. гос. ун-т, 1981. С. 52—73.
28. *Матвеева Г.И.* Этнокультурные процессы в Среднем Поволжье в I тысячелетии н.э. // Культуры Восточной Европы I тысячелетия. Межвузовский сб. / отв. ред. Г.И. Матвеева. Куйбышев: Куйбышев. гос. ун-т, 1986. С. 158—171.

29. *Матвеева Г.И.* Памятники именьковской культуры (V—VII века н.э.) // История Самарского Поволжья с древнейших времен до наших дней. Ранний железный век и Средневековье / Самарский научный центр РАН. М.: Наука, 2000. С. 113—134.
30. *Напольских В.В.* Балто-славянский языковой компонент в Нижнем Прикамье в середине I тыс. н.э. // Славяноведение. 2006. № 2. С. 3—19.
31. *Напольских В.В.* Очерки по этнической истории. Изд. 2-е, испр. и доп. Казань: Ин-т археологии АН РТ, 2018. 644 с.
32. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 409. Инв. № 7475.
33. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 735. Инв. № 10341.
34. *Смирнов А.П.* Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья // История и культура Чувашской АССР. Вып. 1. Чебоксары: ЧНИИ, 1971. С. 481—506.
35. *Смирнов А.П.* Ответ А.Х. Халикову, П.Н. Старостину, Е.А. Халиковой, А.Г. Петренко и др. // Советская археология. 1974. № 2. С. 320—325.
36. *Смолин Е.А., Ефимов Л.А., Каховский Б.В.* Видный историк, археолог, этнограф Среднего Поволжья второй половины XX века Василий Филиппович Каховский (1916—1993): монография. Чебоксары: ЧГПУ, 2010. 278 с.
37. *Сташенков Д.А.* Об этнокультурных связях населения именьковской культуры // Славяноведение. 2006. № 2. С. 20—30.
38. *Степанов П.Д.* Памятники угро-мадьярских (венгерских) племен в Среднем Поволжье // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1964. Т. II. С. 136—147.
39. *Фахрутдинов Р.Г.* О степени заселенности булгарами территории современной Чувашской АССР // Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья / отв. ред. А.Х. Халиков; ИЯЛИ АН СССР. Казань: [б.и.], 1971. С. 175—201 (Археология и этнография Татарии; вып. I).
40. *Фахрутдинов Р.Г.* Археологические памятники Волжско-Камской Булгарии и ее территория / отв. ред. А.Х. Халиков; ИЯЛИ КФАН СССР, Татар. отд.-ние ВООПИК. Казань: Татар. кн. изд-во, 1975. 220 с. .
41. *Халиков А.Х.* О происхождении казанских татар // Советская Татария. 1966. Июль 3 (№ 155).
42. *Халиков А.Х.* Истоки формирования тюркоязычных народов Поволжья и Приуралья // Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья / отв. ред. А.Х. Халиков; ИЯЛИ АН СССР. Казань: [б.и.], 1971. С. 7—36 (Археология и этнография Татарии; вып. I).
43. *Халиков А.Х.* К вопросу о начале тюркизации населения Поволжья и Приуралья // Советская этнография. 1972. № 1. С. 100—109.
44. *Халиков А.Х.* Об этнокультурной ситуации в Среднем Поволжье и Приуралье в I тысячелетии нашей эры // Культуры Восточной Европы I тысячелетия / отв. ред. Г.И. Матвеева. Куйбышев: Куйбышев. гос. ун-т, 1986. С. 73—89.
45. *Халиков А.Х.* Памятники писеральско-андреевского типа в волжском правобережье и их этнокультурная интерпретация // Древности Волго-Вятского междуречья / науч. ред. Г.А. Архипов. Йошкар-Ола: МарНИИ, 1987. С. 8—24 (АЭМК; вып. 12).
46. *Халиков А.Х.* К вопросу об этносе именьковских племен // Памятники первобытной эпохи Волго-Камья. Казань: ИЯЛИ КФАН СССР, 1988. С. 119—126.
47. *Халиков А.Х.* Татарский народ и его предки / ред. А.В. Гарзавина. Казань: Татар. кн. изд-во, 1989. 224 с.
48. *Халиков А.Х.* Основы этногенеза народов Среднего Поволжья и Приуралья / отв. ред. С.В. Кузьминых, Ф.Ш. Хузин; Ин-т истории АН РТ. Казань: Фолиант, 2011. 336 с. (BIBLIOTHECA TATARICA).
49. *Халиков А.Х., Старостин П.Н., Халикова Е.А., Петренко А.Г.* Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья (по поводу рецензии А.П. Смирнова) // Советская археология. 1974. № 1. С. 265—273.
50. *Халиков Н.А.* А.Х. Халиков как этнограф // Урало-Поволжье в древности и средневековье: материалы Международной научной конференции V Халиковские чтения «Урало-Поволжье в древности и средневековье», посвященной 80-летию со дня рождения А.Х. Халикова / отв. ред. Ф.Ш. Хузин; Ин-т истории АН РТ. Казань: Фолиант, 2011. С. 246—248.
51. *Хлебникова Т.А.* Археологические памятники XIII—XV вв. в Горномарийском районе Марийской АССР // Происхождение марийского народа. Материалы научной сессии... (23—25 декабря 1965 г.) / ред. Г.А. Архипов и Д.Е. Казанцев; МарНИИ. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1967. С. 85—92.

52. Хузин Ф.Ш. О некоторых проблемах болгарской археологии в аспекте этногенеза чувашского народа // Волжская Болгария (Булгария): этнокультурная ситуация и общественное развитие: материалы научного семинара (Чебоксары, 13 апреля 2011 г.) / сост. и науч. ред. Г.А. Николаев. Чебоксары: ЧГИГН, 2012. С. 5—19 (Тюркские племена и государства Евразии в древности и в Средние века; вып. 1).

53. Хузин Ф.Ш., Хамидуллин Б.Л. Альфред Халиков. Казань: Татар. кн. изд-во, 2015. 67 с. (История татар в лицах).

Mikhailov Evgeny Petrovich,
Chuvash State Institute of Humanities,
Russian Federation, Cheboksary

**SOME PROBLEMS OF THE ORIGIN OF THE CHUVASH PEOPLE IN THE WORKS
OF V.F. KAKHOVSKY AND A.H. KHALIKOV IN THE LIGHT OF THE ACHIEVEMENTS
OF RUSSIAN ARCHAEOLOGY**

Abstract. The article shows the development of the views of V.F. Kakhovsky and A.H. Khalikov on the origin of the Chuvash people. Several key issues on which they had significant differences were considered. The modern achievements of archeology in the region are shown, allowing to accept or revise their provisions.

Keywords: V.F. Kakhovsky, A.H. Khalikov, ethnogenesis of the Chuvash people, archaeological sites of the Middle Volga region and the Urals.

Аксанов Анвар Васильевич,
Институт истории им. Ш. Марджани
Академии наук Республики Татарстан,
Российская Федерация, г. Казань,
aksanov571@gmail.com

К ВОПРОСУ ОБ ЭТНОНИМЕ «ЧУВАШИ» В ПЕРИОД КАЗАНСКОГО ХАНСТВА

Аннотация. Статья посвящена изучению этнонима «чуваши» в источниках периода Казанского ханства. Анализируются сведения А.М. Курбского, Казанского летописца, С. Герберштейна, М. Меховского, А. Кампензе, Рахман кулу и других авторов. В результате делается вывод о том, что до присоединения Казанского ханства русские и многие европейские авторы при описании чувашей использовали этноним «горная черемиса» или «черемиса». А этноним «чуваши» или «горные чувашы» («тау чувашы») использовался чувашами и татарами еще в ханский период и только после присоединения Казанского ханства распространился в русских источниках.

Ключевые слова: Казанское ханство, чувашы, татары, русские, этнонимия.

В данной статье речь пойдет о некоторых особенностях упоминания этнонима «чуваши» в источниках, синхронных эпохе Казанского ханства. Как известно, Казанское ханство было полиэтническим государством. Согласно сведениям А.М. Курбского, «кроме татар в царстве том пять различных народов: мордва, чувашы, черемисы, вотяки, или арцы, пятый — башкиры» [7]. В целом, в своей «Истории о великом князе Московском» А.М. Курбский трижды упоминает чувашей. С точки зрения изучения вопроса этнонимии, наибольший интерес представляет первое упоминание о чувашах, сохранившееся в рассказе о походе войск Ивана IV на Казань в 1552 г. Согласно А.М. Курбскому, чувашы встретили царя на Горной стороне, которая годом ранее была отторгнута от Казанского ханства и в тот момент находилась в ведении свияжских воевод. Для сравнения приведем древнерусский текст этого сообщения с переводом на современный русский язык.

Древнерусский текст:

«Егда же преплавишася Суру-реку, тогда и черемиса **горняя**, а **по их чуваша** (здесь и далее выделения наши. — А.А.) зовомые, языкъ особливый, начаша встрѣчати по пяти сотъ и по тысяще ихъ, аки бы радующеся цареву пришествию» [7].

Перевод А.А. Алексева:

«Когда переправились мы через реку Суру, стали встречать нас, как бы радуясь приходу царя, по пятьсот, по тысяче человек **верхних** черемисов — особый народ, **называемый по-русски** чувашами» [7].

Здесь необходимо обратить внимание на то, что приводится сразу два названия одного народа: «черемиса горняя» и «чуваша». Исходя из древнерусского текста, «черемиса горняя» — это то, как называли чувашей русские (то есть экзо-этноним), а этноним «чуваша» использовался в то время у самих чувашей как са-

моназвание («по их... зовомые»). Однако академический перевод А.А. Алексева несет противоположный смысл данного фрагмента: «народ, называемый по-русски чувашами». Симптоматично, что в исходном тексте нет даже слова «по-русски»/«русский», поэтому данный перевод вызывает лишь недоумение.

Другой важный нюанс перевода заключается в том, что вместо вполне конкретного и соответствующего историческим реалиям географического обозначения «горная»¹ в переводе приведен термин «верхние». На первый взгляд, здесь не видно серьезной подмены понятий, между словами «горный» и «верхний» есть определенная синонимия. Но если мы обратимся к этнографическим данным, то под верхними чувашами может пониматься определенная этнографическая группа — верховые (северные) чувашаи [9, с. 143—147]. Однако в данном сообщении А.М. Курбского речь идет не об одной из групп чувашей, а обо всем народе, который был известен русским как «горная черемиса». Поэтому замена слова «горная» на слово «верхняя» вносит этнографическое уточнение, не соответствующее смысловому контексту самого известия.

Данное известие А.М. Курбского указывает на то, в этот период русские не использовали этноним «чувашаи», называя их «горной черемисой». Это подтверждается тем, что в русских летописях, составленных до присоединения Казанского ханства, при описании чувашей используется термин «горные люди» или «горные черемисы».

Не упомянул этнонима «чувашаи» и Казанский летописец, который составил наиболее подробное на тот момент описание истории и народов Казанского ханства. Вот как он описывает чувашей:

«Вдалѣ же от рѣкъ, в гору, села казанския стояху, в них же **долняя черемиса** живеть Двѣ бо черемисы в Казанской области, языки ихъ три, четвертый же язык — варварский и той владѣяше ими: едина убо черемиса об сю страну Волги съдят, промеж великих горъ, по удолиям, и та словеть **горная**; другая же черемиса об ону страну Волги живеть, и та наричется луговая...» [5].

Если автор казанской истории, как и другие древнерусские книжники, различает черемису горную и луговую, то есть чувашей и марийцев, то М. Меховский (1517) и А. Кампензе (1523/1524) упоминают «чиремис», не разделяя их [8, с. 117; 2, с. 16, 27]. Даже в более поздний период, после завоевания Казанского ханства, некоторые иностранные авторы не упоминают чувашей. К примеру, английский дипломат Э. Дженкинсон (1529—1610/1611), побывавший в Казани в 1558 г., писал, что черемисы — наполовину язычники, наполовину татары (то есть мусульмане) [1, с. 170]. По словам другого современника — итальянца А. Гваньини (1538—1614), «черемисы, мордовоты и вахины² ... имеют собственный язык и исповедуют магометанскую религию, а некоторые являются язычниками...» [3, с. 170].

Однако о чувашах сообщает С. Герберштейн, который побывал в Москве еще при Василии III:

«Царство (reich) Казанское, город и крепость того же имени расположены на Волге, на дальнем берегу реки, почти в семидесяти немецких милях ниже Нижнего Новгорода; с востока и юга по Волге это царство ограничено пустынь-

¹ По названию географической области Казанского ханства — Горная сторона (правобережье Волги).

² Возможно, здесь имеются в виду вотяки — удмурты.

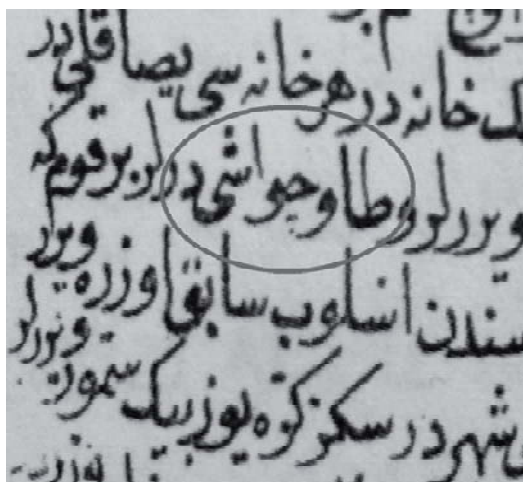
ными степями; с северо-востока с ними граничат татары, зовущиеся шейбанскими (Schibanski) и кайсацкими (Kosatzki). Царь этой земли может выставить войско в тридцать тысяч человек, преимущественно пехотинцев, среди которых черемисы и чувашы (Czubashi, Zuwaschi) — весьма искусные стрелки. Чувашы отличаются также и знанием судоходства» [4, с. 171].

Нам уже приходилось писать об уникальности некоторых известий этого автора в контексте истории Казанского ханства. К примеру, он упоминает казанского хана Халиля, оставшегося неизвестным русским летописям, но фигурирующего в сочинениях «Таварихи-гузида нусрат наме» (начало XVI в.), «Кара таварих» (середина XVI в.) и других тюрко-татарских источниках. Поэтому вполне допустимо, что в этих случаях С. Герберштейн пользовался информацией, полученной от казанских татар. В частности, он упоминает о том, что во время своего второго визита в Москву (1526), там находились представители посольства казанского хана Сафа-Гирея.

К сожалению, нам пока не известны татарские источники эпохи Казанского ханства, упоминающие этноним «чувашы». Однако А. Курат обнаружил в архивах Дрездена одно татарское письмо, датированное 1635 г., в котором упоминается данный этноним. Это письмо некоего Рахман кулу, адресованное высокопоставленному чиновнику, возможно, муфтию, с просьбой передать крымскому хану Джанибек Гирею информацию о состоянии народов Казанского вилаята. Приведем перевод на русский язык отрывка из этого источника с упоминанием чувашей:

«Другой народ, их называют горные чувашы, в двадцать тысяч дворов, все они обложены налогом, также дают деньги и зерзават (?) (наследство?), меха бенок, лисиц и горностаев» [6, с. 220—223].

Для уточнения аутентичности терминологии обратимся к фрагменту оригинального текста, в котором этноним выделен нами обводкой:



В оригинальном тексте мы видим, что речь идет об этнониме «тау чувашы». Поэтому вполне допустимо, что именно этим этнонимом татары называли чувашей.

шей и в период Казанского ханства. Дополнительным аргументом в пользу этого утверждения является и установленная выше оригинальность сообщения С. Герберштейна, природа которого кроется в связях с татарами. Симптоматично, что только после присоединения Казанского ханства этноним «чуваши» широко распространился и в русских источниках.

Литература и источники

1. Английские путешественники в Московском государстве в XVI веке. М.: Соцэкгиз. 1937. 308 с.
2. Библиотека иностранных писателей о России. Т. 1. СПб.: Тип. III Отд-ния собственной е.и.в. канцелярии, 1836. 628 с.
3. *Гваньини А.* Описание Московии. М.: Греко-Латинский кабинет, 1997. 176 с.
4. *Герберштейн С.* Записки о Московии. М.: Изд-во МГУ, 1988. 430 с.
5. Казанская история // БЛДР. Т. 10. СПб.: Наука, 2000. Электронный ресурс. URL: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=5148> (дата обращения: 3.09.2021).
6. *Курат А.Н.* Собрание сочинений. Кн. 3. Турция и Поволжье (1569 — Поход на Астрахань, Волго-Донской канал и османско-российские взаимоотношения в XVI—XVII вв.) / перев. с турецкого Р.Р. Галеева, Ю.Н. Каримова; отв. ред. И.М. Миргалеев. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2015. 256 с.
7. *Курбский А.М.* История о великом князе Московском // БЛДР. Т. 11. СПб.: Наука, 2001. Электронный ресурс. URL: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=9862> (дата обращения: 2.09.2021).
8. *Меховский М.* Трактат о двух Сарматиях / введ., перев. и коммент. С.А. Аннинского; предисл. Б. Грекова; Акад. наук СССР, Ин-т истории. М.; Л.: [Тип. Им. Володарского], 1936. 288 с.
9. *Хамидуллин Б.А.* Народы Казанского ханства: Этносоциологическое исследование. Казань: Татар. кн. изд-во, 2002. 335 с.

Aksanov Anvar Vasilyevich,
Sh. Marjani Institute of History of the Academy
of Sciences of the Republic of Tatarstan,
Russian Federation, Kazan

ON THE QUESTION OF THE ETHNONYM «CHUVASH» IN THE PERIOD OF THE KAZAN KHANATE

Abstract. The article is devoted to the study of the ethnonym «Chuvash» in the sources of the period of the Kazan Khanate. The information of A.M. Kurbsky, Kazan Chronicler, S. Herberstein, M. Mekhovskiy, A. Kampenze, Rahman kulu and other authors is analyzed. As a result, it is concluded that before the annexation of the Kazan Khanate, Russians and many European authors used the ethnonym «mountain Cheremisa» or «Cheremisa» when describing the Chuvash. And the ethnonym «Chuvash» or «mountain Chuvash» («tau Chuvash») was used by the Chuvash and Tatars in the Khanate period, and only after the annexation of the Kazan Khanate spread in Russian sources.

Keywords: Kazan Khanate, Chuvash, Tatars, Russians, ethnonymy.

Бугарчев Алексей Игоревич,
Институт археологии им. А.Х. Халикова
Академии наук Республики Татарстан,
Российская Федерация, г. Казань,
Abugar.61@rambler.ru

КЛАД ДЖУЧИДСКИХ МОНЕТ СЕРЕДИНЫ XV ВЕКА ИЗ РЫБНОСЛОБОДСКОГО РАЙОНА ТАТАРСТАНА

Аннотация. В статье приводятся сведения о кладе джучидских монет, найденном в д. Урахча Рыбнослободского района Татарстана. Все атрибутированные дирхамы оказались выпущены на южных монетных дворах в середине — второй половине XV в. В приложении приводится сводка кладов с подобным составом, найденных в Булгарском вилайате. В конце статьи помещена фото-таблица с изображением восьми монет пяти эмитентов.

Ключевые слова: дирхам, монетный клад, денежное обращение, Булгарский вилайат, XV век.

Монетные средневековые клады — это важный источник по истории любого государства. Клады джучидских монет позволяют установить экономические связи между отдельными регионами Улуса Джучидов и между различными государствами. В истории Золотой Орды особенно выделяется XV в. — период перерождения государства, время со своими особенностями и своеобразной спецификой. Перемены отмечаются во всех областях жизни Орды, в том числе и в денежном обращении. На рынках региона к середине XV в. стали использоваться денежные знаки неместных монетных дворов — дирхамы и акче нижневолжских и крымских производств, а также денги и копейки русских княжеств. Собственная чеканка к 1440-м гг. постепенно сошла на нет.

Данная статья посвящена публикации клада монет середины XV в., найденного в 2014 г. в местечке Урахча Рыбнослободского района. Всего в кладе находилось 32 дирхама. Нам удалось зафиксировать следующие монеты (см. таблицу).

Таким образом, состав известен только наполовину. Тем не менее, можно сказать, что монеты клада чеканились в середине — второй половине XV в. Как сейчас установлено, собственная чеканка в Булгарском вилайате прекратилась в 1440-е гг. [1, с. 42]. В денежном обращении Среднего Поволжья стали использоваться дирхамы южной чеканки — монетных дворов Хаджи-Тирхан, Сарай, Иль Уй Муазам, Орду Базар, Каффа, Крым и др. Кроме этого, с 1420-х гг. в регион стали поступать денги и копейки русских княжеств.

Из нумизматической литературы известно о 15 кладах, имеющих в составе в качестве младшей монеты экземпляры, чеканенные после 822 г.х. и выпущенные на указанных выше монетных дворах (см. приложение).

Из приведенного перечня видно, что клады с монетами южной чеканки середины — второй половины XV в. встречаются на большой территории от Крас-

ТАТАРЫ И ЧУВАШИ — ВЕТВИ ОДНОГО ДРЕВА

Таблица клада из Рыбнослободского района Татарстана

№	Эмитент	МД*	Время выпуска	Прим.
1	Мухаммад б. Тимур	Не сохранился	1428—1460	«Кичи-Мухаммад»
2	Мухаммад б. Тимур	Орду Базар		
3	Мухаммад б. Тимур	Орду...		
4	Мухаммад б. Тимур	Орду...		
5	Мухаммад б. Тимур	Орду Базар		
6	Мухаммад б. Тимур	Орду-Базар		
7	Мухаммад б. Тимур	Хаджи-Тархан		
8	Мухаммад (бен)** Тимур	Хаджи-Тархан		[2, с. 44, № 60 б]. Вес 0,65 г
9	Махмуд б. Мухаммад б. Тимур	Хаджи-Тархан	1460-е	
10	Махмуд б. Мухаммад	Хаджи-Тархан		
11	Махмуд б. Мухаммад	Хаджи-Тархан		[2, с. 45, № 76]
12	Мустафа б. Гийас ад-Дин	Хаджи-Тархан	1460-е	
13	Мустафа б. Гийас ад-Дин	Хаджи-Тархан		
14	Мухаммад	Хаджи-Тархан		[2, с. 43, № 40]
15	Сайид Ахмад	Не указан	1432—1456	[2, с. 45, № 67]
16	Не определяется	Орду Базар	XV в.	
17	Не определяется	...Базар	XV в.	
18	Не определяется	Хаджи-Тархан	XV в.	
19	Не определяется		XV в.	Двуногая тамга

* МД — монетный двор.

** Слово «ибн» пропущено.

ноармейского района Чувашии и Иски-Казани до Ульяновской области. Теперь в этот список можно включить клад из Урахчи.

Можно отметить, что в Рыбнослободском районе Татарстана найден уже второй клад с монетами XV в. Первый, из Троицкого Урая, общим количеством 6000 экземпляров, содержал дирхамы болгарской и южной чеканки. Неболгарское «серебро» датировалось первой половиной 1420-х гг. В составе клада из Урах-

чи атрибутированные монеты относятся к 1430-м — 1460-м гг. Таким образом, наблюдается определенная последовательность в использовании южных эмиссий на территории Булгарского вилайата.

Представленный клад из Урахчи является важным источником по истории денежного обращения Среднего Поволжья в XV в.

Литература

1. Бугарчев А.И., Степанов О.В. Монетные находки на территории Иски-Казанского археологического комплекса. Материалы X—XV вв. Казань: Отечество, 2021. 95 с.
2. Лебедев В.П., Клоков В.Б. Денежное обращение Сарая и его округа после 1395 г. // Древности Поволжья и других регионов: сб. статей. Вып. V. Нумизматический сборник. Т. 4. / гл. ред. П.Н. Петров. М.: Нумизматическая литература, 2004. С. 23—75.
3. Степанов О.В., Бугарчев А.И. Джучидские монеты середины XV в. из Агайбаша (в печати).
4. Фёдоров-Давыдов Г.А. Клады джучидских монет (основные этапы развития денежного обращения и денежно-весовых систем в Золотой Орде) // Нумизматика и эпиграфика. Т. 1. 1960. С. 94—192: 5 карт.

Приложение

Клады из Булгарского вилайата с монетами южных монетных дворов чеканки XV в.

1. Троицкий Урай, Рыбнослободский р-н РТ, апрель 2003 г. Более 6000 экз. МД — Булгар, Хаджи-Тархан, Сарай, Сарай ал-Джадида, Иль-Уй Муазам, Хорезм, Азак, Сарайчук, Крым, Каффа, Орда, Орда Муазам. В том числе русские монеты: 55 экз. В. К. Нижегородское (1410—1423), одна — В. К. Московское (?) и 6 подражаний золотоордынским монетам. Клад сокрыт в начале 1420-х гг.

2. Иски-Казань, Казанский уезд, 1856 г. Атрибутировано 60 монет, старшая — Шадибека, младшая — Мухаммада и Ахмада, чекана Хаджи-Тархана. МД — Булгар и южные [4, № 194].

3. С. Нимич-Касы, Красноармейский р-н Чувашии, 1957 г. Найден в поле Мачка, в 1,5 км к западу от деревни. Всего 542 экз. (по подсчету перечня). Старшая — Шадибека, младшая — Мухаммада б. Тимура, в основном болгарской чеканки. В том числе 2 русские — Василий Дмитриевич Московский и Даниил Суздальско-Нижегородский [4, № 202 б]. В состав клада входили дирхамы Шадибека, Пулада, Тимура, Джалал ад-Дина, Кибакка, Чекре, Дервиша, Кадыр-Бирди, «Улу-Мухаммада», Мухаммада бен Тимура (Кичи-Мухаммада) и две русские денги. Всего 562 монеты, из них 558 болгарских, 2 южных МД, 2 русских МД. Основная часть клада, 509 экз., хранится в ГИМе. В 2004 г. на этом же месте найдено еще 21 джучидская монета (Археологическая карта Чувашской Республики, 2013).

4. Окрестности Казани, сер. 1990-х гг. Клад более чем из 18 экз., известны 14 акче болгарской чеканки конца 820-х — начала 830-х гг. и 1 экз. Давлет-Бирди, Хаджи-Тархан, 831. Русские — Юрий Дмитриевич, Нижний Новгород — 3 экз.

5. Шиловка, Сенгилейский р-н Ульяновской обл. Клад из 75 монет, от Шадибека до Мухаммада (1 экз.) и Давлет-Бирди (1 экз.). Почти все монеты болгарской чеканки.

6. Село Караульная Гора, Октябрьский (ныне Нурлатский) р-н РТ, 1957 г. Всего 2859 экз., старшая — Шадибека, младшие — с именами Мухаммада и Гий-



ас ад-Дина. В основном болгарской чеканки. Присутствуют 16 русских (15 экз. — Даниил Борисович Суздальско-Нижегородский, 1 — Василий Тёмный). (Фёдоров-Давыдов, 1974, № 202 в). Хранится в Национальном музее РТ (№ 33485).

7. Камаево, 2002 г. Более 1000 серебряных и несколько медных экземпляров. Сохранилась информация о следующих монетах: Джалал ад-Дин, Булгар — 1 экз.; Мухаммад, Хаджи-Тархан — 1 экз.; Мухаммад, «Булгар ал-Джадид» — 2 экз.; Мухаммад, Булгар — 3 экз.; Гийас ад-Дин, Булгар — 2 экз.; пул «Булгар ал-Джадид». А также три русские монеты: Юрий (1389—1434), Галицкое княжество — 1 экз., Даниил (ок. 1400 — ок. 1425), Нижегородское княжество — 2 экз.

8. Ульяновская область, 2010-е гг. 238 монет от Шадибека до Мухаммада Барака и Мухаммада. МД — Булгар, Булгар ал-Джадид, «Раджан», Сарай, неустановленный южный МД, с трехногой тамгой.

9. Алексеевский район Татарстана, близ с. Билярск, до 2018 г. Более 90 экз., атрибутировано 70 монет (59 — болгарской чеканки и 11 — нижеволжской). Старшая — Дервиш, младшие — с именем Мухаммада чекана Булгара и с трехногой тамгой [1, с. 208—214].

10. Агайбаш, Лаишевский р-н. Всего 141 монета. Старшая — Шадибека, МД — Булгар (805—809 гг.х.), младшая — Ахмада ибн Мухаммада (875—886 / 1471—

1481). В кладе находился также один дирхам Узбека 1330—1334 г. 139 монет чеканились на южных МД.

11. Казань, 1893 г., (около Кизической дамбы за рекой Казанской). Всего 595 экз. (по другим сведениям — 597), старшая — Шадибека (Булгар 805 г.х.), младшая — Мухаммада б. Сейид-Ахмада. Включал эмиссии Давлет-Бирди, Кичи-Мухаммада (Мухаммад ибн Тимур), Мухаммада (Улу-Мухаммад), Махмуда ибн Кичи-Мухаммада, Махмуда, Мустафы, Ахмад хана, Сейид Ахмада, Мухаммада ибн Сейид Ахмадад и Хаджи-Гирея. МД — Булгар — 6 монет, остальные — Хаджи-Тархан, Орду-Базар, Бек-Базар, Крым и Кирк-Йер [4, № 195]. Опись состава по копии из Архива ИИМК АН СССР, ф. 1, 1893, д. 170 (копия хранится в фондах БГИАМЗ).

12. Большой Шикши-Олуяз, Мамадышский уезд Казанская губерния, 1895 г. Всего 326 экз. и 3 обломка, старшая — Давлет-Бирди, 831 г.х., младшая — Саид-Ахмад. Судя по описанию, в кладе не было монет болгарского чекана [4, № 189]. В Известиях ОАИЭ написано, что в кладе находилось 325 монет: Давлет-Бирди, Хаджи-Тархан, 831 г.х., Мухаммад б. Тимур, Мухаммад-хан, Махмуд, Мустафа и Сейид-Ахмад, Орду-Базар.

13. Верхнее Алькеево, Спасский уезд, Казанская губерния, 1895 г. Всего 430 экз., старшая — Узбек (1312—1341), младшая — Мустафа (середина XV в.). В составе клада лакуна — после монет Мухаммад-Буляка следуют монеты Мухаммада б. Тимура (2 экз.), Мустафы (3 экз.) и крымско-генуэзская — 1 экз. Монет болгарского чекана нет [4, № 190].

14. Шангут, Апастовский р-н. 1970 г. Сохранилось 84 экз. конца XIV — XV вв. Старшая — с именем Токтамыша, младшие — с именем Мухаммада (типы после 822 г.х. / 1419 г.). МД Булгар, Орда, Хаджи-Тархан, Крым, Каффа, Сарай и др. (Фёдоров-Давыдов, 2003, № 202 ж. ГМ РТ, № 34613 — назван Улемским кладом).

15. Именьково, Лаишевский р-н РТ, до 1994 г. 4 монеты: Давлет-Бирди, Хаджи-Тархан, тип 831 г.х.; Сайид-Ахмад (?) (1434—1437), Орду-Базар; генуэзский аспр г. Кафы (1436—1442); акче Крымского ханства, Хаджи-Гирей, МД — аль-Крым, тип 867 г.х.

Bugarchev Alexey Igorevich,
A.H. Khalikov Institute of Archaeology
Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan,
Russian Federation, Kazan

**A HOARD OF JUCHID COINS OF THE MIDDLE OF THE XV CENTURY
FROM THE RYBNOSLOBODSKY DISTRICT OF TATARSTAN**

Abstract. The article provides information about the treasure of Juchid coins found in the village Urakhcha of Rybnoslobodsky district of Tatarstan. All attributed dirhams were issued in the southern mints in the middle — second half of the XV century. The appendix contains a summary of treasures with a similar composition found in the Bulgarian vilayat. At the end of the article there is a photo table with the image of eight coins of five issuers.

Keywords: dirham, coin hoard, monetary circulation, Bulgarian vilayat, XV century.

Иванов Виталий Петрович,
Чувашский государственный институт
гуманитарных наук,
Российская Федерация, г. Чебоксары,
etnovit@yandex.ru

ЭТНОКУЛЬТУРА ТАТАР И ЧУВАШЕЙ: ЭТНОГЕНЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы общего в этнокультурах татар и чувашей в свете их этногенетической истории. Отдельное внимание уделяется особенностям методологических подходов татарских и чувашских исследователей к выявлению и трактовке параллелей в традиционных культурах двух народов. Обосновывается концепция об общей болгарской основе этнокультур татар и чувашей.

Ключевые слова: казанские татары, чувашаи, этнокультура, общее и особенное, болгары, ислам, язычество, методологические подходы.

Этнокультуры казанских татар и чувашей к настоящему времени изучены в достаточной мере, и можно констатировать, что они представлены в научной литературе довольно развернуто. В сконцентрированном виде аналитические материалы нашли отражение в томах «Татары» и «Чуваши» [18; 21], изданных в 2017 г. в рамках академической серии «Народы и культуры» Института этнологии РАН. По их содержанию вполне можно составить общее представление о специфике этнокультур двух народов, а также, что очень важно, в ходе сравнительно-сопоставительного анализа выявить константы общности. У чувашей и татар, живущих в течение столетий бок о бок, по большому счету, одна историческая судьба, в основе которой неразрывная общетюркская этногенетическая и этноязыковая связь.

Хотелось бы намеренно высказаться в полемическом ключе. И вот почему: чувашским и татарским ученым все десятилетия остро не доставало нормальных дискуссий. Думаю, что отчасти это связано и с тем, что проблематика татарско-чувашских культурных параллелей, в особенности — в этногенетическом аспекте, не являлась для татарских коллег актуальной и интересной научной повесткой дня. Поэтому нынешняя совместная научно-практическая конференция мне представляется долгожданным и важным мероприятием. Как же долго к нему мы шли.

Устоявшейся традицией стало, что вся научная литература (как татарская, так и чувашская) полна, причем совершенно справедливо, суждениями о мощном влиянии казанских татар на все стороны жизни и бытия соседних народов, в особенности чувашей. Но при этом и то правда, что роль чувашского фактора в истории и культуре поволжских татар не рассматривается в должной мере с учетом того объективно исторического факта, что во все прежние обозримые столетия и татары, и чувашаи состояли в одних и тех же государственных и административных образованиях — в Волжской Булгарии, Булгарском Улусе (Джучи) Золотой

Орды, Казанском ханстве, Казанской губернии Российской империи. И потому никак не могло быть иначе, как формирование и развитие специфического облика этнокультур обоих народов происходили в процессе глубокого и многостороннего взаимодействия и взаимовлияния.

Надо признать, что пока никак не удается уйти от попыток ссылками на болгарский материал всячески подчеркивать уникальность, исключительность тех или иных элементов и явлений традиционной культуры казанских татар и нехарактерность их для соседних народов. Но если что-то сходное стойко наличествует и у последних, то это трактуется очень часто как результат обычного этнокультурного влияния — вначале болгар, а позднее — казанских татар [см.: 3]. «Классика» такого рода постановки вопроса показательна на примере заключения Б.Л. Хамидуллина, который привычно ссылается на утверждение М.З. Закиева, что в период Казанского ханства татары оказывали «очень сильное культурное влияние» на соседние народы региона, в частности — на чувашей, «часть которых, живя среди болгар, постепенно обугаризировалась» [19, с. 174].

В свете сказанного весьма примечателен тот факт, что в томе «Татары» чувашей в той или иной форме отмечены 11 раз, в то время как в томе «Чуваши» татары упоминаются 123 раза. Кроме того, укажем дополнительно, что в библиографии тома «Татары» приведены всего 4 публикации чувашских авторов (В.Д. Дмитриева, В.Г. Родионова и В.Ф. Каховского), в то время как в библиографию тома «Чуваши» включены 29 работ татарских коллег. Примечательно, что данное «явление» имело свою историю и в чувашской историографии. К примеру, в известной монографии В.Ф. Каховского «Происхождение чувашского народа» на 40 страницах обсуждаются вопросы о болгаро-суварских корнях этнокультуры чувашей, и при этом татары оказались упомянутыми лишь 4 раза [10, с. 331—373].

Как мне представляется, приведенные цифры по-своему красноречиво свидетельствуют, во-первых, о степени взаимного интереса исследователей к истории и культуре соседей и, во-вторых, о внутренней убежденности казанских коллег, что татар и чувашей, мягко говоря, мало что связывает. В конечном же итоге искусственно сужается и поле исследований по проблематике историко-культурного взаимодействия народов региона.

В то же время верно и то, что не все казанские коллеги разделяют такой упрощенный подход к изучению вопросов этногенетического и этнокультурного взаимодействия казанских татар и чувашей, резонно утверждая, что исследования в данном направлении могут иметь плодотворный характер, к примеру, «при условии комплексного привлечения дополнительных, зачастую и косвенных этнографических и фольклорных материалов по потомкам болгар — казанских татар и чувашей» [13, с. 8]. Считаю, что в ракурсе поставленной нами проблемы знаковым явлением последнего времени следует признать работу Р.Р. Исхакова «Параллели в религиозно-мифологических картинах мира и обрядовости татар и чувашей» [8]. Оценивая сохранившиеся основы этнических верований у татар и чувашей, он счел возможным выделить несколько основных культурных пластов, стадиально формировавшихся на различных этапах истории их предков. Наиболее древними и значимыми из них он предлагает считать религиозно-мифологические и обрядовые элементы, появившиеся у их предков в эпоху формирования древнетюркской языковой общности и существования Волжской Булгарии. Как особо подчеркивает исследователь, эти элементы у чувашей и

татар наиболее близки и имеют общую основу. Наряду с тюркскими, здесь можно обнаружить элементы индоиранской культурной традиции, а также финно-угорской мифологии и обрядовости. По мнению Р.Р. Исхакова, другой значимый комплекс сформировался в эпоху существования Улуса Джучи и средневековых тюрко-татарских государств. Для него характерно включение огузо-кыпчакских (отчасти монгольских) и финно-угорских элементов, вошедших в состав культуры предков татар и чувашей вследствие интенсивного проникновения в Средневожский регион тюрков-номадов, а также массовой миграции болгарского населения на правобережье Волги, где они вступили в тесное этнокультурное взаимодействие с местным финно-угорским населением. Относительно поздний пласт (XVII—XIX вв.) связан с непосредственными культурными и этническими контактами татарского и чувашского населения, а также влиянием русской народной культуры [8, с. 5].

Наличие в культуре чувашей и казанских татар общего базового болгарского компонента, а также сходные естественно-географические условия проживания способствовали выработке у обоих народов общих черт в хозяйстве и быту, культуре и обычаях. Естественно, различий тоже немало. Они исторически обусловлены, с одной стороны, ведущей ролью кыпчаков в формировании языка и культуры казанских татар, многовековой историей ислама в регионе, а через это — мощным воздействием культур этнических общностей Средней Азии и, с другой стороны, большим, чем татары, смешением части болгаро-чувашей с финно-угорским, главным образом, горномарийским населением, в результате которого сложилась одна из этнографических групп чувашей — *вирьял* (верховые).

В целом, горизонт параллелей, выявляемых в этнокультурах татар и чувашей, весьма обширен. Общее, что уходит своими корнями в болгарско-казанско-ханское время, прослеживается отчетливо практически во всех областях традиционной жизни обоих этносов, разве что в сравнительно меньшей степени в сфере семейно-бытовых отношений и, конечно, религии.

Даже самый беглый обзор имеющегося на сегодня большого круга сравнительно-сопоставительного научно верифицированного материала свидетельствует о том, что уже в силу особенностей природно-климатических условий Среднего Поволжья у татар и чувашей наиболее выраженной общностью и однотипностью характеризуется традиционная материальная культура (впрочем, это относится и к другим этносам региона). Обоим народам было присуще доминирование земледельческих занятий и подсобный характер животноводства. Общими являются у чувашей и татар термины оседлого земледелия. Земледельческая культура обоих народов до мелочей совпадает с таковой у волжских болгар. Подтверждений тому множество. Для примера обозначим только некоторые из них. Так, А.П. Смирнов утверждает, что прототип татарского плуга *сабан* подобного орудия был «обычен в болгарской культуре, а до недавнего прошлого бытовал и у чувашей» (*ака нуç*). Металлические части чувашского *ака нуç* — лемех *тёрен* и резец *шърт* — «совершенно аналогичны болгарским» [16, с. 84]; и, кстати, эти термины впоследствии были заимствованы из чувашского в татарский язык. Между прочим, болгарский тяжелый плуг, идентичный с чувашским *ака нуç*, назывался древними венграми *ака*, а слово *сабан*, обозначающее по-татарски такой же плуг, известно как кыпчакское слово.

Сходные черты характерны для планировок татарских и чувашских поселений [18, с. 349; 21, с. 200]. «Главным из них являлись теснота застройки основной площади поселения и круговое расположение усадеб» [17, с. 87]. В целом, как отмечал Н.В. Никольский, «самобытные виды чувашского расселения таят в себе элементы былого кочевого устройства становищ. К элементам кочевья относятся круговое заселение, стремление селиться по замкнутой кривой, включающей в себя отдельное гнездо селения» [14, с. 22]. Важно отметить, что кучевая, гнездовая форма застройки селений преобладала в XVIII—XIX вв. среди народов Среднего Поволжья только у татар и чувашей. Булгарские традиции с явными пережитками былого кочевого быта явственно проглядывают и в планировке чувашской усадьбы, ограждении ее со всех сторон забором, постановке дома внутри, в центре усадьбы, глухой стеной на улицу, что было характерно и для казанских татар.

Общие конструктивные характеристики имеют также и жилища татар и чувашей. У чувашей, как и у татар, дом, жилище называется юртой (тат. *йурт*, чуваш. *сурт*). Внутренняя планировка старинного чувашского дома соответствует планировке тюрко-монгольских юрт, не говоря уже о такой архаичной детали, как ориентация домов дверями на восток. Чувашские «курные избы» устойчиво сохраняли одну особенность юрты кочевников — отверстие для выхода дыма (волоковое окно) *тёнь*, вырубаемое по левую сторону от входной двери. Рудимент древнего жилища, кочевнической юрты *тендек* — окно для выпуска дыма — имела и татарская курная изба [18, с. 361]. В целом же в лексике чувашей и татар сохранился целый ряд общих терминов, связанных так или иначе с древним юртообразным жилищем кочевников.

У жилища предков чувашей *юрты* не было стен в обычном понимании. Не случайно в лексике чувашей вообще отсутствует слово, обозначающее стену дома; чувашское слово «стена» заимствовано из русского, как, например, и *пёрене* (бревно для сруба). Впрочем, так же обстоит с этими терминами и в татарском языке (*стена*, *бурене*); кстати, у марийцев стена — *пырзыж*.

Существенным своеобразием отличается у казанских татар устройство печи, которая имеет пристроенный сбоку очаг со вмазанным в него котлом. Между тем у чувашей котел всегда подвешивался с одной стороны шестка печи на прикрепленный к ней крючок. Однако, что примечательно, в языке современных казанских татар устойчиво бытует чувашское выражение «подвесь котел» (тат. *казан ас*, чуваш. *хуран сак*), когда дают распоряжение приготовить пищу. Это вовсе не случайно: открытые очаги с подвешенным котлом были характерны для юрт кочевников. По мнению Р.Г. Ахметьянова, в татарском языке исконно тюркским является название только маленькой печи, костра (*учак*), а название хлебопекарной печи (*мич*) заимствовано из русского. В чувашском соответствующие слова — исконно древнетюркские: *вучак*, *камака*. Причем слово *комага* (печь) проникло из чувашского и в некоторые татарские говоры [1, с. 176].

По сравнению с чувашами, казанские татары проявляли себя как сравнительно более инициативная этническая общность в сфере промыслов. Касается это и такой отличительной черты татар, как их более активное, по сравнению с чувашами и другими нерусскими народами региона, участие в торгово-посреднической сфере, мелкооптовой торговле.

Ремесла и подсобные занятия чувашей и татар были в целом схожи. Вместе с тем, если чуваша больше занимались обработкой древесины, традиции которой ими были переняты у марийцев [20, с. 178], то татары первенствовали в обработке кожи и ювелирном ремесле, что в значительной степени обуславливалось тесными культурными и торговыми связями их с народами Средней Азии и широким расселением татар в городских поселениях. У чувашей-язычников по совершенно объяснимым причинам не могло быть художественной и материальной подпитки ювелирного дела из мусульманской Средней Азии. И еще. Не было у ясачных чувашей высокой сословной знати, богатых людей и состоятельных горожан, для которых и работают мастера ювелирных и прочих изящных изделий.

Как известно, бесспорно общую основу имеет традиционная кухня татар и чувашей. А термины мясной и особенно молочной кухни у обоих народов идентичны тюркским и монгольским. Особенно характерно для обоих народов приготовление мясных продуктов впрок, в виде колбас (тат. *тутырма*, чуваш. *шйрттан*, *тултармайи*). «Слабое использование сметаны, изготовление сырков и употребление сквашенного молока в качестве напитка, а также наличие уйрана, — отмечал Н.И. Воробьев, — все это говорит о пережитках методов использования молока кочевыми предками чуваш и сближает их со всеми народами Средней Азии и Сибири. Все эти кочевнические навыки, конечно, значительно переломились через быт древнего земледельца, но следы их имеются и заметно отличают чуваш от соседних народностей» [20, с. 356]. Кстати говоря, тот факт, что чуваша в абсолютном большинстве представляли из себя, в отличие от татар, практически односословную (крестьянскую) общность, иллюстрируется уже тем, что национальная кухня в целом небогата и довольно проста, ибо не было у этноса элитного («барского») сословия, которое могло бы на протяжении веков, как у русских или у тех же казанских татар, довести до изысканности народные кушанья.

Предки современных чувашей прошли длительный и весьма сложный исторический путь формирования особенностей своей этноконфессиональной специфики. «У R-язычных огуров в Центральной Азии народной религией являлся шаманизм, на территории нынешнего Казахстана на их религию оказывает влияние зороастризм, а в Северном Причерноморье на Кубрата и его Великую Болгарию, в Суварском царстве Алп-Илитвера в VII в. — христианство, в Хазарском каганате на болгар и сувар — частично ислам, частично иудаизм» [21, с. 389]. После принятия булгарами ислама (922 г.), религия становится этноконфессиональным и этноразделительным признаком населения Волжской Булгарии — знать и большинство горожан стали мусульманами, сельские жители остались язычниками. Да и принявшие ислам жители Булгарии сохранили многое из прежних культов. Д. Месарош, В.Д. Димитриев и другие авторы полагают, что сохранению язычества способствовала «неблагоприятная политическая ситуация» в период опустошения Булгарской земли в конце XIV — XV в., когда масса «худых (бедных) болгар» отпала от ислама, сохранив традиционную веру [2, с. 145; 12, с. 20].

Следует особо подчеркнуть, что у татар-кряшен, не только молькеевских, но и других их групп, в культуре которых общепризнанно проявляется «чувашский нюанс», относительно лучше сохранилось то общее, что было характерно волжским булгарам. Это же относится и к языческому пласту религиозных воззрений и обрядов обоих народов. «Нельзя сказать, что у чувашей и татар никогда не было общих религиозных воззрений, — указывает Р.Г. Ахметьянов. — Наобо-

рот, есть много обрядов и культов, общих для чувашей и татар, а также, частично, для других народов Среднего Поволжья и Южного Приуралья, обозначаемых одними и теми же словами, что свидетельствует о существовании в прошлом какого-то религиозного единства в ареале влияния древней Булгарии» [1; с. 143—144].

Отголоски бытовых и общественных отношений общих предков чувашей и татар особенно хорошо видны в сохранившихся традиционных народных праздниках и обрядах (*сабантуй — акатуй, оме — ниме, аулак ой — улах* и др.). Очевидны черты общности и сходства и в народном поэтическом и музыкальном творчестве поволжских татар и чувашей, в котором находят проявления как элементы тюркско-булгарской культуры, так и традиции местных финно-угров. Однако все то общее, что было присуще чувашам и казанским татарам, у последних за ряд веков было вытравлено мусульманскими ритуалами и предписаниями, а в процессе христианизации чувашей так же были задавлены их этнокультурные константы языческого времени.

Не подлежит сомнению огромная роль социально-исторического фактора в формировании общего и особенного в этнокультурах татар и чувашей. Эту очевидную истину по-своему и в целом верно трактует и А. Каппелер: «Татары-мусульмане не только составляли господствующий слой Золотой Орды и Казанского ханства, татарские дворяне играли определенную роль и в Московском государстве, в то время как чувашаи, а также говорящие на финских языках мордва, марийцы и удмурты были налогооблагаемыми крестьянами. Только татары-мусульмане владели с XV в. письменной культурой. Хотя в XVIII в. татары-мусульмане оказались под сильным давлением, сохранилась элита из купцов, дворян и новой интеллигенции, которая нашла поддержку в мире ислама» [9, с. 36].

Вне всякого сомнения (да уже и споров нет), что огромное, если не сказать определяющее цивилизационное влияние на формирование особенностей этнокультур и менталитета не только собственно казанских татар, но и чувашей и финно-угров региона оказало Казанское ханство, просуществовавшее (в той или иной форме) с 1438 по 1552 г., то есть 114 лет. Срок большой. За это время произошло определенное переформатирование традиционных культур и коренная ломка ментальных основ всех местных этнических общностей региона, вплоть до потери некоторыми из них своей идентичности. Между тем татары в Казанском ханстве чувствовали себя (как, собственно, и русские в Московском государстве) имперским этносом [4, с. 37]. Д.М. Исхаков совершенно прав в том, что казанские татары сравнительно гораздо раньше, чем все другие народы региона, осознали себя именно как нация [8, с. 67—85].

Между тем часть тех булгар, что смешалась на правобережье Волги с горными марийцами и продолжала оставаться в язычестве, в иерархической структуре населения Казанского ханства официально была стратифицирована не просто как «немусульмане», а как народ подчиненный, податной, ясачный. Отсюда и проистекает исторически у чувашей характерные для них сравнительно низкий уровень конкурентоспособности, надежда только на этноконфессиональный коллективизм. В условиях Казанского ханства формирование этнической идентичности, специфики менталитета и этнокультуры чувашей, в отличие от татар шло, образно говоря, «по другим законам».

В последние годы известность приобрела новая концептуальная трактовка происхождения чувашей как следствие булгаризации уже не горных марийцев,

как это привычно ранее утверждалось, а от гуннских акациров. А отсюда вырисовывается установка на то, что нет смысла заниматься изучением общего и особенного в этнокультурах татар и чувашей в этногенетическом аспекте, кроме как обращать внимание лишь на наличие у них очевидных фрагментарных общетюркских элементов. В частности, в томе «Татары» на этот счет совершенно однозначно утверждается: «Держава европейских гуннов, возникшая в Паннонии, включала, видимо, европейские степи вплоть до Волги. Конгломерат разноязычных народов был непрочен. Вскоре после гибели их вождя Аттилы (452) держава распалась, а восставшие народы нанесли поражение гуннам в битве при Недао (454), заставив гуннское племя *акацир* отступить в Поволжье, где их поглотила новая сила — *болгары*. Возможно, именно в это время или несколько ранее одна из групп огуро-тюркских племен, разбитая в степи, отступила в леса Окско-Свияжского междуречья, дав начало формированию современных чувашей» [18, с. 72]. Впрочем, данная концепция впервые была озвучена еще в 2006 г. [см.: 6, с. 622]. Я бы даже тут согласился (с отдельными оговорками) с утверждением А. Каппелера, что «есть достаточно оснований усомниться в научном смысле дискуссий об этногенезе. С точки зрения гуманитарных наук, сомнительно понимать происхождение народа как прямую линию от античности или средних веков до настоящего времени. Это относится и к происхождению чувашей от булгар VII в. или тем более от тюркских племен I тысячелетия до н.э. За тринадцать веков со времени появления булгар-сувар в Поволжье постоянно шли процессы перегруппировки, наслаивания, гибридизации и аккультурации, изменений в языке, религии и культуре» [9, с. 37].

И еще. Хотел бы обратить внимание на один еще пока в должной мере не оцененный аспект, связанный с фактом прямого участия собственно чувашского компонента в формировании этнокультурного облика казанских татар. Дело в том, что значительная часть так называемых «ясачных чувашей», характеризуемых рядом казанских исследователей не этническими чувашами, а социальной группой собственно татар [см.: 15], расселенная в Приказанье и Заказанье в XVI—XVII вв., приняв ислам отатарилась, что не могло не оставить глубокий след в комплексе традиционной культуры татарского этноса. Примечательно, что в том же томе «Татары» (2017) этот, казалось бы остро дискутируемый казанскими коллегами вопрос оказался совершенно проигнорированным, ибо, в противном случае, он потребовал бы, как минимум, краткого комментария.

О том, что «ясачные чувашаи» Казанского уезда во второй половине XVI в. (разумеется, и до этого времени) были этническими чувашами, свидетельствуют источники о переселении некоторых из них из Казанского уезда на территорию нынешней Чувашии и в Закамье. В документах XVII в. и в переписных книгах XVIII в. чувашские селения правобережья Волги, основанные переселенцами из Приказанья, продолжали вплоть до 1781 г. числиться в Казанском же уезде [5, с. 32]. В XV — начале XVII в. из казанских татар не было «ясачных людей», они составляли элиту из «служилых татар», и только в XVII в. отатаренные чувашаи становятся «ясачными татарами».

На мой субъективный взгляд, принципиальное различие в методологических подходах татарских и чувашских ученых в изучении историко-культурного взаимодействия своих этносов заключается в разнице исследовательских парадигм. Так, чувашские исследователи всегда были настроены на выявление в сво-

ей этнокультуре базисных болгарских корней и отсюда выстраивалась концепция влияния чувашей — уже как прямых потомков болгар — на другие соседние народы, но ни в коем случае не отрицая при этом фактора тесного взаимодействия и взаимовлияния с ними. Татарские же коллеги резонно утверждают о формировании этнокультуры своего народа на основе общетюркских начал и, безусловно, на фундаменте болгарской цивилизации, переформатированной в последующем в Казанское ханство, и отсюда формулируется аксиоматическая трактовка о бесспорно внушительном по масштабу одностороннем влиянии татар на этнокультуру соседних народов.

Огромный массив накопленных на сегодняшний день научных данных и результаты большого количества фундаментальных исследований подтверждают наличие в базовых индикаторных компонентах этнокультуры чувашей и казанских татар многочисленных параллелей, аналогичных элементов и явлений, обусловленных достаточно близкой в своей основе общей этногенетической историей обоих народов.

Литература

1. *Ахметьянов Р.Г.* Сравнительное исследование татарского и чувашского языков. М.: Наука, 1978. 248 с.
2. *Димитриев В.Д.* Вопросы этногенеза, этнографии и истории культуры чувашского народа: сб. статей. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2004. 312 с.
3. *Иванов В.П.* К вопросу о чувашско-татарских параллелях (Необходимые интерпретации некоторых фактов, приведенных в книге «Татары Среднего Поволжья и Приуралья» // Болгары и чуваша. Чебоксары: ЧНИИ, 1984. 160 с.
4. *Иванов В.П.* Об этногенетических корнях различий в этнокультурах чувашей и татар // Чувашский гуманитарный вестник. 2013. № 8. С. 31—45.
5. *Иванов Л.И.* К вопросу об основании чувашских селений на правом берегу Волги переселенцами из Казанского уезда // Вопросы истории дореволюционной Чувашии. Чебоксары: ЧНИИ, 1984. 88 с.
6. История татар с древнейших времен. В 7 т. Т. 2. Волжская Булгария и Великая Степь. Казань: Рухил, 2006. 960 с.
7. *Исхаков Д.М.* Проблемы становления и трансформации татарской нации. Казань: Мастер Лайн, 1997. 248 с.
8. *Исхаков Р.Р.* Параллели в религиозно-мифологических картинах мира и обрядовости татар и чувашей. Опыт историко-этнографической реконструкции / науч. ред. Г.А. Николаев. Чебоксары, 2013. 60 с. (Научные доклады / ЧГИГН; вып. 11).
9. *Каппелер А.* Чуваша. Народ в тени истории / перев. с нем. Е.В. Толстовой; науч. ред. Л.А. Таймасов. Чебоксары: Чуваш. кооператив. ин-т, 2019. 268 с.
10. *Каховский В.Ф.* Происхождение чувашского народа. 3-е изд., перераб. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2003. 463 с.
11. *Краснов Ю.А.* Проблема происхождения чувашского народа в свете археологических данных // Советская археология. 1974. № 3. С. 112—124.
12. *Месарош Д.* Памятники старой чувашской веры / перев. с венг. Ю. Дмитриевой. Чебоксары: ЧГИГН, 2000. 360 с.
13. *Мухамадеев А.Р.* Право Волжской Болгарии. Ч. 1. Преступления и наказания, правосудие. Казань: Ин-т истории им. Ш. Маджани АН РТ, 2013. 143 с.
14. *Никольский Н.В.* Краткий курс этнографии чуваш. Чебоксары, 1928. Вып. 1. 226 с.
15. *Охотникова С.В.* «Ясачные чуваша»: некоторые итоги и задачи изучения / науч. ред. Г.А. Николаев. Чебоксары, 2014. 36 с. (Научные доклады / ЧГИГН; вып. 16).
16. *Смирнов А.П.* Волжские болгары. М.: Труды ГИМ, 1951. Вып. 19. 277 с.
17. Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М.: Наука, 1967. 539 с.
18. Татары / отв. ред. Г.Ф. Габдрахманова, В.В. Трепавлов, Р.К. Уразманова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Ин-т истории им. Ш. Маджани АН РТ. 2-е изд. доп., перераб. М.: Наука, 2017. 799 с.

19. *Хамидуллин Б.Л.* Народы Казанского ханства. Казань: Татар. кн. изд-во, 2002. 335 с.
20. Чуваши. Этнографическое исследование. Часть 1. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1956. 416 с.
21. Чуваши / отв. ред. В.П. Иванов, А.Д. Коростелев, Е.А. Ягафова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук, М.: Наука, 2017. 654 с.

Ivanov Vitaly Petrovich,
Chuvash State Institute of Humanities,
Russian Federation, Cheboksary

**ETHNOCULTURE OF TATARS AND CHUVASH:
ETHNOGENETIC ASPECT**

Abstract. The article examines the issues of commonality in the ethnocultures of Tatars and Chuvash in the light of their ethnogenetic history. Special attention is paid to the peculiarities of methodological approaches of Tatar and Chuvash researchers to the identification and interpretation of parallels in the traditional cultures of the two peoples. The concept of the common Bulgarian basis of the ethnocultures of Tatars and Chuvash is substantiated.

Keywords: Kazan Tatars, Chuvash, ethnoculture, general and special, Bulgars, Islam, paganism, methodological approaches.

Охотникова Светлана Валерьевна,
Чувашский государственный
институт гуманитарных наук,
Российская Федерация, г. Чебоксары,
svetlana-goncharova7@rambler.ru

РОЛЬ ПОЛИТИЧЕСКОГО И ГЕОГРАФИЧЕСКОГО ФАКТОРОВ В ФОРМИРОВАНИИ «ЭТНИЧЕСКОЙ ГРАНИЦЫ» ЧУВАШСКОГО И ТАТАРСКОГО НАРОДОВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVI — XVII ВЕКЕ

Аннотация. В данной статье на основе опубликованных источников проанализировано влияние политического и географического факторов в их взаимосвязи на формирование «этнической границы» чувашского и татарского народов. Автором подтвержден тезис о том, что во второй половине XVI — XVII в. этому процессу способствовало введение московскими властями новых административных единиц в Среднем Поволжье.

Ключевые слова: политический фактор, географический фактор, этническая граница, татары, чувашаи.

Этнополитическое развитие народов Среднего Поволжья в XVI—XVII вв., происходившее в тесном взаимодействии с курсом Московского государства, не раз становилось предметом пристального изучения отечественных историков [1; 3; 7; 15]. Внимание исследователей привлекали также особенности расселения и демографические процессы у поволжских народов в этот период [13; 14]. Однако роль политического и географического факторов в их тесной взаимосвязи в процессе формирования «этнической границы» чувашского и татарского народов ранее не становилась темой самостоятельного исследования.

Хронологические рамки статьи обусловлены тем, что со второй половины XVI в. и до конца XVII в. на многих территориях Среднего Поволжья происходит исчезновение полиэтнических и полиязыковых ситуаций, идет складывание этнических территорий и преимущественно моноэтнических условий в их пределах [19, с. 24]. Иными словами, в рассматриваемый период происходит формирование поволжских этносов и, следовательно, их этнических границ.

Этнические границы представляют собой символическую линию, отделяющую одну этническую группу от другой на основе социальных, психологических и культурных признаков [26, с. 39]. Их конфигурации неустойчивы, постоянно меняются и зависят от характера взаимодействия граничащих народов, процессов колонизации, ассимиляции, политики государств и т.д. [2, с. 152]. Таким образом, устойчивость этнокультурных границ обусловлена как внешними факторами — государственно-политическими задачами управления и контроля, историческими, экономическими и геополитическими причинами, так и внутригрупповыми — потребностями в стабильности, в принадлежности к группе, в идентичности [32, с. 8—9]. В данной статье мы обратимся, главным образом, к анализу внешних факторов, поскольку внутренние освещены исследователями достаточно подробно [8; 11; 17].

Исходя из вышесказанного следует, что размытые этнические границы чаще всего имеют мало общего с четкими линиями естественных и политических границ. Лишь в редких случаях стремление государства укрепить свои границы путем доведения их до стратегически важных естественных рубежей, а также подтянуть к ним границы этнических массивов основных национальностей, осуществилось в полной мере [20; с. 23]. Каково же в таком случае влияние политико-географического фактора на формирование этнических границ чувашского и татарского народов?

Как верно отмечают чувашские историки, специфика Казанского края заключается в том, что территории современных Чувашии и Татарстана вместе взятые составляют и для чувашей, и для татар не просто общий историко-культурный и географический ареал, но и то, что обычно называется «землей предков», общей родиной [12, с. 36]. В рассматриваемом регионе важным ландшафтным элементом является Волга. Русские и западноевропейские источники XVI — начала XVIII в. свидетельствуют, что река выступала своеобразным природным барьером, разделявшим «горных черемис» правобережной Горной стороны и «луговых черемис», населявших обширное левобережье Луговой стороны [5, с. 134, 164]. Как известно, под наименованием «черемисы», «горные черемисы» и «черемисские татары» правобережья Волги подразумеваются в основном чуваша и небольшая группа горных марийцев [6]. Описывая события до взятия Казани, летописи называют население правобережья Волги «горными людьми», а жителей левобережья — «татарами», «казанскими людьми» и «казанцами»: «По сих же благочестивый царь и великий князь... посла многое множество своего воинства на горную страну казанских татар и повеле поставити град на Свияге... Окресть живущии ту горнии людие начаша присягати и град делати помагаху, хлеб же и мед и скот и всякую потребу во град привожаху и с московскими людьми на казанских людей воевати хождаху и во всем покаряхуся православному государю» [24, с. 641]. В составе горных людей назывались «князи, и мурзы, и казаки, и черемиса, и чуваша» [18, с. 51]. В источниках XVI в. также зафиксировано проживание на левобережье Волги «чувашей» совместно с «казанскими татарами» [22]. Таким образом, к середине XVI столетия чуваша проживали по обе стороны Волги: на правобережье — в основном в районе между Волгой и Сурой, ограниченном на юге линией рек Кубня и Киря; на левобережье — в приказанско-казанском районе, где также была расселена основная масса кыпчако-татар.

Необходимо отметить особое геополитическое положение Горной стороны в первой половине XVI в. Соседство со степями и наличие важных водных артерий сделало правобережье Волги промежуточной контактной зоной, оно стало своеобразным мостом между востоком и западом, севером и югом. В силу своего промежуточного положения между русскими землями и Казанью чуваша, горные марийцы, восточная мордва и свияжские татары, проживавшие на Горной стороне Казанского ханства, активно взаимодействовали с русским населением. При этом они были относительно слабо связаны с центральными областями ханства, отделенными Волгой. Нередко на Горной стороне происходили сражения русских с казанскими войсками. Русские полки, направляясь па Казань, зачастую не встречали противодействия со стороны чувашского населения. В целом в первой половине XVI в. у правобережных чувашей и русских сложились отношения, по своему характеру близкие к мирному сотрудничеству.

Следовательно, при всей значимости Горной стороны для Казанского ханства, она была связана с ним политически, экономически, культурно и этнически гораздо слабее, чем левобережье [31, с. 99]. Основная причина этого заключалась в том, что она отделялась от остального ханства Волгой, и там постоянно возрастало влияние Русского государства [3, с. 48]. Логическим завершением этого процесса стало то, что в июне 1551 г. вся Горная сторона «царю и великому князю приложися, пол земля Казанския людей» [23, стб. 63].

В отличие от жителей Горной стороны, левобережное население не имело столь тесных и регулярных контактов с Русским государством, оно в большей степени было связано с Казанью и казанскими татарами в политическом, экономическом и культурном отношении. В первой половине XVI в. Русское государство уже не обладало возможностью соблюдать свои экономические и политические интересы путем закрепления ханской власти в Казани за московским ставленником. Это был период турецкого протектората над Казанским ханством, во время которого возможное объединение сил Крымского, Казанского и Астраханского ханств при поддержке Османской империи представляло постоянную угрозу существованию Московской Руси.

Как справедливо отметил В.П. Иванов, «география и дисперсный характер расселения этноса в Средневолжском регионе, его исторически вассальное политическое положение наложили отпечаток на этническую психологию чувашей в том смысле, что чувашам незнакомо было ясно и однозначно понимаемое чувство “территориального патриотизма”», «понятие “защищать родину” не имело в сознании чувашей национальной окрашенности, как, например, у русских и татар» [11, с. 17]. Этот тезис подтверждается отсутствием в чувашском фольклоре, в отличие от русского и татарского, сюжетов героизации борьбы «за чувашский народ» и «за чувашскую землю». У татар же, напротив, сказания, предания и легенды об обороне Казани в середине XVI в. весьма многочисленны [29].

Ситуация по численности, расселению и этнической идентификации чувашского и татарского населения Казанского края сильно изменилась после вхождения его территории в состав Русского государства. Стремясь подчинить себе регион в политическом отношении и боясь организованного сопротивления нерусского населения, московское правительство отселило его от городов, вытеснило с берегов крупных рек и не разрешало проживать вдоль больших дорог. Численность казанских татар в 1552 г. и во время восстаний второй половины XVI в. сильно сократилась: было потеряно около $\frac{1}{3}$ людских ресурсов [16, с. 27]. Лишившись наиболее удобных земельных угодий в центральных районах бывшего Казанского ханства, во второй половине XVI — XVII в. они стали достаточно интенсивно осваивать соседние территории, главным образом, ближайшее северо-западное Приуралье (Закамский регион и Башкирию) [30, с. 13—14].

Вместе с тем при существенных качественных потерях в XVI—XVII вв. казанские татары значительно увеличили численность своих рядов за счет исламизации ясачного населения в контактных зонах. Миссионерская деятельность православной церкви в этот период оказалась неэффективной, тогда как мусульманское духовенство достигло больших успехов: росло количество мусульман, а переходившие в ислам растворялись в татарской среде [28, с. 100]. Большинство чувашей Приказанья и Заказанья, принявших ислам, также вошло в состав татар. По мнению татарских исследователей, в этот период эволюция эт-

нического самосознания татар Волго-Уральского региона шла в направлении постепенной выработки «татарской» идентичности, чему способствовала их принадлежность к мусульманской умме [16, с. 32].

Иначе обстояло дело с правобережным чувашским населением Казанского края: учитывая факт его мирного вхождения в состав Русского государства, сокращение численности в ходе завоевания Казанского ханства, вероятнее всего, коснулось лишь левобережных чувашей (потери составили около 30 тыс. чел.) [21, с. 23]. Кроме того, «горные люди» в основной своей массе не участвовали в антимосковских выступлениях второй половины XVI в. — «черемисских войнах». По мнению историков, «жизнь под властью русского царя показалась им более привлекательной, чем в составе Казанского ханства», так как местное население «получило трехгодичное освобождение от ясака и надежду на политическую стабильность, защиту и законность» [4, с. 49]. В рассматриваемый период верования большей части языческого чувашского крестьянства, проживавшего на правом берегу Волги, в силу своей относительной удаленности от зон мусульманского и христианского влияния продолжали существовать без особых изменений [28, с. 100].

После присоединения Поволжья к России правительство приняло меры для защиты территории страны от набегов кочевых орд, что повлияло на границы проживания правобережных чувашей. С укреплением восточных рубежей государства благодаря строительству засечных черт (Кубнинской, Симбирской, Тетюшской, Карлинской, Алатырской) в Среднем Поволжье установилась мирная обстановка, и в последней четверти XVI в. началось заселение чувашами южных территорий современной Чувашии и земель в правобережных районах нынешних Татарстана и Ульяновской области. Первыми поселенцами в «диком поле» были чувашские крестьяне северо-восточных и центральных земель Чувашии, а также приказанско-заказанские чуваша-язычники [7, с. 294—325; 33, с. 34—35]. Освоение «дикого поля» привело к значительному расширению территории проживания чувашей.

Важнейшей задачей Русского государства в завоеванном крае было избавление народов бывшего Казанского ханства от татарского культурного влияния. Политические условия для этого были созданы во второй половине XVI в. устройством новой системы административно-территориального деления и воеводской системы управления в Среднем Поволжье. После присоединения Казанского ханства к Русскому централизованному государству его территория была разделена на два уезда — Казанский и Свияжский. К Свияжскому уезду отошли Горные районы (Правобережье), населенные в основном чувашами, марийцами, мордвой, частично татарами. Так как Свияжская сторона была присоединена раньше, она поначалу рассматривалась властями как более лояльная. Население Казанского уезда, расположенного на левом берегу Волги, составляли чуваша, татары, а также марийцы, башкиры, удмурты и другие народы края. Оба уезда, управляемые воеводами, на первых порах считались независимыми друг от друга и равноправными в отношениях с центральной властью. С конца XVI в. постепенно определяется более важное политическое значение казанских воевод [10, с. 4].

Первые описания присоединенных земель, проведенные в 1560-е гг., зафиксировали границы указанных уездов. В исторической литературе традицион-

но принято считать, что естественной границей между ними была река Волга. По замечанию И.П. Ермолаева, в середине 1560-х гг. Казанский и Свияжский уезды четко разделялись ее течением [9, с. 61]. В материалах писцовых книг второй половины XVI — первой половины XVII в. отразилась динамика изменения границ территорий уездов, свидетельствующая, что речная граница была лишь временной. В частности, по ним можно проследить изменение южных и западных границ Казанского уезда: с 1570-х гг. планомерно происходил процесс их расширения за счет освоения земель в округе крепости Тетюши [27]. В целом внешние границы Казанского и Свияжского уездов вплоть до середины XVII в. были очень неопределенными, особенно с юга и юго-востока.

Своеобразно оценил причины разделения территории бывшего ханства на два воеводства русский историк второй половины XVIII в. М.М. Щербатов: «...повелел государь боярину и воеводу князь Петру Ивановичу Шуйскому, остающемуся в Свияжске, иметь управление над горными народами, мордвою и черемисами: и тако разделил правление вновь завоеванных народов между наместников своих Казанского и Свияжского, и самым сим разделением отлуча их от единого начальства и следственно приезжание для суда и расправы в единый город, старался и между сими самыми народами (М.М. Щербатов делил народы бывшего Казанского ханства на правобережные — горные и левобережные — арские и луговые. — С.О.) меньше сообщения произвести» [34, с. 423—424]. Таким образом, историк подчеркнул стремление русских властей минимизировать контакты правобережного и левобережного населения бывшего Казанского ханства.

Некоторые современные исследователи также высказывают схожие мысли о народах Поволжья и Приуралья. О том, что в рассматриваемый период административно-территориальная принадлежность через закрепление некоторого фиксированного «набора» этнословных групп в рамках тех или иных административных единиц выполняла определенную этнодифференцирующую роль, писал относительно казанских и мещерских татар Д.М. Исхаков [15, с. 236—238]. Аналогичное наблюдение по отношению к населению Приуралья было сделано Д.Б. Рамазановой: по ее мнению, разделение в XVII в. тюркоязычного населения Пермского края между Кунгурским и Осинским уездами привело к дифференциации на группы «башкир» и «татар» [25, с. 147]. Помимо административного деления оба исследователя в основе этого процесса видели причины сословного характера — неодинаковый сословный состав населения разных уездов.

В имеющихся документальных материалах XVI—XVII вв. отражены характерные для Русского государства традиции этнической идентификации населения Приказанья и Заказанья. Сохранившиеся источники показывают, что русские стремились обозначать мусульманское ясное население центральных районов бывшего Казанского ханства в основном наименованиями «татары», «казанцы» или «бесермены» (т.е. мусульмане). К примеру, в послании митрополита Макария государю от 13 июля 1557 г. содержится пожелание «...царски добре стояти и со всем христоролюбивым воинством против супостат своих безбожных казанских татар, твоих изменников и отступников...» [18, с. 34]. Согласимся с мнением, что «русские, да и не только они, особенно на народном уровне, вряд ли делали различие между татарами и мусульманами» [16, с. 32]. На основании этого чуваша левобережья, принявшие ислам, вполне могли быть отнесены русской администрацией к «татарам». Процесс утраты служилыми татарами своих

привилегий и их фактического превращения в крестьян также стал одним из факторов распространения именованья «татары» на левобережных ясачных чувашей. По этим причинам к середине XVII в. в русских документах, относившихся к Казанскому уезду, наименование «ясачные чувашки» было заменено понятием «ясачные татары».

Во второй половине XVI — XVII в. «классификация» народов Среднего Поволжья наиболее полно реализовывалась московскими властями через административно-территориальное устройство края. Введение новых административных единиц способствовало формированию этнических границ чувашей и татар в установленных рамках, позволявших зафиксировать и очертить объект управления. Безусловно, административно-территориальное деление, созданное Иваном IV с учетом естественных рубежей (в частности, реки Волги), сыграло в Казанском крае важную этноразделительную роль. При этом в процессе формирования этнической границы чувашей и татар большее значение имели именно административные барьеры, а не сама по себе водная артерия.

Литература и источники

1. Алишев С.Х. Исторические судьбы народов Среднего Поволжья XVI — начало XIX в. М.: Наука, 1990. 265 с.
2. Альмов С.С. П.И. Кушнер и развитие советской этнографии в 1920—1950-е годы. М.: ИЭА РАН, 2006. 278 с.
3. Бахтин А.Г. XV—XVI века в истории Марийского края. Йошкар-Ола: Мар. полиграф.-изд. комбинат, 1998. 192 с.
4. Бахтин А.Г., Хамидуллин Б.Л. Внешняя политика «Казанского великого града бусурманского» ханского периода (1440-е — 1552 гг.) // Научный Татарстан. 2015. № 2. С. 35—71.
5. Герберштейн С. Записки о Московии / под ред. В.Л. Янина. М.: Изд-во МГУ, 1988. 430 с.
6. Дмитриев В.Д. О значении этнонима «черемисы» в русских и западноевропейских источниках XVI — начала XVIII вв. // Ученые записки ЧНИИ. Вып. 27. Чебоксары, 1964. С. 118—132.
7. Дмитриев В.Д. Чувашия в эпоху феодализма (XVI — начало XIX в.). Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1986. 456 с.
8. Егоров Н.И. Динамика формирования национальных концепций идентичности у татар и чувашей: от конфессионального к этнонациональному: доклад на научной сессии ЧГИГН по итогам работы за 2012 г. Чебоксары: ЧГИГН, 2012. 51 с.
9. Ермолаев И.П. Среднее Поволжье во второй половине XVI—XVII вв.: управление Казанским краем. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1982. 224 с.
10. Ермолаев И.П. Управление Казанским краем во второй половине XVI в. // Сельское хозяйство и крестьянство Среднего Поволжья в периоды феодализма и капитализма. Чебоксары: ЧНИИЯЛИЭ, 1982. С. 3—7.
11. Иванов В.П. Метаморфозы этничности (Полемические этюды по этнопсихологии чувашей). Чебоксары: Фонд ист.-культ. исследований им. К.В. Иванова, 2019. 144 с.
12. Иванов В.П. Об этногенетических корнях различий в этнокультурах чувашей и татар // Чувашский гуманитарный вестник. 2013. № 8. С. 31—45.
13. Иванов В.П. Этническая география чувашского народа: Историческая динамика численности и региональные особенности расселения. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2005. 408 с.
14. Исхаков Д.М. Введение в историческую демографию волго-уральских татар. Казань: Фонд М. Султан-Галиева, 1993. 71 с.
15. Исхаков Д.М. От средневековых татар к татарам нового времени: этнополитический взгляд на историю волго-уральских татар XV—XVII вв. Казань: Мастер Лайн, 1998. 276 с.
16. Исхаков Д.М. Этническое развитие волго-уральских татар в XV — начале XX вв.: дисс. ... д-ра ист. наук: 07.00.07. М., 2000. 112 с.
17. Исхаков Д.М. Этноконфессиональная идентичность у татар в XVI — первых десятилетиях XX вв.: этапы развития и трансформации // Государственно-конфессиональные отношения в современном Татарстане. Казань, 2003. С. 112—140.

18. К 350-летию покорения Казани, 1552 2/X 1902. Подлинная о Казанском походе запись Царственной книги 1552 года и Сказание князя Курбского о покорении Казани / под ред., с примеч. и пл. В. Афанасьева. М.: Тип. Вильде, 1902. 188 с.
19. Кузеев Р.Г. Этнические процессы и ступени консолидации тюркских и финно-угорских народов Волго-Уральского региона (эпохи феодализма и капитализма): препринт доклада. Уфа: [Б. и.], 1987. 49 с.
20. Кушнер П.И. Этнические территории и этнические границы. М.: Изд-во АН СССР, 1951. 280 с.
21. Охотникова С.В. Опыт реконструкции динамики численности чувашского этноса в XVI — начале XVIII в. // Актуальные вопросы истории и культуры чувашского народа. Вып. 5. Чебоксары, 2021. С. 16—32.
22. Писцовое описание Казани и Казанского уезда 1565—1568 гг.: публикация текста / изд. подг. Д.А. Мустафиной. Казань: «ФАН» АН РТ, 2006. 660 с.
23. ПСРЛ. Т. 19. История о Казанском царстве (Казанский летописец). СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1903. 546 с.
24. ПСРЛ. Т. 21. Ч. 2. Книга Степенная царского родословия (11—17 степени грани). СПб.: Тип. М.А. Александрова, 1913. 370 с.
25. Рамазанова Д.Б. К истории формирования говора пермских татар // Пермские татары: сб. статей / под ред. А.Х. Халикова, Р.Г. Мухамедова, Д.М. Исхакова. Казань, 1983. 236 с.
26. Сикевич З.В. Этнические границы как основа формирования этнической идентичности // Гуманитарий Юга России. 2017. Т. 6. № 4. С. 37—53.
27. Смирнов А.С. К вопросу о границах Казанского уезда во второй половине XVI — первой половине XVII столетий по материалам писцовых книг // Наука, образование, общество: тенденции и перспективы развития: сб. материалов Международ. научно-практ. конференции (Чебоксары, 13 декабря 2015 г.) Чебоксары, 2015. С. 43—46.
28. Таймасов Л.А. Правовое регулирование межконфессиональных отношений в Среднем Поволжье во второй половине XVI—XVII вв. // Вестник Чебоксарского кооперативного института. 2009. № 1. С. 90—100.
29. Татарское народное творчество. В 15 т. Т. 5. Казань: Татар. кн. изд-во, 2015. 383 с.
30. Татары Среднего Поволжья и Приуралья / отв. ред. Н.И. Воробьев и Г.М. Хисамутдинов. М.: Наука, 1967. 537 с.
31. Тихомиров М.Н. Российское государство XV—XVII веков. М.: Наука, 1973. 422 с.
32. Целищева В.Г. Механизмы формирования и факторы устойчивости этнокультурных границ: на примере коренных малочисленных народов Приамурья: автореф. дисс. ... канд. соц. наук. М., 2007. 25 с.
33. Чуваши / отв. ред. В.П. Иванов, А.Д. Коростелев, Е.А. Ягафарова. М.: Наука, 2017. 653 с.
34. Щербатов М.М. История Российская от древнейших времен. СПб.: Императ. Академия наук, 1786. Т. 5. Ч. 1. 552 с.

Okhotnikova Svetlana Valerievna,
Chuvash State Institute of Humanities,
Russian Federation, Cheboksary

THE ROLE OF POLITICAL AND GEOGRAPHICAL FACTORS IN THE FORMATION OF THE «ETHNIC BORDER» OF THE CHUVASH AND TATAR PEOPLES IN THE SECOND HALF OF THE XVI — XVII CENTURY

Abstract. In this article, on the basis of published sources, the influence of political and geographical factors in their interrelationship on the formation of the «ethnic border» of the Chuvash and Tatar peoples is analyzed. The author confirms the thesis that in the second half of the XVI — XVII century. This process was facilitated by the introduction by the Moscow authorities of new administrative units in the Middle Volga region.

Keywords: political factor, geographic factor, ethnic border, Tatars, Chuvash.

Чибис Александр Алексеевич,
Чувашский государственный
институт гуманитарных наук,
Российская Федерация, г. Чебоксары,
chib0701@yandex.ru

СОСЛОВНЫЕ ГРУППЫ ЧУВАШЕЙ И ТАТАР СВЯЖСКОГО УЕЗДА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVI — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVII ВЕКА: СЛУЖБА, ХОЗЯЙСТВЕННО-БЫТОВОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ

Аннотация. В статье рассматриваются взаимоотношения податных и служилых сословных групп из числа чувашей и татар, проживавших в Свияжском уезде во второй половине XVI — первой половине XVII в., в ходе исполнения ими своих сословных обязанностей и ведения хозяйственной деятельности. Сделан вывод о том, что они строились на равносторонней основе и были наиболее тесными прежде всего в сфере ведения феодального хозяйства.

Ключевые слова: Свияжский уезд, ясачные и служилые люди, татары и чуваша, нерусские сословные группы, Казанская земля, колонизация поволжских земель.

В эпоху Казанского ханства татары и чуваша, составлявшие основную часть его населения, по своим правам и обязанностям делились на две сословные группы: ясачные люди, служилые люди. Первые были представлены юридически свободными крестьянами, которые за право пользоваться ясаком — пашенной землей и сенокосами, данными ханской властью им в держание, платили в пользу последней одноименный денежный и натуральный налог. Вторые несли военную службу в ханской войске. В их число входили: а) знатные татарские мурзы и князья; б) казаки: рядовые воины из числа татар и чувашей; в) чувашские тарханы, освобождавшиеся за службу от налогов за земельные участки.

После вхождения в 1551—1552 гг. территории ликвидированного ханства (Казанской земли) в состав Русского государства, местами наиболее компактного проживания чувашей и татар стали обширные левобережный Казанский и правобережный Свияжский уезды [7, с. 641; 21, с. 182]. Последний включал в себя земли, ныне входящие в правобережную часть Татарстана, восточную, северо-восточную и юго-восточную части Чувашии. Первоначально московская власть сохранила за своими новыми подданными прежний ясачный или служилый статус, который оставался за ними вплоть до начала XVIII в., когда нерусские сословные группы полностью слились с основными русскими сословиями.

Вплоть до настоящего времени практически отсутствуют труды, специально посвященные взаимоотношениям татар и чувашей во второй половине XVI — XVII в. на поприще исполнения ими сословных обязанностей и реализации прав, а также в хозяйственно-бытовой сфере. Лишь в работах по другим проблемам социально-экономической истории Среднего Поволжья или ее источниковедения вскользь затрагивались отдельные эпизоды этих отношений, например: договоры служилых татар с ясачными людьми с целью обеспечения обслуживания своего феодального хозяйства [19, с. 409]; имевшие место земельные и прочие тяжбы между служилыми и ясачными людьми [16, с. 22—23].

Но введенные к настоящему времени в научный оборот исторические источники позволяют отдельно и более подробно рассмотреть взаимоотношения сословных групп чувашей и татар, проживавших в Свияжском уезде во второй половине XVI — первой половине XVII в. Хочется надеяться, что полученные в настоящей работе результаты в какой-то мере поспособствуют изучению социальной и экономической истории нерусских народов Среднего Поволжья в первое столетие пребывания их в составе Русского государства.

Рассказывая о вхождении в 1551 г. состав Русского государства Горной стороны Казанского ханства, которая первоначально была полностью включена в Свияжский уезд, русские летописи следующим образом обозначают этнический и социальный состав ее жителей (горных людей): 1) чуваша, черемисы (марийцы), мордва, можары (мишари); 2) мурзы, князья, тарханы [13, с. 62]. По-видимому, в первой группе перечислены преимущественно ясачные люди соответствующих национальностей, во второй — представители служилых сословий из числа как татар, так и чувашей.

Этноним «татары» по отношению к населению Горной стороны при рассказе о ее присоединении русские летописи практически не употребляли. Но уже в писцовой книге Свияжского уезда 1565—1567 гг. неоднократно упоминаются как служилые татары, так и татары, пашущие землю [18, с. 68]. Особо отметим, что в книге перечисляется ряд сел и деревень (Коротай, Нурдулатова, Салтыки, Клери, Бахлыхчеева, Малая Итякова, Большая Итякова), в которых совместно проживали чуваша и татары, а также русские, ранее бывшие полоняниками Казанского ханства [18, с. 107, 127].

К 1630-м гг. в Свияжском уезде сложилось устойчивое административно-территориальное деление, просуществовавшее до 1781 г. и построенное с учетом этнического состава основного населения. Уезд делился на четыре сотни с основным татарским и мордовским ясачным населением: Князь-Аклычева Тугушевская, Князь-Ишеева Кудайбердеева, Князь-Темеева, Князь-Бекбулатова; десять чувашских ясачных волостей: Хозесановская, Утинская, Темешевская, Шигалеевская, Карамеевская, Аринская, Айбечевская, Яльчикская, Андреевская, Чекурская [14, с. 17—18]. При этом в татарских сотнях также могли проживать и чуваша, а в чувашских волостях — татары [14, с. 18].

Со второй половины XVI в. московская корона укрепляет в Свияжском и других уездах Казанской земли корпорации служилых татар, под которыми в источниках нередко подразумевались не только этнические татары, но и несшие соответственные обязанности чуваша, марийцы, удмурты [2, с. 53]. Чтобы материально обеспечить несение службы, правительство ввело для своих нерусских вассалов поместные оклады, в ряде случаев жаловало их правом содержать кабаки с продажей слабоалкогольных напитков (пива и медовухи), мельницы, перевозы через реки [9, с. 49—52, 73]. В 1638 г. в Свияжском уезде насчитывалось не менее 141 служилого татарина [14, с. 124—125], в 1646 г. в 136 уездных селениях проживало 498 служилых татар [19, с. 412].

По данным В.Д. Димитриева, в 1646—1652 гг. только в чувашской части Свияжского уезда было не менее 112 татарских и чувашских поместий, расположенных в 34 селениях. По размерам общей площади земельных владений (пашни, сенокосов, примерных земель) нерусские помещики делились на 6 групп, каждая из которых включала поместных дворов: первая — 46 (41,07 %), вторая —

47 (41,96 %), третья — 12 (10,71 %), четвертая — 2 (1,79 %), пятая — 3 (2,68 %), шестая — 2 (1,79 %). В среднем на один двор приходилось: в первой группе — 29,4 дес., во второй — 43,85, в третьей — 84,02, в четвертой — 108,25, в пятой — 159,17 и в шестой — 225 дес. [2, с. 67—69; 4, с. 41—44; 5, с. 45]. Эти цифры свидетельствуют, что владения 93 (83,04 %) помещиков, входивших в состав первой и второй групп, имели мелкий или средний размер по сравнению с владениями их 19 (16,96 %) сослуживцев из последующих групп. Добавим, что в течение всего XVII в. в Свяжском уезде на один ясак полагалось 25 дес. земли (15 дес. пашни и 10 дес. сенокоса) [6, с. 249—250]. Следовательно, у 41,07 % служилых чувашей и татар, проживавших в чувашской части названного уезда, и входивших в состав первой группы, средний размер поместья был больше ясака всего на 4,4 дес.

Историк И.П. Ермолаев на основании анализа писцовой книги Казанского уезда 1602—1603 гг. пришел к выводу, что для последнего было характерно размещение нерусских помещиков в одном селении с ясачными соплеменниками [12, с. 13—14]. Такую же картину мы видим в Свяжском уезде. Из упомянутых 34 селений его чувашской части, в которых в 1646—1652 гг. проживали нерусские помещики, большую часть жителей не менее чем 26 деревень (Альменева, Аликеева, Байбахтино тож, Кармалы, Атикова, Белая Воложка тож и др.) составляли ясачные люди. Несомненно, такая особенность во многом была обусловлена тем, что служилым чувашам и татарам нередко передавались в поместья ясачные земли, их сословие пополнялось выходцами из ясачных людей. Например, как видно из владенной выписи, данной в 1620/21 г. свяжским воеводой И.М. Бутурлиным, дьяком П. Григорьевым служилому татарину Б. Бегишеву (Колчуруну) из д. Новые Чирки Князь-Ишеевой сотни, дед последнего Колчура также был служилым человеком и имел поместную землю в названной деревне. Затем его земля перешла к сыну Бегишу, который платил за нее ясак, то есть перешел в сословие ясачных людей. После смерти Бегиша часть его земли была передана вышеназванному сыну, который, как и отец, первоначально был ясачным человеком, проживал в той же деревне, но затем пожелал пойти по стопам деда и вступил в служилое сословие. Заметим, что будучи на ясаке, Б. Бегишев именовался «ясачным чувашенином», а после перехода в служилое сословие — «служилым татаринном» [17, с. 138, 140—142].

Уставная жалованная грамота Ивана IV жителям Сундырской и Ишлейской волостей Чебоксарского уезда от 9 февраля 1574 г. свидетельствует о том, что ясачные люди всех волостей и, несомненно, сотен Казанской земли, должны были, кроме платежа «по старине» оброков и пошлин, выставлять в дальние походы летом с трех дворов по одному человеку, зимой — с двух дворов по человеку, а для защиты ближних границ от набегов ногайцев — с одного двора по человеку [6, с. 72—73]. Следовательно, уже со второй половины XVI в. военная служба была общей сословной обязанностью как служилых, так и ясачных нерусских групп населения, с той лишь разницей, что для первых она была основной, а вторыми исполнялась в порядке выборной очередности, помимо несения основных фискальных повинностей.

Источники содержат немало свидетельств того, как во второй половине XVI в. «все» горные люди, в том числе из Свяжского уезда, участвовали в подавлении антимосковского мятежа 1552—1557 гг., Ливонской войне (1558—1583),

высылались на пограничную службу и т.д. Приведем некоторые примеры. Зимой 1553 г. свияжский воевода П.И. Шуйский направил против левобережных повстанцев, пришедших на Горную сторону, русских детей боярских «да Горных людей всех». Но этот отряд был разбит, 370 горных людей были убиты или взяты в плен [13, с. 215]. В июле 1558 г. или несколько ранее «горние люди Кочак князь с товарищи, собрався, побили наголову» вторгшихся на Горную сторону крымских татар [15, с. 191—192]. По-видимому, Кочак был «сотным» князем, то есть управлял сотней, а под его «товарыщами» подразумевались проживавшие в ней ясачные и служилые люди. В 1564 г. в походе на г. Великие Луки в составе полка под командованием воеводы З.И. Сабурова участвовали «татары с казанскими со князьями и з горнею и с луговою черемисою <...>» [8, с. 134]. Из боярского приговора от 21 февраля 1574 г. видно, что для защиты станицы (пограничной заставы) около Караманского леса (ныне на территории Саратовской области) из понизовых и мешерских городов должны были выступить 35 детей боярских, 50 казаков, 50 человек татар, мордвы и чувашей, в том числе из Свияжска «десять человек детей боярских, тридцать человек татар и чуваш» [15, с. 235].

В 1609 г., когда Свияжский уезд превратился в один из эпицентров Смуты, его нерусское служилое и ясачное население сохранило верность царю Василию Шуйскому и, по-видимому, участвовало в разгроме вторгшихся в уезд сторонников Лжедмитрия II, среди которых были их же соплеменники «горная чуваша и черемиса» [16, с. 209—212]. В марте 1613 г., сразу после избрания Михаила Романова на царство, ему присягнули ратные люди Казанской земли, включая татар, чувашей, марийцев, в том числе и из Свияжска [16, с. 41]. В июне 1615 г. новое правительство выслало из Свияжска на службу против польско-литовских войск под Брянск 1072 чел. служилых людей, в том числе 693 чел. (64,65 %) призванных «с земли», то есть с ясаков, чувашей и черемис (марийцев) (причем, очень вероятно, что под общим названием «чуваша» могли подразумеваться и ясачные татары), 325 чел. (30,32 %) служилых татар и их людей, 37 чел. (3,45 %) русских детей боярских, 17 чел. (1,56 %) новокрещенцев и тарханов [11, стб. 49—50]. Все они выступили в составе единого отряда под командованием голов И. Киреева и Л. Оверкиева. Добавим, что в тот же поход из других казанских городов (Казани, Уржума, Чебоксар и пр.) было направлено еще 6166 чел., в том числе 5380 (87,25 %) ясачных чувашей и марийцев, 499 (8,1 %) служилых татар, 170 (2,76 %) русских служилых людей, 117 (1,9 %) служилых новокрещенцев и тарханов [11, стб. 49—50].

После завершения Смуты военная повинность ясачных людей продолжала исполняться. В 1638 г. ясачные татары и чуваша Свияжского уезда в показаниях по делу о произволе воеводы Е.Ф. Мышецкого сообщили, что двумя годами ранее они были высланы для несения охранной службы на одну из засек [14, с. 194]. Материалы этого же дела дают и другие примеры совместного исполнения ясачными людьми повинностей перед государством, в том числе выделение последнему из своей среды аманатов — заложников, которые содержались в уездном городе и могли ответить головой за попытку своих соплеменников выступить против власти. В источнике есть сказка 107 ясачных чувашей и татар, которые жили в качестве заложников на аманатном дворе в Свияжске и были принуждаемы исполнять на Е.Ф. Мышецкого «всякую дворовую работу» [14, с. 159, 192—195].

В 1635/36 гг. ясачные люди всех волостей и сотен подали в приказ Казанского дворца две челобитные на злоупотребления подьячих Свияжской съезжей избы Е. Савинова с товарищами, от которых челобитчикам «чинитца обида и продажа великая, и которые от письма емлют по многу». Администрация приказа, рассмотрев челобитья, направила Е.Ф. Мышецкому две грамоты о наказании подьячих и отстранении их от дел, но воевода не выполнил это распоряжение [14, с. 164—165].

Кроме совместного исполнения обязанностей перед государством и защиты своих прав, действия представителей нерусских сословных групп часто пересекались в сфере ведения феодального хозяйства. Поместные книги Свияжского уезда 1564/65—1565/66 гг. свидетельствуют о том, что чуваша и татары нередко совместно обрабатывали земли, которые ранее принадлежали мордве, но затем были ею покинуты [18, с. 16—17]. Например, татары и чуваша, жившие в д. Ачасыр, вместе пахали порозжую мордовскую землю, однако писцы отобрали у них ее и приписали к поместным владениям князя А.И. Ростовского и его родственников [18, с. 66—68].

В тех же книгах впервые отмечено освоение нерусским населением Свияжского уезда его пустынных окраин — «дикого поля», когда «и на том диком поле татарове и чуваша из тех сел и из деревень, которые около того поля по блиску, пашни пашут выбором и сена косят наездом во многих местех переходя» [18, с. 110].

Колонизация целинных окраин еще более усилилась в XVII в. [6, с. 294—325]. Так, в мае 1619 г. ясачные татары деревень Верхние Черемшаны Князь-Аклычевой сотни староста А. Мусин с товарищами добились закрепления за ними пустошей по речке Туме и урочищу Медвежье Логовище. Позднее на этих землях была основана одноименная ясачная татарская деревня, ныне, по-видимому, Аю-Кудерган Апастовского района Республики Татарстан [10, с. 162—163, 281].

В том же направлении осваивали целину ясачные чуваша д. Янашевой Андреевской волости. 9 мая 1641 г. свияжский воевода А.И. Болтин и подьячий Ф. Баженов дали им владенную выпись на обширный участок дикого поля на реке Тояба (ныне — в Яльчикском районе Чувашской Республики). По соседству с этой дачей располагались земли, ранее уже закрепленные за жителями чувашских деревень Малые Яльчики Яльчиковской волости, Янтиковой Темешевской волости, Тинбахтиной Андреевской волости, а также за татарами д. Черемшан-Багишовой Князь-Аклычевой сотни [10, с. 21—23, 258—259].

Известны случаи, когда освоенные участки дикого поля находились в совместном владении и, соответственно, в совместной обработке представителей ясачных татарских сотен и чувашских волостей. Например, ясачные татары д. Больших Ачасыр Князь-Аклычевой (Князь-Балычевы) сотни Б. Уразлин с товарищами и чуваша деревень Ковалей и Тансаринной Аринской (Оринской) волости имели за собой пашенные земли и сенокосы «в Свияжском уезде в степи, по сю сторону Большие Буль» [3, с. 217].

Поместья служилых татар и чувашей нередко размещались в одних деревнях с их ясачными соплеменниками [17, с. 85—85, 139—140, 142—143 и др.]. Нерусские помещики также активно участвовали в колонизации целинных земель, добываясь получения в их пределах поместных дач. Соответственно, и в

диком поле поместья нередко граничили с расположенными в его же пределах ясачными землями. Например, в 1622/23 г. служилый татарин С. Крымов добился выделения себе вблизи устья реки Карлы поместного участка общей площадью 225 дес. Рядом располагались оброчные земли ясачных татар д. Малая Кирланга [1, с. 225]. Известны примеры, как нерусские помещики и крестьяне совместно владели пашнями и сенокосами в пределах «дикого поля» и эксплуатировали их [3, с. 217].

Однако особенности территориального расположения и эксплуатации поместных и ясачных земель (чересполосица, условность межевых границ, временные запустения и т.п.) нередко приводили к возникновению трений между владельцами, их взаимным претензиям друг к другу, которые традиционно решались двумя способами. Первый способ — обращение одной из сторон к органам власти за подтверждением своих прав или проведением суда по спору. Так, в 1639 г. служилый татарин Н. Терегулов подал челобитную в приказе Казанского дворца с просьбой официально закрепить за ним поместный оклад, в том числе 7,5 дес. пашни на речке Сунар, которые ранее принадлежали его отцу Т. Агнееву, но затем ими «безьясашно и безоброшно» завладели ясачные «черемисы» (здесь, по-видимому, имеются в виду чуваша) д. Абызовой Свияжского уезда (ныне чувашское с. Абызово Вурнарского района Чувашской Республики) [17, с. 229—230]. По-видимому, эта просьба была удовлетворена [4, с. 42].

Но более предпочтительным для ведущих земельные споры ясачных людей и их служилых соплеменников, несомненно, был второй способ — заключение мирового соглашения, так как он позволял избегать денежных трат (выплаты пошлин и так называемых проестей и волокит — расходов на поездки в судебные инстанции), которыми обычно сопровождалось обращение к власти [20, с. 96]. Так, 24 февраля 1644 г. ясачные татары починка Енаева Князь-Ишеевой сотни К. Геушев с товарищами и уже упоминавшийся Б. Бегишев (Колчурина) заключили мировую сделку о размежевании прежде спорных сенных покосов друг друга [17, с. 242—243]. Ранее, 5 февраля 1636 г. Б. Бегишев отказался от своего иска к ясачному односельчанину Я. Аткееву в разорении вотчинного бортного ухоя [17, с. 197]. Несомненно, все такие мировые соглашения сопровождалось предварительными переговорами сторон и даже «куранным шертованием» [17, с. 243], то есть клятвами на коране.

Е.И. Чернышев указывал, что большинство нерусских помещиков не имели крепостных крестьян. Из 498 таких служилых, зафиксированных в переписной книге Свияжского уезда 1646 г., только 120 (24,1 %) имели крепостных [19, с. 412]. В опубликованном В.Д. Дмитриевым регесте этой книги представлены сведения по 44 служилым татарам и чувашам, проживавшим в чувашской части названного уезда, из которых только 3 чел. (6,89 %) имели крепостных русских крестьян и бобылей [4, с. 41—44].

Данные регеста показывают, что состоятельные служилые татары, имевшие в том числе русских крепостных, могли в качестве дополнительных работников нанять ясачных людей. Так, за мурзой Я. Урекеевым, проживавшим в д. Новой Болтаевой, числилось 6 дворов, на которых проживали ясачные чуваша и татары, которые, по-видимому, согласились работать по найму на названного помещика. В еще одном дворе проживал некий С. Тохтаконов, но к моменту переписи он уже покинул Я. Урекеева и перешел на ясак в д. Татарское Бурна-

шево [4, с. 41]. В поместье другого мурзы К. Уренеева, жившего в той же деревне, кроме русских бобылей, на трех дворах проживали ясачные чувашы или татары [4, с. 41—42]. За другими 42 служилыми, в том числе за Ч. Симанаевым, имевшим крепостных крестьян, ясачные люди не числились. В д. Лаща (ныне — в Буинском районе Республики Татарстан) было зафиксировано проживание на поместной земле ясачных чувашей из Цивильского уезда, что может свидетельствовать о взятии ее последними в аренду у служилых хозяев [4, с. 41; 19, с. 412].

Резюмируя изложенное, отметим следующее. Еще в эпоху Казанского ханства на территории будущего Свияжского уезда сформировалось смежное проживание чувашей и татар. Тогда в пределах их проживания сложилась система ясачного землевладения, относившаяся к большинству чувашско-татарского населения, представленного ясачными людьми. В первые же десятилетия после вхождения Казанской земли в состав Русского государства указанная система стала неуклонно расширяться, чему, прежде всего, способствовала поощряемая московским правительством колонизация пустынных юго-восточных и южных окраин присоединенной территории. Источники свидетельствуют, что именно это направление хозяйственной деятельности стало одним из основных полей сношений ясачных чувашей и татар, которые нередко предпринимали совместные действия по хозяйственной разработке новых земель, решению земельных споров и т.д.

Будучи владельцами поместий, служилые татары и чувашы так же, как их ясачные соплеменники, находились в зависимости от результатов ведения сельского хозяйства, что не могло не способствовать усилению контактов между представителями двух сословий. Отсутствие крепостных крестьян у большинства служилых татар и чувашей, бывших к тому же мелкопоместными или среднепоместными, фактически уравнивало их с ясачными людьми и способствовало договорному взаимодействию с последними для обеспечения процесса освоения новых пустынных земель и эксплуатации поместий.

Свою роль в сношениях чувашей и татар играло исполнение государственных повинностей и служб. Общей как для ясачных, так и для служилых чувашей и татар была военная служба. По данным летописей, разрядных книг и других документов во второй половине XVI — первой половине XVII вв. ясачные и служилые чувашы и татары Свияжского уезда неоднократно выслались правительством в военные походы и выступали в составе единых отрядов.

Таким образом, в Свияжском уезде в рассмотренный период взаимоотношения чувашей и татар, вне зависимости от их сословной принадлежности, были весьма заметным явлением и проявляли себя как в сфере ведения сельского хозяйства, так и на поприще исполнения сословных обязанностей.

Источники и литература

1. Архив Симбирского окружного суда. Вып. 2. Гражданские дела Буинского уездного суда / подг. П. Мартынов. Симбирск, 1905. 417+ XXII с.
2. *Димитриев В.Д.* Землевладение служилых чувашей Свияжского уезда в середине XVII века // Аграрный строй Среднего Поволжья в этническом измерении: Материалы VIII межрегиональной научно-практической конференции историков-аграрников Среднего Поволжья (Чебоксары, 19—21 мая 2005 г.). М.: ИНИОН РАН РФ, 2005. С. 53—71.
3. *Димитриев В.Д.* К вопросу о заселении юго-восточной и южной частей Чувашии // Ученые записки ЧНИИЯЛИЭ. Вып. XIV. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1956. С. 173—218.

4. *Димитриев В.Д.* Посадские люди города Свияжска, Карлинская слобода полковых казаков, помещики и крепостные крестьяне чувашской части Свияжского уезда по переписным книгам 1646 года // Вестник Чувашского университета. 2005. № 1. Гуманитарные науки. С. 19—45.
5. *Димитриев В.Д.* Служилые чуваша // Чувашская энциклопедия. Т. 4. Си—Я. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. С. 45.
6. *Димитриев В.Д.* Чувашия в эпоху феодализма (XVI — начало XIX вв.). Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1986. 456 с.
7. *Димитриев В.Д., Чибис А.А.* Свияжский уезд // Чувашская энциклопедия. Чебоксары: Чуваш. кн. из-во, 2009. Т. 3. М—Се. С. 641.
8. Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Т. I. Саранск: МНИИЯЛИ, 1940. 433 с.
9. Документы по истории Казанского края из архивохранилищ Татарской АССР (вторая половина XVI — середина XVII в.). Тексты и комментарии / сост. И.П. Ермолаев, Д.А. Мустафина. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1990. 206 с.
10. Документы по истории феодального землевладения и хозяйства в Среднем Поволжье (XVII в. — первая четверть XVIII в.) / сост. А.А. Чибис, Б.М. Пудалов. Чебоксары: Пегас, 2006. 348 с.
11. Книги разрядные по официальным оных спискам, изданные с высочайшего соизволения П-м отделением собственной Его Императорского Величества канцелярией. Т. I. СПб., 1853. XV с. + 1380 стб. + II с.
12. Писцовая книга Казанского уезда 1602—1603 годов. Публикация текста / сост. Р.Н. Степанов; под ред. И.П. Ермолаева, М.А. Усманова. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1978. 239 с.
13. Полное собрание русских летописей. Т. XXIX. Летописец начала царства царя и великого князя Ивана Васильевича. Александро-Невская летопись. Лебедевская летопись / отв. ред. М.Н. Тихомиров. М.: Наука, 1965. 390 с.
14. Свод памятников истории Чувашии и чувашского народа. Т. 2. Местное управление и сословия г. Свияжск и уезда в первой половине XVII века (следственное дело 1638 г. о злоупотреблениях свияжского воеводы) / сост. А.А. Чибис. Чебоксары: ЧГИГН, 2020. 268 с.
15. Свод письменных источников по истории Свияжского края: Источники по истории Свияжского края второй половины XVI в. / сост. Д.А. Мустафина. Вып. 1. Казань: Центр инновационных технологий, 2011. 368 с.
16. Свод письменных источников по истории Свияжского края: Источники по истории Свияжского края конца XVI — начала XVII вв. / сост. и ред. Д.А. Мустафина. Вып. 2. Казань: [Б.и.], 2016. 311 с.
17. Свод письменных источников по истории Свияжского края. Вып. 3: Источники по истории Свияжского края. 1613—1645 / сост. и ред. Д.А. Мустафина. Казань: [Б.и.], 2018. 312 с.
18. Список с писцовой и межевой книги города Свияжска и уезда письма и межевания Никиты Васильевича Борисова и Дмитрия Андреевича Кикина (1565—1567 гг.). Казань, 1909. 143 с.
19. *Чернышев Е.И.* Народы Среднего Поволжья в XVI — начале XX века: избранные труды / сост., авт. предисл., прим., указ. и сокр. И.З. Файзрахманов; под ред. И.К. Загидуллина. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2020. 548 с.
20. *Чибис А.А.* К вопросу об инкорпорации нерусских народов Горной стороны Казанской земли в правовую систему Русского государства во второй половине XVI — XVII веках // Исторический опыт нациестроительства и развития национальной государственности чувашского народа: Материалы Всероссийской научно-практической конференции (г. Чебоксары, 16 октября 2020 г.) / сост. и отв. ред. Ю.В. Гусаров, В.Н. Клементьев. Чебоксары: ЧГИГН, 2020. С. 87—98.
21. *Чибис А.А.* Казанский уезд // Чувашская энциклопедия. Т. 4. Ж—Л. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2008. С. 182.

Chibis Alexander Alekseevich,
Chuvash State Institute of Humanities,
Russian Federation, Cheboksary

**CLASS GROUPS OF CHUVASH AND TATARS OF SVIAZHISKY UYEZD
IN THE SECOND HALF OF THE XVI — FIRST HALF OF THE XVII CENTURY:
SERVICE, HOUSEHOLD RELATIONS**

Abstract. The article deals with the relationship between taxable and service class groups from among the Chuvash and Tatars who lived in Sviyazhsky uyezd in the second half of the XVI — first half of the XVII century, during the performance of their class duties and economic activity. It is concluded that they were built on an equilateral basis and were the closest primarily in the sphere of feudal economy.

Keywords: Sviyazhsky uyezd, yasachny and serving people, Tatars and Chuvash, non-Russian class groups, Kazan land, colonization of Volga lands.

Бурдин Евгений Анатольевич,
Ульяновский государственный
педагогический университет
им. И.Н. Ульянова,
Российская Федерация, г. Ульяновск,
burdin_e@mail.ru

ЭТНОРЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ В СРЕДНЕМ ПОВОЛЖЬЕ В XVI—XX ВЕКАХ: ТЮРКСКИЙ СЛЕД

Аннотация. В представленной статье рассматривается этнический состав населения Средневожья на протяжении 500 лет — с XVI по XX в., причем особое место уделяется татарам и чувашам. В качестве основных источников использованы археологические и письменные материалы (писцовые книги и ревизские сказки, переписи населения и т.д.). Прослежены процессы, происходившие в этнической структуре региона в изучаемый период, выделены ведущие этносы. Также проанализированы динамика и специфика конфессиональной принадлежности населения.

Ключевые слова: конфессия, поволжские татары, Среднее Поволжье, этнос.

Этническая картина в XVI—XX вв. в Среднем Поволжье отличалась пестротой и мозаичностью. Среди множества этносов здесь продолжали доминировать представители славянской, тюркской, финской и угорской языковых групп. Их численность и ареал расселения в разные эпохи менялись, причем весьма значительно. Нельзя не учитывать и продолжавшийся процесс постепенного сглаживания племенных этнических различий, носивший в целом циклический характер.

Средневожский край и особенно Волго-Камье, обладавшие огромными биологическими ресурсами, находились на пересечении миграционных потоков многих этносов с древности. Недаром этот регион и его прибрежные районы, примыкавшие к крупным рекам, ученые сравнивают с гигантским магнитом или котлом. Однако происхождение и формирование живших и живущих тут народов до сих пор является предметом дискуссий и разногласий. Главная проблема заключается в малочисленности источников, порой их слабой изученности и достоверности, политизированности и т.д. Это характерно преимущественно для хронологического отрезка XV—XVI вв., в меньшей степени — для XVII—XVIII вв. и более позднего времени.

Между тем знание хотя бы в общих чертах этнокультурной ситуации в Казанском ханстве важно для понимания подобных процессов в Среднем Поволжье на протяжении всего периода XVI—XX вв. На сегодняшний день относительно хорошо исследованы всего лишь два кладбища эпохи Казанского ханства (1438—1552) — это мавзолей в Кремле и могильник на Тетюшском II городище в Республике Татарстан. Обнаруженные материалы были детально изучены, сделаны три пластические реконструкции внешнего облика по черепу. Кроме того, осуществленные в последние годы археологические исследования некрополей вышеуказанного времени в Казани подтвердили незначительные изменения ан-

тропологического облика горожан по сравнению с населением Волжской Булгарии и Золотой Орды [10, с. 381].

В раскопанных на территории периферийного Тетюшского II городища 13 могилах без вещей большая часть погребенных была ориентирована головой на запад с небольшими отклонениями к югу. 12 умерших лежали на правом боку (за исключением единичного погребения-6, в котором костяк располагался на спине со скрещенными на поясе руками), причем их правые верхние конечности находились в вытянутом положении вдоль тела, а левые, согнутые в локтях, — на тазовых костях. Ученые считают, что погребальный обряд в целом соответствовал канонам ислама (12 могил), а отдельно располагавшееся захоронение могло быть христианским [8, с. 130].

По мнению Б.Л. Хамидуллина, в Казанском ханстве увеличилась интенсивность межэтнических взаимодействий, вырос удельный элемент кипчакизированного этнического компонента (кочевники), отмечалось влияние тюркского населения на финно-угров и наоборот (процесс сложения чувашей) [11, с. 26]. В это время формировался этнос «казанские татары», а также активизировалось и стало постоянным проникновение русских на территорию ханства, как мирное, так и военное. Итогом перечисленных процессов в конце XV — первой половине XVI в. было тесное взаимодействие финно-угорского, тюркского и славянского населения. Добавлю, что оно отмечалось здесь и ранее, например, в X—XIV вв., и позже — причем прослеживается до настоящего времени.

В условиях явного дефицита квалифицированных этнологических исследований немалый интерес представляют генетические изыскания последних лет. Их результаты, пока еще носящие в известной степени гипотетический характер, можно кратко сформулировать в следующем виде. Современная татарская нация имеет выходящие далеко за рамки Урало-Поволжья этнокультурные корни. Существует общий кластер, объединяющий две группы татар Среднего Поволжья (казанских и мишарей) и чувашей, причем не только по тюркской языковой принадлежности, но и по этногенезу, начиная с эпохи великого переселения народов и Волжской Булгарии. Налицо и присоединение к нему представителей финно-угорской языковой группы в лице марийцев и удмуртов. В антропологическом составе средневожских татар присутствует небольшой монголоидный компонент, который можно объяснить тремя причинами: 1) проявление древнетюркских истоков из Центральной Азии и Алтая; 2) включение в их состав местного финно-угорского населения, ставшего одним из основных элементов в формировании волжских булгар и потом татар; 3) в сложении татар во второй половине XIII — первой половине XV в. участвовали кипчакские тюркоязычные группы. Показательно, что в генофонде современных татар доля европейского компонента равняется приблизительно 80 %, и этот факт объясняется вхождением в их состав в течение всего этногенеза больших групп людей европеоидного физического облика. Например, аланов, финнов, угров и славян [6, с. 151—153].

Антропологи после изучения генофонда поволжских татар сделали следующий вывод: «Таким образом, генетический портрет поволжских татар определяется высоким вкладом гаплогрупп, наиболее частых в Восточной Европе и Приуралье, заметно меньшей долей южных вариантов и очень слабым восточно-евразийским следом» [1, с. 78, 79]. То есть перечисленные этнические группы не обладают единым генофондом. Но это не доказывает, что татары не являются единым этносом.

Итак, новейшие исследования с применением передовых технологий, с одной стороны, подтверждают некоторые из ранее выдвинутых предположений, а с другой — опровергают их. Однако наука сейчас стремительно развивается, и будущее покажет, насколько были правы современные ученые. Кроме того, необходимо учитывать сложность трактовки генетических исследований в части, касающейся этногенеза, и тот факт, что сейчас мы находимся на стадии накопления информации.

Ждут детального изучения костные останки жителей г. Свияжск, найденные во время широкомасштабных археологических исследований 2010—2016 гг. Значительная часть умерших была похоронена по христианскому обряду. Любопытно, что после основания русскими в 1551 г. Свияжской крепости в прилегающей к ней неукрепленной части проживали татары. Этот факт подтверждает существование во второй половине XVI — XVII в. «Татарской слободки (Татарского двора)». Территорию будущего острова-града люди начали осваивать задолго до 1551 г.

Большое влияние на этническую картину рассматриваемого периода в Средневолжском крае оказали колонизационные и миграционные процессы. Сейчас доказано, что предки всех современных народов региона проникали сюда как небольшими по численности коллективами, так и крупными волнами (так же происходило обратное движение).

Во второй половине XVI в. в Казанском крае часть татар-мишарей мигрировала на восток данной территории, а часть чувашей — из Закамья в Предволжье [12, с. 198]. Стоит упомянуть и о перемещениях населения внутри одного поселения. Например, в это же время из центральной части столицы региона — Казани, почти всех татар отселили на окраину города, получившую название «Старотатарская слобода».

Сложными и неоднозначными были колонизационные и миграционные процессы у народов тюркоязычной языковой группы. Отмечу лишь, что в XIV—XV вв. в результате политических и социальных потрясений произошла смена финно-угорского доминирующего этноса на тюркский (в политическом смысле). Это время как раз совпадает с эпохой Казанского ханства. В середине XVI в. статус лидера перешел к русскому этносу, который до сих пор главенствует в Самарской и Ульяновской областях, а в Республике Татарстан с начала 1990-х гг. фактически перешел к поволжским татарам. Причем далеко не всегда этот статус означает количественный перевес его обладателей.

Главными письменными источниками XVI—XVII вв., отражавшими этнический и некоторые другие аспекты истории, являются учетные документы. Так, на основе анализа текста недавно опубликованной писцовой книги Карсунского и Симбирского уездов, содержащей общее описание части Симбирского-Ульяновского региона, можно отметить следующее. В 1640—1680-е гг. на данной территории преобладало русское население, а затем в порядке убывания следовали мордва, чувашы, татары и более мелкие этнические группы [7, с. 13].

Самые ранние сравнительно полные статистические сведения по национальному составу жителей Среднего Поволжья относятся к началу XVIII в. Однако в силу несовершенства методики подсчета и ряда других причин их достоверность является невысокой. Тем не менее, по материалам ревизий 1719—1795 гг. получается, что в среднем за данный хронологический отрезок удельный вес рус-

ских в регионе равнялся 64,6 %, татар — 12,3, чувашей — 12,6, мордвы — 6 % [4, с. 84, 85, 226].

Отдельные сведения об этническом составе населения рассматриваемой территории имеются и в источниках XIX в., но наиболее достоверные из них относятся к 1897 г., когда была проведена первая всеобщая перепись населения Российской империи. В дальнейшем, уже в СССР и постсоветской России, также осуществлялись подобные акции, из материалов которых я использовал сведения за 1926, 1939, 1959, 1970, 1989 и 2010 гг.

Для анализа численности народов я взял этносы, которые издавна постоянно проживают на территории региона, в частности, в Республике Татарстан и Ульяновской области, и представляют славянскую (русские), тюркскую (татары, чуваш) и финскую (мордва) языковые группы, все вместе составляющие подавляющее большинство местного населения (все авторские подсчеты сделаны на основе общедоступных сведений на сайте <http://www.demoscope.ru>).

Казанская губерния — ТАССР — Республика Татарстан. Количество русских в ней было примерно одинаковым — от 38,4 % (здесь и далее дается процент от общей численности населения указанного региона) в 1897 г. до 39,6 % в 2010 г., причем наибольшее значение — 44 % — наблюдалось в 1959 г. Численность татар в 1897 г. составляла 31,1 %, а к 2010 г. выросла до 53,1 % — это максимальное значение за весь период. Начиная с 1926 г. татары являлись здесь самым многочисленным народом. Количество чуваш в 1897 г. равнялось 23,1 % (по причине вхождения в состав губернии территории современной Чувашской Республики), а к 2010 г. уменьшилось до 3,1 %. Минимальное значение данного показателя отмечалось в 1970 г. — 1,7%. Динамика численности мордвы варьировалась от 1 % в 1897 г. до 0,5 % (самая низкая цифра) в 2010 г., пик наблюдался в 1926 г. — 1,4 %.

Симбирская (Ульяновская) губерния — Ульяновская область. Национальный состав данного региона отличается наибольшей однородностью и стабильностью по сравнению с двумя другими. Безусловным лидером по численности постоянно являлись русские — от 68 % в 1897 г. до 69,7 % в 2010 г., а максимальное значение зафиксировано в 1926 г. — 80,1 %. Количество татар в 1897 г. равнялось 8,8 %, а в 2010 г. — 11,6 %. В основном их доля росла, хотя в 1926 г. отмечался уровень в 2,8 %. Численность чувашей в 1897 г. составляла 10,5 % (максимум), а в 2010 г. — 7,3 %. Минимальный показатель наблюдался в 1926 г. — 3,3 %. Количество мордвы в 1897 г. равнялось 12,4 %, а в 2010 г. — 3 %. Начиная с 1959 г. шло постоянное снижение данного показателя.

Первые сравнительно достоверные сведения по конфессиональной принадлежности населения Средневожья отложились в документах I ревизии (1719). В Казанской губернии в 1719 и 1795 гг. количество православных составляло соответственно 43,7 % и 75,5 %, мусульман — 21,5 % и 24,5 %, язычников — 34,6 % и 0% [5, с. 61, 62, 116, 117]. Эти же показатели в Симбирской губернии равнялись 74,8 % и 91,7 %, 6,5 % и 8,3 %, 18,5 % и 0% [5, там же]. В XIX в. по материалам ревизий и данным текущего учета за 1834—1858 гг. удалось подсчитать среднюю численность православных, мусульман и язычников по Казанской и Симбирской губерниям: в первой эти цифры равняются 72,3 %, 26,5 % и 0,7 %, во второй — 91,9 %, 7,1 % и 0,3 % [5, с. 199, 204, 210]. Кроме того, имеются аналогичные показатели по Среднему Поволжью без разделения на губернии за 1816 г. — 85,3 % православных, 14,5 % мусульман и 0,2 % язычников [5, с. 196].

Более достоверные сведения по вероисповеданию населения региона со-держатся в материалах первой переписи населения Российской империи 1897 г. В Казанской губернии преобладали приверженцы православия и мусульманства — соответственно 68,9 % и 29,2 % (здесь и далее авторские подсчеты сделаны на основе общедоступных сведений на сайте <http://www.demoscope.ru>).

В Симбирской губернии также доминировали православные и мусульмане — 88,9 % и 8,8 %. Численность старообрядцев и уклонявшихся от Русской православной церкви (РПЦ) равнялась 2,1 %.

Если до середины XVI в. в Среднем Поволжье господствовало мусульманство, то затем — русское православие. Правда, в XX в. в советском государстве официальная религия была замещена атеистической идеологией. С начала 1990-х гг., после распада СССР и образования Республики Татарстан, на ее территории фактически равноправное положение стали занимать две основные религии — христианство (РПЦ) и ислам. Не случайно в Казанском кремле рядом стоят православный Благовещенский собор и соборная мечеть Кул-Шариф, построенная в 1996—2005 гг. Оба культовых здания символизируют межконфессиональное согласие и мир.

Исторически сложилось так, что православными являются значительная часть русских, мордвы, марийцев, чувашей, удмуртов и татар-кряшен, а мусульманами — большая часть казанских татар и татар-мишарей. В Ульяновской и Самарской областях до сих пор доминирует православие. Во всех рассматриваемых регионах действуют немногочисленные общины других направлений христианства, в том числе старообрядцев, католиков, лютеран и т.д.

Безусловно, в течение XVI—XX вв., за исключением советской эпохи, в целом доминирующие монотеистические религиозные системы серьезно потеснили традиционное язычество. Однако, несмотря на сильное ослабление его позиций среди различных народов Среднего Поволжья, особенно по сравнению со Средними веками, вера в многобожие окончательно не исчезла. Более того, религиозное мировоззрение многих жителей региона приобрело причудливые формы, которые постоянно эволюционируют. Данный факт подтверждают исследования последних лет, посвященные синкретизму русских и татар-мишарей Ульяновского Поволжья в XIX — начале XXI вв. Так, Д.В. Русин, изучая менталитет русского населения региона, пришел к следующим выводам: 1) религиозный синкретизм весьма распространен и состоит из православия, язычества и инородных учений (европейская магия, различные способы гаданий и пр.); 2) его эволюция прошла три этапа, в результате чего в мировоззрении и социальной структуре русских были сформированы специфические религиозные пласты; 3) на современном этапе духовные принципы большей части русского населения включают в себя положения многих религиозных систем (культов) [9, с. 147].

Сейчас подобный синкретизм в Ульяновской области проявляется в наибольшей степени, чему способствуют такие факторы, как атеизация и десакрализация населения, активизация культурного обмена между народами, мифологическое сознание, особенности человеческой психики и т.д.

Показательно, что похожая картина выявлена и у татар-мишарей региона. А.К. Идиатуллов в своих работах убедительно доказал наличие религиозного синкретизма у значительной части представителей данной этнической группы, который состоит из ислама, язычества и нетрадиционных духовных учений [2,

с. 20, 21; 3, с. 135—137]. Причем в языческом элементе лучше всего сохранились взгляды, характерные для анимизма, магии и шаманизма. Ученый писал: «Существуют три группы мишарей, отличающихся между собой по степени развития религиозного синкретизма: 1) Мишари-традиционалисты. Ядром данной группы являются шамано-исламские служители, муллы, владеющие магическими навыками. Для представителей этой группы характерен синкретизм ислама и язычества, на базе которого оформляются другие виды синкретизма; 2) Мишари, придерживающиеся новых исламских взглядов. У этой группы религиозный синкретизм представлен незначительно, бытует лишь ортодоксальный синкретизм, который детерминирован особенностями самого ислама; 3) Мишари, идентифицирующие себя с исламской культурой. Для представителей этой группы характерны все виды религиозного синкретизма, а также влияние на их мировоззрение идей нетрадиционных религиозных учений» [2, с. 22].

Религиозный синкретизм русских и татар, как и других народов региона, не противоречит ведущей роли православия и мусульманства. Также нельзя забывать, что веротерпимость в условиях проживания полиэтничного и поликонфессионального населения была необходимым фактором комфортного существования и устойчивого развития. Несмотря на наличие в разные исторические эпохи явного или скрытого культурного противостояния тех или иных народов и религиозных общин, здесь по большому счету все же удавалось в основном поддерживать хотя бы относительный межнациональный и межконфессиональный мир.

Литература и источники

1. *Балановская Е.В., Агджоян А.Т., Жабугин М.К.* и др. Татары Евразии: своеобразие генофондов крымских, поволжских и сибирских татар // Вестник Московского университета. Сер. XXIII «Антропология». 2016. № 6. С. 78—85.
2. *Идиатуллов А.К.* Религиозный синкретизм татар-мишарей Ульяновской области: автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Чебоксары, 2010. 23 с.
3. *Идиатуллов А.К.* Эволюция религиозного синкретизма татар-мишарей Ульяновской области // Вестник Чувашицкого университета. 2010. № 2. С. 135—137.
4. *Кабузан В.М.* Народы России в первой половине XIX в. Численность и этнический состав. М.: Наука, 1992. 216 с.
5. *Кабузан В.М.* Распространение православия и других конфессий в России в XVIII—начале XX вв. (1719—1917 гг.). М.: Изд. центр ИРИ РАН, 2008. 272 с.
6. *Кравцова О.А., Газимзянов И.Р.* Генетический портрет поволжских татар: за гранью видимого, или что скрывает ДНК. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2011. 204 с.
7. Писцовая книга Карсунского и Симбирского уездов 1685—1686 гг. / НИИ истории и культуры Ульяновской области; сост. Ю.Н. Мельников. Ульяновск: Корпорация технологий продвижения, 2014. 544 с.
8. *Руденко К.А., Нечвалода А.И.* Портретная антропологическая реконструкция по черепу и краниология погребения из могильника на II Тетюшском городище // Теория и практика археологических исследований. 2016. № 3. С. 126—149.
9. *Русин Д.В.* Религиозный синкретизм у русских Ульяновского Поволжья: дисс. ... канд. ист. наук. Ульяновск, 2004. 198 с.
10. *Ситдинов А.Г.* Поселения Казанского ханства // История татар с древнейших времен. В 7 т. Т. IV. Татарские государства XV—XVIII вв. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2014. 1079 с. С. 378—383.
11. *Хамидуллин Б.Л.* Этносоциальная история Казанского ханства: автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Казань, 2004. 27 с.
12. *Шакиров З.Г., Валиев Р.Р., Ситдинов А.Г.* О застройке посадской части Свияжска (по материалам раскопок 2008 г.) // Поволжская археология. 2012. № 2. С. 184—210.

Burdin Evgeny Anatolyevich,
I.N. Ulyanov Ulyanovsk State Pedagogical University,
Russian Federation, Ulyanovsk

**ETHNO-RELIGIOUS SITUATION IN THE MIDDLE VOLGA REGION
IN THE XVI—XX CENTURIES: THE TURKIC TRACE**

Abstract. The article deals with the ethnic composition of the population of the Middle Volga region for 500 years — from the XVI to the XX century, with a special place given to the Tatars and Chuvash. Archaeological and written materials (scribal books and audit tales, population censuses, etc.) were used as the main sources. The processes that took place in the ethnic structure of the region during the studied period were traced, the leading ethnic groups were identified. The dynamics and specifics of the confessional affiliation of the population are also analyzed.

Keywords: confession, Volga Tatars, Middle Volga region, ethnos.

Насыров Камиль Зиннатович,
Башкирский государственный университет,
Российская Федерация, г. Уфа,
nkz08@yandex.ru

ЧУВАШСКОЕ СЕЛО БЕЛЕБЕЙ НА ПЕРЕСЕЧЕНИИ ТРАНЗИТНОГО ПУТИ НА ВОСТОК

Аннотация. В публикации представлена история возникновения чувашского села Белебей в XVIII в. и превращения его в уездный город. Автор подчеркивает важное значение данного населенного пункта в развитии транзитной торговли с государствами Средней Азии и каспийского бассейна, отмечает роль И.И. Неплюева в превращении Белебея в крупный административный и торговый центр Оренбургской губернии.

Ключевые слова: Белебей, И.И. Неплюев, Оренбургская губерния, транзитная торговля, чувашаи.

Часто можно слышать выражение: «Белебей — портовый город». Однако смысл этого словосочетания трудно объяснить, так как рядом с ним нет ни морей, ни крупных рек. Название происходит от одной из рек Белебей. Речка Белебей, наряду с топонимами Арбуляк, Сеюшболото (*Сююз-саз*), Кыдаш, Агырязи-речка, упоминается в «Записных книгах г. Уфы» за 1715 г. в делах Уфимской провинциальной канцелярии [7].

Если обратиться к истории происхождения поселения, то можно предположить, что это выражение в определенном смысле относится к тому времени, когда российский правительством после неоднократных попыток реализации «каспийской концепции» Петра I — установить торговые отношения со странами Востока через Каспийское море — решило воплотить морскую идею Петра I путем основания сухопутно-морского пути через обширные степные просторы Башкирии и Казахстана, с выходом на акваторию Аральского моря и реки региона. Однако существует еще одна версия исторического происхождения поселения — в народе бытует следующая легенда о происхождении названия Белебей. Первые поселенцы Белебея — чувашаи — прозвали хозяина земель вокруг будущего города (возможно, старшину башкирской волости, на территории которой возникло новое поселение) *бэлэбей*, то есть «злой бай, господин, приносящий беду». Вероятнее всего, это была реакция чувашей на жесткие условия аренды земель у местного населения.

В 1734 г. в Уфу прибыла экспедиция, в задачу которой входило строительство нового города на реке Орь (Оренбурга), пристани на Аральском море, которые должны были стать, наряду с Уфой, опорными пунктами на транзитном торговом пути из России в Индию. Большую роль в выполнении этой задачи должны были сыграть морские чины, включенные в состав экспедиции, вошедшей в историю под названием «Оренбургской экспедиции (комиссии)». Более того, экспедицию в разное время возглавляли адмиралы императорского флота И.И. Неплюев и В.А. Урусов [2; 5], что в то время было большой роскошью. Таким образом, весь Оренбургский край превратился в «портовый» регион, а Белебей по стечению обстоятельств оказался на пересечении транспортных коммуникаций.

О первоначальном происхождении поселения сведений почти не сохранилось. Однако переселение чувашей на башкирские земли, как мы полагаем, шло в два этапа. Первый этап был вызван политическими мотивами — чувашское население, спасаясь от насильственного насаждения христианства, бежало от царского произвола на восток. П.И. Рычков приводит экономические причины переселения и констатирует, что чувашаи пришли в большинстве своем из Казанского, Курмышского и Чебоксарского уездов [2; 5; 6], что было вызвано отсутствием достаточного количества пахотных земель. Появление на карте Башкортостана чувашского поселения Белебей В.Н. Витевский, автор исторической монографии «И.И. Неплюев и Оренбургский край в прежнем его составе до 1758 г.», связывает с деятельностью первого губернатора Оренбургской губернии адмирала И.И. Неплюева. Многие башкирские деревни были разорены или вовсе уничтожены в ходе подавления башкирского восстания 1735—1740 гг. После образования Оренбургской губернии перед его руководством встала задача как можно скорее заселить ее и наладить экономическую жизнь. Если в мирное время правительство строго контролировало демографическую ситуацию в губерниях, запрещая губернаторам принимать на жительство беглых крестьян и других переселенцев, то, как пишет В.Н. Витевский, Неплюеву удалось отстоять «излюбленные места самовольных поселенцев» [3, с. 490]. Ранее занятые «башкирами» — участниками восстаний, земли раздавались инородцам Поволжья, что явилось основой для второго этапа переселения чувашей. И.И. Неплюева нравственная сторона переселенческого процесса интересовала мало. По выражению В.Н. Витевского, «самый обильный материал» для поселения составили ссыльные и приговоренные к ссылке люди. Кроме того, разрешалось принимать и беглых крестьян. Вместе с гулящими и ссыльными людьми беглые крестьяне относились к той категории населения, которых называли людьми, «не помнящими родства».

При Неплюеве широко практиковалось поселение в приграничных районах Оренбургского края представителей нерусских народов Поволжья. В основном они селились вдоль проложенной через Кичуевский фельдшанец новой Московской дороги. Это было отступлением от традиционной политики Российского государства, которое обычно старалось размещать в стратегически важных пунктах русское население. Они были обязаны бесплатно содержать на новой Московской дороге почтовую гоньбу. Сначала почта отправлялась по этой дороге раз в неделю из Казани и раз — из Оренбурга. Постепенно Новомосковская дорога стала одной из основных: она шла мимо Уфы, соединяя Оренбург с закамскими крепостями и средневолжскими городами. Это было важно для укрепления статуса новопостроенного в 1743 г. Оренбурга, который иначе не смог бы выдержать конкуренцию с Уфой. Особенно возрастает значение этой дороги в связи с началом казенной разработки илецких соляных месторождений, прежде принадлежавших «башкирам». Указом Соляной конторы от 14 октября 1747 г. И.И. Неплюеву было предложено устроить магазины в Уфе, а из Уфы отправлять соль водным путем «в лежащие по Каме места: в Елабугу, в Мамадыш, в Рыбную слободу, в Лаишев, в Казань» [9]. И.И. Неплюев был против этого. Он считал, что будет лучше, если соль будут возить сами закамские жители «по прямой новопроложенной» дороге. Как считает Р.Г. Буканова, в позиции И.И. Неплюева угадывалось некое стремление подчинить экономические интересы естественного центра Башкирии — г. Уфы — интересам нового губернского г. Оренбурга [1, с. 201]. Но прежде всего,

как мы полагаем, присутствовал прагматичный подход «степного адмирала» к решению задачи по обеспечению центральных регионов России илецкой солью. Новомосковская дорога была короче традиционной через башкирские территории и г. Уфу. Неустойчивая обстановка в башкирском обществе и подвигла И.И. Неплюева заселять земли вокруг Новомосковской дороги лояльными к власти чувашскими племенами, причем новокрещенными.

Вдоль Новомосковской трассы возникают новые поселения. При непосредственном содействии И.И. Неплюева отставными солдатами и людьми, «не помнящими родства», в 1742 г. заселяется Бугуруслан, в 1745 г. — Бугульма, в 1757 г. — чувашами Белебей [3, с. 491]. Та же дата фигурирует в справочной книге «Уфимская губерния. Список населенных мест по сведениям 1870 года» и в других подобных изданиях. В них говорится, что Белебей «заселен с 1757 года крещеными чувашами» [7]. В настоящее время 1757 г. считается официальной датой основания г. Белебей.

Статус города Белебей получил в результате проведения административных реформ Екатерины II. 18 мая 1781 г. был издан именной указ об устройстве Уфимского наместничества вместо прежней Оренбургской губернии. Официальное учреждение Уфимского наместничества с центром в г. Уфе состоялось 29 апреля 1782 г. [1, с. 217—219]. В связи с изменением административно-территориального устройства государства было упорядочено иерархическое положение российских городов — определен статус губернских и уездных центров. В Уфимском наместничестве Уфа получила статус губернского города, Оренбург стал уездным городом. Кроме Уфы, Оренбурга, Челябинска, Бирска, Мензелинска и Сергиевска еще 7 населенных пунктов получили статус города, в том числе Белебей. Как писал о Белебее бывший гражданский губернатор Оренбургской губернии Й. Дебу, он «уездным городом сделан в 1782 году при открытии наместничества из прежде бывшего Чувашского села» [4, с. 145]. В топографическом описании Уфимского наместничества 1788 г. говорилось: «Верхноуральск, Бузулук и Троицк переименованы городами из прежних пограничных крепостей; Оренбург наперед сего был город губернской, а Бугульма — ко оному приписанной, Бугуруслан же переименован из слободы, Белебей — из деревни коронного ведомства, а Стерлитамак — из соляной пристани» [8, л. 1, 1 об.].

Таким образом, с 1782 г. Белебей становится уездным городом Уфимского наместничества. По данным VI ревизии (1811) в Белебее имелось 156 деревянных домов и 500 чел. жителей. Всего в уезде в начале XIX в. находились 1 крепость, 3 села, 5 «селец» и 389 деревень. В уезде и г. Белебей проживали: дворяне, чиновники, 29 купцов, 53 мещанина, 2199 государственных крестьян, 15 407 тептярей и бобылей, 124 удельных крестьянина, 1413 приписанных к заводам работников, 3057 помещичьих крестьян и дворовых людей, 42 детей отставных солдат, которые были приписаны к сословию казенных крестьян, 65 священно- и церковнослужителей, 92 отставных солдата, 1251 казак, 12 983 «башкир», 4413 мишарей, 3 каракалпака, 9 солдатских детей, статус которых еще не был определен, 2 новокрещена. Отдельное чувашское население уже не упоминается. Будучи крещеными, первые жители Белебея очевидно влились в состав православного населения. Необходимо отметить, что на гербе Белебея образца 8 июня 1782 г. отобразились два крестообразных оправленных золотом колчана со стрелами, что по традициям российской геральдики выражает отношение горожан к воинскому труду.

«...здешние жители не раз привлекались в виде иррегулярной кавалерии к военной службе... и сие орудие с похвалой употреблять умели [10, л. 15, 15 об.]. За воинские заслуги перед страной российская императрица Екатерина II высочайше одарила г. Белебей собственным гербом.

Литература и источники

1. *Буканова Р.Г.* Города-крепости юго-востока России в XVIII веке. История становления городов на территории Башкирии. Уфа: Китап, 1997. 256 с.
2. *Буканова Р.Г., Насыров К.З.* Контр-адмирал Иван Иванович Неплюев — реформатор материальной культуры Оренбургского края // Елагинские чтения «Военные моряки в науке и отечественной культуре» / Федеральное архивное агентство; РГАВМФ Вып. VII. СПб.: Гиперион, 2014. 180 с.
3. *Витевский В.Н.* И.И.Неплюев и Оренбургский край в прежнем его составе до 1758 г. Т. 3. Казань: Типолит. В.М. Ключникова, 1897. IV. 357 с.
4. *Дебу И.* Топографическое и статистическое описание Оренбургской губернии в нынешнем ее состоянии. М.: Университет. тип., 1837. 224 с.
5. *Насыров К.З.* Морские офицеры Оренбургской экспедиции // Материалы заседания научного совета ГБУ «ГАОО» «Оренбург в контексте истории Российского государства (к 280-летию г. Оренбурга)» / под ред. В.А. Ильиной, Е.И. Новокрещеновой, Е.К. Ерофеева. Оренбург: ООО НИК «Университет», 2014. С. 53—55.
6. *Насыров К.З.* Участие военно-морских офицеров русского флота в установлении сухопутно-морского пути в Среднюю Азию в XVIII — первой половине XIX вв.: дисс. ... канд. ист. наук. Уфа, 2021. 244 с.
7. Откуда пошел город Белебей. URL: <http://www.belebey.ru/content/articles/index.php?article=387> (дата обращения: 22.11.2021).
8. ОР РГБ. Ф. 178. Оп. 1. Д. 8818.
9. РГАДА. Ф. 353. Оп. 1. Д. 1206.
10. РГИА. Ф. 1343. Оп. 15. Д. 238.

Nasyrov Kamil Zinnyatovich,
Bashkir State University,
Russian Federation, Ufa

THE CHUVASH VILLAGE OF BELEBEY AT THE INTERSECTION TRANSIT ROUTE TO THE EAST

Abstract. The publication presents the history of the emergence of the Chuvash village of Belebey in the XVIII century and its transformation into a county town. The author emphasizes the importance of this settlement in the development of transit trade with the states of Central Asia and the Caspian basin, notes the role of I.I. Nepluyev in the transformation of Belebey into a major administrative and commercial center of the Orenburg province.

Keywords: Belebey, I.I. Nepluyev, Orenburg province, transit trade, Chuvash.

Файзрахманов Ильшат Завдатович,
Институт истории им. Ш. Марджани
Академии наук Республики Татарстан,
Российская Федерация, г. Казань,
istorkazan@mail.ru

ЛЕСООХРАННАЯ СЛУЖБА В ТАТАРО-ЧУВАШСКОМ ПОГРАНИЧЬЕ В XVIII ВЕКЕ

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы сохранности лесов в Среднем Поволжье в XVIII в., обращается внимание на основные государственные меры по охране корабельных лесов: появление лесной стражи, учет и картографирование заповедных лесных участков, лесовосстановительные работы, контроль при заготовке, первичной обработке и транспортировке деревьев и др.

Ключевые слова: татары, чувашы, Казанское адмиралтейство, охрана лесов, вальдмейстеры, форстмейстеры, дубравы, заготовка корабельных лесов.

Начало создания отечественного военно-морского флота во времена Петра I тесно связано с регионом Среднего Поволжья, где заготавливалась и перевозилась на верфи страны (главным образом на петербургские) основная часть корабельных лесов для строительства флота. Несмотря на сложности, не было другого способа, кроме перевозки за тысячу километров самых крепких дубовых деревьев и мачтовых сосен, обильно тогда произраставших близ рек Волга, Сура, Свияга и некоторых их притоков. Правый берег Волги (имеются в виду территории современных Чувашии и частично Татарстана) изобилует вековыми дубами. Возраст многих деревьев насчитывал по 300—400 и более лет, то есть некоторые из них, вероятно, сохранялись еще со времен Волжской Булгарии и Золотой Орды. До XVIII в. и начала строительства флота такие многовековые деревья никто не вырубал, так как не было необходимости заниматься столь сложной задачей — для домовых построек и на дрова использовали небольшие и среднего размера деревья, заготовить которые было относительно легко.

Однако с начала XVIII в. по известным причинам началась интенсивная вырубка пригодных для кораблестроения деревьев, что заставило власти обратить внимание на угрозу нехватки корабельной древесины для строительства флота в ближайшей перспективе и на необходимость незамедлительного ужесточения наказания за незаконные рубки. Петровское законодательство должно было жесточайшим образом пресечь всякие нарушения в этой сфере, предусматривая наказания вплоть до смертной казни за рубку корабельных лесов. Однако в действительности суровость законов в России нивелировалась необязательностью их исполнения — на огромных территориях невозможно было проконтролировать большую часть нарушений, связанных с лесоохранным законодательством. Соответственно, мы также не можем привести какую-либо правдоподобную статистику по нарушениям. Более того, на протяжении почти всего XVIII в. у властей не было точных сведений даже о территориальных границах лесных массивов.

Сначала, в 1720 г., поскольку не имелось точных сведений, все прибрежные леса у рек Волга, Сура, Свяга были объявлены корабельными с запретом их использования в личных целях местным населением. С конца 1720-х гг. до начала XIX в. много раз проводились описания корабельных рощ, и с каждой новой описью представление об их масштабах становилось все более точным. Однако только после проведения Генерального межевания земель и составления ее карт удалось окончательно определиться с границами земель лесного фонда.

Как известно, лесоохранная служба в России появилась в силу необходимости сохранения корабельных лесов. Охрана корабельных лесов в первую очередь предусматривала непосредственную их охрану, но также и рачительное отношение к деревьям при лесозаготовках, лесовосстановительные работы.

Первая задача легла на плечи вальдмейстеров, которые назначались из дворян. В их компетенцию входила охрана корабельных лесов на выделенных участках. Им требовались помощники, так как необходимо было контролировать от любых незаконных посягательств огромные территории, занятые корабельными лесами (1, с. 174—181).

С 1727 г. в России на постоянной основе начали работу форстмейстеры (так называемые «лесные знатели») — ученые специалисты в области ведения лесного хозяйства. Россия в этой области многое перенимала от Германии. Собственно первыми «лесными знателями» были приглашенные немецкие ученые. Они работали в нашей стране, в том числе в поволжских лесах, в течение ряда лет готовили учеников из числа российских подданных. Главным образом их работа заключалась в подчистке и смотре лесов и посадке дубовых желудей и насаждений. Учитывая важность лесоохранных мероприятий, была разработана «Инструкция о разведении и посеве корабельных лесов» от 20 апреля 1732 г., которая регламентировала работу форстмейстеров и стала для них основным документом на протяжении всего XVIII в. [2, с. 754—757]. Впоследствии выросли собственные кадры, знающие лесное дело, однако позже методы работы немецких форстмейстеров в России были признаны не вполне целесообразными. По их указаниям, для того, чтобы дерево росло прямо, подсекали нижние сучья и ветки, однако деревья, в особенности дубы, в условиях сильных зимних холодов повреждались от морозов — в ствол с обрубленных мест проникала гниль, и древесина становилась непригодной для строительства корабля. Хорошо, что таких форстмейстеров было немного, и они не успели попортить все деревья.

То же самое можно сказать о вальдмейстерах, которые из-за малочисленности физически не могли проконтролировать нарушения во вверенных им для охраны лесных участках, из-за чего они и не выезжали в леса для проверки, а бывало, что ездили в населенные пункты в целях обнаружения в хозяйствах лесоматериалов из запрещенных к рубке деревьев, и даже, если не находили, занимались сбором денег с населения под угрозой заявления в соответствующие органы о якобы найденных во дворах деревянных материалах из запрещенных к рубке пород деревьев. В результате многочисленных жалоб населения на вальдмейстеров этот институт был упразднен в период правления Екатерины II. Их функции частично перешли к форстмейстерским работникам.

В 1770-х гг. при Казанском адмиралтействе значились два форстмейстера: М. Алшанский и И. Селиванов. Каждый из них имел при своей команде по 50 чел.: М. Алшанский — одного унтер-форстмейстера, 7 форстмейстерских учеников, 42 форстмейстерских работника; И. Селиванов — одного унтер-форстмейстера, 6 уче-

ников, 43 работника [6, л. 43 об. —50]. Форстмейстерские работники были выходцами из рекрутов, солдатских детей, адмиралтейских школьников и мастеровых, а также из обычных крестьянских семей, представителями различных тягловых сословий, в национальном отношении — это русские, татары, чуваша и марийцы.

Существовала еще одна категория адмиралтейских работников — облащики, в обязанности которых входило отыскание и клеймение деревьев, пригодных для кораблестроения. Облащиками, за редкими исключениями, традиционно назначали татар [6, л. 32 об. —34]. Согласно формулярным спискам 1771 г., их числилось ровно по штату 30 чел. Облащикам одновременно приходилось исполнять и другие обязанности — непосредственно заниматься лесозаготовками. Так, согласно донесению Казанской лесной конторы в Адмиралтейскую коллегию, в 1730 г. во время лесозаготовок на Метескинском и Тулушевском станах «побилось до смерти» два облащика из ясачных татар [5, л.171].

Считается, что при Екатерине II был ослаблен контроль за лесами, находившимися в частной собственности. Жалованная грамота дворянству 1785 г. действительно дала возможность любому дворянину на своих землях как угодно распоряжаться лесами, даже если они были пригодны для корабельного строительства [3, с. 349]. Однако в то же время было уделено много внимания на рациональное использование лесов (например, прибывшая в 1763 г. в Казань Свечинская комиссия как раз решала подобные вопросы) [7, с. 19—20; 4, с. 54—56]. Изменения в лесоохранной политике при Екатерине II обуславливались несколькими причинами: во-первых, правительству приходилось нивелировать интересы государства и частных предпринимателей — для развития экономики, например, горнозаводчикам были выделены огромные участки леса, где разрешалось вырубать деревья на свое усмотрение; во вторых, рост количества населения вызывал необходимость расширения пашенных земель, в первую очередь за счет вырубки казенных лесов.

Если при Петре I и при первых его приемниках главенствующим принципом была необходимость сохранения корабельных лесов от оскудения в целях соблюдения государственных интересов, то при Екатерине II внимание обращалось на то, что уменьшение лесов тяготило простых обывателей, которые были вынуждены ехать далеко для закупки строительного и дровяного леса. Вместе с этим, несмотря на упразднение института вальдмейстеров, охрана лесов от этого не пострадала. Наряду с адмиралтейскими солдатами и матросами охранные функции в лесах выполняли форстмейстеры с их помощниками в довольно значительном количестве.

В целом действенными мерами в сохранении корабельных лесов являлись следующие основные мероприятия:

— совершенствование способов заготовления, первичной обработки и хранения древесины (так можно было уменьшить процент брака): отказ от топорных досок, внедрение ручных пил и строительство пильных мельниц, регламентация порядка заготовления и транспортировки лесоматериалов (расстилка хвороста для уменьшения повреждений ствола при падении, прокладка так называемых «сабанных» дорог для вывозки леса с мест заготовок к пристаням, недопущение промокания корабельных лесов во время речных перевозок, регулярное составление лоцманских карт реки Волги, что должно было способствовать улучшению

судоходства, бесперебойной транспортировке лесов и т.д.), строительство сараев для складывания лесоматериалов и др.;

— совершенствование технологии лесопосадок и ухода за лесом на корню, изучение леса и отдельных древесных пород, учет и картографирование (составление подробных лесных карт и описаний лесов);

— эффективная организация лесной охраны (подробная регламентация обязанностей лесной стражи, борьба со злоупотреблениями на местах).

Вырубка деревьев для строительства флота занимала несколько обособленное положение. Как правило, в корабельных рощах не проводилось сплошной вырубки, выбирались самые лучшие деревья, а остальные деревья оставались, соответственно, площади лесов не должны были уменьшиться, однако в действительности не все было так благополучно. Дубравы были и остаются очень чувствительными к любым изменениям в ареале их произрастания. Вырубка, пусть и выборочная, нарушала сложившуюся экосистему местности, молодым деревьям, росшим под защитой основного, угрожали холод и ветра. Как известно, дубравы чаще всего произрастали от желудей естественным путем. Но вырубка самых могучих и здоровых деревьев привела к значительному ухудшению семенной базы — желуди от оставшихся слабых деревьев не давали хороших всходов, способных и дальше расти. Поредевшие лесные массивы, которые не были включены в число охраняемых рощ, стали еще более интенсивно вырубаться для пашенного земледелия.

Подводя итог, отметим, что любое антропогенное воздействие на природу чаще всего оборачивалось отрицательными последствиями на нее в целом. XVIII в. рассматривается как период наиболее интенсивной вырубки лесов для нужд судостроения, что вело к сокращению лесных массивов, ухудшению качества древесных пород в сохранившихся лесах и к нарушению прежних условий произрастания деревьев. Отмечая положительные моменты проведения системных мероприятий по охране корабельных лесов (уменьшение расходования древесины для изготовления одной единицы изделия, восстановление лесов, охрана от прямых хищений и т.д.) стоит признать, что эти мероприятия имели ограниченный характер на относительно небольших территориях. Проконтролировать неправомерные действия как лесопользователей, так и самих контролирующих органов было крайне трудно, а чаще всего просто невозможно. Просьбы населения о сборе валежника в корабельных лесах на дрова и на мелкие нужды, пусть и в очень ограниченных объемах, как правило, удовлетворялись. Однако в наибольшей степени леса пострадали в результате сплошной вырубки для увеличения пашенных земель. Значительную долю в вырубках занимали потребности заводов и фабрик, строительные и иные нужды местного населения.

Источники и литература

1. Инструкция обер-вальдмейстеру // ПСЗ-1. Т. 7. № 4379. С. 174—181.
2. Инструкция о разведении и посеве корабельных лесов. 20 апр. 1732 г. // ПСЗ-1. Т. 8. № 6027. С. 754—757.
3. Грамота на права, вольности и преимущества благородного российского дворянства. 21 апр. 1785 г. // ПСЗ-1. Т. 22. № 16187. С. 344—358.
4. Лашманы в строительстве российского флота: сборник документов и материалов / сост., авт. предисл., примеч., научно-справоч. аппарата И.З. Файзрахманов. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2018. 584 с.

5. РГАВМФ. Ф. 237. Оп.1. Д. 53.

6. РГАВМФ. Ф. 237. Оп. 1. Д. 405.

7. *Саначин С.П.* Экспедиция сенатской Комиссии Александра Свечина в Казанское адмиралтейство 1762—1765 годов и ее последствия. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2018. 288 с.

Fayzrakhmanov Ilshat Zavdatovich,
Sh. Marjani Institute of History of the Academy
of Sciences of the Republic of Tatarstan,
Russian Federation, Kazan

**FOREST PROTECTION SERVICE IN THE TATAR-CHUVASH BORDERLAND
IN THE XVIII CENTURY**

Abstract. The article discusses the issues of forest conservation in the Middle Volga region in the XVIII century, draws attention to the main state measures for the protection of ship forests: the emergence of forest guards, accounting and mapping of protected forest areas, reforestation work, control during harvesting, primary processing and transportation of trees, etc.

Keywords: Tatars, Chuvash, Kazan Admiralty, forest protection, waldmeisters, forstmeisters, oak groves, harvesting of ship scaffolding.

Сухарева Ирина Виталиевна,
Уфимский государственный нефтяной
технический университет,
Российская Федерация, г. Уфа,
ira.sarigel@yandex.ru

ТАТАРЫ И ЧУВАШИ ПРИУРАЛЬЯ: ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ РАЗВИТИЯ

Аннотация. Современные процессы унификации вызывают активный поиск новых форм и методов возрождения исторических и культурных традиций. В сложившейся ситуации исследование этноконфессиональных аспектов развития татар и чувашей Приуралья в условиях проводившейся правительством политики в сфере религии, степени ее влияния на их конфессиональное состояние и традиционную культуру вплоть до начала XX в. является актуальным. Все это способствует раскрытию не только общих закономерностей, но и специфики в этноконфессиональном развитии этих народов, обогащая наши представления о жизни многонационального Приуралья новыми знаниями.

Ключевые слова: чуваш; некрещеные (язычники), крещеные или новокрещеные (православные), мусульмане (отатарившиеся); конфессия, язычество, этническое самосознание, культура.

Чуваш в конфессиональном плане подразделяются на некрещеных (язычников), православных (крещеных) и мусульман (отатарившихся чувашей). В источниках, относящихся к началу XX в., уточняется, что «в вероисповедальном отношении они делятся на православных (981 338 чел.), язычников (14 734), мусульман (2334), старообрядцев (100) и сектантов (183) [13, с. 54]. Как указывает Г.И. Комиссаров, «подавляющее большинство чуваш считаются православными христианами, незначительное количество их является христианами-старообрядцами и христианами-сектантами, а часть — мусульманами. Но официальное название “христиане” или “мусульмане” не мешает большинству чуваш придерживаться старых языческих верований и совершать старинные обряды» [9, с. 84].

Процесс культурной (частично конфессиональной) интеграции чувашей усилился с их присоединением к России. Здесь происходило столкновение не только разных традиционных культур, но и мировоззрений: христианского, с одной стороны, языческого и мусульманского — с другой. В условиях противостояния ислама и православия в Поволжье именно те чуваш, которые были в социально-культурном плане наиболее активной и продвинутой частью народа, или обрусевали, или отатаривались, принимая ислам. В результате этого процесса социально-культурные характеристики чувашской народности, и в особенности, ее психология, пережили изменения, неблагоприятные для полноценного национального развития [5, с. 17].

Сопротивление коренного населения культурной ассимиляции протекало в различных формах. Одной из них был уход населения с прежних мест обитания и миграция в восточном направлении [29, с. 167]. Именно насильственное крещение чувашей становится одним из сильнейших факторов массовой несанкцио-

нированной миграции их на заволжские и приуральские земли. Этот процесс особенно усилился с 40-х гг. XVIII в., в период массового крещения коренных народностей Поволжья [6, с. 246]. «Стремясь уйти от насильственного крещения и пытаясь сохранить свою этничность, — писал Р.Г. Кузеев, — чувашаи расселились по всей территории Приуралья и Поволжья. В Закамье и Приуралье они образовали несколько компактных очагов расселения в районах Ставропольского ведомства, Бугуруслана, Белебея, левобережья среднего течения Белой» [12, с. 141].

Однако и переселенцев не миновала христианизация. Например, в «Памятной книжке Уфимской губернии», выпущенной в 1873 г. Н.А. Гурвичем, сказано: «... окрещенные еще по повелению Елизаветы, казанские чувашаи, поселенные там, где город Белебей, сами сожгли свое село и церковь и пристали к войску Пугачева». Произошло это в июле 1774 г., когда пугачевцы проходили севернее Белебея на Казань. Впоследствии «не внушавшие доверия» чувашаи были выселены из города и поселились новой деревней недалеко от него же [1].

И на территории Башкирии на протяжении многих десятилетий представители христианской церкви настойчиво боролись с языческими привычками как некрещеных, так и новокрещенных чувашей. Из донесений миссионерских проповедников и сельских священников видно, что чувашаи, упорно отказываясь от выполнения христианских обрядов, еще долгое время придерживались языческой религии [14, л. 185 об.; 22, с. 222]. Даже в середине XIX в. чувашаи, перешедшие в православную веру, несмотря на жестокие преследования со стороны духовных и светских властей, продолжали совершать как семейные, так и общественные языческие моления и жертвоприношения. Об этом свидетельствует и В.М. Черемшанский: «Чувашаи представляют собою племя, которое по обычаям и нравам отделяется резкою чертою от прочих поселян Оренбургской губернии. Они сохраняют свое наречие, имеют свои поверья, придерживаются идолопоклоннических празднеств... По нравам — кротки, простодушны и робки и подчас гостеприимны и признательны, легковерны, склонны к разным суевериям и многобожию..., нисколько не отличаются умственными способностями. По-русски разумеют мало и то только мужчины, а из баб весьма редкие — что весьма много затрудняет пастырей церкви, которые, в свою очередь, незнакомы с их языком, исправлять церковные требования.

О религии они вовсе не имеют никакого понятия и церковные обряды исполняют машинально и то только там, где в деревнях их устроены церкви и пастыри имеют за ними непосредственное наблюдение, а в приходских деревнях они доселе упрямо-грубы, ни постов, ни праздников не соблюдают, от исповеди и причастия нередко уклоняются и принимают эти таинства только потому, чтобы не подвергаться ответственности, а некоторые из них доселе еще тайно привержены к идолопоклонству, сколько по сохранившемуся у них преданию о язычестве, столько же во многих местах и по связи с чувашами-язычниками» [27, с. 173—175].

Говоря о чувашах-язычниках, он отмечал: «Языческая вера основалась здесь вместе с переселившимися сюда язычниками... Чувашаи-язычники не разделяются ни на какие духовные касты, — и все они преданы идолопоклонству, признавая единого Бога — Творца Вселенной (Сюлде тора)¹ и земного царя (серти патша)², а из злых божеств, которые, по их мнению, живут в лесах и вблизи их

¹ В современной орфографии чувашского языка должен быть теоним *Сүлте турă*.

² В современной орфографии чувашского языка — *сёрти патша*.

деревень и которые могли причинять им разные болезни и несчастья — известны и у них *Киремет* или *Изрем*³ (главный — *вырлы изреме*). Кроме этих божеств они принимают и многие другие — второстепенные. ...

Религиозные обряды и праздники чувашей-язычников — выражаются молитвами и жертвоприношениями. Молятся они только в народных праздничных собраниях — всякий сам по себе, не имея никого во главе молящихся» [27, с. 175—176]. «Язычники не имеют ни капищ, ни учрежденного духовенства, но почти в каждом селении у них есть свой учитель — юмся⁴, избираемый жителями из среды себя за его добрую жизнь, и за преимущественное сведение в закон, который, по неимению письменных книг, передается изустно, лицо это, называемое юмся, участвует при молитвах и жертвоприношениях. Обряд молитвы заключается в том, что все становятся на колена и, обращаясь лицом на восток, наклоняют голову до земли, повторяя 3 раза. Особо установленных молитв при совершении этих молений не существует, а в общих выражениях произносят — кто как сумеет: подай Бог здоровья, богатства, счастья, всякого изобилия и т.п., во всякое же другое время — ни утром, ни вечером, ни пред, ни после принятия пищи — никаких молитв не творят. Родины, браки, похороны не сопровождаются религиозными церемониями. Еженедельный праздник у них — пятница. В этот день они вообще не работают ни дома, ни в полях и проводят время в бездействии, опасаясь, чтоб творец Вселенной (Сюлде тора) не послал им в наказание какого-либо несчастья, не уничтожил бы полей их бурей и градом» [27, с. 128, 175—178].

Из миссионерских отчетов видно, что во второй половине XIX в. подавляющая масса новокрещеных чувашей края лишь формально считались христианами, а по существу оставались язычниками. В этом смысле показательным является отправление старинных обрядов в жизни чувашской семьи. Например, рождение детей, браки, похороны и у новокрещеных чувашей всегда сопровождалось языческими обрядами и церемониями. В сообщениях священников часто встречаются упреки и жалобы, что новокрещеные при рождении младенца, прежде всего, приглашают йомзю, а христианское крещение игнорируют, «по своему суеверию прежде сыграют свадьбу, а потом венчаются», и то лишь по принуждению духовенства, «по своему иноверческому венчанию живут незаконно и при церкви нигде не венчались», «совершают по умершим языческие поминки» и т.д. [14, л. 185 об.].

Новокрещеные чуваша почти не соблюдали и многочисленные церковные посты, предшествовавшие главным христианским праздникам. Обилие постов совершенно не устраивало новоявленных чувашских христиан, их языческие праздники всегда сопровождалось обрядовым пиршеством, и отказываться от этого древнего обычая они отнюдь не намеревались.

Что касается перехода части чувашей в исламскую религию и отатаривания их, то эти явления представляли длительный исторический процесс, начавшийся еще в булгарскую эпоху, продолжавшийся с переменным успехом и в золотоордынское, и в казанско-ханское время. Однако, поскольку ислам в тот период был религией господствующего класса, то «язычествующие» поволжские этносы сопротивлялись его распространению. Татарская ассимиляция чувашей-языч-

³ В современной орфографии чувашского языка должны быть мифонимы: *Ырсем*, *Вылйри ырсем*.

⁴ В современной орфографии чувашского языка — *йумяс*.

ников продолжалась и в дальнейшем. Особенно интенсивно она шла в XVIII в., когда чувашаи большими группами «уходили в татары». Это свидетельствовало о большей симпатии чувашей к мусульманству, нежели к православию, а это, в свою очередь, указывало на очевидные успехи проповедников ислама среди них. В.Д. Дмитриев отмечал, что тогда ислам в России стал религией, оппозиционной господствовавшей православной церкви. Для них теперь отпадение в ислам стало формой выражения социального протеста эксплуатации русских светских и духовных феодалов против гнета русского военно-феодалового государства [2, с. 170].

Ссылаясь на данные ревизий, В.М. Кабузан на территории одного из уездов (в частности, Мензелинского) исторического Башкортостана, к примеру, выявил резкое изменение численности чувашей буквально за период между двумя последними ревизиями XVIII в. [6, с. 246]. Сравнительно более чем высокие темпы увеличения численности татар за относительно короткое время определенно объясняются ассимиляционными процессами. В.М. Кабузан особо подчеркивает, что имеющиеся материалы подтверждают этот вывод: «Тептяри и бобыли Оренбургской губернии по происхождению принадлежали в основном к мордве, чувашам и вотякам, но уже в XIX в. их не без некоторой доли основания относили к татарам. Еще в начале XIX в. в Казанской губернии чувашаи численно превосходили татар, но в середине 30-х гг. XIX в. эти два народа поменялись местами» [7, с. 33]. Как отмечал известный ученый С.А. Токарев, «уже на глазах этнографов в течение XIX в. немало чувашских деревень превратились в татарские» [19, с. 173].

По мнению Н.В. Никольского, Г.И. Комиссарова, В.Д. Дмитриева, В.М. Кабузана и др., прирост численности чувашей в XVIII—XIX вв. был бы более значительным, если бы не их частичное «отатаривание» [2; 6; 16]. По наблюдениям Н.В. Никольского, это происходит «там, где чувашаи соседят с татарами-мусульманами, например, в Уфимской, Оренбургской губерниях, и особенно в чувашско-татарских селениях» [16, с. 19].

Исламизация чувашей продолжалась и в XIX в., и даже в начале XX в., масштабы перехода чувашей в ислам в Оренбургской, Самарской, Уфимской (с 1865 г.) губерниях оставались значительными. Так, начиная с 1870-х гг. шло активное «отатаривание» чувашей Белебеевского уезда Уфимской губернии. При этом причинами их отпадения в ислам, прежде всего, были: территориальные — они жили в соседстве или в одном селении с магометанами; этнографические — тождественность этнографического быта и близкое родство, а также экономические — чувашаи никогда не владели землей в Уфимской губернии, а жили припущенниками на башкирских землях, следовательно, «всегда состояли с ними в самых тесных отношениях и в самой полной зависимости от них» [21, с. 207—208]. К примеру, предметом больших забот стали крещеные чувашаи деревень Юмашево и Семенкино, которые были окружены магометанами и незаметно, но прочно все более усваивали черты татарско-магометанской жизни. О сложном положении в них мы узнаем из письма Н.И. Ильминского от 7 сентября 1881 г., в котором содержится его поручение В.К. Магницкому переговорить с купцом Д.И. Стахеевым относительно постройки церквей и поддержания инородческих школ в указанных деревнях. Известно, что В.К. Магницкий Д.И. Стахеева не посетил, но к началу 1885 г. в д. Юмашево уже была устроена церковь в школьном доме, на чьи средства — неизвестно [4]. По свидетельству современников (священников и

учителей), «чуваши д. Юмашевой и Ново-Семенкиной одеваются по-татарски, как и все чувашаи Белебеевского уезда, живущие смешанно с татарами, впрочем, с некоторыми отступлениями: одни мужчины носят длинные рубашки без пояса, другие носят не очень длинные и подпоясываются поясом; одежду носят обычную чувашскую, молодые иногда носят татарские шляпы, головы не бреют. Женский костюм походит на татарский. И те, и другие умываются из кумганов по-татарски, заботятся об умывании ног; пьют сидя, причем, как и татары, стараются не замочить свои одежды питьем, в особенности вином, жертвуют на мечети и дают муллам дату с хлеба, если он был посеян на татарских полях, некоторые старухи держат уразу и ездят в татары иногда богу молиться. Как мужчины, так и женщины по-татарски говорят отлично, впрочем, дома говорят по-чувашски. Сказки рассказывают по-татарски, загадки загадывают тоже по-татарски, песни поют татарские. Чувашаи этих деревень зовутся между собой не чувашскими именами, а больше татарскими, и редко русскими. Женившись на магометанке, некрещеный чувашин непременно принимает веру жены. Чувашин в гостях у магометан непременно после пищи проводит по лицу руками (воздавая хвалу Аллаху). У чуваш с магометанами дружба, и они на обоюдных праздниках друг у друга угощаются, и непременно у чуваш татарин режет скотину всякий раз. В этих отношениях чувашаи прямо походят на татар.

Но по устройству домов, по приему гостей и смирению остаются верны себе. Они зажиточны и трудолюбивы, может быть, больше татар. Своих старинных обычаев все-таки не оставляют, учук (моление с жертвой) совершаются у них по-старому, киремети также почитаются.

В д. Юмашевой дети чуваш совершали на улицах маленькую мольбу о дожде, которая совершается чувашами всех местностей... Таким образом, чувашаи этих деревень находились в среднем состоянии, но т.к. они окружены отовсюду татарами, то еще в 1870-х гг. опасались, что они перейдут в магометанство, и тогда так же трудно было бы устроить среди них школу, как и среди некрещеных татар, ни под каким видом не допускающих в своих селах русских школ», — писал С. Рыбаков [18, с. 11—12]. По отзыву местного священника, «положение прихожан его, чуваш, весьма печальное, т.к. некоторые из них доселе придерживаются языческих обрядов, а некоторые усваивают обычаи от магометан, окружающих их со всех сторон и всячески старающихся увлечь их в ислам, но, благодарение Богу, о случаях соращения пока не было известно» [23, с. 176; 24, с. 137].

В таком переходном состоянии чувашаи Белебеевского уезда находились, например, и в деревнях Кистенли-Богданово и Базлык-Васильевка, о которых говорилось, что «это не просто язычники с их суеверием, а какая-то смесь магометанства с язычеством» [25, с. 28—31]. В общественном приговоре епархиальному начальству, поданном крещеными жителями д. Базлык-Васильевка, сообщается, что «однообщественники наши крещеные инородцы, уклонившиеся в магометанство, берут от нас дочерей наших за своих сыновей, а своих дочерей отдают замуж за наших сыновей и чрез то наших сыновей и дочерей увлекают в магометанство, а потому просим удалить их из нашего селения» [20, с. 111, 112]. Подобные случаи наблюдались не только в Белебеевском, но и в других уездах Уфимской губернии, в частности, в Стерлитамакском. Так, в октябре 1898 г. С. Дворжецкий отмечал, что «в д. Мраковой, населенной частью православными чувашами, частью язычниками, а большей частью мусульманами, образовавши-

мися из тех же чувашей, как и в настоящее время носят лишь название “православных”, более же склонны к отпадению в магометанство» [15, л. 82]. И в Зиргане в конце XIX в. чувашаи, живя среди магометан — башкир и татар, постепенно подпали под их влияние как в образе жизни, так и в религиозном отношении. Причем магометанства большей частью придерживались богатые и видные чувашаи, так как татары старались завербовать в свое учение именно людей влиятельных, на которых остальные привыкли смотреть и во всем им подражать. Бедняки о богатых говорили: «Бог дает удачу в делах, потому что они держат татарскую веру, а мы бедны, оттого что держим русскую» [11, с. 277—278].

Дело в том, что в отличие от православных священников, не принуждавших чувашей при крещении к отказу от своей национальности, проповедники ислама, как правило, требовали отречения от своей национальности. Переход в мусульманство означал изменение не только конфессиональной принадлежности, но и некоторых этнических характеристик: языка, одежды, обрядов и, в конечном итоге, самосознания. «Так чувашаи “уходили в татары” (*тутара тухнӑ*), то есть принимая мусульманство, они как бы автоматически становились татарами» [28, с. 31].

Как отмечал Г.И. Комиссаров, по принятии ислама чувашин тотчас оставлял родной язык, национальный костюм, национальные обычаи и все это заменял татарским: «Чувашин, принявший мухаммеданство, уже стыдится именоваться чувашиним и говорить по-чувашски, а называет себя татариним. “Я не чувашин, т.е. не язычник, — мыслит он, — я татарин, т.е. правоверующий”» [10, с. 320]. В подтверждение этому американский исследователь Франк Ален приводит выдержки из статьи С. Бобровниковой, опубликованной в Нью-Йорке в 1911 г.: «Если некоторые местные жители из других народов (чувашаи, черемисы и т.д.) принимают ислам, то они немедленно начинают называть себя татарами. Я сама пыталась убедить принявших ислам чувашей, что они, как и их отцы, не татары, а чувашаи. Но они сердито и упрямо настаивали на своем: “Нет, мы татары, и наши отцы были татарами”. Все представители местных народностей без исключения, когда принимают ислам, разрывают свое отношение со своими народами, забывают свои родные языки и становятся татарами по языку, одежде и обычаям. Такие люди являются более фанатичными, чем те, кто родился в мусульманской семье» [26, с. 146—155]. В отношении чувашей, принявших ислам, известно, что они просто переставали быть чувашами, становясь этническими татарами.

Начавшийся ранее раскол диаспоры на три конфессии принял в конце XIX — начале XX в. угрожающие размеры. Разгоревшаяся в этот период между православием и исламом борьба за религиозные симпатии нерусских народов превратилась для чувашей в проблему самосохранения этноса. Хотя, что касается чувашей, отмечал С. Рыбаков, то они «менее поддаются влияниям магометан, чем другие инородцы» [18, с. 6]. Если христианизация и не привела к прямому обрусению чувашей, хотя это и предусматривалось как естественный итог процесса, то переход в мусульманство неизменно приводил к немедленному «отатариванию»: восприятию первоначально татарского языка, татарской одежды и, в конечном итоге — изменению самосознания. Мусульманские миссионеры при переходе чувашей в ислам, как правило, требовали от них отречения и от своей национальности. Однако подобная практика «отатаривания» чувашей не всегда приводила к привычным результатам. В ряде случаев она все же имела свои осо-

бенности. В этом отношении несомненный интерес, в том числе и теоретический, представляют селения почти полностью или частично «отатарившихся» чувашей, мусульманизация которых была начата относительно поздно, в начале XX в., и в связи с событиями 1917 г. процесс этот был прерван. Об этом свидетельствуют данные комплексной экспедиции 1987 г., в ходе которой были обследованы характерные в этом отношении селения: Базгеево и Наратасты в Шаранском районе Башкирии и Артемьевка в Абдулинском районе Оренбургской области [3, с. 191].

Относительно этноконфессиональной группы некрещеных чувашей следует отметить, что существовала она и в XIX, и в начале XX в. В литературе утвердилось мнение, что, «в христианство чувашаи в основной своей массе были обращены между 1740—1748 гг.», что «за 24 года деятельности Новокрещенской конторы почти все чувашаи были окрещены» [5, с. 112]. Однако здесь верно только то, что в действительности речь идет о «массовом крещении» в указанный период правобережных чувашей, в первую очередь — верховых и средненизовых. Насажение христианства среди левобережных чувашей и тех их групп, что находились в уездах Симбирской, Оренбургской, Уфимской губерний, продолжалось еще долго, практически в течение XIX в. Так, в ряде уездов (преимущественно в Белебеевском, Стерлитамакском, Уфимском, Бирском) Уфимской губернии вплоть до начала XX в. устойчиво сохранялись группы некрещеных чувашей, которые подвергались «давлению» как со стороны христианской церкви, так и татарских мулл [8, с. 7—8].

Как свидетельствуют данные экспедиции 1984 г., в культуре, быту и особенно в сознании диаспорных групп сохраняются более четкие, чем у чувашей метрополии, внутриэтнические различия по конфессиональным признакам. Прежде всего, речь идет о потомках так называемых «некрещеных», то есть приверженцев древней народной дохристианской (языческой) религии в с. Зириклы Бижбулякского района Республики Башкортостан, где выявлена достаточно стойкая приверженность к традиционному быту, в первую очередь, в сфере семейно-родственных отношений и обрядовой жизни. Связано это с тем, что своеобразные узкоэтнические конфессиональные традиции в прошлом способствовали возникновению и сохранению известной изолированности этой группы чувашей от окружающего населения. Однако, наряду с язычниками, здесь приходилось иметь дело с крещеными и перешедшими в мусульманство, что свидетельствует о сложных процессах этнического свойства в жизни зириклинских чувашей.

По данным всеобщей переписи 1897 г., конфессиональный состав чувашей Уфимской губернии выглядел следующим образом: православных было 96,88 %, мусульман — 1,53 %, нехристиан-язычников — 1,59 % [17, с. 8].

Важно отметить, что при всем многообразии отдельных конфессиональных групп в разные исторические периоды благодаря тесным и постоянным культурным связям и преобладанию единого генетического ядра в целом, не позволившим этим группам сильно дифференцироваться, чувашский этнос сумел сохранить свое культурно-языковое единство. И произошедшие в среде чувашей в рассматриваемый период значительные конфессиональные изменения не смогли разрушить их этническое самосознание. Языческие верования в неразрывном сочетании с этнической культурой имели у них очень глубокие корни, сложно переплетались с их хозяйством, образом жизни, общественным строем, и выступали фактором этнической идентичности. Вплоть до современности чувашаи Баш-

кортостана сохраняют свои самобытные традиции и синкретическую религиозно-обрядовую культуру, сложившуюся к началу XX в.

Литература и источники

1. Архив Белебеевского городского историко-краеведческого музея Республики Башкортостан.
2. *Димитриев В.Д.* Вопросы этногенеза, этнографии и истории культуры чувашского народа: сб. статей. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2004. 311 с.
3. *Иванов В.П.* Этническая география чувашского народа. Историческая динамика численности и региональные особенности расселения. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2005. 383 с.
4. *Ильминский Н.И.* Переписка о трех школах Уфимской епархии: к характеристике инородческих миссионерских школ / сост. Н. Ильминский. Казань: Тип. В.М. Ключникова, 1885. 116 с.
5. История Чувашской АССР. Изд. 2-е, перераб. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1983. Т. I. 285 с.
6. *Кабузан В.М.* Народы России в XVIII в. Численность и этнический состав. М.: Наука, 1990. 256 с.
7. *Кабузан В.М.* Народы России в I половине XIX в. М.: Наука, 1992. 216 с.
8. *Катанов Н.* Отчет о поездке, совершенной с 1 июня 1897 г. по 20 августа того же года в Белебеевский и Мензелинский уезды Уфимской губернии // Ученые записки Казанского университета. Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1898. Т. LXV. Кн. 11. 39 с.
9. *Комиссаров Г.И.* О чувашах: Исследования. Воспоминания. Дневники, письма. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2003. 527 с.
10. *Комиссаров Г.И.* Чувашаи Казанского Заволжья // ИОАИЭ. Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1911. Т. XXVII. Вып. 5. 112 с.
11. *Кондратьев А.А.* Свет из Симбирска. Уфа: Тип. г. Туймазы, 1998. 300 с.
12. *Кузеев Р.Г.* Народы Среднего Поволжья и Южного Урала. Этногенетический взгляд на историю. М.: Наука, 1992. 347 с.
13. Наиболее важные статистические сведения об инородцах Восточной России и западной Сибири, подверженных влиянию ислама / под ред. еп. Андрея и Н.В. Никольского; МВД. Деп. духов. дел. Казань: Тип. губерн. правления, 1912. Т. LXXX, 322 с.
14. НА РБ. Ф. И-113. Оп. 1. Д. 425.
15. НА РБ. Ф. 113. Оп. 1. Д. 517.
16. *Никольский Н.В.* Краткий конспект по этнографии чуваш. Казань: 3-я тип., 1919. 104 с.
17. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Издание Центрального статистического комитета МВД / под ред. Н.А. Тройницкого. Уфимская губерния. СПб., 1901—1904. Т. 45. 406 с.
18. *Рыбаков С.* Ислам и просвещение инородцев в Уфимской губернии. СПб.: Синод. тип., 1900. 28 с.
19. *Токарев С.Р.* Этнография народов СССР. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1958. 616 с.
20. УЕВ. 1886. № 4.
21. УЕВ. 1886. № 7.
22. УЕВ. 1891. № 3.
23. УЕВ. 1891. № 22.
24. УЕВ. 1894. № 10—11.
25. УЕВ. 1900. № 2.
26. *Франк Ален.* Справочники-путеводители (каталоги для псаломников к могилам «святых» шейхов и мусульманская общинная география в Волго-Уральском регионе: 1788—1917 гг. // Journal of Islamic Studies. Vol. 7 №2 July 1996 (Исламские исследования. Великобритания, Оксфорд) / Перепечатка журн. «Ватандаш». Уфа, 2002. № 6. С. 146—155.
27. *Черемшанский В.М.* Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. Уфа: Тип. Оренбургского губерн. правления, 1859. 472 с.
28. Чувашаи Приуралья: культурно-бытовые процессы / В.П. Иванов, М.Г. Кондратьев, Г.Б. Матвеев и др.; НИИ яз., лит., истории и экономики при Совете министров Чуваш. АССР. Чебоксары: ЧНИИЯЛИЭ, 1989. 130 с.

ТАТАРЫ И ЧУВАШИ — ВЕТВИ ОДНОГО ДРЕВА

29. Якупов Р.И. Топтяри: сословие или этнос // Этнос и его подразделения: материалы конф., Уфа, сент. 1989 г. / отв. ред. Р.Г. Кузеев, В.А. Тишков. М.: Ин-т этнологии и антропологии, 1992. Ч. 2: Этнические и этнографические группы в Волго-Уральском регионе. 170 с.

Sukhareva Irina Vitalievna,
Ufa State Petroleum
Technological University,
Russian Federation, Ufa

TATARS AND CHUVASH OF THE URALS: ETHNO-CONFESSIONAL ASPECTS OF DEVELOPMENT

Abstract. Modern processes of unification cause an active search for new forms and methods of reviving historical and cultural traditions. In the current situation, the study of the ethno-confessional aspects of the development of the Tatars and Chuvash in the Urals in the context of the government's policy in the sphere of religion, the degree of its influence on their confessional state and traditional culture up to the beginning of the XX century is relevant. All this contributes to the disclosure of not only general patterns, but also the specifics in the ethno-confessional development of these peoples, enriching our ideas about the life of the multinational Urals region with new knowledge.

Keywords: Chuvash: the non-Christian (pagans), baptized or new baptized (Orthodox Christians), Muslims (who have become Tatars); confession, paganism; ethnic self-consciousness, culture.

Загидуллин Ильдус Котдусович,
Государственный архив
Республики Татарстан,
Российская Федерация, г. Казань,
zagik63@mail.ru

ЧУВАШИ В ТАТАРСКОМ КРЕСТЬЯНСКОМ ДВИЖЕНИИ КАЗАНСКОЙ ГУБЕРНИИ 1878—1879 ГОДОВ

Аннотация. Статья посвящена выявлению причин и форм взаимодействия татарских и чувашских крестьян Спасского и Чистопольского уездов Казанской губернии в период их совместного выступления против властей, которые оцениваются как проявление исторически сложившихся социальных отношений между замкнутыми к внешнему миру сельскими сообществами в критических условиях. Делается вывод о том, что мобилизация сельских обществ с различным этническим составом происходила среди жителей близко расположенных друг к другу населенных пунктов, между которыми существовали устойчивые социальные контакты. Причинами антиправительственных выступлений стали новшества властей, которые требовали от сельских обществ новых, по мнению крестьян, необоснованных и значительных «мирских» расходов, и вызванные ими слухи об ожидавшихся качественных изменениях, угрожающих разрушением их традиционного социокультурного уклада жизни.

Ключевые слова: крестьянское движение в Казанской губернии 1878—1879 гг., антиправительственные выступления, татарские крестьяне, чувашские крестьяне, сельские общества.

В XIX в. благодаря преобладанию в крае коренных нерусских народов — татар, чувашей, марийцев, удмуртов и мордвы — аграрная Казанская губерния оставалась «внутренней окраиной». Наиболее крупные анклавы татар располагались в Казанском, Мамадышском, Тетюшском, Чистопольском, Лаишевском уездах; в Козьмодемьянском и Ядринском уездах они отсутствовали. Чуваши — одна из крупных этнических групп сельского населения края — проживали в основном в четырех уездах: Ядринском, Чебоксарском, Цивильском и Козьмодемьянском [8, с. 161—162].

Хозяйственная жизнь сельского податного населения протекала в рамках поземельных общин, которые все без исключения являлись общественным этническим институтом со статусом юридического лица, обеспечивавшим социальное выживание крестьянства в традиционном обществе. В 1858 г. в Казанской губернии насчитывалось 2932 общины. Из них 1991 (67,9 %) являлись государственными, 871 (29,7 %) — крепостными и 70 (2,4 %) — удельными. В масштабе губернии общины татар-мусульман составляли одну четвертую часть (710 ед.) [6, с. 20].

Единая система административного управления государственной деревней, историческая память, длительные торгово-хозяйственные и межличностные связи в контактных зонах сформировали систему коммуникаций, обмена ресурсами и информацией между сельскими обществами различных этносов. В этой связи антиправительственные выступления татарских и чувашских крестьян Спасского и Чистопольского уездов Казанской губернии в 1878—1879 гг., которым посвя-

щена данная статья, представляются проявлением исторически сложившихся социальных отношений между замкнутыми к внешнему миру сельскими сообществами в критических условиях.

В целом пореформенный период характеризовался малочисленностью крестьянских выступлений, что следует признать большим достижением правительственных кругов и местных властей. Прежде всего следует отметить успешное проведение аграрных реформ 1860-х гг., охвативших все категории сельского податного населения европейской части России. В последующие годы главными причинами антиправительственных выступлений становились, как правило, реформы, которые, вследствие различных слухов воспринимались местным населением как угроза традиционному образу жизни, или случаи превышения представителями власти должностных полномочий.

В конце 1878 г. в ряде уездов Казанской губернии развернулось татарское крестьянское движение, проходившее под «религиозной оболочкой». Примечательной особенностью начального этапа социального протеста крестьянских масс явилось участие в нем представителей различных этнических групп под воздействием нескольких новшеств, инициированных властями.

Объясняя управляющему Министерством внутренних дел Л.С. Макову причину жалоб крестьян Спасского и Чистопольского уездов на усиление противопожарной безопасности, казанский губернатор Н.Я. Скарятин сообщал о своем предписании местной полиции обращать «особенное внимание, чтобы пожарные инструменты были всегда в исправности, чтобы при пожарных сараях двое караульщиков было из взрослых, а не из маленьких мальчиков или совершенно дряхлых стариков» [5, с. 373]. Между тем этот циркуляр начальника губернии стал для уездных исправников правовой основой к принуждению крестьян приобретать новый противопожарный инвентарь, усилить ночные и дневные караулы. Например, Ерыклинское волостное правление Чистопольского уезда потребовало для деревни с 14 домохозяевами в сутки 14 лошадей и 26 чел. Если переложить цифры на денежную повинность, то в год община должна была тратить 4380 руб. Крестьяне жаловались, что во время сезонных работ для караула вынуждены были нанимать людей на стороне. В Спасском уезде также стало правило содержание пожарных бочек на каждые 20 дворов [5, с. 364, 365].

Крестьяне указали на следующие факты превышения полномочий спасским уездным исправником: 1) «заставил силой своей держать при волостном правлении дополнительно четвертую пару лошадей и ямщика»; 2) увеличил жалованье (волостному) старшине (20 руб. вместо прежнего 10 руб.), его помощнику (10 руб., ранее работал бесплатно) и писарю (50 руб. вместо прежнего 30 руб.); 3) дал волю волостным писарям, стражникам и урядникам, которые «что хотят, то и делают, и караулы назначают за наказание, и подвергают ответственности на волостной суд» [5, с. 361, 364, 365].

Повышение жалованья сотрудникам волостных правлений в Спасском уезде было вызвано увеличением их объема работ: экстренное губернское земское собрание 9 марта 1877 г. утвердило инструкцию для волостных правлений губернии об обязательном земском страховании строений от огня сроком на 3 года, что стало неприятной новостью для сельских обществ, которым ранее предоставлялась возможность выбора.

Для проверки правильности общих страховых ведомостей волостных правлений и во избежание пропуска страхуемых строений, эти документы огла-

шались на сельских сходах и утверждались общественным приговором. Согласование ведомостей с сельским обществом навело татарских крестьян на мысль о добровольности этой акции как в прежние годы («если оно обязательно, то к чему от нас требуют приговора») [5, с. 364]. В ряде случаев крестьяне заподозрили существенное превышение стоимости страхуемых зданий оценочными агентами волостных правлений [5, с. 361]. Обязательное страхование всех хозяйственных построек справедливо воспринималось крестьянами как новая статья расходов на «противопожарную тему». В мировосприятии крестьян все эти новшества, исходившие из разных учреждений, замыкались на уездном исправнике и волостных правлениях. Скажем, поводом к неповиновению властям в октябре 1878 г. жителей 12 татарских и соседних с ними 2 мордовских и 1 чувашского селений Спасского и Чистопольского уездов послужило прочтение на сельских сходах вышеназванной страховой ведомости и заранее подготовленного общественного приговора о правильном составлении документа. Чуваша д. Тиган-Булак¹ и мордва селений Лягушкино и Мордовский Булак Полянской волости Спасского уезда свой отказ подписывать приговор объяснили целым комплексом причин: 1) боятся излишнего и обременительного назначения караулов; 2) опасаются увеличения расходов на приобретение нового противопожарного инвентаря [5, с. 350, 360]. Действительно, после неурожая хлебов 1876 и 1877 гг. для экономически ослабленных крестьянских хозяйств незапланированные «мирские» расходы были очень чувствительны и нежелательны [1, л. 39 об.].

Обязательное страхование строений татарскими крестьянами оценивалось также с религиозной позиции, считалось, что сбор страховых средств противоречит нормам шариата [3, л. 112 об.]. Более того, свой отказ подписывать приговоры о страховании строений татарские сельские общества объяснили тем, что это повлечет за собой принудительное обращение всех мусульман в православную веру.

Еще одно новшество исходило из казанского губернского по крестьянским делам присутствия, которое под председательством губернатора Н.Я. Скарятина 27 января 1878 г. утвердило «Инструкцию сельским обществам по исполнению возложенных на них законом обязанностей». В книжке «Инструкции» были представлены структурированные в единую нумерацию статьи «Общего положения о крестьянах», с добавлением новых статей из постановлений Сената и циркуляров министра внутренних дел, уточняющих некоторые аспекты жизнедеятельности органов крестьянского самоуправления и сельского податного населения, распределенные на разделы о составе сельского общества, предметах ведения, и сельского схода и составления ими приговоров. Книжка «Инструкции» была разослана из Казани в августе 1878 г. и была призвана стать настольной книгой сельского старосты [5, с. 355].

Не только татарами, но и другими этническими группами был неверно интерпретирован параграф 64, где имелась ссылка на 135 ст. «Положения о выкупе», которая была воспринята как 135 руб. В «Таблице, показывающей количество капитала, погашенного ежегодными выкупными платежами за каждый год», размещенной в разделе «Приложения» «Инструкции», крестьянами также

¹ Главными подстрекателями власти признали местных жителей: Кузьму Матвеева и «солдата» Федора Тимофеева [5, с. 364].

неверно прочитано следующее предложение: «для определения погашенной суммы при ссуды на один душевой надел 133 руб. 33 коп., по прошествии 12 лет со времени разрешения выкупной ссуды следует 133 руб. 33 коп. помножить на 79 руб. 58 коп., означенных в таблице против 12-го производимых уплат». Крестьяне рассудили, что будут собирать с каждого по 133 руб. 33 коп. [5, с. 362].

Итак, энергичная деятельность спасского и чистопольского уездных исправников по усилению противопожарной безопасности в населенных пунктах, новые расходы на оплату обязательного страхования жилых и хозяйственных построек, слухи о повышении оплаты сотрудникам волостных правлений Спасского уезда за счет собираемых с крестьян налогов, неверное прочтение и искаженная интерпретация некоторых предложений «Инструкции» стали основанием отказа ряда сельских обществ подписать приговор о правильности общих страховых ведомостей. [4, л. 102 об.]. Слухи, распространяемые татарскими крестьянами, что «русские и чуваша будут крепостные», не имели особого успеха. (Правда, в среде крестьян д. Мордовский Булак был распространен слух о том, что если они будут исполнять правительственные распоряжения, то их сделают удельными или барскими [2, л. 86].)

Массовость социального протеста татарских сельских обществ спровоцировали некоторые параграфы вышеназванной инструкции. В ней сообщалось, что «Закон Божий» «может быть преподаваем в училищах или приходским священником, или особым законоучителем, с утверждения епархиального начальства по представлению инспектора народных училищ» (параграф 44). В подразделе о назначении сборов на мирские расходы говорилось, что «мирскими повинностями называются те повинности, которые отправляются каждым обществом для удовлетворения его потребностей, как то: на устройство и поддержание церквей», открытие и содержание сельских училищ, содержание учителей и на удовлетворение других общественных и хозяйственных потребностей (параграф 47). Как видим, чиновники, механически переписав законы, забыли указать, что они распространяются исключительно на православных крестьян. В результате «Инструкция» была воспринята татарами-мусульманами как «крестильная грамота». Именно поэтому возбужденное состояние татарского населения перешло за рамки глухого недовольства и выразилось: а) в полном игнорировании волостных и полицейских властей и неподчинении их распоряжениям; б) в смене, а местами даже избиении сельских властей; в) в отказе от исполнения возложенных правительством повинностей [9, с. 280].

Наиболее ярко влияние татарских крестьян на соседние селения проявилось в Алькеевской волости Чистопольского уезда. Согласно источнику, 29 ноября 1878 г. в волостном правлении собрались жители д. Еряпино и 1-й общины д. Худар за опровержением слухов о повышении суммы податей и о крепостничестве. Волостной старшина сумел убедить крестьян в ложности слухов. По пути домой «хударинские чуваша были встречены татарами и по их убеждению возвратились в волостное правление», куда уже собрались крестьяне из деревень Среднее и Верхнее Алькеево, Татарские Студенцы и Чувашский Брод и настойчиво требовали доверенность на предмет ходатайства: 1) об уничтожении у них страхования домов; 2) чтобы не было ни урядников², ни стражни-

² Указом 9 июня 1878 г. в 46 губерниях России были введены должности полицейских урядников, которые подчинялись уездным исправникам [7]. Согласно замыслу правительства, они

ков³; 3) об уменьшении пожарных старост или упразднении этих должностей. Татарские крестьяне поставили ультиматум: в случае неисполнения требований, они откажутся иметь волостное правление [4, с. 144—145].

В декабре 1879 г. число волнующихся деревень увеличилось. В первой половине декабря крестьяне Чистопольского уезда Егоркинской волости с. Вишневая Полянка и д. Средние и Малые Камышлы, населенные русскими и чувашами, отказались от страхования своих домов. В Спасском уезде в соседнем с Татарской Муллиной селении Русское Муллино крестьяне установили собственное самоуправление. Отказались от страхования и русские крестьяне д. Ерыклы. Неповиновение полиции оказали также крестьяне д. Чувашская Майна Билярской волости Чистопольского уезда [3, л. 99—99 об., 187—188].

Резюмируя, отметим, что неповиновение татарских сельских обществ охватило Спасский и частично Чистопольский уезды. Жители деревень Старые и Новые Ургагары, Татарское Муллино, Сухие Курналы, Большие, Нижние и Средние Тиганы, Адельшино Спасского уезда, Ислайкино, Татарские Студенцы, Среднее и Верхнее Алькеево Чистопольского уезда, продолжили борьбу до начала декабря 1879 г., пока не прибыла военная команда для усмирения [2, л. 106—107 об.]. Из числа нерусских этносов их поддержали крестьяне д. Мордовский Булак, которые в июне 1879 г. отказались от выборов пожарных старост и полицейских десятников [2, л. 86].

Итак, возложение уездным исправником на волостные правления новых административных функций являлось проявлением процесса их интеграции в систему государственного местного самоуправления, направленного на усиление административно-полицейского контроля над крестьянами. Введение земством обязательного страхования хозяйственных построек после неурожайных двух лет воспринималось экономически ослабленными крестьянскими дворами в купе с новыми «мирскими» расходами на обеспечение противопожарной безопасности как усиление налогового бремени.

Мобилизация сельских обществ с различным этническим составом жителей наблюдалась в населенных пунктах, располагавшихся близко и/или недалеко друг от друга, и основывалась на существовавших между их жителями социальных контактах. Крестьяне, используя институт сельского самоуправления, в рамках их полномочий стремились довести до властных структур о реальных и потенциальных угрозах для своих общин. При этом отчетливо проявилось противопоставление сельскими обществами себя волостным правлениям.

Татарское крестьянское протестное движение конструировалось из двух составляющих. Помимо вышеназванных социально-экономических факторов, этноконфессиональная солидарность и религиозное самосознание стали идеологической основой социальной консолидации в рамках мусульманских приходов и

должны были стать низшими исполнительными чинами, действующими постоянно на местах и находящимися в ближайшем соприкосновении с населением, но материально от него не зависящими. В структуре местной полиции урядникам было придано значение исполнительных помощников станových приставов и руководителей сотскими и десятскими.

³ Среди населения распространились слухи о том, что в волость назначены 2 стражника, пеший получает жалованье 10 руб., а конный — 18 руб., еще урядник получает 35 руб. — «и все это ввиду охранения от огня, а деньги на жалованье собирают с общества, и все это стесняет их, тогда как ходя летом на полевые работы в Самарскую губернию, они видели, что стражников там нет» [5, с. 361].

сельских обществ. Для отведения от себя угрозы крещения и с целью усиления давления на местные власти татарские крестьяне были заинтересованы в вовлечении в протестные акции социальных институтов соседних этносов. Информационная парадигма породила межэтническую консолидацию в форме социального протеста крестьян как бойкотирование выдачи общественных приговоров о правильности общих страховых ведомостей.

Источники и литература

1. ГА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 4072.
2. ГА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 4466.
3. ГА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 4627.
4. *Загидуллин И.К.* Татарские крестьяне Казанской губернии во второй половине XIX в. (60—90-е гг.): дисс. ... канд. ист. наук. Казань, 1992. 269 с.
5. Материалы по истории Татарии второй половины XIX в. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1936. Ч. 1. 512 с.
6. *Муллагалиев Р.М.* Социально-экономическая жизнь татарской крестьянской общины Казанской губернии в пореформенный период (60—90-е гг. XIX в.): автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Казань, 2010. 21 с.
7. Полное собрание законов Российской империи. 2-е собр. Т. 53. № 58611.
8. *Шкапин С.В.* Совместное расселение народов в государственной деревне Казанской губернии как фактор толерантных этноконфессиональных отношений (вторая треть XIX в.) // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья: сб. статей. Вып. 2. Материалы Всероссийской научной конференции «Исторический опыт этноконфессионального взаимодействия в Среднем Поволжье и Приуралье (XVI — начало XX вв.)» (Казань, 5—6 октября 2011 г.). Казань: Ихлас; Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011. С. 160—163.
9. *Чернышев Е.И.* Волнение казанских татар в 1878 г. (Очерк по архивным материалам) // *Чернышев Е.И.* Народы Среднего Поволжья XVI — начало XX века: избранные труды / сост., авт. предисл., прим., указ. и сокр. И.З. Файзрахманов; под ред. И.К. Загидуллина. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2020. С. 277—303.

Zagidullin Ildus Kotdusovich,
State Archive of the Republic of Tatarstan,
Russian Federation, Kazan

CHUVASH IN THE TATAR PEASANT MOVEMENT OF THE KAZAN PROVINCE 1878—1879

Abstract. The article is devoted to identifying the causes and forms of interaction between the Tatar and Chuvash peasants of the Spassky and Chistopol counties of the Kazan province during their joint action against the authorities, which are assessed as a manifestation of historically established social relations between rural communities closed to the outside world in critical conditions. It is concluded that the mobilization of rural societies with different ethnic composition took place among residents of settlements located close to each other, between which there were stable social contacts. The reasons for the anti-government protests were innovations of the authorities, who demanded from rural societies new, in the opinion of the peasants, unreasonable and significant «worldly» expenses, and the rumors caused by them about the expected qualitative changes that threaten the destruction of their traditional socio-cultural way of life.

Keywords: peasant movement in the Kazan province 1878—1879, anti-government protests, Tatar peasants, Chuvash peasants, rural societies.

Хайретдинова Гельназ Рамилевна,
Казанский (Приволжский)
Федеральный университет,
Российская Федерация, г. Казань,
rimlyanka933@gmail.com

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ЧУВАШЕЙ В ТРУДАХ ТАТАРСКИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX — НАЧАЛА XX ВЕКА

Аннотация. В работе рассмотрены сведения об истории и культуре чувашей, содержащиеся в работах дореволюционных татарских авторов второй половины XIX — начала XX в. Полученные данные позволяют говорить о наличии двух взглядов на этногенез чувашей в дореволюционной татарской печати: о тюркском и финно-угорском их происхождении. Татарские авторы использовали работы русских и европейских этнографов, татарские письменные и фольклорные источники, опирались на личное знакомство с языком и культурой чувашей. Ими отмечена близость ряда элементов духовной культуры татар и чувашей.

Ключевые слова: история татар, история и культура чувашей, Волго-Уральская историко-этнографическая область, печатные издания.

Изучение истории и культуры этносов, проживающих в России, является одной из актуальных проблем исторической науки. Волго-Уральская историко-этнографическая область формировалась на протяжении тысячелетий. В ее рамках происходило сложное взаимодействие народов, языков, вероисповеданий. Многонациональность, поликонфессиональность социального пространства региона, многовековое сосуществование этносов и их этнокультурное сотрудничество вызывают интерес не только у ученых, но и политиков. Этноним «чуваш» в русских источниках впервые встречается в начале XVI в. Однако к вопросу происхождения чувашского этноса исследователи начинают обращаться преимущественно с XIX в. [12]. Пробуждение интереса татарских ученых и просветителей второй половины XIX — начала XX в. к истории собственного этноса закономерно вызвал интерес и к контактам соплеменников с этническими партнерами, в том числе с чувашами и их предками.

Тема межэтнического взаимодействия в Волго-Уральском регионе всегда была в центре внимания [21]. Вопросы об общем историческом наследии татар и чувашей, взаимосвязи их этнокультур, этногенезе данных этнических общностей рассматриваются в сочинениях Ш. Марджани, М. Рамзи, Г. Ахмарова, З. Башири. Данная проблема также рассматривается в статьях Ю. Акчуры и М. Муртазина, опубликованных в татарском журнале «Шура» [8; 9]. В этом же журнале есть статья, где рассматриваются некоторые вопросы, касаемые истории чувашей и марийцев [18].

Шигабутдин Марджани — российский мусульманский богослов, просветитель, исследователь этногенеза татарского народа. Обладая широкими для своего времени знаниями о разных народах, он написал солидный труд «Мустафад аль-Ахбар фи ахвали Казан ва Булгар» (Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара). Центральный сюжет его работы — происхождение татар и волжских булгар.

В ней представлена информация не только о татарском народе, но и о чувашах. Сведения, содержащиеся в его сочинении, свидетельствуют о присутствии чувашского компонента в этногенезе казанских татар. Этот факт Марджани связывает с принятием булгарами и чувашами ислама, а также нахождением в языке эпитафий большого числа чувашских элементов [14, с. 29]. Еще одним фактом, что чуваша сыграли значимую роль в этногенезе казанских татар, является численность чувашей в Волжской Булгарии и Казанском ханстве: «...Происхождение татарского народа и формирование его языка происходили в результате взаимодействия населения Волжской Булгарии...». Здесь особо стоит выделить словосочетание «населения Волжской Булгарии». Как известно, предки чувашей в ней составляли большинство населения [20, с. 251].

Правда, Марджани не дает исчерпывающий ответ на поставленную проблему. В своем труде ученый-богослов также утверждает, что чуваша происходят от сакалибов (саклабов): «...Сакалиба — это такие финские народы, как чуваша, черемисы и др.» [1, с. 22; 17, с. 63]. Исследователь относит чувашей к финно-уграм, указывая на то, что чувашские и марийские деревни, названные по-татарски, являются остатками мусульманства среди чувашей-марийцев. Причиной этого явления, по его мнению, является то, что некоторые из финно-угров, перешедших в мусульманство, не смогли глубоко укорениться в исламе, да и к тому же их татаризация не была прочной. В результате они подверглись болгаризации [15, с. 29]. Ш. Марджани указывает, что когда-то раньше на левом берегу р. Волга проживали чуваша-мусульмане. Он объясняет такую ситуацию тем, что правобережные чуваша, переселившиеся в Волжскую Булгарию и Казанское ханство, массово приняли ислам [19]. Исследователь отмечает и нечто обратное. Ш. Марджани заявляет: «Поскольку чуваша близки к булгарам как по месту проживания, так и по языку, даже если они говорят на финском языке, большое количество слов тюркского происхождения, поэтому их относят к одной из ветвей тюрков. Из-за этих причин можно сказать, что чуваша приняли ислам раньше черемис и других финских племен» [15, с. 21]. Из вышеприведенных цитат нетрудно заметить некоторую неопределенность в высказываниях Марджани. По ним трудно отнести чуваша определенно к одной из двух групп — тюркской и финской. Однако подобная неопределенность характерна для многих его работ.

Другой известной личностью, обращавшийся в своих трудах к чувашской теме, является татарский религиозный деятель, просветитель и переводчик Мурад Рамзи. В сочинении «Талфик ал-ахбар ва талких ал-асар фи вакаи Казан ва Булгар ва мулук ат-татар» (Нанизывание вестей и оживление преданий о событиях, произошедших в Казани и Булгаре, а также о татарских царях) он рассматривает происхождение разных тюркских народов. М. Рамзи прямо пишет, что чуваша и черемисы (марийцы) являют собой булгаров. Как и Ш. Марджани, М. Рамзи в своем труде приводит некоторую информацию о чувашах-мусульманах, которые проживали на левом берегу р. Волга. Он считает, что булгары были известны черемисам под названием «чуваша». На основании многочисленных материалов можно сделать вывод, что большинство народов, проживавших в Казанском ханстве, назывались «чувашами».

Гайнутдин Ахмаров является еще одним исследователем, внесшим вклад в изучение прошлого тюркских народов. Будучи историком, он написал труд «Болгар тарихы» (История Булгар). Доказывая родство казанских татар с древними

булгарами, он ссылаясь на то, что татары занимаются торговлей — Булгарское царство было тоже торговым, что развалины Болгара почитаются татарами, а чувашами якобы нет и т.д. При этом он упускал из виду немаловажные исторические свидетельства о занятии сельского населения булгар, и особенно сувар, плужным земледелием, по каким-то неизвестным нам соображениям игнорировал общеизвестный факт почитания чувашами развалин Суvara и Биляра [4].

Хасангата Габяши, известный татарский ученый, историк, преподаватель, общественный и религиозный деятель, хорошо знакомый с Ш. Марджани, К. Насыри, И. Гаспринским, написал труд под названием «Муфассал тарихы кауме тюрки» (Всеобщая история тюркских народов). В нем он отмечает, что между финнами (к ним он относит чувашей) и тюрками нет какой-либо четкой этнической границы, и утверждает, что они в разное время тесно взаимодействовали друг с другом [7]. Отличительные черты этого исследования — объективность в изложении и отсутствие симпатии к какому-либо отдельному народу.

В труде Хасангаты Габяши выражено то же мнение, что и у Марджани. Заинтересовавшись тюркскими народами (преимущественно происхождением татар), он и написал свой знаменитый труд «Муфассал тарихы кауме тюрки» (Всеобщая история тюркских народов). Здесь содержится некоторая информация, касающаяся чувашей. По его мнению, чувашаи произошли от финнов. Он прямо утверждает, что чувашаи есть финны.

Зариф Башири — писатель, татарский поэт, публицист, переводчик, уроженец д. Чутеево Цивильского уезда Казанской губернии. С детства рос среди чувашей, общался с ними, интересовался их историей и культурой. Зариф Башири одним из первых поднял чувашскую проблематику в татарской периодике. Попутно отметим, что он является автором сборника «*Чуаш әдәбияты*» (Чувашская литература), повести «*Чуаш кызы Әнисә*» (Чувашская девушка Аниса), этнографического сочинения «*Чуашлар*» (Чуваши). В десятом номере татарского журнала «*Шура*» за 1909 г. увидела свет его статья, посвященная чувашам [5]. Также в «Избранных трудах» [10] З. Башири приводит информацию, рассказанную ему казанским профессором Н.И. Ашмариним о том, что между чувашами и татарами существует важная связь. И действительно, эти два народа на протяжении многих веков живут бок о бок в мире и согласии. «История, кроме искренних дружеских отношений, не показывает, было ли между ними какое-либо столкновение, противостояние. Напротив, эти народы всегда вели совместную борьбу против нападений со стороны чужаков» [10, с. 206].

Писатель, журналист, издатель и политик Юсуф Акчура, ссылаясь на некоего востоковеда (мусташирик *مستشرق*), отмечает высокую степень этнокультурного самосознания чувашей. Разъясняет он это тем, что многие любят говорить, что они чувашаи, и, особенно, про отношение их к тюркам. Кроме того, востоковед рассказывал про бытование исторических преданий у чувашей, в том числе связанных с нахождением чувашей в подданстве у казанских ханов: «*Чуашларда милләт хисе куәтледер. Чуашлыкны вә татарлыкны яраталар. Бер заманлар Казан ханлары кул астында гомер иткәнләрен бер дә онытмаганлар; ул заманларны сагыныб сөйли торган төрле гавам хикәяләре (әкиятләре, легендалары) уар*» (Чувство нации у чуваш сильное. Они любят чувашское и татарское. Не забывают про свою жизнь в Казанском ханстве; вспоминая о тех временах, они рассказывают различные народные повествования, сказки, легенды) [2, с. 106]. Исходя из рас-

сказов мусташирика, Акчура отмечает, что в чувашском языке много заимствованных слов из арабского и персидского языков. Это он обосновывает наглядными примерами: мусульманскими терминами и именами (*писмилла*— *бисмилләһ*, *Пи-хампар* — *пәйгамбәр*, *пиришти*— *фәрештә*, *Израиль* — *Газраил*, *сарамат копаре* — *Салават күпере*, *арам* — *хәрам*, *Антулла*— *Габдулла*, *Шарихва*— *Шәрифә*»¹ и др. Также Юсуф Акчура отмечает, что в верованиях чувашей присутствуют следы ислама. Этот факт он разъясняет примерами из рассказов востоковеда [2, с. 105].

Арабские заимствования в чувашском языке можно обнаружить и в труде Н.И. Ашмарина, где он дает разъяснения тюркских элементов мадьярского языка: «...(весть, араб. *خير*, хабар, чув. хыпар, чит. хыбар) ...» [3, с. 36; 6; 11].

Некоторые сведения, которые дают понять причину принятия христианства чувашами, содержатся в журнале «Шура» в статье журналиста и религиозного деятеля Мухаммадфатиха Муртазина. Здесь он приводит информацию об их религии, а также рассуждает о том, почему чувашаи по несколько раз принимали христианство [13]. Муртазин пишет, что традиционное верование и поклонение чувашей после того, как они приняли христианство, стало выглядеть совсем иначе, то есть оно смешалось. Следовательно, трудно извлечь информацию про изначальное (традиционное) верование чувашей из русской истории. Факт того, что чувашаи были мусульманами, он доказывает тем, что в погребальных камнях 660—767 г. по хиджре есть надписи на арабском и чувашском языках. Следовательно, во времена правления Берке хана и Джанибек хана чувашаи были в исламе, поэтому в их языке остались мусульманские термины. Согласно указу 1743 г., чувашаи, принявшие христианство, освобождались от зависимости от мурз (помещиков), а позже за это им стали выдавать награду [16]. Этим явлением Муртазин объясняет, почему чувашаи по несколько раз принимали христианство.

Изучение названной темы позволяет сделать следующие выводы: интерес татарских авторов к чувашской истории и культуре обусловлен интересом к татарскому прошлому, их происхождению; татарские авторы, писавшие о чувашах до революции октября 1917 г., пользовались следующими источниками: трудами русских историков, татарскими легендами и другой информацией, полученной непосредственно от общения с представителями чувашского народа; о происхождении чувашей у татарских авторов сложились следующие предположения: М. Рамзи и Г. Ахмаров причисляют чувашей к болгарам, Х. Габяши считает, что этот народ произошел от финнов, а вот у известного ученого-богослова Ш. Марджани по этому поводу есть двойное предположение: во-первых, он относит чувашей и к финно-уграм, во-вторых, объясняет, что они произошли от булгар. Однако однозначного ответа на этот вопрос в его знаменитом труде нет.

Источники и литература

1. *Адыгамов Р. К., Якупов В. М.* Марджани Шихабутдин. Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара (Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар). Ч. 1. Казань: [Б.и.], 2005. 255 с.
2. *Акчура угылы Й.* Бер мөстәширикь сәяхәте сәмәрәләрәннән // Шура. № 4. Ырынбур, 1908. 32 б.
3. *Ашмарин Н.И.* Болгары и чувашаи. Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1902. 132 с.
4. *Әхмәров Г.Н.* Болгар тарихы (История Булгар). Казан: Бәенелхак, 1909. 128 б.

¹ В современной орфографии чувашского языка: *пёсмёлле*, *Пирёшти*, *Эсрел*, *саламат* (*асамат*) *кёперё*, *харам*.

5. Бәшири З. Чуашлар // Шура. № 10. Ырынбур, 1909. 32 б.
6. Воробьев Н.И. Указатель к известиям общества археологии, истории и этнографии при КГУ за 1906—1927 гг. (тома XXII—XXXIII). Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1928. 122 с.
7. Габаши Х.М. Всеобщая история тюркских народов. Казань: Фэн, 2009. 248 с.
8. Гайнанов Р.Р., Марданов Р.Ф., Шакуров Ф.Н. Татарская периодическая печать начала XX века. Библиографический указатель. Казань: Милли китап, 2000. 315 б.
9. Госманов М., Мәрданов Р. «Шура» журналының библиографик күрсәткече. Казан: Милли китап, 2014. 213 б.
10. Зәйдулла Р.Р. Зариф Бәшири. Сайланма әсәрләр. Казан: Татарстан китап, 2014. 430 б.
11. Иванов А. Указатель книг, брошюр, журнальных и газетных статей и заметок на русском языке о чувашах, в связи с древними народностями Поволжья с 1756 по 1906 г. Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1907. 78 с.
12. Комиссаров Г.И. Чуваши Казанского Заволжья. Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1913. 342 с.
13. Марданов Р.Ф. Вопросы литературы в журнале «Шура» (1908—1917): автореф. дисс. ... канд. ист. наук / КГУ. Казань: [Б.и.], 1999. 18 с.
14. Мәржани Ш. Мөстәфәдел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар. I Т. Казан: Тип. Б.Л. Домбровского, 1897. 233 б.
15. Мортазин М. Чуашлар кемнәрдер? // Шура. № 9. Ырынбур, 1908. 40 б.
16. Рамзи М. Талфик аль-ахбар ва талких аль-асар фи вакаи' Казан ва Булгар ва мулюк ат-татар. Уфа: Шежере, 2017. 600 с.
17. Хәйруллин Ә.Н. Мәржани Ш.Б. Мөстәфәдел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар (Казан һәм Болгар хәлләре турында файдаланылган хәбәрләр). Кыскартып төзелде. Казан: Татар. кит. нәшр., 1989. 415 б.
18. [Чуашлар, чирмешләр тарихына карата сорау хаты һәм «Шура» жавабы] // Шура. № 12. Ырынбур, 1909. 31 б.
19. Юзеев А.Н. Очерки Марджани о восточных народах. Казань: Татар. кн. изд-во, 2003. 175 с.
20. Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. 271 с.
21. Ягафова Е.А. Чуваши-мусульмане в XVIII — начале XXI в.: монография. Самара: [Б.и.], 2009. 128 с.

Khayretdinova Gelnaz Ramilevna,
Kazan (Volga Region) Federal University,
Russian Federation, Kazan

HISTORY AND CULTURE OF THE CHUVASH IN THE WORKS OF TATAR RESEARCHERS OF THE SECOND HALF OF THE XIX — THE BEGINNING OF THE XX CENTURY

Abstract. The paper considers information about the history and culture of the Chuvash contained in the works of pre-revolutionary Tatar authors of the second half of the XIX — the beginning XX century. The data obtained allow us to speak about the existence of two views on the ethnogenesis of the Chuvash in the pre-revolutionary Tatar press: about their Turkic and Finno-Ugric origin. Tatar authors used the works of Russian and European ethnographers, Tatar written and folklore sources, relied on personal acquaintance with the language and culture of the Chuvash. They noted the proximity of a number of elements of the spiritual culture of Tatars and Chuvash.

Keywords: history of the Tatars, history and culture of the Chuvash, Volga-Ural historical and ethnographic region, printed publications.

Кобзев Александр Викторович,
Институт истории и культуры региона
Центра стратегических исследований
Ульяновской области,
Российская Федерация, г. Ульяновск,
alkobzev@yandex.ru

ЧУВАШИ-МУСУЛЬМАНЕ Д. СИУШЕВО СИМБИРСКОЙ ГУБЕРНИИ: ПРОБЛЕМА ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИИ РЕЛИГИОЗНОЙ ОБЩИНЫ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Аннотация. В статье рассматривается процесс легализации исламизированных чувашей д. Сиушево Буинского уезда Симбирской губернии в начале XX в. В 1905—1911 гг. они предприняли попытку организации мусульманской религиозной общины. При поддержке татар-мусульман построили мечеть, открыли религиозные школы, наняли в общину вероучителей. Местные светские и церковные власти оказывали этому процессу противодействие. Мечеть и школы были закрыты, уполномоченные от общества чувашей-мусульман наказаны по статьям Уложения об уголовных наказаниях. Тем не менее, государственные санкции не остановили дальнейший процесс исламизации и последующую ассимиляцию части чувашей среди татар. Статья подготовлена на основе неопубликованных архивных материалов Государственного архива Ульяновской области.

Ключевые слова: православное христианство, ислам, крещеные чуваше, исламизация чувашей, татары-мусульмане, мечеть, мулла, религиозная школа, община, Сиушево, Буинский уезд, Симбирская губерния.

В начале XX в. в Российской империи произошли коренные изменения в конфессиональной политике государства. Законодательные решения, принятые накануне и в ходе Первой русской революции, затронули все слои российского общества. По указу от 12 декабря 1904 г. в стране отменялись прежние меры, ранее применявшиеся для предупреждения перехода язычников в исламское вероисповедание.

Курс правительства на либерализацию конфессиональных и межконфессиональных отношений в полном объеме был реализован в ходе революционных событий 1905 г. 17 апреля был принят указ, по которому подданные Российской империи, ранее обращенные или перешедшие в православное христианство, получили право «вернуться» в прежнее вероисповедание. Спустя полгода, 17 октября, вышел Манифест, который, с одной стороны, гарантировал права многоконфессионального и полиэтничного российского общества на свободу вероисповедания, а с другой стороны, перевел вопросы религиозной жизни из политической сферы государственно-церковных отношений в сферу частной жизни гражданина.

Манифест 17 октября 1905 г. содержал общие положения, требовавшие конкретизации и уточнения, особенно с точки зрения их правоприменимости на практике. Дело в том, что начиная с весны 1905 г. светские органы власти в лице губернских правлений были задействованы в решении дел, связанных с межконфессиональными переходами. В одном из таких разъяснений от 25 июня 1906 г. говорилось, что положения указа от 17 апреля в равной степени распространяются и на тех подданных империи, которые переходили из нехристианства в иную,

кроме православия, христианскую религию. 12 ноября 1907 г. МВД издало разъяснение, касавшееся правовых возможностей язычников. В нем было отмечено, что новые законы не содержат указаний на право перехода язычников в ислам, но нет в них и запрета на этот переход. Поэтому на основании указа от 17 апреля и Манифеста 17 октября вопрос о переходе язычников в ислам подлежал «утвердительному разрешению» [12, л. 145].

В начале XX в. Симбирская губерния отличалась неоднородным этноконфессиональным составом населения. Преобладающей этнической и конфессиональной группой были русские, православные христиане. Помимо русских, адептами православия являлись коренные народы региона — чуваш и мордва. Второй по численности после православных христиан была конфессиональная группа мусульман. Этнически это были татары-мишари, населявшие все уезды губернии. Кроме того, в южной части региона встречались крупные общины различных старообрядческих толков. Незначительными были доля и численность приверженцев лютеранства и римско-католического вероисповедания [18, с. 64—75].

В результате политики христианизации коренных нерусских народов Среднего Поволжья в губернии практически не осталось сторонников политеистических (языческих) культов. Немногочисленные общины чувашей-язычников встречались в ряде деревень Симбирской губернии, например, в с. Средние Алгаши. В отчете Симбирского епархиального комитета православного миссионерского общества за 1915 г. было отмечено, что в этом селе проживали чувашеязычники, которые «своих религиозных традиций» не стыдятся и «традиции держатся крепко». В силу этого, по мнению миссионеров, «не так заметно на них татарское влияние» [7, л. 6].

Так же, как и в Казанской, в Симбирской губернии в этноконтактных зонах проживания чувашей и татар прослеживались процессы исламизации и татаризации чувашского населения. Прежде всего, это имело место в волостях Буинского уезда. К началу XX в. на территории края оформились группы чувашей, юридически принадлежавшие к православной церкви, а по образу и укладу повседневной жизни являвшиеся приверженцами ислама. В 1866—1867 и 1896 гг. эти чуваше наряду с крещеными татарами ходатайствовали о переходе в ислам [17, с. 126—129].

Факты приверженности крещеных чувашей мусульманским традициям и их перехода в ислам были зафиксированы, по дореволюционным архивным материалам, в селениях Большая Акса, Энтуганово, Старое Шаймурзино, Новое Дуваново, Старое Чекурское, Трех-Болтаево, Елховоозерное, Буинка, Чикилдым, Чепкас Ильметьево, Тиньгаши, Сиушево. К началу XX в. часть исламизировавшихся крещеных чувашей ассимилировалась татарами, полностью сменив язык, самосознание и культуру. А после изменений в конфессиональной политике государства в 1905 г., в составе «отпавших» крещеных татар они влились в мусульманскую общину и официально обрели статус «правоверных» [17, с. 129—130].

Процесс легализации исламизированных чувашей Симбирской губернии неравномерно отражен в архивных документах. В основном он приходится на период с 1905 по 1908 г. Наиболее полно это историческое явление представлено в делопроизводственных материалах губернского правления, духовной консистории и Симбирского окружного суда, связанных с практикой институционализации религиозной общины чувашей-мусульман д. Сиушево.

Во второй половине XIX — начале XX в. д. Сиушево Симбирской губернии входила в состав Рунгинской волости Буинского уезда. Поселение находилось в трех верстах к югу от уездного города Буинск. Ближайшими соседями сиушских чувашей были татары-мусульмане д. Адав-Тулумбаево. Следует отметить, что в неопубликованных архивных источниках и в опубликованных статистических материалах встречаются разночтения в обозначении этих поселений. В одних источниках Сиушево и Адав-Тулумбаево показаны как один населенный пункт [1, с. 180; 7, л. 5; 14, л. 32 об.; 25, с. 401; 26, с. 100], в других — как два разных поселения [11, л. 55 об., 56; 13, л. 62 об., 63; 14, л. 70, 71 об.; 19, с. 50, 58; 23, с. 36; 24, с. 148]. Причем топоним Сиушево ассоциируется с чувашским населением, а Адав-Тулумбаево — с татарским. На карте Мендэ 1861 г. Сиушево (Тулумбаево) обозначено как один населенный пункт [16].

В конце XIX — начале XX в. православные чуваша относились к церковному приходу г. Буинск. С 1894 г. в деревне была открыта церковно-приходская школа, в 1910 г. — церковь. В соседней татарской деревне Адав-Тулумбаево с 1859 по 1907 г. были соборная мечеть и религиозная школа (мектебе) [1, с. 180; 11, л. 55 об., 56; 13, л. 62 об., 63; 15, л. 70, 71 об.].

Дифференциация жителей деревень по этноконфессиональному признаку с учетом исламизированных чувашей отмечена в отчете Симбирского епархиального комитета за 1915 г. Согласно его данным, на тот момент в д. Сиушево (Адав-Тулумбаево) проживало 2162 чел., в их числе татары-мусульмане — 1644 чел. (76,04%), чуваша-мусульмане — 323 (14,94%), православные чуваша — 195 чел. (9,02%) [7, л. 5]. Следует полагать, что цифровые данные численности чувашей соответствовали действительности. Например, по посемейным спискам чувашей, ходатайствовавших о разрешении перехода в ислам в 1906—1907 гг., насчитывалось 285 чел. Причем «отпавшие» в ислам крещеные чуваша составляли 45—50 дворов, а их православные одноплеменники — 20 дворов [3, л. 45; 2, л. 31 об.; 9, л. 31, 32; 10, л. 64—71]. В 1909 г. численность чувашей, перешедших в ислам, оценивалась в 313 чел. [6, л. 60].

Дрейф этнической идентичности исламизированных чувашей д. Сиушево косвенно прослеживается по «Ведомости наличных душ в селениях Буинского уезда на 1 ноября 1907 года» и в Подворной переписи крестьянских хозяйств Симбирской губернии 1910—1911 гг. В «Ведомости» Сиушево и Адав-Тулумбаево показаны как одно поселение с общей численностью 1331 чел., причем чувашей насчитывалось 130 чел., а татар — 1166 чел. По всей видимости, чуваша-мусульмане были включены в состав татар-мусульман [14, л. 32 об.]. В Подворной переписи Сиушево и Адав-Тулумбаево представлены как два разных населенных пункта. В Адав-Тулумбаево на 1910—1911 гг. численность татар составила 913 чел. В д. Сиушево, впервые в сравнении со статистическими данными предшествующих лет, наряду с чувашами показаны татары. Их общая численность оценивалась в 489 чел. Подворную перепись проводили земские работники, и, скорее всего, чуваша, отошедшие в ислам, представились как татары и в этом новом этническом статусе были зафиксированы переписчиками [19, с. 50, 58].

В письменных источниках второй половины XIX в. сиушские мусульмане ни разу не фигурировали в делах, связанных с переходом в ислам крещеных татар и части крещеных чувашей Симбирской губернии. Их нет ни среди участников «отступнического» движения 1866—1867 гг., ни в числе ходатаев по прошениям «от-

павших» крещеных татар и чувашей 1896 г. Фактически чувашаи-мусульмане д. Сиушево проявили себя только после императорского указа от 17 апреля.

Вероятное время их перехода в ислам можно отнести к 1880-м гг. По крайней мере, об этом рубеже позволяют говорить показания самих чувашей, взятых полицией в 1906 г. во время расследования обстоятельств подачи прошений и удостоверения их действительного конфессионального состояния. В частности, Егор Антонов о себе говорил, что он «отпал» в ислам около 20 лет назад и с тех пор ни разу не был на исповеди и причастии. При этом прочие обряды, крещение и венчание исполнялись, но исключительно «ради записи в метриках». Православные односельчане также подтвердили факт «давности» отпадения в ислам, но без уточнения срока самой давности, когда это произошло — 20, 30 или 40 лет назад [9, л. 34—36].

Судя по материалам губернского правления, духовной консистории и судебно-следственных органов, в деревне было две группы чувашей, подававших прошения о переходе в ислам. Это ходатайства уполномоченных крестьян Ильи Петрова от 14 домохозяев и Василия Спиридонова от 32 домохозяев. Почему они подавали прошение не от всех чувашей-мусульман, а по отдельности, не ясно; по выявленным документам причины этого не прослеживаются.

Лучше всего в архивных материалах документирована хронология несостоявшейся легализации группы чувашей с уполномоченным Ильей Петровым. Первое прошение о переходе в ислам они направили в феврале 1906 г. В этом же году в резолюции от 13 мая губернское правление отказало в «удовлетворении ходатайства». В ходе полицейского дознания выяснилось, что все ходатаи были крещеными чувашами, до последнего времени соблюдавшими православную обрядность. Кроме того, в числе ходатаев оказались крестьяне, чьи имена были внесены в прошения без их согласия на переход в ислам. Это были семьи Фомы Васильева и Семена Яковлева, Сергея Яковлева и Прохора Царькова [9, л. 1, 1 об., 3, 4].

2 июня и 6 октября 1906 г. чувашаи направили еще два прошения. По ним было проведено полицейское дознание, в ходе которого были опрошены «отпавшие» в ислам чувашаи и их православные односельчане. Последние подтвердили, что «отпавшие» были в церкви только во время венчания, а после указа и вовсе перестали соблюдать православные обряды, и в настоящее время придерживаются мусульманской обрядности, «в домах имеют татарскую обстановку» и «одеваются по-татарски» [9, л. 12, 34—36].

В конце декабря 1906 г. поступило еще одно, четвертое по счету, прошение. Реакция губернского правления последовала 15 февраля 1907 г. Основываясь на результатах полицейского дознания, правление постановило все имеющиеся по делу материалы направить в Симбирскую духовную консисторию об исключении просителей из православия [9, л. 24].

Спустя полгода епархиальное начальство в отношении от 18 августа 1907 г. заявило, что «к исключению просителей из православия» нет «законных оснований». Ссылаясь на 3 пункт указа от 17 апреля 1905 г. консистория указывала, что крестьяне д. Сиушево «как принадлежавшие к чувашскому племени... должны возвратиться в язычество, так как предки их были язычниками, а они ходатайствуют о переходе в магометанство». Кроме того, по сведениям благочинных, они перестали исполнять православные обряды сравнительно недавно — в последние пять лет с 1901 по 1906 г. [9, л. 27, 27 об.].

Отношение Симбирской духовной консистории послужило основанием для отказа в удовлетворении ходатайств. Свое решение губернское правление озвучило в резолюции от 18 августа 1907 г. В сентябре того же года просители были проинформированы о решении правления, но отказались дать письменную подписку, что извещены о нем [9, л. 38 об., 46, 47].

В ответ на это с разницей в восемь месяцев они составили еще два прошения о переходе в ислам — 6 октября 1907 г. и 19 мая 1908 г., причем последнее направили в Сенат Российской империи. Всего с февраля 1906 по май 1908 г. чувашаи подали шесть прошений. В первых двух, в феврале и в июне 1906 г., в посемейных списках просителей были указаны русско-православные имена, а в последующих четырех прошениях — уже татарские. За все это время, помимо Ильи Петрова, он же Ильяс Феткуллов (Фаткеев), уполномоченными по прошениям были Егор Антонов (Хайрулла Сагдеев), Василий Филиппов (Бурганетдин Гимадетдинов) и Прохор Васильев (Бурганетдин Абдулов) [9, л. 1, 1 об., 12, 24, 30—33, 58, 58 об.]. Свой окончательный вердикт по делу просителей Сенат озвучил в указе в 1908 г. Этим же указом было отказано в переходе в ислам крещеным чувашам д. Тиньгаши Буинского уезда [9, л. 62].

Сведения по ходатайствам второй группы чувашей с уполномоченным Василием Спиридоновым носят косвенный характер. В частности, в отпуске Департамента духовных дел иностранных исповеданий за 28 июня 1907 г., отмечалось, что просителям д. Сиушево в числе 32 домохозяев было отказано в удовлетворении их прошения об исключении из православия и переходе в ислам. Об этом им объявили 9 марта 1906 г. Другими словами, первое прошение в местные органы власти они направили, как минимум, летом/осенью 1905 г. либо в начале 1906 г. Об отказе Симбирской духовной консистории в удовлетворении их ходатайства говорилось в отпуске буинского уездного исправника от 18 мая 1907 г. [10, л. 3 об., 4, 18, 19].

Спустя год после решения губернской власти, 26 июня 1907 г., Оренбургское магометанское духовное собрание издало объявление о причислении «отпавших» в ислам чувашей к мусульманскому приходу д. Адав-Тулумбаево. Это решение оказалось поспешным и преждевременным, так как духовное собрание предварительно не удостоверилось в Симбирском губернском правлении об исключении крещеных чувашей из православия. Дело в том, что согласно циркуляру МВД от 18 августа 1905 г., исключение из православия осуществлялось губернской властью [10, л. 18, 19, 37, 37 об.]. Затем, по распоряжению духовной консистории, приходские священники в метрических книгах и исповедных ведомостях ставили отметки об исключении просителей из числа православных христиан. По существу, решение Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС) было нелегитимным с точки зрения действующих законов. Тем не менее, копия его объявления оказалась в руках чувашей д. Сиушево. Видимо, поэтому в выявленных архивных материалах нет прямых и косвенных указаний на повторные подачи прошений группой чувашей с уполномоченным Василием Спиридоновым.

Из переписки губернского правления и Буинского уездного полицейского управления следует, что в 1907 г. на запрос полиции «отпавшие» чувашаи согласились причислиться к мусульманскому приходу д. Адав-Тулумбаево. Кроме того, в рапорте буинского уездного исправника есть указание на требование ОМДС за № 1546 от 27 февраля 1907 г. об отобрании от чувашей подписки «как исключен-

ных из православия и причисленных к мусульманскому приходу (подчеркнуто автором. — А.К.)» [10, л. 12, 52, 52 об.]. Чем была вызвана «неосведомленность» ОМДС о резолюции губернского правления за 9 марта 1906 г., не ясно. Возможно, чувашки одновременно направили прошения о переходе в ислам в губернное правление и в духовное собрание. Может быть, это был сознательный шаг ОМДС на закрепление в исламском вероисповедании не только «отпавших» крещеных татар, но и чувашей, решивших выйти из православной церкви.

Следует полагать, что процессы легализации крещеных чувашей д. Сиушево в качестве мусульман и институционализации их религиозной общины были запущены в первой половине 1907 г. Так, 1 марта ОМДС обратилось в Департамент духовных дел иностранных исповеданий с просьбой разрешить строительство мечети в д. Сиушево ввиду исключительных обстоятельств, так как мечеть «крайне необходима», но в деревне всего 148 душ мужского пола, а этого согласно 155 ст. Устава строительного было недостаточно для постройки мечети и организации религиозного прихода [10, л. 10, 10 об.].

Видимо, Департамент духовных дел ответил отказом на прошение ОМДС, и поэтому была избрана иная тактика институционализации мусульманской общины чувашей д. Сиушево. 15 апреля 1907 г. мулла д. Адав-Тулумбаево И. Фахретдинов дал подписку о своем согласии на переход части прихожан в числе 53 душ мужского пола в организуемый религиозный приход д. Сиушево [10, л. 16, 16 об.]. 26 января 1908 г. чувашки в числе 36 домохозяев составили приговор о постройке мечети и организации мусульманского прихода. Помимо чувашей-мусульман в ходатайстве участвовали официально исключенные из православия «отпавшие» крещеные татары, крестьяне д. Бикмурасы Миназетдин Ибрагимов, Сафиулла Галиуллов и Шайдулла Хайбуллов [10, л. 48, 64—71].

Прошение и приговор были направлены в губернное правление, и таким образом, была инициирована процедура организации мусульманского прихода. Уже 16 февраля 1908 г. пристав I стана составил протокол по осмотру места будущей мечети. Ее предполагалось построить на границе неразделенной земли между чувашскими крестьянами из Сиушево и татарскими крестьянами из Адав-Тулумбаево. Кроме того, в рапорте отмечалось, что новая мечеть не будет представлять рисков влияния ислама на православных жителей деревни [10, л. 44, 44 об.].

Строительство мечети началось не ранее середины февраля 1908 г. и завершилось к середине июля. Мечеть построили на деньги буинского купца Шарипа Муллина. На мечеть и столовую для детей было пожертвовано 2000 руб. [8, л. 17, 18 об., 34 об., 35 об.]. Первыми обеспокоенность по поводу незаконной постройки мечети чувашами, «отпавшими» в ислам, выразили церковные власти. Еще 28 апреля 1908 г. духовная консистория, ссылаясь на сведения протоиерея А.П. Соколова¹, указывала на этот факт губернному правлению [10, л. 27, 27 об.]. Его реакция последовала 3 августа 1908 г.: отказать крестьянам д. Сиушево и Адав-Тулумбаево в удовлетворении ходатайства о постройке мечети и организации прихода. Решение было мотивировано тем, что среди просителей только трое были исключены из православия и перешли в ислам, а чувашки оставлены в православной церкви.

¹ Алексей Петрович Соколов — протоиерей Буинского Троицкого собора, благочинный IV округа Буинского уезда.

По факту мечеть была самовольно построена крещеными чувашами, официально не исключенными из православия, без санкции губернской власти. По совокупности этих обстоятельств было заведено уголовное дело по 1073 ст. Уложения о наказаниях уголовных и исправительных. Согласно статье, виновные подвергались денежному взысканию в размере не свыше 200 руб. Незаконно построенная мечеть «исправлялась» или переносилась в другое место. В тех случаях, когда это было необходимо, мечеть закрывалась [21, с. 234]. Обвиняемыми по делу проходили чуваша Гимадетдин Фахретдинов (Игнатий Леонтьев) и Велиулла Шамшетдинов (Александр Васильев), а также исключенный из православия татарин Шайдулла Хайбуллов [4, л. 17, 21, 22, 25].

26 августа полиция осмотрела здание мечети. Она была деревянной, длинной в восемь сажений, с железной крышей и оцинкованным минаретом. Стены мечети были окрашены в желтый цвет, углы здания и ставни — в белый, а крыша — зеленой краской. В мечети было два входа: с севера и с юга. По одному окну было на западной и восточной стороне и по шесть окон — на южной и северной. В ходе следствия выяснилось, что при водружении полумесяца на минарет присутствовал известный в Симбирской губернии ахун д. Бикмурасы Абдул Самат Шагидуллин; были и другие имамы, но кто именно — неизвестно [4, л. 17, 18].

Обвиняемые по делу самовольной постройки Гимадетдин Фахретдинов, Шайдулла Хайбуллов и Велиулла Шамшетдинов в ходе судебного заседания, согласно протоколу допроса от 6 сентября 1908 г., признали свою вину. По судебному приговору каждый из них должен был заплатить штраф в размере 20 руб., либо по несостоятельности провести две недели под арестом. По тем временам это была достаточно крупная сумма денег. Для примера, среднегодовой заработок сельскохозяйственного рабочего в Среднем Поволжье в 1910 г. составлял 122 руб., а кустаря в 1913 г. — 89,7 руб. [20, с. 440, 443]. Кроме того, на них поровну возлагались все судебные издержки. Наказание понесли только двое виновных — Гимадетдин Фахретдинов и Шайдулла Хайбуллов, так как Велиулла Шамшетдинов к моменту исполнения наказания умер [3, л. 4, 54; 4, л. 21, 22, 25; 10, л. 111 об.]. Из судебно-следственных материалов известно, что Гимадетдин Фахретдинов предпочел заплатить штраф [3, л. 54].

Согласно данным Буинского уездного полицейского управления, в мечети с осени 1908 по осень 1912 г. как минимум дважды проводилась мусульманская религиозная служба [10, л. 102 об.]. В действительности таких служб могло быть и больше. Так, 6 апреля 1912 г. священник д. Сиушево обратился в полицейское управление за разъяснением по ряду вопросов, касавшихся религиозного быта жителей села. Он просил объяснить: 1) причислены ли «отпавшие» чуваша в ислам; 2) если нет, то имеют ли право называться татарскими именами, ходить в мечеть на молитву и учить своих детей в медресе и 3) с чьего разрешения вновь открыта мечеть, ранее опечатанная полицией [10, л. 112].

Дело в том, что религиозные службы действительно были прекращены полицией, и, видимо, периодически здание мечети находилось под полицейским надзором. В то же время официально мечеть так и не была закрыта. Для этого требовалось решение губернского правления. Так вот, решение губернской власти последовало только 6 сентября 1912 г., то есть спустя четыре года после постройки мечети [10, л. 118]. Все это время, даже несмотря на полицейские меры, верующие располагали возможностью собираться на молитву в мечеть. 4 октября

1912 г. Буинское уездное полицейское управление рапортовало о закрытии мечети, то есть были опечатаны двери здания [10, л. 114].

Судебный процесс по ходатайству о строительстве мечети, обвинительный приговор суда и последовавшее за этим наказание не поставили финальную точку в развитии процесса институционализации мусульманской общины д. Сиушево. 20 мая 1909 г. местные крестьяне составили прошение о назначении в общину указного муллы. На этот раз уполномоченными стали Феис Баттал Шамшетдинов (Кирилл Спиридонов)² и Ибрагим Хасянов (Ефрем Ефимов), являвшийся сельским старостой [3, л. 37, 37 об.]. Они пробовали действовать в рамках законов, регламентировавших избрание и назначение имамов, правда, не принимая в расчет прежние решения губернской власти. В их прошении была ссылка на то, что в селе построена мечеть и для исполнения мусульманских обрядов необходим мулла. Однако, как и следовало ожидать, губернское правление отказало в удовлетворении прошения о назначении имама, так как прежде не была разрешена постройка мечети [10, л. 81].

В сложившейся ситуации выход был найден. Видимо, это произошло на основе ранее выстроенных отношений сиушских чувашей и мусульманской общины д. Адав-Тулумбаево. Благочинный А.П. Соколов отмечал, что еще в конце XIX в., а если быть точным — в 1899 г., некоторые крестьяне из числа «отпавших» в ислам чувашей посещали мечеть и отдавали мулле десятину [5, л. 1, 1 об.]. Согласно сообщению Буинского уездного полицейского управления, после того как в 1907 г. чувашаи согласились причислиться в мусульманский приход, местный татарский мулла стал совершать никах среди новобрачных чувашей [10, л. 52, 52 об.]. Двумя годами позже, в отношении от 27 мая 1909 г. духовная консистория сообщала в губернское правление, что мулла д. Адав-Тулумбаево «дозволил себе в среде отпавших совершать браки в степенях родства, недозволенных православной церковью» [6, л. 93].

Этот факт был зафиксирован в резолюции губернского правления от 8 октября 1910 г. С целью пресечь религиозную деятельность муллы в чувашской среде, губернские власти направили материалы в ОМДС, так как в соответствии со ст. 1424 устава Департамента духовных дел, духовное собрание было обязано следить за деятельностью имамов. Ответ из ОМДС последовал только 13 марта 1912 г., и в нем говорилось, что мулле Фахретдинова можно привлечь к ответственности за «преступления религиозного характера» распоряжением губернского начальства [10, л. 86, 86 об., 97 об.]. Другими словами, с момента удостоверения фактов религиозных отношений сиушских мусульман с татарским муллой до ответа ОМДС, то есть за все то время, пока шла бюрократическая переписка, мулла И. Фахретдинов мог исполнять у чувашей мусульманские обряды.

В течение 1909—1910 гг. обязанности имамов в мусульманской общине сиушских чувашей, помимо И. Фахретдинова, исполняли Сабирзян Бикмухаметов и Сейфульмулюк Сабитов. Делали они это неофициально, указными муллами не были; параллельно обучали чувашских детей основам мусульманского вероисповедания.

Крестьянская община во главе с сельским старостой Ибрагимом Хасяновым старалась придать этому легитимный характер. 1 октября 1910 г. на сельском сходе

² В источниках упоминается другое имя — Сеит Батталов Шамшетдинов.

45 домохозяев составили приговор о найме крестьянина татарской деревни Кайбицы Старостуденецкой волости Буинского уезда Сабирязана Бикмухаметова для обучения детей [3, л. 45]. Это событие не осталось незамеченным со стороны, так как уже 21 октября благочинный IV округа Буинского уезда А.П. Соколов сообщал в полицейское уездное управление о принятии мер против С. Бикмухаметова, который обучает 19 чувашских мальчиков. Кроме того, следовало принять меры и против Сефульмулюка Сабитова, так как у него в доме было организовано обучение девочек. Одновременно он исполнял обязанности имама и муэдзина [3, л. 33].

В течение четырех дней с 23 по 26 ноября 1910 г. полиция провела дознание, в ходе которого выяснился ряд подробностей. Чувашские девочки действительно учились в доме С. Сабитова, но непосредственно с детьми занималась его жена Фахарниса Вахитова. После приглашения С. Бикмухаметова, именно он стал исполнять обязанности имама, а С. Сабитов остался муэдзином [3, л. 37, 37 об.].

29 января 1911 г. по требованию товарища прокурора Симбирского окружного суда были допрошены свидетели по делу об открытии религиозных школ в с. Сиушево, так как осталось невыясненным, кто именно от общества был уполномоченным. Были допрошены Ибрагим Хасянов, Сейфульмулюк Сабитов, его жена Фахарниса Вахитова и Гимадетдин Фахретдинов. Уполномоченными оказались уже знакомые фигуры по делу о самовольной постройке мечети — Гимадетдин Фахретдинов и Велиулла Шамшетдинов [3, л. 40, 47 об., 48 об., 49].

Религиозная школа для девочек, по словам С. Сабитова, была открыта у него дома в 1909 г., а не в 1907-м, как об этом заявил Ибрагим Хасянов. Возможно, обучение было организовано и раньше. Так, в обвинительном акте товарища прокурора за 12 марта 1911 г. говорится, что школа работала четыре года, а это, если брать за отсчет 1911 г., примерно с 1907 по 1911 г. В архивных материалах нет приговора сельского общества о найме С. Сабитова. За обучение детей крестьянская община выделила ему в пользование поддесятины земли, за наем квартиры, отопление и освещение платило три рубля в месяц и отдавало пятничные сборы с прихожан [3, л. 48 об., 49]. Фактически школа для девочек частным порядком функционировала, как минимум с 1909 и до ноября 1910 г., пока не была закрыта приставом I стана [3, л. 4].

Религиозная школа для мальчиков была открыта при мечети, но из документов неясно, то ли это было отдельное здание, или занятия проводились непосредственно в мечети. В судебно-следственных материалах нет акта осмотра здания школы, так же, как это было в деле о самовольной постройке мечети, поэтому, скорее всего, занятия проводились в стенах мечети.

Осенью 1910 г. мусульманская часть крестьянской общины д. Сиушево дистанцировалась от православной общины, сложив с себя финансовые обязательства. 27 октября Рунгинское волостное правление выдало удостоверение об освобождении местных крестьян, «отпавших» от православия, от уплаты церковных и учебных сборов [3, л. 19 об.].

Обвиняемыми по делу об открытии школ проходили Гимадетдин Фахретдинов и Велиулла Шамшетдинов (умерший к моменту вынесения обвинительного приговора и исполнения наказания). Дело рассматривалось по ст. 1049 Уложения о наказаниях уголовных и исправительных. По статье максимальное денежное взыскание с виновного не должно было превышать 200 руб., а незаконно от-

крытое учебное заведение закрывалось [21, с. 226]. Гимадетдин Фахретдинов не признал себя виновным, так как, по его словам, школы были открыты обществом, а сам он являлся уполномоченным только по строительству мечети. Признанный виновным, Г. Фахретдинов вместо уплаты денежного штрафа в размере двух руб., провел под арестом в полиции один день. 1 сентября 1911 г. Симбирский окружной суд постановил закрыть обе школы в месячный срок, то есть к началу октября [3, л. 1, 1 об., 4, 4 об.].

Закрытие религиозных школ в д. Сиушево не исключало других каналов организации религиозного обучения чувашей-мусульман. Так, 4 октября 1912 г. директор народных училищ Симбирской губернии сообщал о своем предложении районным инспекторам: наблюдать за медресе и мектебе с тем, чтобы не допускать туда детей из крестьянских семей, «отпавших» от православия в ислам. Но в этом же сообщении он признал затруднительность исполнения распоряжения. Он отмечал, что в губернии не менее сотни мусульманских религиозных школ, в которых списки учеников не ведутся, документы не хранятся, поэтому проверить, кто «отпавший», а кто — мусульманин, нет возможности [3, л. 116, 116 об.]. В этом же году в письме предводителя уездного дворянства А.А. Головинского³ говорилось об обучении в медресе г. Буинск чувашей из д. Сиушево [3, л. 104]. Частично это сообщение подтверждается списком, предоставленным приставом I стана Буинского уезда, по которому в 1911—1912 гг. 10 чувашей 12—15 лет обучались в городском медресе и еще один учился в мусульманской религиозной школе в Казани [3, л. 109, 109 об.]. В свою очередь, имамы первой и второй соборных мечетей г. Буинск в письменных подписках заявили, что не знают, учатся ли в их медресе «отпавшие» чувашаи из Сиушево или нет [3, л. 106].

Как бы там не было, нельзя не согласиться с красноречивым наблюдением Буинского уездного полицейского управления о религиозном состоянии сиушских чувашей. В рапорте от 14 августа 1908 г. было сказано: «... все отпавшие чувашаи твердо держатся магометанской религии, нет надежды на их возвращение, а тем более их детей, родившихся после окончательного отпадения родителей в магометанство, и воспитываются несколько лет в духе и обычаях этой религии» [10, л. 102 об.].

Согласно данным губернского статистического комитета, к 1913 г. в д. Сиушево (Адав-Тулумбаево) была открыта церковь, работала церковно-приходская школа, а также было две действующих мечети и медресе [26, с. 100]. Вероятно, одна из этих мечетей, зафиксированная в списке населенных мест, как раз и была построена чувашами-мусульманами.

Остается лишь предполагать, как развивалась ситуация в селе в годы Первой мировой войны, во время Великой Российской революции 1917—1922 гг. По-видимому, интеграция исламизированных чувашей с татаро-мусульманским обществом лишь ускорила в условиях чрезвычайной социально-политической нестабильности.

Уже в советское время, согласно этнографической карте Татарской АССР на 1920 г., селения Адав-Тулумбаево и Сиушево относились к Старостуденецкой волости. Население волости было показано как татарское [28]. К 1930 г., по официальным статистическим данным, в Адав-Тулумбаевский сельский совет входил

³ Александр Андреевич Головинский — действительный статский советник.

ли три населенных пункта — Адав-Тулумбаево (749 чел.), Сиушево (486 чел.) и Янга Алу (110 чел.). Во всех поселениях было зафиксировано татарское население [22, с. 5]. Однако в справочнике административно-территориального деления Татарской АССР по состоянию на 1 января 1948 г. в с. Адав-Тулумбаево вместе с татарским было указано чувашское население [27, с. 53—55]. Скорее всего, это были чувашы, которые в начале XX в. сохранили приверженность православной вере. Деревня Сиушево в перечне поселений Буинского района на 1948 г. отсутствует; оно стало частью с. Адав-Тулумбаево.

Исламизация крещеных чувашей д. Сиушево и их последующая ассимиляция татарами растянулась на три-четыре десятилетия. Точкой отсчета этого процесса следует считать 1880-е гг. Главным драйвером стала конфессиональная политика государства начала XX в., направленная на либерализацию государственно-конфессиональных отношений в стране. Именно в это время исламизированная часть чувашей предприняла активные усилия по институционализации религиозной общины и легализации своего положения в качестве мусульман. В течение 1905—1911 гг. сиушские чувашы направили в органы власти прошения о переходе в ислам, построили мечеть, открыли две религиозных школы (для мальчиков и девочек), наняли вероучителей в общину. Их усилия были поддержаны на разных уровнях духовным собранием, муллами, татарским купечеством. Принятые властью санкции лишь на время задержали процесс инкорпорации сиушских чувашей в местную татаро-мусульманскую общину, но не смогли остановить этот процесс. К своей финальной точке он подошел в 1920-е гг. К настоящему времени за поселением сохранилось название — Адав-Тулумбаево, и сейчас это — татарское село, находящееся на территории Буинского района Республики Татарстан.

Литература и источники

1. *Баженов Н.* Статистическое описание соборов, монастырей, приходских и домовых церквей Симбирской епархии по данным на 1900 год. С приложением географической карты Симбирской епархии. Симбирск: Типолит. А.Т. Токарева, 1903. 372 с.
2. ГАУО. Ф. 1. Оп. 88. Д. 2.
3. ГАУО. Ф. 1. Оп. 93. Д. 86.
4. ГАУО. Ф. 108. Оп. 39. Д. 25.
5. ГАУО. Ф. 134. О. 7. Д. 676.
6. ГАУО. Ф. 134. Оп. 7. Д. 839.
7. ГАУО. Ф. 135. Оп. 1. Д. 65.
8. ГАУО. Ф. 76. Оп. 7. Д. 1142.
9. ГАУО. Ф. 88. Оп. 1. Д. 1460.
10. ГАУО. Ф. 88. Оп. 1. Д. 1930.
11. ГАУО. Ф. 88. Оп. 1. Д. 934.
12. ГАУО. Ф. 88. Оп. 4. Д. 209.
13. ГАУО. Ф. 88. Оп. 5. Д. 314.
14. ГАУО. Ф. 99. Оп. 1. Д. 75.
15. ГАУО. Ф. 99. Оп. 1. Д. 303.
16. Карта Менде 1861 г. URL: http://www.etomesto.ru/map-ulyanovsk_simbirskaya-mende/ (дата обращения: 20.08.2021).
17. *Кобзев А.В.* Татары и чувашы на перекрестке вер: тюркоязычное исламо-христианское пограничье в Симбирской губернии во второй половине XIX — начале XX в. / А.В. Кобзев; Чувашский гос. ин-т гуманитарных наук: монография. Чебоксары: ЧГИГН, 2013. 203 с.
18. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. / изд. Центр. стат. ком. Мин. внутр. дел; под ред. Н.А. Тройницкого. Симбирская губерния. СПб., 1904. Т. 39. [4], X. 177 с.

19. Подворная перепись Симбирской губернии 1910—1911 гг. Буинский уезд. Симбирск: Тип. А.П. Балакиршикова, 1914. Вып. 4. 49 с., 171 с.
20. Россия накануне великих потрясений: социально-экономический атлас. 1906—1914 / Российское историческое общество: Ин-т общественной мысли; отв. ред. В.В. Шелохаев и др. М.: Кучково поле, 2017. 668 с.
21. Свод Законов Российской империи, повелением государя императора Николая Первого составленный. Издание 1916 г. / Россия. Законы и постановления. Т. 15. Ч. 1. Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. Издание 1885 г. со включением статей по Продолжениям 1912, 1913 и 1914 гг.; Ч. 2. Уголовное уложение: (статьи, введенные в действие). Издание 1909 г. со включением статей по Продолжениям 1912 и 1913 гг. Пг., 1916. 521 с.
22. Списки сельсоветов и населенных пунктов по районам ТАССР. Казань: Татполигр., 1930. 160 с.
23. Список населенных мест по сведениям 1859 г. Симбирская губерния / изд. Центр. стат. ком. Мин. внутр. дел. СПб.: Тип. Карла Вульфа, 1863. Т. 39. 99 с.
24. Список населенных мест Симбирской губернии / изд. Симбирского губ. прав. Симбирск: Симбирская губ. тип. 1884. 201 с.
25. Список населенных мест Симбирской губернии / изд. Симбирского стат. ком. Симбирск: Губ. тип., 1897. 417 с.
26. Список населенных мест Симбирской губернии / изд. Симбирского губ. стат. ком. Симбирск: Типолит. губ. правления, 1913. XI. 283 с.
27. Татарская АССР. Административно-территориальное деление на 1 января 1948 года / сост. Г.С. Габайдуллин. Казань: Татгосиздат, 1948. 220 с. 53—55.
28. Этнографическая карта Татарской С.С. Республики. URL: http://www.etomesto.ru/map-kazan_1920-ethno (дата обращения: 20.08.2021).

Kobzev Alexander Viktorovich,
Institute of History and Culture of the Region
Center for Strategic Studies
Ulyanovsk region,
Russian Federation, Ulyanovsk

**CHUVASH MUSLIMS OF SIUSHEVO VILLAGE, SIMBIRSK PROVINCE:
THE PROBLEM OF INSTITUTIONALIZATION OF A RELIGIOUS COMMUNITY
AT THE BEGINNING OF THE XX CENTURY**

Abstract. The article examines the process of legalization of Islamized Chuvash in Siushevo village of Buinsky district of Simbirsk province at the beginning of the XX century. In 1905—1911 they attempted to organize a Muslim religious community. With the support of Muslim Tatars, a mosque was built, religious schools were opened, and religious teachers were hired into the community. Local secular and ecclesiastical authorities resisted this process. The mosque and schools were closed, the commissioners from the society of Chuvash Muslims were punished under the articles of the Criminal Penalties Code. Nevertheless, state sanctions did not stop the further process of Islamization and the subsequent assimilation of part of the Chuvash among the Tatars. The article is based on unpublished archival materials of the State Archive of the Ulyanovsk region.

Keywords: Orthodox Christianity, Islam, baptized Chuvash, Islamization of Chuvash, Muslim Tatars, mosque, mullah, religious school, community, Siushevo, Buinsky district, Simbirsk province.

*Мухамадеева Лилия Абдулахатовна,
Институт истории им. Ш. Марджани
Академии наук Республики Татарстан,
Российская Федерация, г. Казань,
zgel21@mail.ru*

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ТАТАРСТАНСКИХ ВЛАСТЕЙ С НАРОДАМИ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ НА ТЕРРИТОРИИ КАЗАНСКОЙ ГУБЕРНИИ И ТАССР В 1918—1930-Х ГОДАХ (НА ПРИМЕРЕ ЧУВАШЕЙ)

Аннотация. Статья, написанная по материалам периодической печати, посвящена изучению общественно-политической жизни среди народов Среднего Поволжья, проживавших на территории Казанской губернии и Татарстана в 1918—1930-х гг. На примере чувашей автор констатирует подъем их национального движения, активную общественную деятельность за свои права. Татарстанские власти не препятствовали единению представителей разных национальностей, которые организовывали свои общества, созывали многочисленные собрания и съезды.

Ключевые слова: Казанская губерния, ТАССР, чувашаи, политика, большевики.

Необходимость привлечения на свою сторону всех слоев населения и представителей разных национальностей после Февральской и Октябрьской революций заставила большевиков Казанской губернии выработать свою политику по отношению к ним. Кроме того, агитация и пропаганда среди них, организация всяческих мероприятий, съездов и собраний происходили регулярно. Поощрялось создание собственных общественно-политических и профсоюзных движений, поддерживающих линию большевиков. В таких условиях подъем национального самосознания национальных меньшинств и проявление активности их лидеров не заставили себя ждать. Так, в марте 1918 г. в помещении Комиссариата по чувашским делам в Казанском кремле А.Д. Краснов прочитал лекцию «История революционного движения в России» на чувашском языке [2]. Комиссариатом по чувашским делам и делам мари (А.Д. Краснов и В.А. Мухин) на 26 марта было назначено очередное заседание совместно с чувашскими эсерами и представителями Центрального союза мари. Среди прочего рассматривались вопросы о национальных комиссариатах и отношении к объявлению Татаро-Башкирской Советской Социалистической Республики (ТБССР) [3].

22 марта Народный комиссариат по делам национальностей в согласии с Комиссариатом по делам мусульман внутренней России выработал положение о ТБССР. В ее состав должны были войти территории Уфимской, части Казанской (кроме чувашских и марийских территорий), Оренбургской, Вятской, Пермской, Самарской и Симбирской губерний. Организация комиссии по созыву Учредительного съезда Советов поручалась Центральному мусульманскому комиссариату. На майском совещании по организации создания ТБССР с участием И.В. Сталина [4], которое прошло в Москве 10 мая 1918 г., присутствовали представители всех национальностей (русских, татар, чувашей и мари) и губерний,

заинтересованных в этом вопросе. Для созыва учредительного съезда совещанием была избрана особая комиссия, которая должна была работать в Казани и в дальнейшем созвать съезд в Уфе. Однако нашествие чехословацкого корпуса не позволило данной комиссии осуществить задуманное [6].

Необходимо отметить, что основная масса национальных меньшинств Казанской, Уфимской и Вятской губерний отказывалась войти в состав ТБССР, предлагая образовать республику «мелких народностей: мари, чуваш, мордвы и др.» [5] под следующими названиями: Средневожская федеративная республика, Камско-Уральская краевая республика и т.д. с полной культурной автономией для проживавших в них народов. При этом в них должны быть построены свои железные дороги, национальные школы, объявлена свобода вероисповеданий, также должно было быть оказано содействие в устранении малоземелья [5].

Представитель Учительского союза Елабужского уезда Вятской губернии сообщал на очередном съезде о настроениях мари, выступающих против ТБССР. Многие ораторы с трибуны съезда высказывались против вхождения в состав ТБССР и за образование особой республики народностей Поволжья и Приуралья. Прибывший на съезд представитель от чувашей Краснов призвал мари к совместной работе для поднятия культурно-экономического уровня местных народностей. Председатель съезда Л.Я. Мендияров убедил гостя, что мари «смотрят на чуваш как на братьев», «а потому эти две народности всегда должны идти вместе рука об руку на пути культурного развития» [5].

12 июня 1918 г. были переизбраны члены Казанского Совета рабочих депутатов, принадлежавших Российской социал-демократической рабочей партии. Там же, среди прочего, решались вопросы просвещения национальных меньшинств. Был определен порядок обращений в Совет отделов образования при Казанском губернском исполкоме рабочих, солдатских и крестьянских депутатов (РСКД). Бывший Казанский губернский комиссариат просвещения и Коллегия отделов при крестьянском исполкоме в июне того же года были переименованы в Совет отделов образования. Совет делился на губернские отделы: русский, мусульманский, чувашский, черемисский (марийский), мелких народностей и финансово-правовой. Каждый из первых пяти отделов ведал как школьным, так и дошкольным и внешкольным образованием, а также издательским делом [5].

В июне того же года, согласно принятому Казанским губернским исполнительным комитетом РСКД положению от 31 мая 1918 г., должны были быть произведены выборы в Губернский Совет по народному образованию. В выборах участвовали образовательные (в том числе национально-образовательные) учреждения, организации учителей, учащихся, родителей, школьных специалистов и пр. Среди них Губернским национальным Советам народного образования в составе русского, мусульманского, чувашского, черемисского (марийского) и мелких народностей или организациям, их заменяющим, предоставлялось 17 мест. Делегаты от учителей национальных образовательных учреждений имели свои квоты — учителям из русских предоставлялось 6 мест, мусульманам — 5, чувашам — 4, марийцам — 1, другим «мелким народностям» — 1 место [5].

В августе—сентябре 1918 г. Казань, после захвата чехословацким корпусом, находилась под властью Комитета членов Учредительного собрания (Комуч). Уполномоченным Комуча по организации гражданского управления в Казани и губернии был назначен В. Архангельский, его помощником по работе

среди татар — бывший председатель Мусульманского военного шура (совета) — И.С. Алкин, по работе среди чувашского населения — Г.Ф. Алюнов. В Поволжье Комучем была объявлена всеобщая мобилизация в Народную армию всех мужчин 1895—1898 г.р. Пропагандой и сбором средств для армии занимались уполномоченные на это местные органы и национальные организации, проявившие инициативу.

Комуч поддержали не только эсеры и меньшевики (многие члены меньшевистской организации вступили в Народную армию). Представители разных национальностей также проявляли интерес к Комучу. Так, 18 августа в помещении бывшего Комиссариата по чувашским делам состоялось собрание членов чувашской организации. На собрании заслушивался доклад о приеме дел чувашских комиссариатов и их учреждений, рассматривались вопросы издания новой газеты, организации переводческого дела, обсуждались кандидатуры на должности уездных уполномоченных. В тот же день в том же помещении было проведено собрание комиссии по пересмотру устава Чувашского национального общества [17].

После изгнания из Казани белочехов и белогвардейцев советская власть стремилась решить многочисленные проблемы, основное место среди которых занял национальный вопрос. В исполнительном комитете Казанского губернского Совета был создан национальный отдел с подотделами по работе среди татар, чувашей и марийцев. Возобновилось издание газет на татарском и чувашском языках.

Власти не препятствовали единению национальных меньшинств, которые организовывали свои общества, созывали многочисленные собрания и съезды, которые происходили в разных регионах Среднего Поволжья. Газета «Красная Армия» в первой половине 1920 г. писала: «Обиходный язык человека чаще всего указывает на принадлежность его к той или иной национальности. Но здесь могут возникнуть недоразумения, так, например, лицо одной нации, возьмем хоть чувашина, который будет воспитан в русской семье, следовательно, он может не знать своего чувашского языка, хотя по нации он будет и чувашиним» [10].

С объявлением и образованием Татарской Автономной Советской Социалистической Республики (ТАССР) ситуация особо не изменилась, национальному вопросу, как и прежде, придавалось основополагающее значение. Так, в марте 1921 г. собрание ячейки при Татарском совете народного хозяйства, заслушав доклад Казакова по национальному вопросу, единогласно вынесло постановление, где, среди прочего, отмечалось следующее: было признано необходимым сохранить быт, нравы, обычаи и язык; употребить все усилия к поднятию культурного уровня пролетариата остальных национальностей (кроме русских и татар), чтобы приобщить их к «единой коммунистической семье» [7].

Вопросы просвещения и образования национальных меньшинств стали для властей одними из прерогативных: для их представителей бронировались места в образовательных учреждениях, приветствовалось их приобщение и лояльность к советской власти через образование, выявлялась статистика. Так, за время существования рабфака с 1920 по 1923 г. его студенты имели следующий национальный состав: русских — 117, чувашей — 31, евреев — 24, татар — 19, удмуртов — 5, марийцев — 5, поляков и белорусов — по 2, мордвы, литовцев, латышей — по 1.

В 1923 г. рабфак имел в наличии такой национальный состав: русских — 350, татар — 126, чувашей — 34, евреев — 15, марийцев — 6, удмуртов, поляков и белорусов — по 2, кряшен — 6, литовцев и немцев — по 1 [9]. В Коммунистическом университете в 1923 г. состояло: мусульман — 93 чел. (из них 2 перса), русских — 42, чувашей — 10, марийцев — 2, латышей — 1, украинцев — 2, башкир — 2, евреев — 2, поляков и белорусов — по 1, кряшен — 7 чел. [11].

В сентябре 1923 г. в Казани состоялась 1-я Краевая восточная методическая конференция национальных меньшинств по ликвидации неграмотности. Кроме ликвидации неграмотности в 1923—1924 гг., рассматривались вопросы обучения на родном языке, быт, текущий момент и т.п. На конференции присутствовало 36 делегатов. Представлены были Татарская, Башкирская и Туркестанская республики, области — Чувашская, Вотская, Мари, Коми, губернии — Пензенская, Екатеринбургская, Саратовская, Симбирская и Самарская.

Из докладов с мест по ликвидации неграмотности участники сделали вывод о правильности выбранного пути. Кроме того, высказывалось, что в 1923/24 учебном году главное внимание при ликвидации неграмотности должно было уделяться родному языку, и только после обучения грамоте на своем языке желающие могли обучаться на русском языке. Срок обучения в ликпунктах составлял 3—6 месяцев, после чего были намечены дальнейшие пути обучения: организация школ малограмотности, широкое использование книг как средство вовлечения в библиотеки, избы-читальни, клубы и организации в виде опыта индивидуальных и кружковых занятий по самообразованию.

Все преподавание велось по программам Всероссийской чрезвычайной комиссии (ВЧК) по ликвидации неграмотности, каждая национальность имела право изменять грамматические правила согласно требованиям своего языка. Чтобы обеспечить будущий учебный год учебными пособиями, конференция поручала ВЧК по ликвидации неграмотности изыскать средства на издание букварей и других учебных пособий. В целях ознакомления преподавателей с правильной постановкой работы в ликпунктах и школах малограмотности было признано необходимым использовать все виды инструктажа, а именно: снабжение методической литературой, устройство совещаний и конференций, курсов и кружков, организацию уголков «ликвидаторов» и инструктивных школ. В инструкторских школах предлагалось уделить внимание преподаванию по новой методике, применению при обучении метода целых слов, использованию при занятиях вопросов текущего момента, местного быта и целого ряда других вопросов, дающих возможность преподавателям быть постоянно в курсе текущей жизни и вводить в курс учеников. Конференция длилась 6 дней, где делегированная аудитория «достаточно ознакомилась и поделилась опытом с методами работы в ликпунктах» [8].

В начале учебного 1924 г. констатировалось, что преподавание в школах национальных меньшинств велось на русском языке из-за отсутствия учебников на их родном языке. В наступающем учебном году учебу в данных группах предполагалось вести на их родных языках в тех школах, где будет штат работников, говорящих на том или ином национальном языке [12].

Итоги приема студентов в университет за 1924 г. по национальному составу были следующими. Всего принято 230 чел., в том числе на медицинский факультет — 53 чел., на физико-математический — 77. Татары составляли от об-

щего числа 9 %, чувашаи — более 8 %, русских было более 66 %, остальные являлись представителями национальных меньшинств [13].

В Татарском коммунистическом университете состоялось 213 слушателей, из которых было: 66 % татар, 25 % русских, 9 % других национальностей [14].

В ТАССР для подготовки учителей со средним специальным образованием еще в 1921—1922 гг. на базе педагогических курсов открылись 8 педагогических техникумов [1, с. 12], среди которых был и Казанский чувашский техникум. Открылся он в октябре 1921 г. и до 1923 г. имел свой филиал в с. Сунчелево Чистопольского кантона ТАССР (ныне Аксубаевский район Республики Татарстан). Однако в 1930 г. данное учебное заведение было объединено с татарским и русским педагогическими техникумами г. Казань, в котором чувашское отделение сохранялось до 1936 г. Всего за время существования Казанского чувашского педагогического техникума и чувашского отделения их окончили около 500 чел. [18].

В конце 1930-х гг. уже существенно больше внимания обращалось на изучение в национальных школах русского языка. За этим был установлен строгий контроль. Итоги учебного года показали, что Татарский народный комиссариат просвещения (Татнаркомпрос) и его местные органы не обеспечили надлежащей постановки преподавания русского языка в нерусских школах. Приводилась в пример низкая успеваемость по русскому языку в татарских, чувашских и других национальных школах районов республики, особенно в старших классах. Руководителей Татнаркомпроса призывали проникнуться сознанием ответственности народного образования за образцовую постановку преподавания русского языка в нерусских школах [16].

Таким образом, с приходом к власти большевиков на территории Татарии начинает реализовываться новый курс в отношении местных народов, направленный на предоставление им более широкого круга прав и возможностей в области культурного развития и национального образования. Это способствовало росту поддержки советской власти со стороны «национальных меньшинств» и гармонизации межэтнических отношений. В отношении чувашского населения Татарии в рассматриваемый период проводилась политика по расширению их присутствия в органах государственной власти и предоставлении возможности получения образования на родном языке.

Источники и литература

1. *Евграфова О.Г.* Социально-экономические и историко-педагогические условия становления системы повышения квалификации педагогических кадров Татарстана: автореф. дис. ... канд. пед. наук / Нижегородский гос. архит.-строит. ун-т. Н. Новгород, 2011. 22 с.
2. За землю и волю. 1918. № 52 (90). 23 марта.
3. За землю и волю. 1918. № 54 (92). 26 марта.
4. За землю и волю. 1918. № 90 (128). 15 мая.
5. За землю и волю. 1918. № 119 (157). 19 июня.
6. Известия ТатЦИК. 1920. № 75 (220).
7. Известия ТатЦИК. 1921. № 62 (362). 20 марта.
8. Известия ТатЦИК. 1923. № 213 (308). 26 сентября.
9. Известия ТатЦИК. 1923. № 181 (276). 18 августа.
10. Красная Армия. 1920. № 14 (319). 7 июня.
11. Красная Татария. 1924. № 41. 24 июня.

12. Красная Татария. 1924. № 109. 12 сентября.
13. Красная Татария. 1924. № 135. 12 октября.
14. Красная Татария. 1924. № 148. 28 октября.
15. Красная Татария. 1927. № 59 (2732). 12 марта.
16. Красная Татария. 1939. № 170 (6445). 27 июля.
17. Новое Казанское слово. 1918. № 8. 18 августа.
18. *Симулин А.М.* Казанский чувашский педагогический техникум [Электронный ресурс] / Чувашская энциклопедия. URL: <http://enc.cap.ru/?t=publ&lnk=1917> (дата обращения: 15.04.2021).

Mukhamadeeva Lilia Abdulakhatovna,
Sh. Marjani Institute of History of the Academy
of Sciences of the Republic of Tatarstan,
Russian Federation, Kazan

**RELATIONSHIP OF THE TATARSTAN AUTHORITIES WITH THE PEOPLES
OF THE MIDDLE VOLGA REGION ON THE TERRITORY OF THE KAZAN
PROVINCE AND TASSR IN THE 1918—1930s (ON THE EXAMPLE OF THE CHUVASH)**

Abstract. The article, based on the materials of the periodical press, is devoted to the study of socio-political life among the peoples of the Middle Volga region who lived in the territory of Kazan province and Tatarstan in the 1918—1930s. Using the example of the Chuvash, the author states the rise of their national movement, active social activity for their rights. The Tatarstan authorities did not prevent the unity of representatives of different nationalities, who organized their own societies, convened numerous meetings and congresses.

Keywords: Kazan province, TASSR, Chuvash, politics, Bolsheviks.

Клементьев Владимир Николаевич,
Чувашский государственный институт
гуманитарных наук,
Российская Федерация, г. Чебоксары,
ds26263@yandex.ru

**ПОГРАНИЧЬЕ ЧУВАШИИ И ТАТАРСТАНА:
КОЛЛИЗИЯ ЭТНИЧЕСКИХ И ТЕРРИТОРИАЛЬНЫХ ИНТЕРЕСОВ
(20—30-Е ГОДЫ XX ВЕКА)**

Аннотация. В статье рассматривается столкновение этнических и территориальных интересов Чувашии и Татарстана в процессе установления административной границы между ними в 1920—1930-е гг., связанных с устремлениями пограничных чувашских селений присоединиться к своей материнской родине. Характеризуются аргументы чувашской и татарской сторон и позиция федерального центра в пограничных спорах двух субъектов РСФСР.

Ключевые слова: Чувашия, Татарстан, граница, чувашские селения, Буинский кантон, этнические и территориальные интересы.

Неотъемлемой частью процесса создания и становления национальных субъектов Российской Федерации стало формирование конфигурации их территорий. Это происходило во многих случаях сложно и конфликтно. Сказывалось доставшееся в наследство от унитарной царской России административно-территориальное устройство, не учитывавшее национальный признак, а также исторически сложившееся размещение этносов. Предметом исследования настоящей статьи являются спорные вопросы, связанные с южной и юго-восточной границами Чувашии с Республикой Татарстан в 1920—1930-е гг., и касающиеся принадлежности населенной чувашами части Буинского кантона Татарской АССР. По сути, именно они и составляли сердцевину территориальных споров между двумя автономиями на всем протяжении указанных десятилетий и являлись самой болезненной точкой соприкосновения Чувашии с соседней республикой. Эта конфликтность вызывалась, прежде всего, тем, что ареал чувашских селений названной части Татари, гранича непосредственно с Чувашией и стремясь объединиться с материнской родиной, не представлял собой этнически единого массива, а включал татарские и другие населенные пункты. И это обстоятельство определило твердую позицию властей Татарской республики, противившихся любым изменениям в этой части границы с Чувашской АССР.

В научной литературе поставленная в настоящей статье проблема не рассматривалась в качестве самостоятельного предмета исследования, а всегда анализировалась в комплексе территориальных споров между двумя субъектами РСФСР. Причем в изучении темы административно-территориального размежевания между Чувашией и Татарстаном приоритет остается за чувашскими историками [19; 20; 21; 22]. Отдельные ее аспекты затронул в своей диссертации татарский историк С.А. Файзуллин [32]; некоторые сюжеты осветил также московский исследова-

тель О.И. Чистяков [33; 34]. Определенный фактический материал по названной проблеме содержится в сборниках документов и материалов «Образование Татарской АССР» [27], «Национально-государственное строительство чувашского народа» [24; 25], справочном издании об административно-территориальном делении Чувашской Республики [26].

Декреты ВЦИК и СНК РСФСР «Об Автономной Татарской Социалистической Советской Республике» (27 мая 1920 г.) и «Об Автономной Чувашской Области» (24 июня 1920 г.) определили общую конфигурацию территории вновь созданных автономных образований, не обращая внимания на национальный состав пограничных селений и волостей, и предусматривали дальнейшее детализированное установление границ [24, с. 57; 27, с. 231]. В целях согласования позиций и урегулирования спорных вопросов границ 21 октября 1920 г. в Казани начала работу смешанная комиссия по установлению смежной границы Татарской АССР и Чувашской автономной области (ЧАО) [11, л. 37]. Без особых споров были согласованы и утверждены изменения в границах, связанные с отнесением татарских селений Чебоксарского уезда и Новоковалинской волости, а также кряшенских населенных пунктов Старотябердинской волости Цивильского уезда в ТАССР и перечислением из нее в ЧАО Новошимкусской волости и чувашских сел и деревень Алькеевской и Каргалинской волостей Тетюшского кантона [27, с. 346—348].

Разногласия возникли по вопросу о границах Чувашии с Буинским кантоном Татарской республики. Представители ЧАО предложили включить в область следующие чувашские селения Убеевской волости: Коршанга-Шигали, Подлесные Шигали, Новые Шигали, Старый Убей, Старое Дуваново, Малый Убей, Убей, Новый Убей, Алешкин-Саплык, Новый Ильмовый Куст, Чувашский Дрожжановский Куст, Хайбулдино; Городищенской волости: Городище, Чувашские Городищи, Малая Акса, Новое Чекурское, Акса, Эштебенево, Чувашская Бездна и Русская Бездна, «как непосредственно примыкающие к Шемуршинской и части Шамкинской волостей Цивильского уезда Чувашобласти» [27, с. 349]. Однако татарская делегация отвергла это предложение чувашской стороны «ввиду создающейся чересполосицы»; она признала невозможным и другой вариант урегулирования спорной проблемы: передать эти селения вместе с Мочалеевской, Новокакерлинской и Дрожжановской волостями в Чувашию по причине «несоответствия этнического состава» [27, с. 349] (по ее данным, на этой территории в 1917 г. было учтено 40 389 татар, 20 915 чувашей, 1088 чел. других национальностей [1, л. 162—162 об.]).

В начале 1921 г. согласованные и оставшиеся спорными пункты административно-территориального размежевания ЧАО и Татарской республики для их окончательного решения были переданы в Москву на рассмотрение Межведомственной комиссии по детализации границ автономных областей и республик под председательством заместителя наркома внутренних дел РСФСР К.Д. Егорова.

По вопросу о спорной части Буинского кантона на заседании 14 февраля 1921 г. она сочла целесообразным «на основании экономического тяготения» передать в Чувашию Убеевскую, Мочалеевскую, Городищенскую, Новокакерлинскую, Дрожжановскую волости Буинского кантона ТАССР и Верхнетимерсановскую волость Симбирского уезда Симбирской губернии [27, с. 397]. Но из-за

усиленных протестов татарской стороны¹ и заключения, которое представил Высший Совет народного хозяйства в Президиум ВЦИК (их передача «с точки зрения управления народным хозяйством никакими причинами не вызывается» [12, л. 39 об.]), последний 22 сентября 1921 г. в постановлении «Об изменениях в очертах границы между Автономной Татарской Социалистической Советской Республикой и Автономной Чувашской Областью» сохранил статус-кво в спорной южной части Буинского кантона. Во исполнение декрета от 22 сентября в ноябре 1921 г. из ТАССР в ЧАО были приняты 64 сел и деревень с населением 47,7 тыс. чел., а из последней в первую перечислено 17 населенных пунктов с числом жителей около 21 тыс. чел. [26, с. 65]. К Чувашии отошли волости Шихирдановская, Шемалаковская, Батыревская, два селения Энтугановской волости Буинского кантона, Новошимкусская волость, группа селений Алькеевской и Большеютабинской волостей Тетюшского кантона (это были чувашские и ряд татарских селений). Из Чувашии перечислили в Татарскую АССР два селения Шемуршинской волости, группу селений Новоковалинской волости и Старотябердинской, два селения Кошелевской волости Цивильского уезда (в основном татарские и кряшенские селения) [30]. С принятием декрета Президиума ВЦИК от 22 сентября 1921 г. вопрос о границах между двумя субъектами РСФСР закрыт не был. С точки зрения руководящих органов Чувашии ее южные границы нуждались в дальнейших существенных изменениях, так как «в ряде смежных волостей, как Убеевская, Городищенская, Бурундуковская, Рунгинская Буинского уезда и Верхнетимерсяновская Симбирского уезда, преобладающим населением является чувашское» [28, с.52]. В итоге планируемый пересмотр южной границы стал частью более крупного проекта изменения границ автономии путем расширения ее территории за счет Симбирской, Самарской, Нижегородской губерний с преобразованием области в республику с центром в Симбирске. В части, касающейся границы с Татарстаном, окончательный проект намерчал включить в Чувашскую республику Убеевскую (без татарского селения Новое Дуваново), Городищенскую (без татарского селения Новые Чукалы), чувашские селения Пимурзинской, Бурундуковской, Большетархановской волостей Буинского кантона [23, с. 14], то есть фактически весь куст, присоединения которого не удалось добиться в процессе административно-территориального размежевания в начале 1920-х гг.

В мае 1924 г. комиссия ВЦИК для проработки вопроса о расширении территории Чувашской области и преобразования ее в Автономную Советскую Социалистическую Республику направила этот проект на отзыв в органы государственной власти Татарстана. По поручению ЦИК ТАССР 17 июня 1924 г. его рассмотрела экономическая секция республиканского Госплана, которая высказалась за отклонение чувашского проекта. В своем заключении она указала: осуществление проекта создало бы для Татарской республики чересполосицу и нарушило в целом устойчивость ее границ; передача южной части Буинского кантона «не оправдывается самим этническим составом населения»²; Чувашская об-

¹ 20 апреля 1921 г. в телеграмме в Представительство Татарской АССР при Президиуме ВЦИК глава правительства Татарстана С.-Х. Саид-Галиев определил предел уступок татарской стороны: она соглашалась на передачу в Чувашскую область Новошимкусской волости Тетюшского кантона, Батыревской и Шихирдановской волостей, группы селений Шемалаковской волости Буинского кантона, но и исходила из «неприемлемости передачи волостей Городищенской, Дрожжановской, Новокакерлинской, Мочалеевской и Убеевской Буинского кантона» [2, л. 51].

² По данным Госплана Татарской АССР, на начало 1923 г. после проведенного укрупнения в Городищенской волости проживало 9962 татар, 8637 чувашей, 69 русских, до ее укрупне-

ласть «во всем своем целом всегда была и теперь находится в зоне экономического и культурного влияния Казани», и создание нового центра в Симбирске обречено «несомненно на безрезультативность и ведущим единственно к искусственному умалению значения Казани для Чувашской области» [24, с. 320].

По поручению Политбюро ЦК РКП(б) Президиум ВЦИК в конце февраля 1925 г. сформировал комиссию под председательством члена коллегии наркомата РКИ РСФСР и президиума ЦКК РКП(б) М.Д. Пастухова с задачей непосредственно ознакомиться с общеэкономическим состоянием Чувашской области и вопросом расширения ее территории, подготовив соответствующие предложения. 8 марта 1925 г. комиссия ВЦИК прибыла в Чебоксары. В ее работе приняли участие представители Чувашии и Ульяновской губернии, а татарская делегация отсутствовала. Внесенный в комиссию ВЦИК чувашским облисполкомом проект в части, касающейся изменения границы с Татарской АССР, предусматривал включить в Чувашию из Буинского кантона 69 селений в волостях Городищенской, Убеевской, Дрожжановской, Рунгинской, Бурундуковской, Тимбаевской; из Тетюшского кантона одно селение Чирки-Кильдуразовской волости, всего 70 населенных пунктов с 49 358 жителями (чувашей — 71,1 %, русских — 16,6 %, татар — 12,3 %) [25, с. 51]. По проекту самой комиссии, изложенной в виде ее выводов, считалось возможным перечислить из Татарской республики лишь 13 сел и деревень с преобладающим чувашским населением [23, с. 52].

Предложения комиссии М.Д. Пастухова и легли в основу постановления Президиума ВЦИК от 21 апреля 1925 г. «О включении в состав Чувашской Автономной ССР некоторых селений Татарской Автономной ССР». Среди них — Чувашские Ишли и Матаки Дрожжановской волости; Нижние Подлесные Шигали, Новый Убей, Новые Шигали, Русское Дуваново, Старое Дуваново, Старый Убей, Церковный Убей, Хорновар-Шигали, Татарский Убей и Коршанга-Шигали Убеевской волости Буинского кантона и село Алексеевка Чирки-Кильдуразовской волости Тетюшского кантона. Их передача должна была завершиться к 15 мая 1925 г. в порядке, предусмотренном инструкцией ВЦИК и СНК РСФСР от 8 октября 1923 г. [29, с. 34].

После принятия указанного постановления на органы управления Чувашской АССР обрушился вал обращений от других чувашских селений Татарстана и Ульяновской губернии об их перечислении в Чувашию. В период с мая по август 1925 г. соответствующие ходатайства были вынесены общими собраниями жителей селений Эштебенево, Городище, Большая Акса, Новое Чекурское, Старое Чекурское, Чувашская Бездна, Русская Бездна Городищенской волости, Мальый Убей, Алешкин-Саплык Убеевской волости, Новый Ильмовый Куст, Старый Ильмовый Куст, Мочалей, Чувашский Дрожжановский Куст Дрожжановской волости Буинского кантона; Средние Алгаши, Новые Алгаши, Старые Алгаши, Верхние Тимерсяны, Средние Тимерсяны, Нижние Тимерсяны и Богдашкино

ния — 5658 татар, 8572 чуваша, 134 русских; в Убеевской волости в новых границах числилось 9579 татар, 6923 чуваша, 327 русских и 163 мордвы; в Большетархановской волости после ее укрупнения имелось 10 523 татар, 820 чувашей, 4306 мордвы и 90 русских, до укрупнения — 6187 татар, 1272 чуваша, 1441 мордвы и 241 русских; в Пимурзинской волости до реформы насчитывалось 906 татар, 9013 чуваша, 560 русских; в Бурундуковской волости — 259 татар, 2664 чуваша, 4145 русских; после же укрупнения Пимурзинская волость влилась в Бурундуковскую, в которой стало 808 татар, 10 597 чувашей, 8121 русских и 452 мордвы [24, с. 319—320].

Нагаткинской волости Ульяновского уезда Ульяновской губернии [24, с. 323—325].

Во всех случаях ходатайства вышеназванных селений об их включении в Чувашскую АССР ее директивными органами были удовлетворены [9, л. 72; 13, л. 144; 14, л. 286; 15, л. 46]. А 17 июня 1925 г. Исполком Советов Чувашской АССР официально обратился в Административную комиссию при Президиуме ВЦИК с ходатайством о включении в ее состав чувашских селений Убеевской и Городищенской волостей Буинского кантона ТАССР и Нагаткинской (бывшей Верхне-тимерсяновской) волости Ульяновского уезда Ульяновской губернии [24, с. 325].

Однако против каких-либо изменений существующей границы решительно выступили власти Татарской АССР. На неоднократные обращения вышестоящих органов ЧАССР (6, 7 мая, 27 июля 1925 г.) с просьбой выделить представителей в комиссию по передаче отходящих селений в состав Чувашии ЦИК ТАССР не дал никакого ответа [15, л. 106 об.]. На своем заседании 18 августа 1925 г. он принял решение поставить вопрос перед Президиумом ВЦИК об отмене постановления от 21 апреля 1925 г. [13, л. 219]. Свою позицию против поправок границы между ТАССР и ЧАССР руководящий орган Татарстана мотивировал неизбежно возникающей чересполосицей; рассечением территории Татарской республики на две части; материалами, обосновывающие точку зрения татарской стороны, поступили во ВЦИК после заседания его Президиума 21 апреля 1925 г.; вопрос был решен по докладу М.Д. Пастухова, «в котором были неточности» [6, л. 24].

Одновременно властями Татарстана, дабы «нейтрализовать» устремления чувашских селений Буинского кантона к их переходу в ЧАССР, обсуждался вопрос «в срочном порядке» обратить внимание на национальный состав волисполкомов, «обеспечив активное участие чуваш в советском строительстве» путем выдвижения в руководящие органы; принять меры к улучшению благоустройства, школьного и медицинского обслуживания в чувашских селениях и решать другие «беспокоящие национальные меньшинства проблемы» [5, л. 96—96 об.].

В ответ на отказ властей Татарстана выполнять резолюцию Президиума ВЦИК от 21 апреля 1925 г. органы управления Чувашии в явочном порядке без создания согласительной комиссии, предусмотренной инструкцией ВЦИК СССР, приступили к приему перечисленных в постановлении селений в Чувашскую АССР. 30 августа 1925 г. в с. Церковный Убей собрался съезд делегатов от 10 чувашских селений, который объявил о переходе Убеевской волости в состав Батыревского уезда, сформировал новый волостной аппарат управления [13, л. 272—272 об.]. Между тем 14 сентября 1925 г. Президиум ВЦИК, рассмотрев обращение ЦИК ТАССР о пересмотре резолюции от 21 апреля 1925 г., постановил: 1) Проведение в жизнь означенного постановления, в части касающейся включения селений Татарской АССР в Чувашскую автономию, приостановить; 2) Поручить Административной комиссии ВЦИК предоставить в кратчайший срок подробный доклад по существу ходатайства Татарской АССР [3, л. 65].

Разработкой доклада занялся сотрудник аппарата Президиума ВЦИК Ф.М. Лежнев, который 16 сентября представил свои суждения в Административную комиссию. Он пришел к таким выводам: передача в Чувашскую республику селений Дрожжановской и Городищенской волостей невозможна в силу получающейся чересполосицы, и ее можно избежать только путем передачи в Чувашию

целиком двух названных и Убеевской волостей, что нецелесообразно по национальному признаку (татары в них составляют 62,4 %, чувашаи — 36,1 %, русские — 1,2 %, мордва — 0,3 % населения) или же возвращением в Татарскую республику всех селений Убеевской волости, перечисленных постановлением Президиума ВЦИК от 21 апреля 1925 г. Последнее является лучшим решением вопроса, констатировал Лежнев. Впрочем, он допускал и другие варианты разрешения чувашско-татарских пограничных споров, достигнутых сторонами по обоюдному согласию и исключаящих чересполосицу [15, л. 105—105 об.].

Учитывая заключение Ф.М. Лежнева и выступление чувашского представителя на заседании 17 сентября 1925 г., Административная комиссия сочла возможным проработать вариант урегулирования территориального спора между Чувашской и Татарской АССР, предложенный чувашской стороной: на прилегающей к Убеевской, Городищенской и Дрожжановской волостям части Ульяновской губернии в селениях Нагаткинской волости сплошной массив чувашского населения, и, при условии его присоединения к вышеуказанным трем волостям Буинского кантона, национальный состав изменится в пользу чувашей — их станет 41 218 (52,7 %), татар 36 373 (46,5 %), русских 687 (0,8 %) чел.

Административная комиссия приняла заключение: просить Президиум ВЦИК предоставить месячный срок для проработки вопроса, а постановление от 21 апреля 1925 г. «временным исполнением приостановить»; запросить мнение Ульяновского губернского исполкома на предмет передачи Нагаткинской волости в ЧАССР; просить ЦИК ТАССР не упразднять «организованную явочным порядком новую Убеевскую волость» и по соглашению с исполкомом Чувашской АССР «ликвидировать создавшееся двоевластие»³ [13, л. 115]. 26 сентября Ф.М. Лежнев, проанализировав предложения чувашской стороны, представил в Административную комиссию еще одну аналитическую записку «К вопросу о чувашско-татарской границе (к заключению от 16/ IX-25 г.)», в которой отметил, что с перечислением из Ульяновской губернии в ЧАССР селений Богдашкино, Верхние Тимерсяны, Нижние Тимерсяны, Средние Тимерсяны, Средние Алгаши, Новые Алгаши, Старые Алгаши и Чирикеево процентное соотношение национального состава населения меняется в пользу чувашей: их будет 49 %, татар 46 %. И если оставить ряд татарских селений Убеевской волости в Буинском кантоне ТАССР, то это «соотношение будет еще более благоприятным для чуваш», и таким образом «присоединение спорных территорий к Чувашской республике является вполне возможным», — подытожил Лежнев [15, л. 125].

5 октября 1925 г. результаты обсуждения в Административной комиссии вопроса о пересмотре границы между ЧАССР и ТАССР обсудил Президиум ВЦИК, поручив ей в месячный срок изучить вопрос о возможности изменения границ Чувашии с Татарской республикой и Ульяновской губернией в целях включения в ЧАССР пограничных с ней чувашских селений [15, л. 127]. Уже 10 октября состоялось заседание Административной комиссии. Рассмотрев вопрос «Об изменении границ Чувашской АССР с Татарской АССР и Ульяновской губернией», она

³ Вопреки резолюции Административной комиссии, власти Татарстана заняли бескомпромиссную позицию. На заседании 25 сентября 1925 г. ЦИК Татарской АССР признал существование в Убеевской волости «одновременно двух волисполкомов совершенно недопустимым», новый волисполком «должен немедленно прекратить свою деятельность». Он отклонил просьбу ЦИК ЧАССР направить его представителей «для совместной работы с комиссией Татарской Республики» в целях урегулирования спорных вопросов [13, л. 218].

признала нецелесообразным менять границу между Татарской и Чувашской республиками и приняла решение просить Президиум ВЦИК отменить свое постановление от 21 апреля 1925 г. в части, касающейся границы между Чувашией и Татарстаном в районе Убеевской, Дрожжановской и Городищенской волостей Буинского кантона. Основанием для такой резолюции стали следующие аргументы, изложенные в постановлении Административной комиссии: в спорном районе с причислением к нему чувашских селений Нагаткинской волости Ульяновской губернии чувашей и татар будет поровну (по данным Ф.М. Лежнева, соответственно 49 % и 46 %), следовательно, национальный признак не дает преимущества той или иной стороне; весь район как чисто сельскохозяйственный в отношении сбыта тяготеет к Ульяновску и Тетюшам; в случае присоединения к Чувашской республике надо будет заново организовать уездный аппарат управления, тогда как к существующему уездному центру Буинску «имеется установившаяся привычка населения»; фактические данные о состоянии социально-культурного и медицинского обслуживания свидетельствуют, что чувашское население обеспечивается ими лучше татарского, и план дальнейшего развития этих сфер учитывает интересы чувашского населения полностью⁴ [15, л. 129].

Однако немаловажную, если не главную, роль в принятии такого решения Административной комиссией оказали прежде всего субъективные факторы — резкое противодействие властей Татарстана каким-либо изменениям границы с Чувашской республикой, отказ президиума Ульяновского губернского исполкома согласиться с ходатайством чувашских селений об их переходе в Чувашию [8, л. 175], позиция Председателя ВЦИК М.И. Калинина, в целом противника расширения территории Чувашской автономии.

16 ноября 1925 г., основываясь на резолюции Административной комиссии, Президиум ВЦИК принял декрет «Об изменении границ Чувашской АССР с Татарской Республикой и Ульяновской губернией», где постановил: 1) Во изменение постановления от 21 апреля 1925 г. в части, касающейся включения селений Татарской АССР в Чувашскую АССР границы между Татарской и Чувашской республиками оставить без изменения; 2) Ходатайство ЦИК ЧАССР о включении в ее состав части Нагаткинской волости Ульяновской губернии отклонить [31].

Присутствовавший на этом заседании глава Чувашского представительства в Москве М.В. Шевле в этот же день телеграфировал в Чебоксары: «Срочно обсудите необходимость вхождения в директивные органы» [11, л. 141] (имея в виду ЦК партии, чтобы добиться отмены постановления высшего советского руководящего органа). На заседании 17 ноября 1925 г., заслушав телеграмму Шевле, бюро Чувашского обкома РКП(б) приняло решение «не входить в принципиальное обсуждение постановления ВЦИК..., но вместе с тем для поднятия этого вопроса

⁴ На заседании Административной комиссии 10 октября 1925 г. ее председатель А.Г. Белобородов признал необходимым заслушать доклад председателя ЦИК ТАССР о внутриадминистративном делении Татарской республики, в котором главное внимание «должно быть сосредоточено на освещении вопроса, насколько учтены интересы национальных меньшинств». Об этом он известил 27 октября 1925 г. ЦИК ТАССР [26, л. 36]. В ответном письме 16 ноября 1925 г. Председатель ЦИК Татарстана Ш.Ш. Шаймарданов указал на отсутствие необходимости заново рассматривать вопрос о границах укрупненных волостей, поскольку со стороны чувашского населения Татарской республики «протестов против существующих границ укрупненных волостей не имеется». По этой причине он счел «бесцельным постановку самого вопроса» в Административной комиссии при Президиуме ВЦИК [4, л. 38–38 об.].

в соответствующих учреждениях — поручить фракции РКП(б) ЧувашЦИКа и Ибресинскому укому РКП(б) изучение политико-экономического состояния этого края» [10, л. 172]. Тем самым власти Чувашии не исключали для себя возможность при определенных условиях и в подходящий момент вновь выдвинуть притязания на территорию Буинского кантона, населенную чувашами. В этом контексте следует рассмотреть и обращение М.В. Шевле 18 ноября 1925 г. в Президиум ВЦИК, в котором Чувашское представительство ходатайствовало «об оставлении Убеевской волости в составе чувашских селений, предусмотренных в постановлении Президиума ВЦИК от 21/IV с.г.» [6, л. 19].

Не прошло и полгода, как 14 апреля 1926 г. нарком внутренних дел ЧАССР И.Я. Морозов, основываясь на обращениях жителей с. Малый Убей Убеевской волости и Старочекурского, Чувашскобезднинского, Новочекурского сельсоветов, с. Городище, Эштебенево, Большая Акса, д. Городище Городищенской волости, Чувашскодрожжановско-Кустинского, Староильмово-Кустинского, Новоильмово-Кустинского сельских Советов Дрожжановской волости Буинского кантона Татарской республики, а также Староалгашинского сельсовета Нагаткинской волости Ульяновского уезда Ульяновской губернии (поступившие в марте 1926 г.) об их перечислении в Чувашскую АССР, в служебной записке в ЦИК республики поставил вопрос о необходимости его проработки в аппарате Президиума ВЦИК [6, л. 9]. 29 апреля этого же года в Административную комиссию при Президиуме ВЦИК было направлено обращение Президиума ЦИК Чувашской АССР с соответствующим ходатайством [25, с. 99—100], которое, однако, не получило дальнейшего хода. 5 июля 1926 г. председатель Центральной административной комиссии А.Г. Белобородов в письме в Президиум ВЦИК просил «вынести постановление о прекращении этого дела», исходя из того, что декретами от 20 июля и 16 ноября 1925 г. окончательно была установлена граница между ЧАССР и ТАССР, с одной стороны, и Ульяновской губернией — с другой, и что вопрос о границах Чувашской АССР, «законченный упомянутыми выше постановлениями, может снова стать предметом длительных суждений и споров» [6, л. 5]. Учитывая отсутствие позитивной реакции и бесперспективности на этом этапе решения в федеральных органах вопроса о присоединении к ЧАССР чувашских селений Буинского кантона Татарской республики и Нагаткинской волости Ульяновской губернии, заместитель главы Чувашского представительства в Москве Т.Д. Алексеев 9 декабря 1926 г. просил Отдел национальностей ВЦИК соответствующее ходатайство ЦИК ЧАССР «на рассмотрение Президиума ВЦИК не вносить и производством в настоящее время прекратить» [6, л. 3].

Вновь на официальном уровне тема присоединения к ЧАССР чувашских селений Буинского кантона ТАССР прозвучала в конце 1920-х гг. 2 октября 1928 г. в ЦИК Чувашской АССР поступил запрос секретариата Административной комиссии при ВЦИК с просьбой дать заключение на письмо в «Крестьянской газете» [17, л. 18], в котором автор, скрывшийся под псевдонимом «Селькор № 721306/1», писал «о большой тяге» жителей Нижние Подлесные Шигали, Новые Шигали, Коршанга-Шигали и Хорновар-Шигали Буинского кантона ТАССР перейти в Чувашию и выражал надежду: «наверное, отказа перейти не будет, как известно, уже советская власть дала разным нациям свободу» [17, л. 10]. Свои выводы в Центральную административную комиссию Президиум ЦИК ЧАССР представил 1 ноября 1928 г. В них указывалось, что вопрос о присоединении назван-

ных селений к Чувашии их жителями поднимался еще в декабре 1920 г., постановлением Президиума ВЦИК от 21 апреля 1925 г. он был разрешен «в положительном смысле», но 16 ноября 1925 г. пересмотрен, и «деревни оставлены в пределах Татарской АССР республики». По мнению высшего законодательного и распорядительного органа Чувашской автономии, «присоединение этих селений к ЧАССР никакой чересполосицы не создает, почему Центральный исполнительный комитет Чувашской АССР поддерживает ходатайство граждан указанных селений о присоединении этих деревень Татарской АССР, как населенных исключительно чувашами, к Шемуршинскому району ЧАССР» [25, с. 101—102].

Вопрос о перечислении селений Нижние Подлесные Шигали, Новые Подлесные Шигали, Коршанга-Шигали и Хорновар Шигали Убеевской волости Буинского кантона ТАССР в Чувашскую республику был рассмотрен Административной комиссией при Президиуме ВЦИК 23 апреля 1929 г. в присутствии представителей Чувашии и Татарии во внеочередном порядке по просьбе прибывшего в Москву ходока-уполномоченного сельского общества д. Коршанга-Шигали. После заявления на заседании татарского делегата, что в «мае—июне Татарский ЦИК сам желает окончательно проверить и рассмотреть в совокупности все вопросы, связанные с ходатайствами о перечислении селений из ТАССР в ЧАССР и обратно», Административная комиссия заключила, что проблеме чувашских селений, указанных в протоколе, необходимо решать не по отдельности, а в совокупности всех пограничных споров между Чувашией и Татарской республикой [16, л. 56] и вынесла резолюцию: обязать ЦИКи Татарской и Чувашской АССР «в двухмесячный срок проработать и представить в Административную комиссию ВЦИК проект изменений границ между упомянутыми республиками» [25, с. 103].

В установленный Административной комиссией срок решение не было найдено: ни татарская, ни чувашская стороны не проявили стремления к консенсусу. Более того, татарские власти развернули прямые репрессии против активных сторонников и агитаторов перехода чувашских селений из ТАССР в ЧАССР: уволили учителей Дрожжановской школы Г.Н. Николаева и с. Хорновар-Шигали Д.К. Кондратьева, начальника Городищенского почтового отделения Широкина, были арестованы председатель Коршанга-Шигалийского сельсовета и ездивший в Москву уполномоченный по ходатайству И.А. Подъяров; возбудили «против лиц, осмелившихся поднять вопрос о переводе смежных с Чувашской республикой чувашских селений Татарской республики в ЧАССР» уголовные дела по обвинению в контрреволюционной деятельности [13, л. 172, 262].

27 августа 1929 г. Президиум ЦИК ЧАССР в своем очередном обращении в высший законодательный и распорядительный орган РСФСР, настаивая на необходимости перехода в Чувашию Убеевской, Дрожжановской и Городищенской волостей Буинского кантона, указывал, что эти волости находятся смежно с Шемуршинским районом Чувашской республики и, «клином врываясь в последний, разделяют ее на совершенно обособленные части», что нарушает единство административного управления и «экономическое регулирование района» [18, л. 18 об.]. С присоединением названных волостей вместе с Богдашкинским районом Ульяновской губернии⁵, подчеркивалось в обращении, устраняются неудобства и не-

⁵ В Богдашкинском районе Ульяновского округа Средневожской области, согласно Всесоюзной переписи 1926 г., чувашей было 17 095 чел., татар 2955, прочих 64 чел. Включение рай-

нормальность в управлении «разделенного в настоящее время на части Шемуршинского района», а в национальном отношении чуваша составят 51 734 чел. (59,5 %), татары — 29 036 чел. (33,4 %), русские — 3683 чел. (4,36 %), мордва — 385 чел. (2,74 %) жителей. Население присоединенных волостей в экономическом и транспортном обеспечении получит более лучшие условия, поскольку весь их грузооборот происходит через Чувашию к железнодорожным станциям Канаш, Ибреси, Алатырь. Улучшится состояние дела народного просвещения среди чувашского населения, проектируемого к присоединению (по уровню грамотности отставшего от своих соплеменников в ЧАССР на 14,5 %) [18, л. 18 об. — 19].

В заключение Президиум ЦИК Чувашской АССР констатировал: многократные, систематические, настойчивые ходатайства массы чувашского населения и татарских пограничных селений о присоединении их к Чувашской АССР, обусловленные экономическими, национальными и социально-политическими мотивами, «вызывают необходимость окончательного и скорейшего рассмотрения вопросов о границах между Чувашской АССР и Татарской АССР и присоединения к Чувашской АССР трех волостей Татарской республики: Дрожжановской, Убеевской и Городищенской» (за исключением татарских селений) и Богданкинского района Ульяновского округа Средневолжской области. Одновременно органами власти Чувашии предлагалось рассмотреть «вопрос о возможности присоединения к ЧАССР Бурундуковской волости ТАССР», (в которой, согласно данным Президиума ЦИК ЧАССР, чуваша составляли до 54 %, татары 4,7 % ее населения) [18, л.19 об.].

Свою точку зрения на проект изменения границ, предложенный чувашскими властями, татарская сторона представила в Административную комиссию при Президиуме ВЦИК 24 ноября 1929 г. Обвинив правительство ЧАССР в том, что оно «комбинирует цифровые данные о составе населения» [13, л. 231 б; 18, л. 55], власти Татарстана выступили за сохранение существующей границы с Чувашией. Их аргументы сводились к следующему. В Убеевской, Дрожжановской и Городищенской волостях «никакого преобладания чуваш нет», так как, по данным Всесоюзной переписи, в них проживает 21 969 чувашей и 33 460 татар, что составляет соответственно около 40 % и 60 % их населения. Чувашский проект «игнорирует элементарнейшие требования административного деления»: в нем исключаются из перечисляемых в ЧАССР татарские селения Убеевской и Городищенской волостей, но «непонятно, куда мыслит присоединение их ЦИК ЧАССР, особенно те из них, которые, как, например, Татарский Убей, Чепкас и другие, лежат в самом центре оспариваемых волостей», и «каким образом ТАССР сможет обслуживать и отрезаемые проектом ЧАССР селения Татарские Шатрашаны и Нижнее Чекурское на юге расклиняемого кантона» [13, л. 231—231б]. Еще более странными и абсолютно недопустимым, по мнению органов управления Татарстана, являлись притязания Чувашии на Бурундуковскую волость, расположенную на востоке Буинского кантона и «отграниченную от ЧАССР обширными по протяжению Старошаймурзинской, Буинской и Убеевской волостями [13, л. 231б].

она в Чувашию было важно, чтобы обеспечить национальное большинство на присоединяемой территории, так как, по данным 1926 г., из всего населения Убеевской волости в 16 494 чел. татар числилось 9232, чувашей — 6491, прочих — 771 чел.; соответственно в Дрожжановской волости — 22 007, 15 307, 6662 и 38 чел.; Городищенской волости — 17 204, 8921, 8086 и 197 чел. [16, л. 134].

Полемизируя с такими оценками, ЦИК ЧАССР в своем обращении в Центральную административную комиссию при Президиуме ВЦИК (январь 1930 г.) подчеркнул, что он «вынужден ходатайствовать о присоединении этой территории исключительно по желанию и стремлению населения ее», однако эти ходатайства остаются неудовлетворенными из-за упорных возражений правительства Татарской республики «против вполне законных требований» и стремления «трудящегося населения к праву самоопределения национальности...» и «игнорируют элементарнейшие требования административного деления» чувашского населения, находящегося смежно с Чувашской республикой [18, л. 55]. Относительно предложения о присоединении Богдашкинского района Ульяновского округа ЦИК ЧАССР указывал, что оно «вытекает только из очевидного требования об этом самого населения этого района». Что касается вопроса о включении в ЧАССР Бурдундуковской волости Буинского кантона, власти Чувашии подчеркивали, что они ставили его «не в категорической форме, а как вопрос, внесенный к обсуждению» [18, л. 55, 55 об.]. С учетом представленных соображений и, считая возражения правительства ТАССР «неубедительными», ЦИК ЧАССР просил в целях наиболее полного обслуживания социально-культурных и экономических запросов чувашского населения указанных волостей присоединить их к Чувашской республике [18, л. 55 об.].

Несмотря на настойчивые и многократные обращения властей Чувашии, их ходатайства о перечислении чувашских селений из Буинского кантона ТАССР в ЧАССР высшими руководящими инстанциями удовлетворено не было. Принципиальная позиция Центра в вопросах о границах, озвученная М.И. Калининым на заседании Президиума ВЦИК 20 апреля 1931 г., рассмотревшем проблему административно-территориального размежевания Чувашии с Татарской АССР и Средневожским краем, заключалась в том, что «ВЦИК добивается стабилизации границ и считал, что этой стабилизации добился» [25, с. 103, 104]. Исходя из этого, Президиум ВЦИК отклонил ходатайство ЦИК ЧАССР и постановил: «Существующие границы между Чувашской и Татарской АССР и Средневожским краем оставить без изменений» [25, с. 103].

Формируясь главным образом по этническому признаку, Чувашская и Татарская автономия получили довольно спорную границу. Еще на стадии обсуждения проектов их создания возник спор о границах между ними. В итоге осуществления декретов ВЦИК и СНК РСФСР от 27 мая 1920 г. «Об Автономной Татарской Социалистической Советской Республике» и 24 июня 1920 г. «Об Автономной Чувашской Области» в составе Татарской АССР и за пределами ЧАО оказалось немалое число чувашей: только в Буинском и Тетюшском уездах, без учета Спасского и Чистопольского уездов, по данным за 1918 г. их насчитывалось 92 581 чел. [21, с. 125]. С точки зрения руководителей Чувашии начала 1920-х гг., столь значительное количество чувашей отошло в Татарскую АССР, «потому что она была образована на 2 месяца раньше Чувашской области и Центральная административная граница не хотела сразу ломать границы молодой Татарской республики» [7, л. 15 об.]. В 1920—1921 гг. частично с достижением добровольного соглашения между обеими сторонами, частично под давлением Центра удалось установить более или менее твердую и нечерсполосную границу, но и скорректированная граница оставила болезненные места, из которых самым «жгучим вопросом чувашского населения, находящегося вне ЧАССР» [13, л. 175] являлось оставление в

Татарстане целого ряда чувашских селений, находящихся практически на границе с Чувашией, но чересполосно расположенных с татарскими населенными пунктами. Находясь под прессингом постоянных и настойчивых просьб приграничных чувашей Буинского кантона, на всем протяжении 1920-х — 1930-х гг., чтобы добиться соединения чувашских селений с материнской родиной, правительство Чувашии предпринимало энергичные меры для пересмотра границы в этой части между ЧАССР и ТАССР. Однако его усилия не принесли желаемого результата: из-за упорного сопротивления властей Татарстана, отстаивавших принцип территориальной целостности, сохранения сложившихся административных границ и ссылавшихся на преобладание татар в спорном районе, а также из-за поддержки позиции татарской стороны федеральным Центром.

Источники и литература

- ¹ ГА РТ. Ф. Р-732. Оп. 1. Д. 26.
- ² ГА РТ. Ф. Р-732. Оп. 1. Д. 28.
- ³ ГА РТ. Ф. Р-732. Оп. 1. Д. 564.
- ⁴ ГА РТ. Ф. Р-732. Оп. 1. Д. 806.
- ⁵ ГА РТ. Ф. Р-732. Оп. 1. Д. 812.
- ⁶ ГА РФ. Ф. Р-1235. Оп. 120. Д. 201.
- ⁷ ГА РФ. Р-5677. Оп. 1. Д. 241.
- ⁸ ГА РФ. Р-5677. Оп. 4. Д. 5677. Ч. 8.
- ⁹ ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 6. Д. 68.
- ¹⁰ ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 6. Д. 73.
- ¹¹ ГИА ЧР. Ф. Р-3. Оп. 1. Д. 27.
- ¹² ГИА ЧР. Ф. Р-22. Оп. 1. Д. 139.
- ¹³ ГИА ЧР. Ф. Р-147. Оп. 1. Д. 13.
- ¹⁴ ГИА ЧР. Ф. Р-147. Оп. 1. Д. 227.
- ¹⁵ ГИА ЧР. Ф. Р-147. Оп. 1. Д. 331.
- ¹⁶ ГИА ЧР. Ф. Р-147. Оп. 1. Д. 608.
- ¹⁷ ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 619.
- ¹⁸ ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 757.
- ¹⁹ *Зыков М.А.* Разграничение территории Чувашии и Татарстана в 20-е годы XX века // Вестник Марийского государственного университета. Сер.: Исторические науки. Юридические науки. 2015. № 1(11). С. 29—31.
- ²⁰ *Иванов В.П., Клементьев В.Н.* Образование Чувашской автономии: предпосылки, проекты, этапы. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2010. 191 с.
- ²¹ *Клементьев В.Н.* Административно-территориальное размежевание между Чувашией и Татарской республикой (1920—1925 гг.) // Исследования по истории Чувашии и чувашского народа: сб. статей / ЧГИГН. Вып. 5. Чебоксары, 2012. С. 95—129.
- ²² *Клементьев В.Н.* История национальной государственности чувашского народа. Кн. 2: Создание чувашской государственности. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2018. 383 с.
- ²³ *Клементьев В.Н.* Чувашия: от автономной области к республике (1922—1925 гг.) // Чувашская республика: проблемы национально-государственного строительства (история и современность): сб. статей / ЧГИГН. Чебоксары: ЧГИГН, 2005. С. 6—75.
- ²⁴ Национально-государственное строительство чувашского народа: сб. док. и материалов. В 3 т. Т. 2. Образование и становление Чувашской автономии (1920 — июль 1925 гг.). Чебоксары: ЧГИГН, 2019. 496 с.
- ²⁵ Национально-государственное строительство чувашского народа: сб. док. и материалов. В 3 т. Т. 3. Национально-государственное строительство Чувашской Республики (1925—2019 гг.). Чебоксары: ЧГИГН, 2019. 496 с.
- ²⁶ *Нестеров В.А.* Населенные пункты Чувашской АССР. 1917—1981 годы: справочник об административно-территориальном делении, Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1981. 352 с.
- ²⁷ Образование Татарской АССР: сб. документов и материалов / сост. Г.Б. Белялов, Р.Г. Кашафудинов, М.Б. Кочурова, Н.М. Силаева. Казань: Татар. кн. изд-во, 1963. 504 с.

²⁸ Отчет о деятельности областного исполнительного комитета Совета рабочих крестьянских и солдатских депутатов Автономной Чувашской области за время со II по III областной съезд Советов (ноябрь 1921 — ноябрь 1922), Чебоксары: издание Чувашоблисполкома, 1922. 123 с.

²⁹ Сборник декретов и постановлений законодательных органов РСФСР и СССР, изданных о Чувашской АССР за 10 лет (с 24 июня 1920 по 24 июня 1930 г.) / сост. И.И. Данилов. Чебоксары: ЦИК ЧАССР, 1930. 86, III с.

³⁰ Собрание узаконений и распоряжений рабоче-крестьянского правительства РСФСР (СУ РСФСР). 1921. № 66. Ст. 503.

³¹ СУ РСФСР. 1925. № 80. Ст. 610.

³² *Файзуллин С.А.* Административно-территориальное устройство Татарской АССР в 1920—1930-е гг.: формирование и развитие: дисс. ... канд. ист. наук. Чебоксары: ЧГУ, 2013. 250 л.

³³ *Чистяков О.И.* Национально-государственное размежевание в период становления Российской Федерации // Советское государство и право. 1991. № 11. С. 143—151.


³⁴ *Чистяков О.И.* Становление Российской Федерации (1917—1922) / Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. Изд-е 2-е, репринт. М.: Зерцало, 2003. 352 с.

*Klementyev Vladimir Nikolaevich,
Chuvash State Institute of Humanities,
Russian Federation, Cheboksary*

**BORDERLANDS OF CHUVASHIA AND TATARSTAN:
CONFLICT OF ETHNIC AND TERRITORIAL INTERESTS
(20—30s OF THE XX CENTURY)**

Abstract. The article examines the clash of ethnic and territorial interests of Chuvashia and Tatarstan in the process of establishing the administrative border between them in the 1920—1930s, related to the aspirations of the border Chuvash villages to join their motherland. The arguments of the Chuvash and Tatar sides and the position of the federal center in the border disputes of the two subjects of the RSFSR are characterized.

Keywords: Chuvashia, Tatarstan, border, Chuvash villages, Buinsky canton, ethnic and territorial interests.



СЕКЦИОННЫЕ ЗАСЕДАНИЯ
ДОКЛАДЫ И СООБЩЕНИЯ

СЕКЦИЯ 2
ЭТНОЛИНГВОКУЛЬТУРНЫЕ
КОНТАКТЫ И ПРОЦЕССЫ

Баязитова Флера Саитовна,
Институт языка и литературы и искусства
им. Г. Ибрагимова Академии наук
Республики Татарстан,
Российская Федерация, г. Казань,
iyali.anrt@mail.ru

ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ГОВОРУ МОЛЬКЕЕВСКОЙ ГРУППЫ КРЯШЕН

Аннотация. Говор молькеевских кряшен является своеобразным говором татарского языка. В нем имеются черты как западного (мишарского), так и среднего диалектов. В лексике, в традиционной культуре сохранились древние особенности, общие с соседним чувашским языком.

Ключевые слова: говор, фонетика, морфология, общетюркские особенности, обрядовая лексика, чувашские слова.

Кряшены являются представителями одной из интереснейших этнографических групп татарского народа, которые, будучи несколько изолированными с XVI в. от основной массы татар в религиозном отношении, в значительной степени сохранили древние черты как в языке, так и в материальной и духовной культуре. Часто их называют «крещеными татарами», что отражает историю образования этой этнографической группы, возникшей в результате христианизации части татарского населения.

Особенностью крещено-татарской общности является отсутствие у нее сплошной территории проживания. Отдельные группы кряшен, находящиеся на довольно большом расстоянии друг от друга, относительно изолированы и отличаются по быту и некоторым языковым особенностям от татар-мусульман. Различаются они и между собой. В результате установлено, что выделяются следующие говоры:

- 1) говор заказанских кряшен;
- 2) говор кряшен Нижнего Прикамья;
- 3) говор кряшен Челябинской области (нагайбакский говор);
- 4) говор чистопольских кряшен;
- 5) говор молькеевских кряшен.

Как показывают диалектологические исследования, основные языковые особенности кряшен относятся к единой диалектной системе говоров, характерных для всего татарского народа.

К среднему диалекту относятся три говора: заказанских кряшен, Нижнего Прикамья и нагайбаков; два говора: молькеевских и чистопольских кряшен входят в состав западного (мишарского) диалекта [2, с. 15], говор молькеевских кряшен.

Очень интересной в языковом и этнографическом отношении группой являются молькеевские кряшены, которые живут в восьми деревнях: Молькеево (*Мэлки*), Старый Курбаш (*Иске Кырбаи*), Хозесаново (*Куюсан*), Старое Тябердино (*БҮрым Тәрбит*), Большое Тябердино (*Зур Тәрбит*), Баймурзино (*Баймырза*), Старая Бува (*Иске Буа*) и Янсурино (*Сыр авылы*) Апастовского района (бывший Подберезинский р-н Татарстана) [16].

О происхождении этой небольшой группы населения среди исследователей нет единого мнения. Одни называют их «крещеными татарами из чувашей» [7, с. 103; 11, с. 224—225; 13, с. 23; 14, с. 7], другие причисляют их к мишарям [15; 20, с. 40; 24]. Говор молькеевских кряшен рассматривается в составе группы нагорных говоров. Он был изучен Дж. Валиди [6], Л. Заляем [10], Н.Б. Бургановой [5, с. 28—66], Л.Ш. Арслановым [1, б. 5—26]. В 1979 г. нами была организована экспедиция с целью сравнительного изучения говора молькеевских кряшен с другими кряшенскими говорами.

Деревни молькеевских кряшен расположены на самой границе с Чувашской АССР. Поэтому татары и чувашаи соседних сел с давних пор общаются между собой, поддерживают культурно-экономические и семейные отношения. В результате произошла ассимиляция значительного числа чувашей [12, с. 30; 19]. Почти в каждой татарской семье этих деревень или бабушка, или мать, или сноха по происхождению является чувашкой. Интересно, что чувашская сноха, как только оказывается в семье кряшена, старается разговаривать на татарском языке, и не проходит даже года, как ее речь уже не отличается от других. В то же время почти все кряшены этих деревень хорошо понимают и знают чувашский язык, хотя дома, в семье, по-чувашски не разговаривают.

Как рассказывают представители говора, кряшены и чувашаи из соседних сел принимают участие в совместных гуляниях, поют чувашские и татарские песни. У кряшен очень богатый музыкальный фольклор, обрядовая поэзия. Многие знают и охотно исполняют свадебные, хороводные и трудовые песни (*жанаси кейе, этекәм жылату, тулак басу, урак жыры, уйын әйтү* и др.) [17].

Названия деревень молькеевских кряшен связаны с именами основателей деревень, которые сохранились в народных преданиях, легендах, на надгробных камнях. Например, *д. Куясан* восходит к имени *Хужа Хәсән, Мал'ки — Мауликей, Иске Кырбаш — Корбангали, Иске Тәрбит — Тәнребирде* (это имя сохранилось в надписи на надгробном камне, датированной 1550 г.).

Некоторые топонимические названия: *Кыр кизләве* «Родник поля», *Сувык кизләү* «Холодный родник», *Кушкул'тавы* «Гора парного озера», *Ташлык былымы* «Каменный луг», *Бетмесле жату* «Нескончаемое поле», *Түмгәксәр* «Кочковатое место», *Комнаксар* «Место, где растет хмель», *Ташбилге* — название улицы, букв. «Каменный знак».

По своим языковым особенностям говор молькеевских крещеных татар значительно отличается от остальных говоров татарского языка.

Ф о н е т и к а. Гласные звуки. Звук *a* — гласный заднего ряда нижнего подъема, в говоре ни в какой позиции не приобретает огубления: *алдыр* — лит. *агач чумеч* «деревянный ковш»; *алма* — *бәрәнге* «картошка»; *шалай* — *шулай* «так».

Звук *ү* по своей артикуляции более переднего образования и более узкий, чем в литературном языке: *куп* «много», *күпер* «мост», *түшәк* «перина», *күзлек* «очки».

Остальные гласные звуки по характеру артикуляции не отличаются от гласных звуков татарского литературного языка. Соответствия гласных *ү ~ a*: *шалай* — лит. *шулай* «так»; *шандай* — *шундый* «такой»; *шанчак* — *шулчак* «тогда»; *анчак* — *ул чак* «тогда»;

ү ~ e отмечено в словах: *беген* — лит. *бүген* «сегодня»; *тегел* — *түгел* «не так»;

э ~ и, и ~ э наблюдается в словах: *энде* — лит. *инде* «уже»; *ире* — *эре* «крупный»; *инэ* — *энэ* «иголка»;

а ~ и наблюдается в деепричастных формах: *баргинчы* — лит. *барганчы* «до того как идти»; *баргис* — *баргач* «после того, как пришел»;

о-е ~ ы-е — делабиализация губных гласных является характерной особенностью говора подберезинских крышен: *эченче* — лит. *өченче* «третий»; *кетү* — *көтү* «стадо»; *былыт* — *болыт* «облако».

Особенности в употреблении дифтонгов. Дифтонг -*эй*, сужаясь, образует монофтонг -*у́*: *у́* — лит. *ей* «дом»: *мчу* — *чөй* «клин»; *түмэ* — *төймө* «бусы»; *үрәнү* — *өйрәнү* «научиться». В положении перед гласными появляется губно-губной *w*: *сүвэк* — лит. *сөйэк* (графич. *сөяк*) «кость»; *гүвэндә*¹ — лит. *көйэнтә* (графич. *көянтә*) «коромысло»; *сүвәлу* — *сөйәлу* (графич. *сөялу*) «прислоняться».

Дифтонг -*эй* может монофтонгизироваться и в -*ө*: *өрәнгән* — *өйрәнгән* «научился».

Дифтонги -*ай*/-*эй* в некоторых именах и местоимениях переходят в -*ый* /-*ий*: *алый* — лит. *алай* «такой»; *былый* — *болай* «такой»; *картыйа* — *картайа* «стареет»; *бабый* — *бабай* «дедушка»; *бийатый* — *биатай* «свекровь»; *биягаый* — *биягай* «старший брат мужа»; *сукыйа* — *сукаяра* «ослепнет».

В глаголах настоящего времени изъявительного наклонения и в некоторых местоимениях, дифтонгу -*ый*/-*ий* литературного языка соответствует -*ай*/-*эй*: *жылай* — лит. *ельй* «плачет»; *бармай* — *бармый* «не идет»; *шандай/шындый* — *шундый* «такой»; *ниндэй* — *нинди* «такой».

Вместо лит. -*ау*/-*әү* иногда употребляются формы -*оу*/-*ыу*/-*еү*, -*у*/-*ү*: *бозоу* — лит. *бозау* «теленок»; *тоу* — *тау* «гора»; *соу бул* — *сау бул* «до свидания»; ^о*жылыучы* — *елаучы* «тот, кто плачет»; *кыңгыроу* — *кыңгырау* «колокол»; *тоушы* — *тавышы* «его голос»; *чиркеу* — *чиркәү* «церковь». Эта особенность наблюдается в говорах сел Молькеево, Старый Курбаш, Янсурино. Аналогичное явление отмечено в говорах карино-глазовских [4, с. 32—33] и пермских [18, с. 134] татар.

Согласные звуки. Вместо глубокозаднеязычных звуков *к*, *ғ*, *х* литературного языка в этом говоре употребляются заднеязычные звуки *к*, *г*, *х*: *каты*' — лит. *катых* «кислое молоко»; *агач* — *ағач* «дерево»; *камыр* — *қамыр* «тесто» и др. Употребление звуков *к*, *г*, *х* имеет следующие особенности:

а) в конце некоторых слов и слогов звуку *к* соответствует гортанный смычный ('): *ни'* — лит. *ник* «почему»; *чи'мән* — *чикмән* «чикмень»; *ба'чи* — *бакчи* (лит. *кара*) «смотри»; *ту'ма'* — *тукмак* «колотушка»;

б) заднеязычному *к* соответствует *х* литературного языка как в заимствованных словах, так и в словах татарского происхождения: *кәл* — лит. *хәл* «состояние»; *Куйасан* «Хозесаново»; *катын* — *хатын* «женщина»; *кутыр* «хутор»; *акык* — *ахак* «агат»;

в) в начале слова и в интервокальной позиции звук *к* в некоторых словах озвончается: *гийәндә* — лит. *көйэнтә* «коромысло»; *тыгырык* — *тыкрык* «перелуок»; *чыгыр* — *чокыр* «яма»; *бүргәнчек* — *бөркәнчек* «покрывало»; *гүргән* — *күргән* «видел»; *суга* — *сука* «соха»; *уга* — *ука* «позумент»; *чагыра* — *чакыра* «зовет».

Аффриката *ч* произносится в говоре с ослабленным взрывным элементом: *мчалгы* «коса»; *мчебен* «муха»; *мчәмчәк* «цветок».

¹ Однако встречается и *гийәндә*.

Для говора молькеевских крышен характерно начальное ж. Звук ж в говоре — аффриката с ослабленным взрывным элементом, употребляется вместо начального й: ⁰жәнәшәр — лит. йәнәшә (графич. янәшә) «рядом»; ⁰жана — йәна (графич. яна) «новый»; ⁰жебәк — йефәк (графич. ефәк) «шелк».

Заднеязычный носовой ң заменяется переднеязычным н. Примеры: жанак — лит. йәнак (графич. янак) «щека»; сина — сина «тебе»; сын — соң «поздно, после»; тиндәш — тиндәш «сверстник, ровесник»; мынгайа — моңая «грустит, скучает».

В некоторых словах лит. н ~ м: үләм — лит. үлән «трава»; тетем — тетен «дым»; балам — балан «калина»; былым — болын «луг»; бувым — буын «поколение»; жәшем — йәшен (графич. яшен) «молния»;

н ~ л, л ~ м, н ~ м: жындыз — лит. йолдыз «звезда»; кымнак — колмак «хмель»; кымнаксар — колмаклык «место, где растет хмель»;

т ~ д: дән — лит. тән «тело»; дургай — тургай «жаворонок»;

ч ~ т (явление диссимиляции): тиш — лит. чиш «развяжи»; тишен — чишен «раздевайся»; тушы — шушы «этот».

Морфология. Местоимения минем «мой», синең «твой», безнен «наш» произносятся как минн, синн, безнн (с удвоенным н): Минн жырларны жазамсын? «Мои песни записываешь?»; Синн жанга утырмаллымы? «Можно сесть с тобой рядом?»

Местоимения и существительные с аффиксами принадлежности -ныкы/-неке выражают определение: Безнеке казлар кайтты — «Вернулись наши гуси»; Куйасанныкы кызлар килдейе — «Пришли девушки из Хозесанова?»

Прошедшее категорическое время изъявительного наклонения передается формой на -ган/-гән, -кан/-кән, а в литературном языке — формой на -ды/-де, -ты/-те, например: Качындырып куйган энде мин майны тенә — «Я вчера спрятала масло»; Мына мин дә ыныткан әле май күләрен — «Я тоже забыла мелодии Масленицы».

Давнопрошедшее время изъявительного наклонения выражается сочетанием форм на -ды/-де, -ты/-те со словом ийе/иде: Печән чапма бардым ий урманга — «Ходил в лес сено косить»; Бабый сын кайттыйы тенә — «Вчера дедушка пришел поздно».

В говоре активно употребляется форма на -маллы/-мәлле со значением инфинитива (жылга кичмәлле — елга кичәргә «перейти через реку»), определения (шаккатмаллы эшләр — шаккатарлык эшләр «удивительные дела»), обстоятельства цели (чәй эчмәлле килдем ий — чәй эчәргә килдем «пришла чай пить»), сказуемого (машина китмәлле — машина китә «машина уезжает»).

Форма на -ма/-мә употребляется в значении инфинитива на -ырга/-ергә: Сийыр саума киткән — «Пошла доить корову».

Форма на -асы/-әсе в говоре произносится усеченно, то есть конечные гласные -ы/-е отпадают: -ас/-әс.

Форма на -ас/-әс употребляется: а) в роли причастия: Кайтас сарылар кат'т'ы энде — «Овцы, которые должны вернуться, уже вернулись»; б) в роли инфинитива: Баздан алма алып бирәс сина — «Нужно достать тебе картошку из погреба»; в) в сочетании со словом килү, выражая значение желания, намерения: Минекә зәңгәр чәчәле күлмә' кийәс килә — «Я хочу носить платье с синими цветочками».

Деепричастия на *-гач/-гәч*, *-гачтын/-гәчтен* в говоре употребляются в форме *-гис*, *-гистан*: *Сине күргис* (лит. *күргәч*) *Анукны күргәндей булдым* — «Когда тебя увидела, показалось, что я увидела Анну».

Говор молькеевских кряшен представляет собой своеобразный говор татарского языка, вобравший в себя черты как западного, так и среднего диалектов и испытавший некоторое влияние чувашского языка. По фонетическим особенностям этот говор сближается с говорами западного (мишарского) диалекта (употребление открытого, неогубленного звука *a*, узкого губно-губного *y*, монофтонгизация дифтонгов, употребление заднеязычных *k*, *g*, *x*); в то же время имеются общие особенности со средним диалектом (сильно выраженное жоканье, наличие древнего афф. *-ай/-эй* в.м. лит. *-ий/-ий*: *эшләй-эшли* «работает»). В области морфологии имеются особенности, сближающие данный говор с говорами среднего диалекта (касимовским, говорами нукратских и пермских татар). В этом говоре наблюдаются также общетюркские явления, свойственные татарскому и чувашскому языкам (глагольные формы на *-асы/-әсе*, *-ас/-әс*, *-маллы/-мәлле*) и др.

Лексика. Основной лексический фонд молькеевских кряшен составляют общетатарские слова и корни: *алма* — лит. *бәрәңге* «картофель»; *багу* — *карау* «смотреть»; *багалма* — *алма* «яблоко»; *кучат* — *этәч* «петух»; *кизләү* — *чишмә* «родник»; *жәйдәк* — *жайдак* «всадник»; *абакай* — *әрекмән* «лопух»; *жекертмә* — *тәгәрмәч* «колесо»; *кечтигән* — *кычыткан* «крапива»; *жапрак* — *кәбестә* «капуста»; *чәчәк* — *яфрак* «лист»; *шәнчек* — *сандык* «сундучок»; *бегәчә* — *кич белән* «вечером»; *кырка* — *күркә* «индюк». Большинство этих слов являются общими с западным диалектом татарского языка [9].

Наряду со словами, общими с другими говорами, в говоре молькеевских кряшен имеются и такие, которые употребляются только в этом говоре или не встречаются в остальных говорах в данном значении, например: *мәчәк* «лист» — «цветок»: *Урман жакта карама, ничек мәчәк жарала* — «Около леса — вяз, смотри, как распускает листья»; *Кисрәнү* — *тетрәнү* «дрожать, трястись»: *Лапи-лапи басмагыз, жир кисрәнә дийерләр* — «Не ступайте ногой шлеп-шлеп, скажут, земля трясется»; *барнаска* — *уймак* «наперсток»; *асу* — *файда*, *игелек* «польза, выгода»: *Асрай белгән кешегә асу итәр кешидем* — «Тем, кто смог бы меня содержать, я бы была человеком, приносящим пользу»; *тулак* — *тула* «домотканое сукно»; *жәтка китү* «уйти на вечерние хороводы других соседних деревень», букв. «уйти к чужим»; *мынгый* — *моңлы* «грустный»: *жырыулары бик мынгый жыру быларныкы* — «У них песня очень грустная» и др.

Женская одежда и украшения подберезинских кряшен по форме сходны с чувашской, однако сохранились древние татарские названия, например: *такийя* «девичий головной убор»; *кылбу* «бусы»; *нуграт* «мелкие монеты»; *кашбу/кашбау* «головной убор с монетами»; *касита* — лит. *хәситә* «лента, украшенная монетами и жемчугами, носимая через плечо»; *тастар* «головной убор в виде вышитого, длинного полотенца» [23].

Термины родства: *эйноу/ан'н'у* «мама», *эчоу/ат'т'у* «папа», *тичоу/титү*, *кукки* «брат матери», *дад'у/дейдоу* «брат», *бийатый* «отец мужа», *бийанам* «мать мужа», *сары кыз* «младшая сестра мужа», *сарул* «младший брат мужа», *кан'агач* «старшая сестра жены», *кан'ым* «отец жены», *бикә* «мать жены» и др.

Отличительной особенностью этого говора является наличие в нем слов, относящихся в основном к хозяйственно-бытовой лексике, а также обозначаю-

щих отвлеченные понятия: *джекрәс* — лит. *игез* «двойняшки», *кукша* — *пеләш* «плешь», *алдыр* — *агач чүмеч* «деревянный ковш», *кәкәй* — *ит* «мясо», *тәнкәл* «скамейка», *тинас* «подвязки», *чылай* «давно», *жасман* «намазанная медом, тонкая лепешка», *тетерә* «туман», *чапле* «хороший, славный», *тәкенү* «спотыкаться», *тунди кен* «понедельник», *утлари кен* «вторник» и др.

Нами собраны многочисленные рассказы о традиционных обрядах молькеевских кряшен, и они представляют большой интерес для лингвистики, этнографии и фольклористики. Для того, чтобы четко выделить типологические моменты обряда, их своеобразие, местные особенности того или иного эпизода обряда, придающие ему подлинный этнографизм, цельные рассказы информантов разбиваются нами на фрагменты, которые группируются соответственно эпизодам обряда, придавая им большую полноту. При отборе иллюстративного материала, то есть текстов, зафиксированных при помощи магнитофона, основное внимание обращается на их ценность как с точки зрения языка, так и содержания. Такой материал является незаменимой базой, основой для выявления обрядовой терминологии и для реконструкции древних обрядов [21, с. 215—229].

Диалектологические и этнографические сведения, вместе взятые, дают важный материал для установления культурных и языковых влияний или этнических смешений в прошлом. Как показывают наши этнолингвистические материалы, в названиях и содержаниях традиционных обрядов молькеевских кряшен выявляются параллели с мишарскими, казанскими и другими кряшенами, говорами: *кыр келәү* «полевое моление с жертвоприношением»; *кыз жаны* «свита невесты»; *жегет жаны* «свита жениха», *бирнә бетерү* «окончательные приготовления приданого невесты», *чыгыт* «обрядовая пища, приготовленная из творога» и др. Календарные обряды и праздники, такие как *Раиштыва* «Рождество», *Питырау* «Петров день», *Май, Май чабу* «Масленица», *Олы кән* «Пасха» являются общими для всех групп кряшен. В то же время в этой группе сохранились такие древние варианты и названия весенних праздников, как *Сабан эрәте*, *Сабан берләшү*, *Сабанлашу* и др. [3, с. 142—166; 8, с. 67—86; 22].

Литература и источники

1. Арсланов Л.Ш. Татар теленең Идел уңык ярында (Татарстан һәм Чувашстан территориясендә) таралган сөйләшләр. ТТӘ—3. 1965.
2. Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. М.: Наука, 1986. 247 с.
3. Баязитова Ф.С. Традиционные обряды и народные верования молькеевских кряшен на фоне диалектного языка // Молькеевские кряшены: [сб. статей] / Институт языка, литературы и истории им. Г. Ибрагимова АНТ. Казань: ИЯЛИ, 1993. С. 142—156.
4. Бурганова Н.Б. Говор каринских и глазовских татар // Материалы по татарской диалектологии. Вып. 2. Казань, 1962. С. 19—56.
5. Бурганова Н.Б. Особенности говора татар нагорной стороны ТАССР // Материалы по татарской диалектологии. Казань, 1955. С. 28—69.
6. Валиди Дж. О диалектах казанского татарского языка // Вестник научного общества татароведения. 1927. № 6. С. 50—64.
7. Воробьев Н.И. Отчет о поездке с этнографической целью в Свяжский и Тетюшский кантоны ТАССР летом 1927 г. // Вестник научного общества татароведения. 1928. № 8. С. 100—112.
8. Денисова Н.П. Летне-весенние календарные праздники и обряды чуваш (XIX — начало XX вв.) // Чувашское народное творчество: сб. статей / ЧНИИ. Чебоксары, 1985. С. 67—86.
9. Древнетюркский словарь. Л.: Наука, 1969. 676 с.
10. Жәләй Л. Татар диалектологиясе. Казан: Татгосиздат, 1947. 1376.

11. *Золотницкий Н.И.* Корневой чувашско-русский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1875. 279 с.
12. *Износков И.А.* Два реферата, читанные на IV археологическом съезде в Казани в 1877 г. (о сохранившихся преданиях по поводу названий русских и инородческих поселений в Казанской и соседних с нею губерниях, о личных инородческих именах). Казань: Унив. тип., 1882. 64 с.
13. *Коблов Я.Д.* О татаризации инородцев Приволжского края. Казань: Центр. тип., 1910. 27 с.
14. *Комиссаров Г.* К этнографической карте Козмодемьянского, Цивильского, Чебоксарского и Ядринского уездов: (объяснительная записка) // ИОАИЭ. 1912. Т. 28. Вып. 4—5. С. 448—455.
15. *Магницкий В.* Несколько данных о мишарях и селениях их в Казанской и Симбирской губерниях // ИОАИЭ. 1896. Т. 13. Вып. 4. С. 245—257.
16. Молькеевские кряшены: [сб. статей] / АН Татарстана, ин-т яз., лит. и истории им. Г. Ибрагимова. Казань: ИЯЛИ, 1993. 156 с.
17. *Осинов А.А.* Свадебные напевы чувашей (к постановке диалектологии свадебных песен) // Чувашское народное творчество: сб. статей / ЧНИИЯЛИЭ. Чебоксары, 1985. С. 41—66.
18. *Рамазанова Д.Б.* Фонетические особенности говора пермских татар. ТТЭ-5. 1976.
19. РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Д. 2977, 2988, 3005.
20. *Риттих А.Ф.* Материалы для этнографии России: Казанская губерния. Вып. 14. Ч. 2. Казань, 1870. 224 с.
21. *Толстая С.М.* Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М.: Наука, 1989. С. 215—227.
22. *Уразманова Р.К.* Годовой цикл общественных обрядов и праздников молькеевских кряшен: похоронно-поминальная обрядность // Молькеевские кряшены: [сб. статей]. Казань: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АНТ, 1993. С. 77—91.
23. *Федотов М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка. В 2-х тт. Т. 1. А—Р. 470 с.; Т. 2. С—Я. 509 с. Чебоксары: Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук, 1996.
24. *Филиппов Г.* Татарско-чувашские девичьи хороводы в Тетюшском и Цивильском уездах Казанской губернии. С приложением нот. Казань: Центр. тип., 1915. 10, 8 с.; нот.; 24 с.

Bayazitova Flera Saitovna,
G. Ibragimov Institute of Language and Literature and Art
of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan,
Russian Federation, Kazan

ETHNOLINGUISTIC RESEARCHES ON THE DIALECT OF THE MOLKEEV KRYASHEN GROUP

Abstract. The dialect of the Molkeevsky Kryashens is a peculiar dialect of the Tatar language. It has features of both Western (Misharsky) and middle dialects. In the vocabulary, in the traditional culture, ancient features common with the neighboring Chuvash language have been preserved.

Keywords: dialect, phonetics, morphology, general Turkic features, ritual vocabulary, Chuvash words.

Егоров Дмитрий Владимирович,
Чувашский государственный
институт гуманитарных наук,
Российская Федерация, г. Чебоксары,
egorov2202@mail.ru

ЧУВАШСКИЙ СЛЕД В ЭТНОКУЛЬТУРЕ ТАТАР

Аннотация. В статье предпринята попытка выявления чувашского следа в традиционной культуре татар. В ней отмечаются значительные сходства культурно-бытовых элементов чувашского и татарского народов, что свидетельствует об их генетическом родстве и существовании единой этнокультурной общности. В ходе этнического взаимодействия происходило взаимопроникновение и взаимное обогащение культур. Результатом этих процессов явилось не только наличие татарского следа в этнокультуре чувашей, но и чувашского следа в этнокультуре татар.

Ключевые слова: чувашаи, татары, этнокультура, межэтническое взаимодействие, чувашский след.

Проблема изучения межэтнического и межкультурного взаимодействия и диалога в последние годы испытывает новый подъем в этнологической науке. Традиционно одним из самых интересных регионов в этом плане является Волго-Уралье, исторически сложившийся как полиэтничный, поликонфессиональный и полилингвистический. В ходе длительного исторического развития и тесных коммуникаций у этносов региона сформировались как схожие, так и уникальные культурно-бытовые элементы. Взаимодействие проявилось в форме воздействия одной культуры на другую, взаимного этнокультурного влияния и обогащения и появления в ходе трансформаций новых компонентов.

Настоящая статья представляет собой попытку выявления чувашского следа в этнокультуре татар. В силу заданного объема, она не претендует на всеобъемлющий и всесторонний анализ этой сложной и дискуссионной проблемы, а носит постановочный характер. Следует подчеркнуть, что указанная тема до сегодняшнего дня не являлась предметом специального научного исследования, хотя она, несомненно, заслуживает отдельного монографического изучения. Большинство авторов избегало вопросов установления факта заимствования татарами того или иного культурного объекта у чувашей, акцентируя внимание на наличии общих черт в культуре и быту народов или же формировании компонентов культуры у чувашей в результате татарского влияния. Тем не менее, отдельные аспекты тематики получили отражение в региональной науке [2; 5; 8; 15; 18; 19; 32; 34 и др.].

Культура чувашей и татар — родственных народов, говорящих на тюркских языках алтайской языковой семьи, — носит синкретический характер, ибо они в различные периоды истории находились под воздействием тех или иных этнических общностей, языков, рас и религий Евразии. Несомненно, особую роль в формировании компонентов культуры исследуемых этносов сыграли хозяйственно-культурные типы скотоводов-кочевников и оседлых земледельцев. Исторические и религиозные наслоения, административно-государственные структуры и соци-

ально-экономические реалии также наложили определенный отпечаток на культурное наследие чувашей и татар. Этнокультурные связи и заимствования исследуемых этносов и их предков имели место не только в новое и новейшее время, но и в древний и средневековый период. Так, в чувашском языке, являющемся «продолжением древнеболгарского и древнебулгарского», согласно изысканиям татарского языковеда Р.Г. Ахметьянова, представлены два кыпчакских наслоения: древнемишарское и древнеказанско-татарское [5, с. 12, 204]. В связи с вышеизложенными обстоятельствами исследователь сталкивается с серьезными трудностями при установлении происхождения компонентов материальной и духовной культуры, культурных и лингвистических заимствований и, как следствие, этногенетических связей.

Этническое и культурное своеобразие изучаемых народов детерминировано как разными историческими напластованиями (в частности, мощное воздействие на татар, в отличие от чувашей, оказал кыпчакский фактор; исламская религия и культура больше распространилась среди татар, в первую очередь казанских, чувашаи же главным образом придерживались традиционных обрядов и культов, в то же время впитывая отдельные традиции ислама и христианства), так и уровнем социально-экономического развития (у татар, по сравнению с чувашами-земледельцами, были развиты торговля, ремесло, ювелирное дело, городская архитектура; у чувашей школы появились лишь в XVIII в., в то время как первые мусульманские образовательные учреждения, впоследствии распространившиеся среди татар, — еще в эпоху Волжской Булгарии).

Традиционная культура и быт чувашей и татар имеют множество общих черт, что отразилось в хозяйственных занятиях, жилищах и постройках, национальном костюме, культуре питания, посуде и утвари, общественно-семейных отношениях, устном народном творчестве, народных знаниях, религии, мифологии, музыкальном фольклоре, декоративно-прикладном искусстве и т.д. [5; 9; 15; 16; 18; 19; 23; 32]. Схожая картина в этнокультуре обоих народов обусловлена их совместным проживанием; хозяйственно-бытовыми, общественными и культурными контактами на протяжении многовековой истории, чему способствовало их языковое родство; природно-географической средой обитания; аналогичными условиями жизни и труда; социально-экономической, административно-правовой и духовно-просветительской политикой государств (Волжской Булгарии, Золотой Орды, Казанского ханства, Русского государства).

Формирование чувашей исследователи относят к XIII — началу XVI в., а казанских татар — к XV—XVI вв. [40, с. 12; 36, с. 27]. Как полагают специалисты, указанные этносы имеют близкие этногенетические корни, общее историко-культурное наследие и культурное единство, восходящее к эпохе Волжской Булгарии [2, с. 98; 16, с. 31; 39, с. 51 и др.]. «Поскольку в состав казанских татар влилось большое количество болгаро-чувашей, татарский и чувашский народы имеют родство по происхождению», — утверждал чувашский историк В.Д. Дмитриев [12, с. 38]. Как указывает современный этнолог В.П. Иванов, сходство, общность, близость двух этносов объясняется «именно наличием в культуре татар мощного болгаро-чувашского компонента» [15, с. 119]. Значительны общие этнокультурные элементы между низовыми чувашами и татарами-мишарями, что, согласно точке зрения татарского этнографа Р.Г. Мухамедовой, говорит главным образом об их ранних этнических связях [27, с. 222]. Чувашские и мишарские

слова исторически неразрывно связаны между собой, «мишарский вариант имеет все значения чувашской параллели» [4, с. 112].

Особая близость и культурное единство обнаруживаются между чувашами и кряшенами — субконфессиональной общностью татар, принявшей христианство во второй половине XVI — первой половине XVIII в. (старокрещеные и новокрещеные татары). Как известно, часть чувашей вошла в состав чистопольских и молькеевских кряшен, исповедовавших, как и чуваша, православие, но де-факто являвшихся последователями традиционных верований и испытывавших влияние ислама. Не случайно татарский историк и этнолог Д.М. Исхаков отмечает двухкомпонентность молькеевских кряшен — «языческо-чувашский» и «татарско-мусульманский». По традиционным культурно-бытовым особенностям они, по его мнению, близки к низовым чувашам «полевой части» (степной подгруппе *хирти*) [17, с. 4—9].

На степень взаимопроникновения двух культур оказал влияние фактор исламизации и этнической ассимиляции части чувашского этноса. Переход в ислам для чувашей был равносителен смене этнической идентичности — отатариванию, которое стало следствием не только воздействия мусульманской религии, но и татарского языка и культуры в ходе контактов чувашей с различными субэтносами, этнографическими группами и субконфессиональной (кряшенской) общностью татар. Ислам оказал существенное воздействие на традиционную культуру чувашей (в частности, на религиозно-мифологические представления) [6, с. 120; 26, с. 18—19]. Весьма существенным было заимствование чувашами татарских культурных компонентов. «При наблюдении жизни инородцев можно отметить интересное явление, — отмечал миссионер и исламовед Я.Д. Коблов, — чем ближе к татарам живут инородцы, тем они менее склонны к принятию христианства, обрусению, и делаются более склонными к исламу и похожими даже по внешнему виду и костюму, по привычкам и навыкам, на татар» [20, с. 4]. Стоит отметить и другую сторону ассимиляционных процессов — часть чувашей, растворившаяся в составе татарского народа, очевидно, оставила определенный след в этнокультуре татар. К тому же, несмотря на значительное воздействие с середины XV в. татарского языка на чувашский язык, в лексике татарских говоров обнаруживается определенный пласт чувашских лексических и фонетических заимствований [5, с. 45, 117—119; 13, с. 189—190].

Скрупулезный анализ культуры и быта двух этносов, выявление их генетических связей и типологических параллелей позволяют проследить степень чувашско-татарского взаимовлияния и взаимопроникновения и установить возможные татарские заимствования культурных компонентов чувашей. Остановимся лишь на некоторых из них.

Традиционное хозяйство и материальная культура этносов Среднего Поволжья и их предков во многом имели общий характер. Основу хозяйства составляло пашенное земледелие. Животноводство являлось подсобным занятием. Предки чувашей и татар использовали болгарские орудия обработки земли, в частности, *ага* (чуваш. *акануҫ*, тат. *сабан*) [19, с. 175; 12, с. 44]. Стоит обратить внимание на то, что болгарский тяжелый плуг, сходный с *акануҫ*, бытовавшим среди чувашей местами до начала XX в., назывался древними венграми *ака*, а татарское слово *сабан* — кыпчакского происхождения [11, с. 102; 15, с. 105]. Общие термины земледелия, животноводства и некоторых неземледельческих занятий этносов

имеют болгарские корни, многие из которых отражают взаимовлияние чувашского и татарского языков. Интересно отметить, что ичкинские татары Свердловской области заимствовали из чувашского языка слова *кугыр* «бык» (ср. чуваш. *вӑкӑр*), *ан* «участок земли» (чуваш. *ана*) [5, с. 117, 119, 171—172, 187—188; 4, с. 65, 182].

Чуваши и казанские татары свои усадьбы ограждали забором со всех сторон, дом размещали в центре усадьбы, глухой стеной на улицу, что, вероятно, связано с пережитками прежнего кочевого быта [15, с. 106]. В последующем чувашаи не располагали свои дома в центре всех строений, надворные постройки, как правило, сливались с домом. Необходимо подчеркнуть, что постройки теплярей и мишарей, подобно чувашским, обычно были объединены в одно целое [38, с. 111]. Казанский этнограф Н.И. Воробьев выявил свойственное чувашам и финно-уграм, но не татарам-мусульманам, устройство двухэтажных амбаров с балконом. Однако они имели место у крещеных татар [8, с. 194], что, безусловно, является результатом влияния указанных этносов.

Устройство печи у казанских татар имело свою специфику — сбоку пристраивался очаг с вмазанным в него котлом, в отличие от чувашей и финно-угров, у которых котел подвешивался на крючок (низовые чувашаи в последующем восприняли у казанских татар способ вмазывания котла). Примечательно, что сергачские мишари, в языке и культуре которых прослеживается чувашский компонент, также пристраивали котел к очагу путем подвешивания [27, с. 81]. Стоит заметить, что древнетюркское слово *кӑмака* (чуваш. «печь») проникло в некоторые татарские говоры из чувашского языка [5, с. 176].

Этнокультурные параллели чувашей и татар наглядно прослеживаются в традиционной народной одежде. Общими элементами были туникообразная рубаха, халатообразный кафтан, головные уборы женщин и девушек, украшения и т.д. Как полагал Н.И. Воробьев, «татарский костюм сложился, с одной стороны, из какого-то предка современного татарского и чувашского костюма, вероятно, болгарского, с сильными финскими влияниями, а с другой, все увеличивающееся количество кыпчакских переселенцев в край приносило одежду кочевых турок Азии и южной Европы» [8, с. 348].

Традиционная одежда низовых и отчасти средненизовых чувашей очень близка с кряшенской, менее — с мишарской, а верховых чувашей — с марийской. Не случайно Г.И. Комиссаров охарактеризовал костюмы крещеных «чуваше-татар», живших в юго-восточном уголке Цивильского уезда Казанской губернии и говоривших на татарском языке (имеются в виду молькеевские кряшены. — Д.Е.) как «скорее чувашские, чем татарские» [21, с. 453]. Так, например, чуваш. *тэвэть* (*тевет*) «перевязь через правое плечо», по утверждению лингвиста-компаративиста Н.И. Золотницкого, молькеевские кряшенки надевали во время обряда «девичье пиво» (чуваш. *хёр сӑри*, тат. *кыз сырасы*) [14, с. 228, 241—242]. Согласно данным писателя И.Н. Юркина, мишарки Карсунского уезда Симбирской губернии носили одежду, во многом отличающуюся от татарских женщин, но имеющую большее сходство с костюмом низовых чувашек. «Я природный чувашин из Буинского уезда, но с великим трудом мог отличить мишарок от чувашей по костюму», — констатировал исследователь [10, л. 55 об. — 56].

В культуре питания чувашей и татар ярко отразились традиции кочевников-скотоводов и оседлых земледельцев. Многие мясо-молочные яства и зерно-

вые продукты, как полагают исследователи, бытовали еще в древнебулгарское время. Несмотря на некоторое своеобразие в традиционных блюдах и способах приготовления у исследуемых народов, все же можно выделить массу идентичных элементов в повседневной и ритуально-обрядовой пище, в том числе этимологически сходных терминов [15, с. 113—114; 36, с. 450—460; 38, с. 162—176; 40, с. 300—313]. Вместе с тем в культуре питания татар прослеживается и чувашский след. Так, Р.Г. Ахметьянов установил, что чепецкие татары, входящие в состав субэтноса казанских татар, заимствовали у чувашей слово *кукыл* «пирог» [5, с. 118—119]. Под влиянием чувашей и финно-угров у татар в контактных зонах получили распространение алкогольные напитки: пиво — чуваш. *сăра*, тат. *сыра* (др.-иран. *шире* — «напиток, молодое вино»), мед и медовая брага: чуваш. *пыл*, тат. *бал* (*эче бал*), чуваш. *кăрчама*, тат. *кәрчемә*. По мнению Н.И. Воробьева, мед *вал* и *кӳрчӳмӳ* (*крсетә*) бытовали не повсеместно, в основном на правом берегу Волги, по соседству с чувашами, а также в Елабужском кантоне, рядом с удмуртами. Они были наиболее популярны у кряшен, а у татар-мусульман — в тех местностях, «где много кряшен, или где соседями являются чувашаи». По наблюдениям этнографа, медовые напитки нередко прямо заимствовались или приобретались у чувашей [8, с. 156]. Татары переняли у чувашей также лексику *көмешкә*, *кумышка* «брага» (на основе слова «кумыс») [5, с. 118] (ср. чуваш. *кумӳшка*, *кумӳшкӳ*, *кӳмӳс*).

Общественно-семейные отношения чувашей и татар имеют определенные особенности. С одной стороны, чувашаи достаточно длительное время являлись приверженцами традиционных верований, что способствовало консервации их архаических форм быта. С другой стороны, исламская религия наложила отпечаток на весь уклад семейной и общественной жизни татар [20, с. 4]. Несмотря на это, следы общественно-бытовых отношений предков чувашей и татар прослеживаются в ряде народных праздников, обрядов и традиций: земледельческий праздник *акатуй* — *сабантуй*, праздник в период зимнего солнцестояния *нартукан* (*нартайван*) — *нардуган*, молодежные посиделки *улах* — *аулак өй*, обычай коллективной взаимопомощи *ниме* — *өме* и т.д. [19, с. 179; 18, с. 9, 20—24].

Согласно данным В.К. Магницкого, казанские татары д. Янгильдино (Карамышево) Чебоксарского уезда Казанской губернии (ныне Козловского р-на ЧР) совершали моление о дожде *джангыр буткасы* (*яңгыр боткасы* «дождевая каша»), совершенно тождественное чувашскому обряду *сумӳр чӳк*, очевидцем которого он был в 1874 г. [24, с. 32—34]. По мнению татарского историка Р.Р. Исахова, обряд ритуальной вспашки земли вокруг деревни (чуваш. *хёр аки*), проводимый у татар в контактных с чувашами зонах с целью изгнания духов болезней, является «одним из примеров культурного влияния соседей-чувашей» [18, с. 37].

После принятия христианства основной обрядово-поминальный комплекс чувашей *су* (< др.-тюрк. *joγ* «обряд поминовения предков»), как считает чувашский исследователь В.Г. Родионов, распался на отдельные составляющие *симӳк* и *танӳ/нохӳ*, которые генетически родственны с татарским *джиен* [34, с. 197—198]. Джиены — праздники, ежегодно проводившиеся несколькими деревнями в определенной последовательности, съезды представителей родов, имевшие место еще в Булгарском государстве. Казанские татары справляли их как праздники родичей и в XIX в. Термин «джиен» употреблялся для обозначения родственного

коллектива людей, большой семьи или объединения нескольких родственных семей, поколения, народа, народного схода [38, с. 195—202]. Обрядовые основы джиена хорошо прослеживаются в старинных праздниках чувашей: низовых — *уяв*, *çинçe*, средненизовых — *тапă*, верховых — *пухă* (сбор, сборище, собрание; от *пух* — «собирать»). Несмотря на борьбу мусульманского духовенства с джиенами, противоречащими шариату, массовые празднества проводились. Как в период *джиен* татар, так и *уяв/çинçe*, *тапă* и *пухă* (*хёр пуххи* «девичьи сборы, сборища») чувашей, выпадавших на середину и вторую половину июня, время сельскохозяйственных запретов из-за «беременности» земли (*çинçe*), происходили массовые гуляния молодежи нескольких селений, помолвки, похищения невест, практиковались обычаи ввода невесты в дом жениха, игрались свадьбы [15, с. 115]. Небезынтересно отметить, что в Буинском и Тетюшском уездах Казанской губернии, согласно записям татарского историка Г.Н. Ахмарова, «бывали случаи взаимного похищения девушек между чувашами и татарами» [1, с. 7], что, вероятно, свидетельствует о взаимопроникновении культур и усвоении традиций соседнего народа.

Параллели, обнаруживаемые в системе родства чувашей и татар, являются результатом взаимовлияния языков обоих народов. Вместе с тем кыпчакские и татарские термины родства и свойства просачивались в чувашские диалекты изолированными единицами. По утверждению Р.Г. Ахметьянова, чувашская терминология родства у татар употребляется только в Горной стороне. Широко распространенные слова *печкә* «свекровь», *печкәчә* «сестра мужа», возможно, имеют болгаро-чувашское происхождение (ср. чуваш. *пичче* «дядя»; старший брат, хак. *ниже* «сестра») [5, с. 142—143].

В похоронно-поминальных обрядах и религиозно-мифологических представлениях татар-кряшен, связанных со смертью человека, оттеняется заметный чувашский след. Как и чуваша, они после смерти ставили чашу с водой, чтобы душа покойника смогла умыться и очиститься [22, с. 374; 37, с. 38]. На семейных поминках оба этноса оставляли за поминальным столом свободное место для незримо присутствовавшего покойника, которого словесно «угощали», а затем «проводжали» за ворота [41, с. 93]. По традиционным воззрениям чувашей, домашние вещи обрызгивались кровью человека при его «надрезывании» духом смерти *Эсрел* [33, с. 84]. Согласно аналогичным поверьям кряшен с. Крещеные Казыли [Верхние] Казыльской волости Лаишевского кантона ТАССР (1921 г.), «к умирающему человеку невидимо для глаз человеческих является с косою в руке *Эсрель* (дух смерти), наз[ываемый] Азрагил, который назревая коз¹, расчленяет все суставы человека; в это время кровь умирающего не видно для глаз, может брызнуть и осквернить имеющиеся в комнате вещи» [37, с. 39]. После похорон, возвращения с кладбища и посещения бани татары-мусульмане и кряшены Чебоксарского уезда Казанской губернии, судя по сведениям этнографа В.К. Магницкого, раздавали могильщикам нитки, смысл которых заключался в том, что ими, словно веревкой, можно было вытащить душу из ада. По всей видимости, данная традиция проникла в похоронно-поминальную обрядность татар под влиянием чувашей. Согласно чувашским мифологическим представлениям, эта нитка служила своеобразным мостом для души покойника при ее переходе из ада в рай [24, с. 168].

¹ Так в источнике.

Идентификация заимствования тем или иным этносом мифонимов затруднительна. Не случайно среди историков, этнологов, языковедов и фольклористов ведутся споры об этимологии лесного злого духа татар *Шүрәле* (*Шурале*), которому соответствует во многом аналогичный чувашский дух *Арсури* (от *ар* «человек, мужчина» и *сури*, *сурри* «половина», то есть получеловек, полумужчина, половинник), устраивавший людям козни в лесу, сбивавший их с пути, способный защекотать человека до смерти и т.д. Исследователи предложили версии о татарском, чувашском, башкирском, болгарском, иранском, древнетюркском, финно-угорском, русском и др. происхождении мифологического термина. Небезынтересно отметить, что в одной из своих ранних работ «Некоторые термины обрядов и мифологии болгаро-чувашского происхождения у народов Урало-Поволжья» Р.Г. Ахметьянов выдвинул предположение о происхождении данного демононима от чувашской лексемы **sürä*, **süräkä* «половина, половинка, осколок» (< общетюрк. *zar* «расколоть надвое», см. кирг. *žaraŋka*, *žaraka* «осколок; мелко колотые дрова», *žaraki* «тот, кто вносит раздвоение, разлад; смутьян») [2, с. 102–103].

Основные слова, относящиеся к чувашской и татарской мифологии и религии, кыпчакского происхождения. Причем они были заимствованы и соседними финно-угорскими народами, так что, видимо, уже в болгарское время образовалась «некоторая общность культурно-религиозной терминологии у народов Поволжья и Приуралья» [5, с. 149]. Согласно данным Р.Г. Ахметьянова, тат. диал. термин *ынышрт* заимствован из чуваш. *әншәрт* «дух болезни, дух рахита; болезнь от встречи с разгневанным человеком» (ср. мар. *онишерт*), который, вероятно, происходит от чуваш. *әнсәрт*, *әнсәр* «неожиданность; неожиданно» (от *ән* ~ тат. и общетюрк. *ан* «сознание; глубокое проникновение в смысл»; кряшенско-татарский дух *бутыш* заимствован из чуваш. *воташ*, *вуташ* (дух, обитающий в воде), а чувашское название, в свою очередь, произошло от мар. *водыж*, *вадаж*, *вадаш*, *водош* [3, с. 21, 50].

Часть религиозно-мифологических терминов молькеевские кряшены «восприняли» у чувашей. По мнению Н.И. Золотницкого, «крещеные из татар чувашей» Цивильского и Тетюшского уездов Казанской губернии «обзавелись кереметями, йырыхами (йырых), торями, йомсями и стали приносить жертвы Кебе, Пигамбару и пр.» [14, с. 223–225]. Ряд мифологических персонажей и представлений чувашей и молькеевских кряшен отдельных локусов совершенно идентичны. Так, татарским языковедом Ф.С. Баязитовой зафиксированы воззрения о «домовой» *Кырсут*, которая живет дома, наблюдает за ним, лежит на печи [7, с. 152]. Для сравнения: чуваш. *Хәрт-сурт*, от названия которого, очевидно, произошло кряшенское *Кырсут* — покровительница дома, изображаемая, как правило, в облике женщины или девушки в белом одеянии, обитающая на печи или у печи, присматривающая за домом и жизнью семьи. Весьма примечательно, что в казанско-татарской деревне Янгильдино Чебоксарского уезда Казанской губернии, в старой избе близ училища (медресе), обитал известный чувашам злой дух хозяйственных строений, заброшенных домов и пустырей *Туркәлли*, которому приносились различные жертвы [24, с. 78–80].

Вера в *Киремет/Керемет* была известна всем поволжским народам. Татарский этнограф К. Насыри зафиксировал у казанских татар запрет рубить деревья, под которыми совершались моления (*кляу*), сравнив подобные табу у чувашей,

шей, связанные с почитанием «злого божества» и «священной рощи» *Керемет*: им запрещалось рубить лес, косить траву, убивать зверей, ибо это грозило негативными последствиями — *зарар булып* («беда будет») [28, с. 22]. Татары Цивильского уезда Казанской губернии под влиянием чувашей-соседей стали бояться злого существа *Сирёклё Керемет* (чуваш. *сирёклёх* — ольховник), который в случае шума рядом с местным киреметищем мог принести людям невыносимые страдания [31, л. 15—16]. Кряшены с. Крещеные Казыли Лаишевского кантона Татарской АССР (1921) во время проведения обряда жертвоприношения в пользу *Кирәмәт* молились, как и чувашаи, «смотря на восток» [37, с. 37]. Как известно, татары-мусульмане и даже некоторые кряшены под влиянием первых в ходе принесения Богу жертв обращались, как правило, к югу (к Кибле, то есть в сторону священной Каабы в г. Мекка в Аравии) [35, с. 496; 25, с. 30—31].

Молькеевские кряшены во время ритуала моления жертву обливали водой. Если, к примеру, овца не встряхивалась, то она являлась не угодной Богу. В таком случае ее не закалывали, а приводили из стада другую. Если же животное встряхивалось, то его резали, готовили из него ритуальную еду, а затем приступали к совместной трапезе [7, с. 148]. По всей видимости, данный обряд кряшены сохранили от чувашей, у которых повсеместно был распространен ритуал обливания животного перед его принесением в жертву [29, л. 677; 30, л. 43—44].

Таким образом, множество сходных элементов и явлений в традиционной культуре тюркоязычных чувашей и татар, на наш взгляд, свидетельствует об их генетическом родстве и существовании единой этнокультурной общности. Аналогичные культурно-бытовые традиции, как правило, восходят либо к волжским булгарам, либо к их историческим предкам и соседям. В ходе чувашско-татарского этнического взаимодействия и этнокультурных связей происходило взаимопроникновение и взаимное обогащение культур. Результатом этих процессов явилось не только наличие татарского и исламского следа в культуре чувашей, но и чувашского следа в культуре татар, а также формирование общих синкретичных культурных компонентов. Чувашский след наблюдается в этнокультуре различных групп волго-уральских татар, в особенности кряшен.

Литература и источники

1. Ахмаров Г.Н. Свадебные обряды казанских татар // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском Императорском университете (ИОАИЭ). Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1908. Т. XXIII. Вып. 1—6. 1907. С. 1—38.
2. Ахметьянов Р.Г. Некоторые термины обрядов и мифологии булгаро-чувашского происхождения у народов Урало-Поволжья // Советское финно-угроведение. 1977. № 2. С. 98—106.
3. Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М.: Наука, 1981. 144 с.
4. Ахметьянов Р.Г. Общая лексика материальной культуры народов Среднего Поволжья. М.: Наука, 1989. 200 с.
5. Ахметьянов Р.Г. Сравнительное исследование татарского и чувашского языков (фонетика и лексика). М.: Наука, 1978. 248 с.
6. Ашмарин Н.И. Болгары и чувашаи. Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1902. 132 с.
7. Баязитова Ф.С. Традиционные обряды и народные верования молькеевских кряшен на фоне диалектного языка // Молькеевские кряшены: [сб. статей]. Казань: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АНТ, 1993. С. 142—156.
8. Воробьев Н.И. Материальная культура казанских татар (опыт этнографического исследования). Казань: Изд-е Дома татар. культуры и Академ. центра ТНКИП, 1930. 464 с.

9. Гаген-Торн Н.И. Женская одежда народов Поволжья (Материалы к этногенезу). Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1960. 229 с.
10. Государственный архив Ульяновской области. Ф. 269. Личный фонд И.Н. Юркина. Оп. 1. Ед. хр. 12. 158 л.
11. Димитриев В.Д. Некоторые исторические данные к вопросу об этногенезе чувашского народа // О происхождении чувашского народа: сб. статей. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1957. С. 96—118.
12. Димитриев В.Д. О последних этапах этногенеза чувашей // Болгары и чуваша: сб. статей. Чебоксары: ЧНИИ, 1984. С. 23—57.
13. Егоров Н.И. Татарский язык // Чувашская энциклопедия. В 4 т. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2011. Т. 4. С. 189—190.
14. Золотницкий Н.И. Корневой чувашско-русский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1875. 279 с.
15. Иванов В.П. К вопросу о чувашско-татарских этнокультурных параллелях (Необходимые интерпретации некоторых фактов, приведенных в книге «Татары Среднего Поволжья и Приуралья») // Болгары и чуваша: сб. статей. Чебоксары: ЧНИИ, 1984. С. 103—120.
16. Иванов В.П. Об этногенетических корнях различий в этнокультурах чувашей и татар // Чувашский гуманитарный вестник. 2013. № 8. С. 31—45.
17. Исхаков Д.М. Молькеевские кряшены: проблема формирования и демографическое развитие в XVIII — начале XX вв. // Молькеевские кряшены: сб. статей. Казань: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АНТ, 1993. С. 4—24.
18. Исхаков Р.Р. Параллели в религиозно-мифологических картинах мира и обрядовости татар и чувашей: опыт историко-этнографической реконструкции / науч. ред. Г.А. Николаев. Чебоксары, 2013. 60 с. (Научные доклады / ЧГИГН; вып. 11).
19. Каховский В.Ф. Булгарские традиции в культуре чувашского и татарского народов // Городище Хулаш и памятники средневековья Чувашского Поволжья: сб. статей / Науч.-исслед. ин-т при Совете министров Чуваш. АССР. Чебоксары, 1972. С. 167—199.
20. Коблов Я. О татаризации инородцев Приволжского края. Казань: Центр. тип., 1910. 27 с.
21. Комиссаров Г. К этнографической карте Козьмодемьянского, Цивильского, Чебоксарского и Ядринского уездов (объяснительная записка) // ИОАИЭ. Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1912. Т. XXVIII. Вып. 4—5. С. 448—455.
22. Комиссаров Г.И. Чуваша Казанского Заволжья // ИОАИЭ. Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1911. Т. XXVII. Вып. 5. С. 311—432.
23. Кондратьев М.Г. О чувашско-татарских этномызыкальных параллелях (Введение в проблематику) // Из наследия художественной культуры Чувашии. Чебоксары: ЧНИИЯЛИЭ, 1991. С. 3—61.
24. Магницкий В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1881. 268 с.
25. Машанов М. Заметка о религиозно-нравственном состоянии крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда // Известия по Казанской епархии. 1875. № 1. С. 12—32.
26. Месарош Д. Памятники старой чувашской веры / перев. с венг. Чебоксары: ЧГИГН, 2000. 360 с.
27. Мухамедова Р.Г. Татары-мишари: историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 1972. 248 с.
28. Насыров К. Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся мимо влияния на жизнь их суннитского магометанства. СПб.: Тип. В. Безобразова и комп., 1880. 30 с.
29. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 57. — И.Н. Юркин. Чувашские стихи, песни. 770 л.
30. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 186. — История. Этнография. 304 л.
31. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 207. — История. Этнография. 550 л.
32. Николаев Г.А. Волжское крестьянство во второй половине XIX — начале XX века: этюды по истории и этнологии. Чебоксары: ЧГИГН, 2016. 312 с.
33. Никольский Н.В. Краткий конспект по этнографии чуваш. Казань: Третья тип. Губ. Совета, 1919. 104 с.
34. Родионов В.Г. К проблеме татарского и чувашского межкультурного диалога // Родионов В.Г. Чувашский этнос: исследования по этнологии и мифопоэтике. Чебоксары: ЧГИГН, 2017. С. 194—200.
35. Сперанский А. Казанские татары (Историко-этнографический очерк) // Известия по Казанской епархии. 1914. № 16. С. 492—498.

36. Татары / отв. ред. Г.Ф. Габдрахманова, В.В. Трепавлов, Р.К. Уразманова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ. 2-е изд., доп., перераб. М.: Наука, 2017. 799 с. (Народы и культуры).

37. Татары-кряшены в зеркале фольклора и этнографических сочинений слушателей Казанских кряшенских педагогических курсов (педагогического техникума) (1921—1922 гг.): сб. материалов и документов / сост., авт. предисл. и примеч. Р.Р. Исхаков, Г.А. Николаев. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ; Чебоксары: Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук, 2014. 316 с.

38. Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М.: Наука, 1967. 539 с.

39. *Третьяков П.Н.* Вопрос о происхождении чувашского народа в свете археологических данных // Советская этнография. 1950. № 3. С. 44—53.

40. Чуваши / отв. ред. В.П. Иванов, А.Д. Коростелев, Е.А. Ягафова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Чувашский государственный институт гуманитарных наук. М.: Наука, 2017. 654 с. (Народы и культуры).

41. *Шарифуллина Ф.Л.* Доисламские верования татар Волго-Уральского региона: традиции и современность // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья: сб. статей. Материалы Всероссийской научной конференции «Исторический опыт этноконфессионального взаимодействия в Среднем Поволжье и Приуралье (XVI — начало XX вв.)» (Казань, 5—6 октября 2011 г.). Казань: ИХЛАС; Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011. Вып. 2. С. 89—95.

Egorov Dmitry Vladimirovich,
Chuvash State Institute of Humanities,
Russian Federation, Cheboksary

CHUVASH TRACE IN THE ETHNIC CULTURE OF THE TATARS

Abstract. The article attempts to identify the Chuvash trace in the traditional culture of the Tatars. It notes significant similarities of cultural and everyday elements of the Chuvash and Tatar peoples, which indicates their genetic kinship and the existence of a single ethno-cultural community. In the course of ethnic interaction, the interpenetration and mutual enrichment of cultures took place. The result of these processes was not only the presence of the Tatar trace in the ethnoculture of the Chuvash, but also the Chuvash trace in the ethnoculture of the Tatars.

Keywords: Chuvash, Tatars, ethnoculture, interethnic interaction, Chuvash trace.

Кузнецов Александр Валерьянович,
 Чувашский государственный
 институт гуманитарных наук,
 Российская Федерация, г. Чебоксары,
 timer1975@mail.ru

ЛЕКСИКА ТАТАРСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ В СРЕДНЕМ (МАЛЕН) ДИАЛЕКТЕ ЧУВАШСКОГО ЯЗЫКА

Аннотация. Диалектная система чувашского разговорного языка состоит из трех крупных совокупностей локальных наречий, а также ряда говоров этнотерриториальных групп чувашей. На современном этапе изученности специалисты выделяют три основных диалекта: средний (*мален*), верховой (*вирьял*) и низовой (*анатри*). Согласно исследованиям лингвистов, верховой диалект сформировался под влиянием марийских языков, низовой диалект сложился под воздействием татарского языка, а средний диалект меньше других подвергался иноязычному влиянию. В нашей работе рассматриваются основные особенности среднего диалекта в фонетическом, морфологическом и лексико-семантическом аспектах. Основной акцент сделан на «татаризмах» среднего диалекта.

Ключевые слова: чувашский язык, верховой диалект, средний диалект, низовой диалект, татарский язык, марийские языки.

В поле зрения лингвистов чувашский язык попал в XVIII в., и с тех пор существуют разные точки зрения о происхождении чувашского языка, количестве его диалектов и т.д. Долгое время считалось, что в чувашском языке два диалекта, а в последнее время исследователи пришли к выводу, что основных диалектов три, как и этнографических групп чувашского народа, наличие которых не подвергается сомнению, так как у этих групп чувашей проявляются ярко выраженные отличия в песнях, музыке, обрядах, одежде, вышивке и т.д.

Из всех диалектов чувашского языка мы выбрали для исследования язык средненизовых чувашей — **средний (мален) диалект**. Он слабо подвергался иноязычным влияниям, здесь меньше всего марийских и татарских заимствований. Широко распространены лексико-фонетические особенности: а) в терминах родства и свойства: лит. *хята*, сред. *хя́то* «сват», лит. *тәхләчяй*, сред. *тә́хлоч* «сваха»; б) в названиях деревьев, растений и т.д.: лит. *сёр улми*, низ. *улма*, *сёрми*, *кантук* (тат. диал. *кантут*), верх. морг., ядр. *паранкя́*, сред. *паранк(я́)* «картофель» (по Золотницкому: чуваш. *паранга*, тат. *ба́рәнге*, г. черем. *переньге*, л. черем. *паренге* «картофель» [14, с. 46], чуваш. *сырь олми*, ядр. *сыр-омми* «картофель» [14, с. 69]); в) в анатомических терминах: лит. *хулпу́сси*, верх. *холпу́сси*, сред. *ампу́сси* (срав.: чуваш. диал. *ан-пу́сси* [5, с. 212], тур. *отуз*, тат. *инбаш*, баш. *инбаш*, *кулбаш*) «плечо», лит. *шя́м-шак*, сред. *шя́м-шок* «тело; кости»; г) в детских словах: лит. *амак* «черт, злой дух», сред. *омокко*, *амутти* «чудище; страшилище»; д) в названиях продуктов питания: лит., низ. *улма нимёрё*, низ. комс. *улма такками*, сред. *паранк тонккоми* «картофельное пюре»; е) в глагольных формах: лит. *уля́х*, сред. *ух* «подниматься, взбираться», лит. *ка́шла*, сред. *хышла* «грызть» и др.

Система вокализма сохранила некоторые архаичные черты среднебулгарской системы вокализма, наиболее отчетливо проявляются следы губной гармонии, полностью утерянной низовым диалектом и базирующимся на нем литературным языком и т.д. [10, с. 58]. Средний (*mal en*) диалект охватывает современные территории Мариинско-Посадского, Цивильского, Урмарского, Козловского, Янтиковского, Канашского, Вурнарского районов. При этом некоторые черты диалекта, например, губная гармония гласных, распространены только на территории восточных районов (Урмарский, Козловский районы, большая часть Янтиковского района). К счастью, утверждение лингвистов 50—60-х гг. XX в., что губная гармония гласных постепенно утрачивается, не подтверждается. В настоящее время она ярко выражена в речи основной массы жителей Козловского, Урмарского районов и основной части Янтиковского района (отсутствует в северо-западной части района, в населенных пунктах Алдиарово, Нюшкасы, Новое Буяново, Старое Буяново, Уразкасы, Беляево, а также в поселениях, где проживают русские. Но в д. Уразкасы, по утверждению уроженца данной деревни Алексея Александрова, одна улица образована переселенцами из с. Турмыши, его бабушка говорила с «оканьем», характерным для урмарского говора чувашского языка: *вӑрмон* «лес», *пӑрто* «гвоздь» [15]). Губная гармония происходит следующим образом: под влиянием лабиализованного гласного $\overset{\circ}{a}$ начального слога гласный *a* во втором и последующих слогах подвергается огублению, то есть гласный *a* переходит в гласный *o*, и все звуки $\overset{\circ}{a}$ тоже лабиализуются, переходят в $\overset{\circ}{a}$. Например: лит. *tӓsӓkraх* ~ сред. *tӓ^osӓ^okrох* «продолговатее», лит. *sӓmӓltтай* ~ сред. *sӓ^omӓ^oлттой* «легкомысленный», лит. *ӓшала* ~ сред. *ӓ^oшоло* «жарить», лит. *tӓmsӓй* ~ сред. *tӓ^omsӓй* «тупица, дурень» и т.д. Относительно происхождения подобного губного сингармонизма в чувашском языкознании нет единого мнения: Т.М. Матвеев объяснял это возможным влиянием татарского языка [20], В.Г. Егоров находил самобытное явление и относил его к позднейшим фонетическим изменениям [7], Н.И. Ашмарин наблюдал превращение «звука *a*, стоящего после $\overset{\circ}{a}$ там, где последнее получилось из более раннего $\overset{\circ}{a}$ », в совершенно ясное *o*» [3]. Л.П. Сергеев высказал предположение, что данное явление может относиться к эпохе, когда древнетюркские анлаутные **y*, **o* в чувашском языке стали подвергаться делабиализации и переходить в средний огубленный $\overset{\circ}{a}$. На северо-востоке современной Чувашии частичная делабиализация **y*, **o* сопровождалась огублением гласного *a* второго слога, то есть происходил процесс прогрессивной несмежной ассимиляции [32, с. 91]. В говорах чувашского языка аффикс множественного числа существительных имеет инновационные варианты: низ. *-сем*; верх. *-сам/-сем*, сред. *-сӓм/-сӓм*, *-сӓ^oм/-сӓ^oм*, *-сен*. Древний показатель множественности в именах и глаголах чувашского языка — аффикс *-ӓр(-ӓр)* [28], на что указывают их современные формы: *ут+ӓр* «шагайте», *ӓс+ӓр* «пейте» *ӓпӓр* «мы», *ӓсӓр* «вы» [33, с. 154—158]. В современном литературном языке утвердился вариант аффикса *-сем*, присоединяющийся к существительным и с мягкой, и с твердой основой: *ача+сем* «дети», *хӓр+сем* «дочки, девушки». А.Д. Ахвандерова и Л.П. Сергеев в с. Мусирмы Урмарского района недавно зафиксировали явление, которое, по их мнению, могло возникнуть под влиянием соседнего татарского языка, при котором существительные во множественном числе употребляются с аффиксом *-сӓм* в словах и с твердой, и с мягкой основой: *хӓрсӓм* ~ *хӓрс(ӓ)м* (лит. *хӓрсем* «девушки»), *качӓйсӓм* ~ *качӓйс(ӓ)м* (*качӓйсем* «парни»). Параллельно используется форма

на *-сём: хёрсём, каччӓсём* [1, с. 20—25]. В с. Турмыши Янтиковского района молодежь начала употреблять мягкий вариант *-сём/-сё^ом* и после непалатализованных основ: *ачасём* «дети», *сы^нсём* «люди» [23]. Скорее всего, данный процесс происходит под влиянием литературного языка.

В чувашских диалектах и говорах отмечается явление суперстрата, влияние татаро-мишарского языка. В таких случаях языковая традиция в диалекте не обрывается, но на разных уровнях языка ощущается татарское влияние. Во всех диалектах чувашского языка выявляется значительное число заимствований из татарского языка. В основном они обнаруживаются в говорах низовых чувашей, а в верховые говоры татаризмы проникли через литературный язык. Например: *юлташ* (тат. *юлдаш*), *юлхав* (тат. *ялкау*), *акӓш* (тат. *аккош*), *алка* (тат. *алка*) [2, с. 60—62]. Первые высказывания о татарских лексических заимствованиях в чувашском языке относятся к XVIII в. Исследователи XVIII — первой половины XIX в. были уверены в культурном превосходстве татар над чувашами и другими нерусскими народами Среднего Поволжья и поэтому всем тюркским словам чувашского языка приписывали татарское происхождение. Ряду исследователей Среднего Поволжья XVIII — первой половины XIX в. были незнакомы специфические особенности татарского, чувашского, марийского, мордовского и удмуртского языков, они сначала обращали внимание на их этнографические особенности (бытовая культура чувашей имеет больше общего с культурой финно-угорских народов региона, чем с культурой татар, так как ряд особенностей культуры казанских татар сложился в XVIII—XIX вв. под влиянием мусульманского вероисповедания). У исследователей XVIII — первой половины XIX в. сложилось представление, будто бы чувашаи по происхождению являются финно-угорским народом, в течение длительного времени подвергавшимся сильному влиянию со стороны тюрков-татар. Так, в начале XIX в. сложилось ошибочное представление, согласно которому чувашский язык в своей основе является финно-угорским, из-за долговременных и интенсивных контактов с татарским языком, перестроившимся на тюркский лад. Тюркизация финно-угорского в своей основе чувашского языка, по теории В.В. Радлова, происходила в три этапа, которые отличались различным отражением тюркских звуков в чувашском языке: гласные звуки *ы, у, а*, замещающие в чувашском языке татарский *а* ясно показывают, как татарские слова в разные периоды заимствовались чувашским языком. В.В. Радлов верно подметил фонетические соответствия между чувашским и другими тюркскими языками, установил их историческую хронологию, но не сумел связать с реальными историческими событиями, имевшими место в Среднем Поволжье [подробнее см.: 4; 25, с. 64—67; 35; 37]. По мнению В.В. Радлова, получается, что вся лексика чувашского языка, не относящаяся к финно-угорской, заимствована из татарского языка, что не соответствует действительности.

В диалектах чувашского языка и в литературном чувашском языке основная часть лексики и грамматики является общей. Л.П. Сергеев к **фонетическим** различиям относит следующее: 1) в первом слоге слов верхового диалекта вместо у низового и среднего диалектов употребляется *о: нор ~ нур* «есть»; 2) в верховом и среднем диалектах имеются огубленные гласные *ӓ°, ё°*, в низовом диалекте им соответствуют *ӓ, ё*; 3) в среднем и верховом диалектах в исконных словах встречается *о*, в низовом диалекте и в литературном языке встречается в заимствованиях из русского языка; 4) в большинстве говоров верхового диалекта про-

исходит геминация интервокальных согласных в целом ряде слов и т.д. К **морфологическим** различиям относятся: 1) варианты аффикса множественного числа: верх. *-сам (-сем)*; низ. *-сем*; сред. *-сӓм (-сӗм)*, *-сӓ̆м (-сӗ̆м)*, *-сен*; 2) варианты вопросительной частицы: лит., верх. *-и*; низ. *-а (-е)*; сред. *-и*, *-а*, *-е (э)*, *-о* и пр. К **синтаксическим** относятся такие особенности: 1) деепричастие на *-са (-се)* в верховом диалекте выполняет функцию простого сказуемого, в других диалектах — нет; 2) в верховом и среднем диалектах чаще употребляются аналитические конструкции — в низовых синтетические: верх. *апат сима килёр*, сред. *апат симе килёр* и низ. *апата килёр* «идите обедать» и др. **Лексическими** являются следующие различия: для верхового диалекта характерны слова *маşак* «дедушка» (по отцу), *мамак*, *мамок* «бабушка» (по отцу), *поскил* «сосед», *хӓпар* «подниматься, взбираться», *сӓва* «кладбище» и др., в низовом и среднем вместо указанных лексем употребляются *асатте*, *асанне*, *кӓршӗ/кӓрӗш*, *улӓх/ух*, *масар* и пр. [29, с. 511—512; 23]. Хотя в некоторых поселениях Янтиковского района, например, в с. Шимкусы, зафиксированы такие татаризмы, как *папай* «дедушка со стороны отца», *эпи* «бабушка со стороны отца», *марта* «улей» [23], но они не так многочисленны, несмотря на то, что Янтиковский район граничит с Кайбицким районом Республики Татарстан. Н.И. Золотницкий справедливо считал, что средний диалект наиболее чистый, мало подвергался влиянию марийского и татарского языков. Данное утверждение поддерживают и современные исследователи Н.И. Егоров [9; 10; 11; 12], В.Г. Родионов [24].

В.Г. Егоров раскрыл критерии, по которым заимствования из татарского языка четко дифференцируются в хронологическом плане, например: у заимствований, проникших в чувашский язык до XIV в.: анлаутное общетюрк. *ja-* ~ чуваш. *ju-*, а тюркизмы, в которых в анлауте общетюрк. *a* ~ чуваш. *a*, — заимствования, проникшие в чувашский язык только после XV—XVI вв., по завершении фонетического перехода *a* первого слога в *y* (низ.) и *o* (верх.) [7, с. 58—60]. Ранние «татаризмы», проникшие в наш язык до образования в середине XV в. Казанского ханства, принято называть «среднекыпчакскими» или «кыпчакскими» [10, с. 64], так как в золотоордынскую эпоху (XIII—XIV вв.) собственно татарский (казанско-татарский) язык еще не выделился из общекыпчакского языкового массива, их рассматривают отдельно от собственно татарских (казанско-татарских и мишарских) заимствований последующих этапов. Интенсивные контакты чувашского языка с собственно татарским (=казанско-татарским) языком начинают складываться начиная с середины XV в. в связи с образованием в Среднем Поволжье после событий 1438—1445 гг. Казанского ханства [11, с. 65—85]. Территория современной Чувашской Республики во времена Казанского ханства полностью входила в его состав. В чувашских населенных пунктах хозяйничала татарская феодальная аристократия: военная, фискальная, судебно-полицейская. Здесь были размещены татарские укрепленные пункты типа острогов, где стояли ханские войска во главе с феодалами военными начальниками [6, с. 7]. Н.И. Егоров и Ю.Ф. Ефимов выявили, что казанско-татарскими и мишарскими заимствованиями в чувашском языке являются общетюркские слова, остающиеся после выделения по фонетическим, этимологическим, морфологическим, ареально-географическим и другим внутри- и внеязыковым критериям исконных булгаро-чувашских слов и кыпчакских заимствований золотоордынской эпохи [11, с. 65—85].

К татарским заимствованиям Н.И. Егоров справедливо относит основную часть топонимов (названий сел и деревень) на русском языке (например, д. Козыльяры — *Хёрлэсыр* (Урмарский район), татар. *кызыл* «красный» + *яр* «берег»). Данные глобальные изменения в ономастике произошли в казанский период, когда «почти полностью перестроился на татарский лад традиционный чувашский антропонимикон, многие чувашские населенные пункты получили вторые наименования по антропонимам татарских владельцев: *Кинчер* — Янситово, *Куснар* — Байгулово, *Ватакас* — Янцибулово, *Пинер* — Шихабылово, *Тёмшер* — Солдыбаево, *Брашпулӑх* — Бишево и т.д.» [9, с. 398]. Для сравнения возьмем некоторые названия населенных пунктов северо-востока Чувашии. В них отчетливо видны татарские антропонимы или слова, связанные с татарами, мишарями: **Янтиковский район:** Бахтиарово (*Вӓтаяль*), Нижарово (*Сӓхӓтпуӑ*) (есть мнение, что название реки, на которой расположена деревня — *Нижарка* (чуваш. *Нишер*) ← тат. (*Мишӓр*), Уразлино (*Улянкӓ*), Ямбулатово (*Анаткас Тушкил*), Янтиково (*Тӓвай*), Турмыш(и) (*Тӓрмӓш*) (вероятно, от личного имени *Тӓрмӓш* (от *тӓрмӓш* «жизнь») ← (?) тат. *тормыш* «жизнь», кроме того, в селе есть часть, называемая *Мишер касси* «часть, где живет мишар» [22]); **Урмарский район:** Бишево (*Энтриӓль*), Старое Янситово (*Сӓлти Кинчер*), Тансарино (*Тупах*), Шибулатово (*Шӓплат*), Шигали (*Шӓхаль*) и др.; **Козловский район:** Аблязево (*Эплес*), Айдарово (*Акчура*), Солдыбаево (*Тёмшер*), Уразметьево (*Муркар*), Карамышево (*Елчӓк*), Байгулово (*Куснар*), Янгильдино (*Кармӓш*) и др.

В числе других заимствований из татарского языка в среднем диалекте наиболее распространенными являются приводимые (по работе Н.И. Егорова и Ю.Ф. Ефимова [11, с. 65—85]) ниже лексемы. В других диалектах данные лексемы тоже распространились, скорее всего, через литературный язык, но в них параллельно или чаще используются другие лексемы, слова имеют другие значения: *ас* «шалить, баловаться»; «разыгаться, расшуметься, бушевать»; «распространяться»; «развратничать» ← тат., общетюрк. *аз*- «беситься», «сойти с пути»; соб. чуваш. *ур* «беситься, буйно вести себя»; *аташ*- «заблудиться», «сбиться с пути», «бредить», «баловаться, шалить», «говорить вздор», «буйно разрастаться» ← тат., общетюрк. *адаш*- «заблудиться»; *каптӓрма* «крючок, застежка», «колодки» ← тат., башк. *каптырма* < *каптыр*- «дать схватить; застегивать»; соб. чуваш. *хыптар*- «зацеплять, прихватывать», «дать схватить»; *нак(ӓ)* «крепкий, прочный, твердый» ← тат., башк. *нык* «крепкий, плотный, устойчивый; здоровый»; *пирче*- «заживать; отвердевать, грубеть», *пирче* «гнойник, нарыв» ← тат. *бирт*-, *бирчӓй*- «затвердеть (о ране); покрыться мозолями; распухать»; *сӓрӓк* «вялый; равнодушный, грустный» ← тат. *сӓрек*, *сӓренке* «хмурый, пасмурный (день)»; «угрюмый, вялый (о человеке)» < *сӓр*- «охлаждать, дать остыть»; «утихомирить»; соб. чуваш. *сӓвӓр*, *сӓвӓрӓк*, *сӓвӓрӓнкӓ*; *тӓкӓскӓ* «жесткий (о воде), вязущий, набивающий оскомину». *Тӓкӓскӓ шыв* «вяжет во рту». *Шӓла шантаракан япалана тӓкӓскӓ теӓӓӓ* «Продукт, который набивает оскомину, считается терпким, вяшущим» [34]; *тӓрнаккай* «верзила, глупый» ← тат. *торнакай* «верзила», «недалекий человек» < *торна* «журавль»; соб. чуваш. *тӓрна* «журавль» → мар. *турна* «упрямец»; *тенкел* «скамейка; стул; табуретка» ← тат., башк. *тӓнгӓл* «скамейка, стул, табуретка; полка; уровень; равенство» < общетюрк. *тӓн* «равный, равно»; соб. чуваш. *тан* «равный» [26, с. 191—194]; *тилмӓр*- «упрашивать, просить, умолять; страстно желать; уставиться» ← тат., башк. *тилмер*- «томиться, страдать», общетюрк. *дӓлмир*- «пристально

смотреть, ожидать» [26, с. 186—187]; *тилпёрен* «белена» ← тат. *тилбэрэн*, *тилбэлэн*, *тиле бэлэн* «белена», тюрк. *бәлән* «высокая трава, кустарник»; *тиле бәлән* «шальная высокая трава»; *тинке* «внутренняя сила, энергия, мощь» ← тат., башк. *тенкә* «здоровье, сила»; *туйра* «молодой дуб; (дубовая) роща, лесок» ← тат., башк. *туйра*, *туйыра* «дубовая поросль; молодой дуб» (турм. *туйра* «молодой дуб»); *уй* (диал.) «мысль; намерение, желание» ← тат., башк. *уй* «дума; мысль, намерение»; чуваш. диал. *уйла-* «думать, размышлять; соображать; намереваться» [11, с. 65—80]; турм. *уя* «соблюдать, учитывать, придерживаться» [23]; *яту* «идет, к лицу» (об одежде) ← тат. диал. *йату* «к лицу» < *йат-* «лежать; быть к лицу»; ср.: соб. чуваш. *ят* «имя», *ятулла* «к лицу», то есть «сшит на имя» (также турм. *ятулла* (*tāxān*) «красиво, опрятно (одеваться)», *ятулла хёр* «красивая девушка»; *яхән* «около, приблизительно; близко» ← тат., башк. *йакын* «близко; около, приблизительно»; соб. чуваш. *сывӑх* «близко; скоро» (турм. *яхӑнне те ямас* «и близко не подпускает» [23]) [11, с. 80—85] и др.

Сюда же относятся: чуваш. низ. *туна* «сковородка» — тат. *таба*, при общечуваш. *җатма* «сковородка» — иран. *čatma* «круг», сохранившемся в низовом диалекте в выражении *җатма нек такӑр* «ровный, как сковородка» [10, с. 64] (ян.-норв. *туна* «сковорода», но турм. *җатма* «сковородка»). В с. Турмышы старшие мужчины, старики часто обращаются к маленьким мальчикам, используя лексему *мӑрса* (или *мӑрси*) «мурза», придавая речи шуточный оттенок: *Эй, мӑрса, кӑҗта чупан?* «Эй, мурза, куда бежишь?»; *Ку мӑрси мӑн ёҗлет-ха?* «Что делает этот мурза?» и т.д.

Таким образом, лексические диалектизмы среднего диалекта большей частью объясняются исходя из татарского языка [10, с. 58]. Так называемые «татарские заимствования» в чувашском языке хронологически разделяются на две условные группы: 1) кыпчакские заимствования (XI—XV вв.) и 2) собственно татарские заимствования (XV—XIX вв.). Трудность вызывает отделение кыпчакизмов от общетюркской лексики, заимствованной в разные периоды [10, с. 64]. Некоторые фонетические изменения в среднем диалекте (губная гармония гласных, употребление аффикса *-сӑм* вместо *-сём* и др.) предположительно возникли под влиянием соседнего татарского языка. Этот вопрос требует дальнейшей разработки. А заимствования из татарского языка, татарская топонимика прочно укрепились в языке и речи чувашей. Многие русские названия населенных пунктов произошли от татарских антропонимов, лексика разного уровня широко употребляется чувашами, причем чем южнее, тем чаще. Многие лексемы проникли даже в отдаленные от мест проживания татар диалекты и говоры чувашского языка, так как через литературный язык, основанный на буинском говоре чувашского языка (территория современного Буинского района Республики Татарстан), избыливающим татаризмами, они через школьное образование закрепились в речи чувашей всех этнографических групп.

Литература, источники и примечания

1. Ахвандерова А.Д., Сергеев Л.П. «Островные говоры» восточных районов чувашской республики (на примере урмарского говора смешанного диалекта) // Вестник ЧГПУ им. И.Я. Яковлева. 2015. № 1 (85). С. 20—25.

2. Ахвандерова А.Д., Храмова Л.И. Лексические особенности диалектов и говоров чувашского языка // Национальные языки и литературы в поликультурных условиях: сб. статей. Чебоксары: Изд-во Чуваш. гос. пед. ун-та им. И.Я. Яковлева, 2017. С. 60—62.

3. *Ашмарин Н.И.* Заметки по чувашской диалектологии // *Материалы по чувашской диалектологии*. Вып. 1. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1960. С. 65—80.
4. *Ашмарин Н.И.* *Материалы для исследования чувашского языка*. В 2 ч. Ч. 1. Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1898. 392 с.
5. *Ашмарин Н.И.* *Словарь чувашского языка = Чăваш сăмахĕсен кĕнеки*. В 17 т. Чебоксары: Руссика, 1994. Т. 1—2: А. 584 с. (Репринт. изд.).
6. *Димитриев В.Д.* *Навеки с русским народом: к 425-летию добровольного вхождения Чувашии в состав Русского государства*. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1976. 78 с. [Электронный ресурс] // Национальная библиотека Чувашской Республики [сайт]. URL: http://www.nbchr.ru/images/nb/docs/ellib/Dimitriev_V.D.Naveki.pdf (дата обращения: 21.09.2021).
7. *Егоров В.Г.* *Закон гармонии гласных в чувашском языке*. Казань: [Б. и.], 1928. 63 с.
8. *Егоров В.Г.* *Введение в изучение чувашского языка / Главнаука Наркомпроса РСФСР*. М.: Центр. изд-во народов СССР, 1930. 196 с.
9. *Егоров Н.И.* *Историческое развитие чувашской лексики // Егоров Н.И. Избранные труды по этнолингвистике и этнической истории чувашского народа / сост. А.В. Кузнецов; науч. ред. Ю.Н. Исаев*. Чебоксары: Новое время, 2017. Кн. 1. 424 с.
10. *Егоров Н.И.* *Чувашская диалектология и этимология // Теория и практика этимологических исследований: сб. статей*. М.: Наука, 1985. С. 55—66.
11. *Егоров Н.И., Ефимов Ю.Ф.* *Материалы к вопросу о татарских лексических заимствованиях в чувашском языке // Чувашский язык: Проблемы исторической лексикологии: сб. статей / ЧНИИЯЛИЭ*. Чебоксары, 1986. С. 65—85.
12. *Егоров Н.И., Кузнецов А.В.* *Язык и диалекты // Чуваши / отв. ред. В.П. Иванов, А.Д. Коростелев, Е.А. Ягафова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Чувашский государственный институт гуманитарных наук*. М.: Наука, 2017. 654 с. (Народы и культуры).
13. *Золотницкий Н.И.* *Избранные труды: статьи, лингвистические исследования, словари, письма, отчеты, разные документы / сост. В.Г. Родионов*. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2007. 527 с.
14. *Золотницкий Н.И.* *Корневой чувашско-русский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен*. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1875. VIII, 279 с.
15. Информация получена от Алексея Александрова, уроженца д. Уразкасы Янтиковского района, редактора Национального радио Чувашии, автора циклов передач «Эткер» (Наследие), «Ылтăнран хаклă» (Дороже золота), «Пĕр кăкран» (Из одного корня) и др., в которых подробно рассказывается о языке, фольклоре, традициях, культуре чувашей, проживающих не только в республике, но и за ее пределами.
16. *Кондратьев М.Г.* *Диалекты музыкальные [Электронный ресурс] // Чувашская энциклопедия [сайт]*. URL: <http://enc.sar.ru/?t=publ&lnk=995> (дата обращения: 25.09.2021).
17. *Кузнецов А.В.* *Современное состояние диалектов чувашского языка (по материалам социолингвистической экспедиции 2004 г.) // Чувашский гуманитарный вестник*. 2015. № 10. С. 165—172.
18. *Кузнецов А.В.* *Чувашская диалектология: итоги и задачи изучения / науч. ред. Г.А. Николаев*. Чебоксары, 2018. 56 с. (Научные доклады / ЧГИГН; вып. 26).
19. *Кузнецов А.В., Кузнецова Н.М.* *К вопросу о диалектах чувашского языка // Актуальные проблемы диалектологии языков народов России: Материалы XV Всероссийской научной конференции*. Уфа, 2015. С. 126—130.
20. *Матвеев Т.М.* *Краткий обзор чувашских диалектов (опыт районирования) // Материалы по чувашской диалектологии*. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1960. Вып. 1. С. 8—64.
21. *Матвеева Н.В.* *Обзор диалектологических работ из рукописного фонда Н.В. Никольского // Вестник Чувашского университета. Гуманитарные науки*. 2008. № 1. С. 192—194.
22. *Материал информатора П.И. Орлова, уроженца с. Орауши Ядринского уезда Казанской губернии, о различиях между группами чувашей «Анатри (малти, мал енчи) чăвашсемпе хирти чăвашсем тата вирьялсем (хура урасем)» // Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка*. Казань: Типограф, 1928. Т. 1. С. 217—226.
23. *Материалы, собранные А.В. Кузнецовым в селах Турмыши, Яншихово-Норваши, Алдиарово, д. Нижарово, Ньюшкасы Янтиковского района, в д. Шаймурзино и с. Норваш-Шигали Батыревского района в 2000—2021 гг.*
24. *Родионов В.Г.* *Чувашский этнос: исследования по этнологии и мифопоэтике*. Чебоксары: ЧГИГН, 2017. 324 с.

25. Салмин А.К. В.В. Радлов и чувашеведение — I // Вестник Чувашского университета. 2013. № 4. С. 64—71.
26. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на букву «В», «Г» и «Д» / АН СССР. Ин-т языкознания; ред. Н.З. Гаджиева. М.: Наука, 1980. Т. 3. 395 с.
27. Сергеев Л.П. Диалектная система чувашского языка (Диалектологический атлас): автореф. дисс. ... д-ра филол. наук. Баку, 1973. 43 с.
28. Сергеев Л.П. Диалектная система чувашского языка: монография. Чебоксары: ЧГПУ им. И.Я. Яковлева, 2007. 428 с.
29. Сергеев Л.П. Диалекты чувашского языка // Чувашская энциклопедия. В 4 т. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2011. Т. 1: А—Е. С. 511—512.
30. Сергеев Л.П. Словарь чувашских народных говоров. Фонетические диалектизмы // Материалы по чувашской диалектологии: сб. статей / ЧНИИ. Чебоксары, 1971. Вып. 4. С. 45—166.
31. Сергеев Л.П. Чăваш чĕлхин вырăнти каласăвĕсем = Местные говоры чувашского языка. Шупашкар: [Б.и.], 1969. 79 с.
32. Сергеев Л.П. Чувашский язык: диалектологический аспект: избранные статьи. В 2 т. / под ред. Н.И. Егорова. Чебоксары: ЧГПУ, 2008. Т. 1. 322 с.
33. Сергеев Л.П., Александрова М.К. Особенности склонения местоимений в диалектной системе чувашского языка // Вестник Чувашского государственного педагогического университета им. И.Я. Яковлева. 2012. № 2 (74). Ч. 2. С. 154—158.
34. Тăкăскă [Электронный ресурс] // Электронлă сăмахсар [сайт]. URL: <http://ru.samahsar.chuvash.org/s/8/тăкăскă> (дата обращения: 03.09.2021).
35. Федотов М.Р. Чувашский язык в семье алтайских языков / под ред. и с предисл. Н.А. Баскакова. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1980. 172 с.
36. Хыç кил [Электронный ресурс] // Электронлă сăмахсар [сайт]. URL: <http://ru.samah.chv.su/cgi-bin/s.cgi> (дата обращения: 03.09.2021).
37. Radloff W. Phonetik der Nördlichen Türkischen Sprachen. Leipzig: T.O. Weigel, 1882. XLV. 320 s.

*Kuznetsov Alexander Valeryanovich,
Chuvash State Institute of Humanities,
Russian Federation, Cheboksary*

**VOCABULARY OF TATAR ORIGIN IN THE MIDDLE (MAL EN)
DIALECT OF THE CHUVASH LANGUAGE**

Abstract. The dialect system of the national Chuvash spoken language consists of three large aggregates of local dialects, as well as dialects of ethnoterritorial groups of Chuvash. At the present stage of study, experts distinguish three main dialects: middle (mal en), riding (viryal) and grassroots (anatri). According to linguists' research, the riding dialect was formed under the influence of the Mari languages, the grassroots dialect was formed under the influence of the Tatar language, and the middle dialect was less influenced by foreign languages than others. Our work examines the main features of the middle dialect in phonetic, morphological and lexico-semantic aspects. The main emphasis is placed on the «Tatarisms» of the middle dialect.

Keywords: Chuvash language, riding dialect, middle dialect, grassroots dialect, Tatar language, Mari languages.

Новгородов Иннокентий Николаевич,
Якутский научный центр Сибирского отделения
Российской академии наук,
Российская Федерация, г. Якутск,
i.n.novgorodov@mail.ru;
Захарова Агафья Еремеевна,
Центр Олонхо по научно-методической деятельности
и международным связям Театра Олонхо,
Российская Федерация, г. Якутск,
solnse18@mail.ru

ОТРАЖЕНИЕ ДРЕВНЕЙШИХ ТЮРКСКО-ИНДОЕВРОПЕЙСКИХ СВЯЗЕЙ У ЯКУТОВ, ЧУВАШЕЙ И ТАТАР: АРХЕОЛОГИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ, ГЕНЕТИКА, ЛИНГВИСТИКА, ФОЛЬКЛОРИСТИКА (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

Аннотация. На основе анализа данных археологии, антропологии, генетики, лингвистики, фольклористики в культуре якутского, чувашского и татарского народов обнаруживается ширококомасштабная картина формирования пратюркской цивилизации в результате конвергенции европеоидов и монголоидов, чего нельзя сказать о цивилизации монголов, тунгусо-маньчжуров, корейцев и японцев. Это обстоятельство свидетельствует об отсутствии генетического родства тюрков, монголов, тунгусо-маньчжуров, корейцев и японцев.

Ключевые слова: якуты, чувашаи, татары, плиточники, скифы, пызырыкцы, юэджи.

В настоящее время проводится работа по изучению вопросов древнего наследия в новых государственных образованиях, возникших после распада бывшего СССР. Выделяется исследование древнейших связей тюркских народов и индоевропейцев [20]. Существует обширная литература о древнейших связях тюркских народов и индоевропейцев. Например, от подвергаемой суровой критике работы Заура Гасанова [3], в которой прямо отождествляются скифы и огузы, до специальной работы об арийском субстрате в культуре якутов В.В. Фефеловой [13].

Несколько слов необходимо сказать о якутах, чувашах, татарах, пратюрках, европеоидах и индоевропейцах Центральной Азии.

Современные якуты в Российской Федерации представлены в Республике Саха (Якутия), чувашаи — в Чувашской Республике, татары — в Республике Татарстан. Якуты проживают в Северо-Восточной Азии, чувашаи и татары являются коренными народами Поволжья Восточной Европы. Народы эти объединяет пратюркская культура, последняя была представлена в Монголии в I в. до н.э., и поэтому в ней имеется много сходств с номадами Центральной Азии. Цивилизация пратюрков имеет много общего с культурой монголов, тунгусо-маньчжуров, корейцев и японцев. Одни исследователи истолковывают их сходства родством, другие — контактами.

Известно, что ранние европеоиды обнаруживаются на границе бронзового (Восточная Анатолия, Северный Левант, Месопотамия, Кавказ, 35/33—13/11 вв. до н.э.) и железного веков (Малая Азия, Восточное Средиземноморье, Закавказье, 2-я пол. II тыс. до н.э.) [6].

Из древних европеоидов Центральной Азии и примыкающих к ней регионов прежде всего необходимо иметь в виду представителей афанасьевской культуры (Саяно-Алтай, Минусинская котловина, III тыс. до н.э.), являющихся ответвлением ямников (степи и южные лесостепи Восточной Европы, Казахстан, сер. IV — 3-й четв. III тыс. до н.э.) [23]. Далее следуют окупёвская (Минусинская котловина, Тува, кон. III — нач. II тыс. до н.э.), карасукская (Минусинская котловина, 15/14 — 9/8 вв. до н.э.) культуры, существовавшие в одно время с плиточниками.

Говоря о древнейших плиточниках, нужно иметь в виду носителей центрально-азиатского типа большой монголоидной расы в Якутии, представленных в Диринг-Юряхском могильнике, относящемся к ымыяхтахской культуре [5, с. 117], датированной 3840±50 лет назад по трубчатым костям радиоуглеродным анализом скелетов [12, с. 84, 101, 102, 103]. Установлено, что формирование плиточников с центрально-азиатским антропологическим типом происходило на основе монголоидной селенгинско-даурской культуры (время энеолита и ранней бронзы: кон. III — сер. II тыс. до н.э.) [14, с. 83, 85, 87; 15, с. 69, 70].

Современные якуты антропологически являются представителями центрально-азиатского типа большой монголоидной расы. Сюда же относятся степные тувинцы и северные буряты.

В якутологии тема связей якутов с культурой плиточных могил обсуждается И.В. Константиновым [8, с. 136], Н.К. Антоновым [1, с. 146—161]. В чувашеведении существует идея о прототюркском происхождении культуры плиточных могил [17, с. 33].

Связь древних европеоидов с Центральной Азией обнаруживается и в культуре скифо-сибирского круга VIII—III вв. до н.э., согласно А.Р. Канторовичу: ираноязычных скифов, савроматов, сако-массагетов, пазырыкцев (ср. П.И. Шульга отождествляет пазырыкцев с юэчже [21], юэчже говорили на бактрийском языке), а также без указания языковой принадлежности тагарцев и уюкцев [7]. А.И. Мартынов к скифо-сибирской цивилизации относит в Монголии культуру скифского времени (VI—V вв. до н.э.) и культуру плоскогорья Ордос (VI—II вв. до н.э., юг Внутренней Монголии) на северо-востоке Китая [9, с. 7].

Примечательно, что обнаруживается очевидная древняя связь европеоидов и монголоидов у субъектов знаменитого царского кургана скифского времени Аржан-2 в Туве (сер.—кон. VII в. до н.э.) в виде инфильтрации европеоидных антропологических признаков и их промежуточного положения между европеоидами и монголоидами [19, с. 179, 268, 269].

Древняя связь европеоидов и монголоидов прослеживается у татар и чувашей в виде мезокефального темного и светлого европеоидного (понтийского) и монголоидного антропологических типов [11, с. 209, 219, 222, 225, 231, 234, 235, 238].

Отличительной чертой скифо-сибирской культуры является триада: оружие (железный меч *акинак*), конское снаряжение и звериный стиль. Обнаруживается серьезное влияние скифо-сибирской цивилизации на культуру плиточных

могил с оленными камнями (сер. II тыс. до кон. I тыс. до н.э.) [10]. Необходимо отметить, что в культуре плиточных могил с оленными камнями выявляются конструктивные элементы скифской триады.

Археологические данные свидетельствуют о преемственности ранних индоевропейских обрядов и обычаев в пратюркской культуре, сохранившейся у якутов и тюркских народов Поволжья в виде обряда захоронения с конем [2, с. 3—18; 13, с. 145, 148]. Отметим также, что у древних индоевропейцев и якутов был обычай добровольного ухода из жизни стариков [13, с. 145, 148].

Много общего между ранними индоевропейцами и якутами сохранилось в материальной культуре: в гривнах (як. *кылдьыы*), орнаменте (як. *ойуу*; як. *бичик*) [4, с. 50, 51], изготовлении глиняных сосудов (як. *күөс*) [13, с. 167, 168].

Немецкие генетики из Института эволюционной антропологии общества им. Макса Планка доказали, что якуты, тувинцы и буряты были по происхождению тюрками, как и типично тюркский народ алтайцы. Данное заключение обосновывается установленной древней индоевропейской генетической примесью, обнаруженной у якутов, тувинцев и алтайцев, а также бурятов [24, р. 1780, 1788].

О древних связях якутов и бурятов также свидетельствуют не только генетические данные, но и лингвистические. Например, изолированные лексические параллели. Отметим наличие тюркского лексического субстрата в лексике бурятского языка, имеющего якутские отличительные признаки: закрытый слог, метатеза слога. Примеры:

як. *бурдук* «мука» (< *тюрк. *purtuk* «зерно»), бур. *бурдук* id. [16, с. 142], ср. м.-п. *borduḡa*, халх. *бордоо* «фураж», калм. *бордуу* «откормленный», «толстый»;

як. *буһулэх* (< *тюрк. *pilesük* < * *pilegüsük* «браслет», «кольцо» < * *pilek* «кисть, запястье» + * *ḡüsük* «кольцо» < * *ḡüs* «кольцо» > чуваш. *сёр, с'ёрё* «кольцо»; др.-чуваш. **s'ürüḡ* id. > венг. *gyűrű* id.), бур. *бэһэлиг*, ср. ср.-мо. *bilezük*, м.-п. *bilisüg, bilicég — bilečüg — bülicüg*, халх. *бялжиг, бүлзэг*, калм. *билцг* «кольцо, перстень» [22, с. 26].

В генетических исследованиях имеется указание на сохранившийся в ядерном геноме у современных тюрков, включая татар и чувашей, общий европеоидный компонент, доказывающий общий источник их расселения. Но этот исходный компонент минимальный, а основное приобретено за тысячелетия кочевничества и взаимодействия с окружающими популяциями [25, р. 5, 12]. Разумеется, мигрируя по всей евразийской степи, тюрки включили в себя и древний скифский генофонд.

Следует отметить, что индоевропейская генетическая примесь у тюркских народов свидетельствует о том, что формирование пратюркской цивилизации произошло в результате конвергенции европеоидов и монголоидов, в то время как у монголов, тунгусо-маньчжуров, корейцев и японцев этого не было. Это обстоятельство свидетельствует об отсутствии генетического родства тюрков, монголов, тунгусо-маньчжуров, корейцев и японцев.

Древняя индоевропейская генетическая примесь у тюркских народов хорошо согласуется с данными сравнительно-исторического языкознания и фольклористики, свидетельствующими о наличии древнейших связей индоевропейцев и пратюрков, потомками которых являются якуты, чуваша и татары.

С точки зрения лингвистики, индоевропейские языки подразделяются на *centum* и *satem*. В древнее время в восточном направлении развивались и *centum*, и

satem языки. Поэтому можно привлечь сравнительный материал древних восточных культур, например, скифов, тохаров, юэчжи, согдийцев и индийцев, в лексике которых обнаруживаются параллели из древних и современных тюркских языков. Указанные связи сохранились в якутском, чувашском и татарском. Примеры:

як. *aap* «чистый», «лучший», «божественный» (< *тюрк. *ār* «чистый» [21, с. 193]), *ыраас* «чистый», тат. *ару* id., чуваш. *ырă* «хороший», ср. др.-тюрк. *arïŷ* «чистый», «благородный», ср. скр. *ārya* «достойный, благородный»;

як. *оһус* «бык», тат. *үгӱз* id., чуваш. *вӑкӑр* id., ср. тоже др.-огуз. *öküz*, тур. *öküz* (< *тюрк. **okus* «бык»); слово проникло из: тох. *ökäs* (А), *okso* (Б), скр. *uksā* id., ср. англ. *ox* id., нем. *Ochse* id. из *инд.-ев. *uks-en* «самец».

По-видимому, як. *Араат Байаһал* «Аральское море», представленное в олонхо, отражает древнейшее движение с запада на восток потомков ямной, афанасьевской, окупёвской, карасукской культур.

В победе якутского эпического героя *Эрэйдээх Буруйдаах Эр Соһомох Элэй Баатыр* над лосем отражается установление власти индоевропейцев над местными носителями культуры плиточных могил с оленными камнями.

Следы древнейших связей праторков и индоевропейцев прослеживаются и в описании различных прекрасных образов с индоевропейским обличем. Например, в якутском эпосе запечатлены белокурые с золотистыми кудрями героини громадного роста, белолицые красавицы с желтыми косами шелковистых волос, светлоглазые персоны, а также древние героини с глазами небесного цвета, золотыми ресницами, серыми бровями, с большим переносьем, веснушками и золотым румянцем [13, с. 133, 135, 136].

Эпический пантеон якутских богов обнаруживает персонажи с индоевропейской внешностью.

В частности, в северном (верхоянском) варианте олонхо имеется самостоятельный сюжет под названием *Үрүҥ Уолан* (Светлый витязь), где главным героем выступает белокурый богатырь на белом коне в серебристых латах. По мере развития олонхо как жанра этот персонаж не исчезает, он превращается в младшего брата главного богатыря, которому старший брат добывает суженую, красавицу *Туйаарыма Куо* (сюжет *Ньургун Боотур Стремительный*).

В легендах и преданиях якутов центральных улусов (усть-алданском, намском, баягантайском) имеется образ белокурой красавицы с белыми ресницами, единственной дочери богача, с которой входит в тайное сношение приезжий, такой же белокурый юноша на белом коне. Он увозит красавицу с собой, а родители об исчезновении своей дочери придумывают миф о том, что светлый юноша, будучи сыном небесных божеств *айыы*, женился на девушке, и они вознеслись на небо. Родственная связь с верхними божествами дает богачу непомерное богатство в виде конного скота белой масти.

Само главное божество *Үрүҥ Аар Тойон* (Белый Величавый Господин, буквально: белый + чистый + господин) имеет светлые, ниспадающие кудри и бороду, его лик светел и безмятежен. Именно его сыновья спускаются в Средний мир по его велению и, совершив подвиги по трем мирам, становятся родоначальниками предков якутов, эпического племени *ураанхай-сахы*, проповедующих для всех племен единую светлую веру — *Айыы Танара итэҕэлэ*.

Из данных устного народного творчества якутов складывается впечатление, что одни из предков *сахы* сами были древними индоевропейцами, которые молились своим индоевропейским богам. Это положение перекликается с данными о том, что предки чувашей и современных народов Поволжья являлись зороастрийцами [18, с. 77, 78, 79] — приверженцами древнеиндоиранской религии, возникшей в диапазоне XII—X вв. до н.э. Основная черта зороастризма — борьба двух противоположных сил — Добра и Зла, лежащая в основе всего мирового процесса.

Кроме того, в якутском фольклоре сохранилась «демонская птица Хардай» *абааны Хардай кыыла* — Гаруда (огромная мифическая птица), *бар өксөкү кыыл* («огромная сказочная птица: дословно барс + король крылатых + зверь») — грифон, якутский образ крылатого коня — Пегас и якутский мотив полуконя-получеловека — кентавр, представленные в индоевропейской культуре [13, с. 157, 158, 161; 4, с. 51].

Как показал анализ, в культуре якутского, чувашского и татарского народов, возникшей на базе пратюркского мира, отразилась широкомасштабная картина симбиоза пратюрков с древнейшими индоевропейцами. Иными словами, формирование пратюркской цивилизации произошло в результате конвергенции европеоидов и монголоидов в Монголии до I в. до н.э. на базе культуры плиточных могил с оленными камнями и скифо-сибирской цивилизации.

Также необходимо заметить, что в формировании цивилизации монголов, тунгусо-маньчжуров, корейцев и японцев конвергенция с европеоидами не наблюдается. Это обстоятельство свидетельствует об отсутствии генетического родства тюрков, монголов, тунгусо-маньчжуров, корейцев и японцев.

Литература и источники

1. Антонов Н.К. Материалы по исторической лексике якутского языка. Якутск: Якут. кн. изд-во, 1971. 184 с.
2. Березин А.Ю. Культ коня и мирового древа в традиционных верованиях тюркских народов Поволжья (по материалам археологических памятников) // Чувашский гуманитарный вестник. 2018. № 13. С. 3—18.
3. Гасанов З. Царские скифы. Этноязыковая идентификация «царских скифов» и древних огузов. New York: Liberty publishing house, 2002. 486 с.
4. Гоголев А.И. Происхождение якутов // Якуты (Саха). М.: Наука, 2012. 599 с.
5. Гохман И.И., Томтосова Л.Ф. Антропологические исследования неолитических могильников Дириг-Юрях и Родинка // Археологические исследования в Якутии: труды Приленской археологической экспедиции. Новосибирск: Наука, 1992. 192 с.
6. Дробышевский С.В. Происхождение человеческих рас. URL: https://www.youtube.com/watch?v=_KaiрDhGrfk (дата обращения: 27.09.2021).
7. Канторович А.Р. Киммерийцы и скифы: легенды и реальность. URL: https://www.youtube.com/watch?v=5ZgalуPх9dA&ab_channel=%D0%9E%D1%82%D0%BA%D1%80%D1%8B%D1%82%D0%B0%D1%8F%D0%B0%D1%80%D1%85%D0%B5%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B3%D0%B8%D1%8F (дата обращения: 27.09.2021).
8. Константинов И.В. Происхождение якутского народа и его культуры // Якутия и ее соседи в древности. Якутск: Изд-во Якут. филиала СО АН СССР, 1975. С. 106—173.
9. Мартынов А.И. История Древнего мира. Скифо-сибирский мир — евразийская цивилизация: учебник для вузов. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Юрайт, 2018. 209 с. URL: <https://urait.ru/bcode/412075> (дата обращения: 05.04.2021).
10. Тишкин А.А. О самой архаичной кочевой империи Азии. URL: https://www.youtube.com/watch?v=kGmTs2GmSvI&ab_channel=NewArchaeology (дата обращения: 28.09.2021).
11. Трофимова Т.А. Этногенез татар Поволжья в свете данных антропологии. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. 264 с.

12. Федосеева С.А. Дириг-Юряхский могильник (типология каменного погребального инвентаря и место памятника в древней истории Северо-Восточной Азии) // Археологические исследования в Якутии: труды Приленской археологической экспедиции. Новосибирск: Наука, 1992. 192 с.
13. Фефелова В.В. Предками якутов были арийцы. Красноярск: ПИК «Офсет», 2014. 224 с.
14. Цибиктаров А.Д. Становление производящего хозяйства в Южном Забайкалье в эпоху энеолита и ранней бронзы (конец III — середина II тыс. до н.э.) // Вестник Бурятского государственного университета. № S2. 2012. Спецвыпуск В. С. 83—87.
15. Цибиктаров А.Д. К истокам формирования скотоводческого хозяйства бурят. Серия «Геоархеология. Этнология. Антропология». 2017. Т. 20. С. 61—76. URL: http://izvestia_geoarh.isu.ru/gu/index.html. Известия Иркутского государственного университета.
16. Чимитдоржиева Г.Н. О якутизмах монгольского происхождения в эвенкийском языке // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения РАН. 2011. № 2. С. 138—146.
17. Чуваши: история и культура. Т. 1 / отв. ред. В.П. Иванов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. 415 с.
18. Чуваши: история и культура. Т. 2 / отв. ред. В.П. Иванов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. 335 с.
19. Чугунов К.В., Парцигер Г., Наглер А. Царский курган скифского времени Аржан-2 в Туве: [монография]. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2017. 500 с.
20. Шнирельман В.А. Арийцы или тюрки? Борьба за предков в Центральной Азии // Политическая концептология: журнал междисциплинарных исследований. № 4. 2009. С. 192—212.
21. Шульга П.И. Были ли скифы в Китае? URL: https://www.youtube.com/watch?v=cgYkqvZty-U&ab_channel=NewArchaeology.
22. Щербак А.М. Сравнительная фонетика тюркских языков. Л.: Наука, 1970. 210 с.
23. Щербак А.М. Тюркско-монгольские языковые контакты в истории монгольских языков. СПб.: Наука, 2005. 195 с.
24. Allentoft, M.E., Sikora, M., Sjögren, K.-G., Rasmussen, S., Rasmussen, M., Stenderup, J., Damgaard, P.B., Schroeder, H., Ahlström, T., Vinner, L., et al. 2015. Population genomics of Bronze Age Eurasia. *Nature*. 522. С. 167—172.
25. Pugach, I., Matveev, R., Spitsyn, V., Makarov, S., Novgorodov, I., Osakovsky, V., Stoneking, M., Pakendorf, B. The complex admixture history and recent southern origins of Siberian populations. *Molecular Biology and Evolution* 2016; DOI 10.1093/molbev/msw055.
26. Yunusbayev, B., Metspalu, M., Metspalu, E., Valeev, A., Litvinov, S., Valiev, R., Akhmetova, V., Balanovska, E., Balanovsky, O., Turdikulova, S.H., Dalimova, D., Nymadawa, P., Bahmanimehr, A., Sahakyan, H., Tambets, K., Fedorova, S., Barashkov, N., Khidiyatova, I., Mihailov, E., Khusainova, R., Damba, L., Derenko, M., Mal'yarchuk, B., Osipova, L., Voevoda, M., Yepiskoposyan, L., Kivisild, T., Khusnutdinova, E., Villem, R. The Genetic Legacy of the Expansion of Turkic-Speaking Nomads across Eurasia. *Plos Genetics*. Volume 11 Issue 4, Article Number e1005068, DOI 10.1371/journal.pgen.1005068, опубликовано в апреле 2015. 24 с.

Сокращения:

- *инд.-ев. — индоевропейский праязык
 *тюрк. — тюркский праязык
 англ. — английский язык
 бур. — бурятский язык
 венг. — венгерский язык
 др.-тюрк. — язык памятников древнетюркской письменности
 др.-чув. — древнечувашский язык
 калм. — калмыцкий язык
 м.-п. — монгольский письменный язык
 нем. — немецкий язык
 скр. — санскрит
 ср.-мо. — среднемонгольский язык
 тат. — татарский язык
 тох. — тохарский язык
 тур. — турецкий язык
 халх. — монгольский язык
 чуваш. — чувашский язык
 як. — якутский язык

Novgorodov Innokenty Nikolaevich,
Yakut Scientific Center of the Siberian Branch
of the Russian Academy of Sciences,
Russian Federation, Yakutsk;
Zakharova Agafya Yeremeyevna,
Olonkho Center for Scientific and Methodological
Activities and International Relations Olonkho Theater,
Russian Federation, Yakutsk

**REFLECTION OF ANCIENT TURKISH-INDO-EUROPEAN RELATIONS
IN THE YAKUTS, CHUVASH AND TATARS: ARCHEOLOGY,
ANTHROPOLOGY, GENETICS, LINGUISTICS, FOLKLORISTICS
(TO THE STATEMENT OF THE PROBLEM)**

Abstract. Based on the analysis of the data of archeology, anthropology, genetics, linguistics, folklore studies, in the culture of the Yakut, Chuvash and Tatar peoples, a large-scale picture of the formation of the pra-Turkic civilization as a result of the convergence of Caucasians and Mongoloids is revealed, which cannot be said about the civilization of the Mongols, Tungus-Manchus, Koreans and Japanese. This circumstance testifies to the absence of a genetic relationship between the Turks, Mongols, Tungus-Manchus, Koreans and Japanese.

Keywords: Yakuts, Chuvash, Tatars, tatars, Scythians, Pyzyryk people, Yuezhi.

Петров Игорь Георгиевич,
Институт этнологических исследований
им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального
исследовательского центра РАН,
Российская Федерация, г. Уфа,
ipetrov62@yandex.ru

СЛЕДЫ ВЛИЯНИЯ ИСЛАМА И КУЛЬТУРЫ ТАТАР В ПРАЗДНИЧНО-ОБРЯДОВОЙ КУЛЬТУРЕ ПРИУРАЛЬСКИХ ЧУВАШЕЙ*

Аннотация. На территории Южного Приуралья татары и чувашаи в условиях тесных контактов и связей проживают в течение нескольких столетий. В результате этого язык и празднично-обрядовая культура чувашей обогатились многими татарскими заимствованиями. Это проявляется как на уровне заимствований отдельных дефиниций (терминов), так и некоторых компонентов календарной и семейной обрядности.

Ключевые слова: Южное Приуралье, чувашаи, татары, этнические контакты, взаимодействие и взаимовлияние народов и культур.

Чувашско-татарские этнокультурные параллели, являющиеся результатом многовековых этнических контактов, вобрали в себя напластования различных исторических эпох. Своими корнями они уходят в далекое прошлое, в эпоху Волжской Булгарии. Несмотря на дискуссионность вопроса об участии волжских булгар в этногенезе татар и чувашей, именно в лоне данного государства происходило их формирование как самостоятельных этнических образований. Следовательно, татары и чувашаи в Волго-Уральском регионе являются не только давними соседствующими этническими общностями, но и народами, входящими в одну тюркскую группу языков и связанными с общностью происхождения. По мнению В.П. Иванова, впоследствии «это обстоятельство, а также сходные естественно-географические условия проживания способствовали выработке у чувашей и татар общих черт в хозяйстве и быту, культуре и обычаях» [3, с. 103].

Этнические контакты между предками татар и чувашей, а затем между окончательно сформировавшимися народами продолжались и в последующие столетия, сначала в составе Золотой Орды (XIII—XV вв.), затем Казанского ханства (XV— середина XVI в.), а потом Московии и Российской империи (XVI—XX вв.). Эти контакты продолжают и в новейшее время. Важно отметить, что они имели и имеют место не только в зонах их давних исторических коммуникаций (Среднее Поволжье), но и в районах позднего их расселения (Заволжье, Закамье, Приуралье, Зауралье, Западная и Восточная Сибирь и т.д.).

Одним из таких ареалов, где осуществляются многовековые и устойчивые татаро-чувашские контакты и взаимосвязи, является территория Южного При-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта «Религиозные практики чувашей: традиции и их трансформация (конец XX — первые десятилетия XXI века)» (№ 20-09-00127).

уралья, охватывающая Республику Башкортостан и Оренбургскую область. Чувашское население здесь оказалось дисперсно расселенным среди многих этносов — русских, башкир, татар, мордвы, марийцев и т.д. Однако сложилось так, что значительная часть чувашских населенных пунктов в этом регионе, например, в западной части Башкортостана, находится в ближайшем соседстве именно с татарами. В некоторых из них чувашаи и татары веками проживают сообща в пределах одного поселения, например, в с. Ахманово, с. Старые Маты (Бакалинский р-н), с. Наратасты (Шаранский), с. Суккулово (Ермекеевский), д. Ханжарово (Альшеевский), с. Нагадак (Аургазинский), с. Зирган (Мелеузовский) и др. Такое многовековое соседство привело к тому, что язык приуральских чувашей испытал ощутимое воздействие со стороны татарского языка. Это проявляется на уровне фонетики, морфологии и лексики. Кроме этого, благодаря таким контактам, чувашаи стали активно двуязычными. Наряду с родным языком они освоили также разговорный, а кое-где и письменный татарский язык. Со временем для значительной части приуральских чувашей татарский язык стал языком межнационального общения не только для контактов с татарами, но и с представителями других этносов — марийцами, удмуртами, мордвой и др. Лишь в начале XX в. татарский язык уступил этот статус русскому языку. Однако в районах и селениях, где чувашаи постоянно общаются с татарами, татарский язык для них является языком межнационального общения вплоть до настоящего времени. Активное использование приуральскими чувашами татарского языка в быту сохраняется и в настоящее время. По итогам переписи 2010 г. 13,6 % чувашей Республики Башкортостан указали, что кроме русского языка они владеют еще и татарским языком. Для сравнения: доля владеющих башкирским языком среди них составила 5,3 %, то есть почти в три раза меньше [6, с. 214, 217].

Само собой разумеется, что татарское влияние на чувашей Южного Приуралья не ограничивалось только языком. Следы такого воздействия так или иначе проявляются в жилище, хозяйственных постройках, национальной кухне, народной одежде, украшениях, календарных и семейных обычаях и обрядах. Они обусловлены не только межэтническими контактами, но и их генетическим родством [3].

Кроме татарского языка и культуры определенное влияние на приуральских чувашей оказал ислам как одна из конкурирующих с православием мировых религий. Причем влияние ислама на чувашей началось давно, еще со времен пребывания их предков (болгаро-чувашей) в составе Волжской Булгарии и Казанского ханства. Это обстоятельство привело к тому, что языческая религия и культура чувашей обогатились многими словами и понятиями мусульманского происхождения [2, с. 129—132; 4, с. 445].

Влияние ислама в некоторых регионах Урало-Поволжья иногда оказывалось настолько сильным, что наметился отток некрещеных и отчасти крещеных чувашей в мусульманскую веру и их отатаривание. Факты отпадения чувашей в ислам имели место и в Южном Приуралье. Особенно заметно этот процесс в Уфимской епархии протекал в последней четверти XIX, а также в начале XX в., после известных манифестов 1905 и 1917 гг. о свободе совести и веротерпимости. «Отступничество» чувашей в ислам в основном охватило районы совместного проживания татар и чувашей. В Уфимской губернии таковыми были Белебеевский, Мензелинский и Стерлитамакский уезды. В Белебеевском уезде факты «отпадения» чувашей в ислам имели место в с. Слакбаш, Новые Карамалы, Уязыбашево, Баз-

лык-Васильевка, Бижбуляк, Седяк-Баш, Седяк-Васильевка, Елбулак, Зириклы, Ибрайкино, Базгиево, Ахманово, Юмашево, Новосеменкино, в Мензелинском — в д. Драгун-Бехметево, в Стерлитамакском — в с. Мелеуз, с. Зирган, Тятербашево, Уралка, Карлы-Куль (Аллагуватово), Мраково и др. [17, с. 29—60]. По подсчетам Н.В. Никольского, взявшего на вооружение донесения волостных правлений, в 1911 г. в Уфимской губернии чувашей-мусульман насчитывалось 702 чел., в Самарской — 574, Симбирской — 483, Пензенской — 305, Саратовской — 187, Казанской — 78, Оренбургской — 5 [7, с. 194—201]. Переход в ислам для чувашей заканчивался не только сменой конфессиональной принадлежности, но и некоторых этнических характеристик, прежде всего языка, одежды, бытовой обстановки, обычаев и обрядов и т.д. Если эти процессы приобретали интенсивный и глубокий характер, то они неизбежно приводили к смене этнической идентичности, то есть к отатариванию чувашей. В Башкортостане такие процессы имели место в с. Зириклы, д. Такмаккаран, д. Мусино, д. Ибрайкино (Белебеевский уезд), с. Мелеуз, с. Зирган (Стерлитамакский уезд) [17].

Влияние татарской культуры и ислама прослеживается не только в языке и культуре чувашей, которые непосредственно соседствовали с татарами или жили с ними совместно, но и в языке и культуре соплеменников, которые жили от них в территориальном удалении и в моноэтнической (чувашской) среде. Об этом свидетельствуют некоторые особенности празднично-обрядовой культуры указанной этнотерриториальной группы, которые имеют явные следы влияния ислама и культуры татар. К примеру, это хорошо видно в календарной обрядности новогоднего цикла, а именно в бытовании среди чувашей Приуралья обряда гаданий *нартукан* в период между Рождеством и Крещением, а также обряда святок с хождением ряженных по домам — *эккemet/эххemet/элемет*.

В основе чувашского *нартукан* лежит одноименное татарское и башкирское слово, которое, в свою очередь, произошло от слова *науруз* — навруз (первого дня Нового года, совпадавшего с днем весеннего равноденствия — 21 марта по солнечному календарю) [14, с. 154]. Гадания *нартукан*, *нартукан яни* по смыслу соответствовали обряду *сёрё яни* у закамских чувашей. Термин *нартукан* особенно прочно закрепился в бижбулякском и белебеевском кустах селений приикских чувашей, а также в бишкаинском и кармаскалинском кустах прибельских чувашей. Под таким же названием он бытует в чувашских селениях на юге прибельского бассейна Республики Башкортостан [16, с. 312, 337]. Как и многим обрядам переходного периода между старым и новым годом, обряду *нартукан* был характерен достаточно строгий сценарий проведения и соблюдение ряда запретов.

Такое же татаро-башкирское происхождение имеет слово *эккemet/эххemet/элемет*. В его основе лежит слово *эжэмэт* в значении «приключение», «интересное происшествие», «оказия», «загвоздка», «казус», «затяя», «смешной», «странный», «курьезный», «причудливый» [15, с. 149]. По смыслу и содержанию он соответствует святочным гаданиям (*светка*, *сурхури*) у других этнотерриториальных групп чувашей.

Аналогичным путем в народном календаре чувашей Южного Приуралья вместо чувашского названия праздника *Акатуй*, знаменующего собой окончание весеннего сева, закрепились их татаро-башкирские слова-аналоги: *Сапантуй*, *йейён/йейён* и др. [14, с. 61]. Под названием *Акатуй* этот обряд здесь практически не бытует. Вероятно, это было связано с тем, что на это празднество часто собира-

лись татары и башкиры из окрестных селений, для которых оно воспринималось в привычном для них звучании. В итоге под влиянием татаро-башкирской языковой и культурной интерференции для приуральских чувашей термин *Акатуй* стал неактуальным и постепенно вышел из активной лексики. По такому же «сценарию» в празднично-обрядовом календаре приуральских чувашей, вероятно, прижились и устоялись термины *нартукан*, *экемет/эххемет/элемент*.

Другим заслуживающим внимания примером является проникновение некоторых дефиниций ислама в обрядовую терминологию и практику. Так, в д. Юль-тимировка Бакалинского района Республики Башкортостан главного молельщика и руководителя языческого моления *учук* местные жители нередко называют *мулла* [8]. Тогда как в других ареалах расселения чувашей-язычников молельщиков принято называть по-чувашски: *кёл тавакан* (совершающий моление), *кёлё ашти* (мастер читать молитвы), *пёлёмсё* (знаток молений), *чўк калаканни* (произносящий молитву на жертвоприношении), *чўк нусё* (глава жертвоприношения), *чўк кёллине калакан* (совершающий молитвословие на жертвоприношениях) и т.д. [11, с. 31—35].

Указанная дефиниция в качестве служителя религиозного культа проникла в *чўклем* — ежегодный родовой обряд с благодарственным молением по случаю начала употребления нового урожая. К примеру, это прослеживается в *чўклем* приискских чувашей (д. Кистенли-Богданово Бижбулякского р-на РБ) и в южной группе прибельских чувашей (с. Теняево и с. Новоселка Федоровского р-на РБ). Как правило, обряд проводился осенью после завершения сельскохозяйственных работ до осенних поминок предков. В некоторых родовых группах *чўклем* устраивали в начале, середине или в конце зимы, например, на Масленице. Это зависело от того, когда у той или иной родовой ячейки заканчивались запасы старого урожая и можно было приступить к употреблению нового [12, с. 284]. Кроме этого, обряд проводился строго в родственных группах по патронимической линии.

Одним из узловых моментов *чўклем* являлся обряд моления с новым пивом — *сара чўклени* или *сара чўкё/сара чўкки* [9; 16, с. 315]. Во время моления каждому из присутствующих родственников надлежало выпить по три кружки пива: *саваш курки* (полюбовный или заздравный ковш), *сўре курки* (бороновальный ковш) и *ака курки* (посевной ковш). Для этого из пришедших на обряд гостей-мужчин, желательного пожилого возраста, выбирали трех человек. Один из них выступал в роли *муллы*, второй — в роли *сўре ачи* (бороновальщика), третий — в роли *ака ачи* (сеятеля). Их рассаживали за стол, а на головы задом наперед надевали шапки (*кайран сётел хушишине лартаччёс*, *нусёсене кутанла туса сёлёк тэхантартаччёс*) [9]. После этого каждый из них, начиная с *муллы*, поочередно всех угощал пивом, начиная с хозяев. То есть первый (*мулла*) наливал *саваш курки*, второй — *сўре курки*, а третий — *ака курки*. Перед началом церемонии выборные лица молились, обращались к Всевышнему и произносили различные благопожелания [5; 9; 16, с. 315]. Процедура распития напитка оговаривалась рядом запретов. К примеру, нельзя было останавливаться или делать паузы, смеяться, оставлять ковш недопитым, а после употребления пива вытирать губы. В противном случае нарушителей ожидало наказание. Их просили выпить еще три кружки пива или воду из лохани, заставляли поцеловать сажу печи и т.д.

Определенное воздействие ислам оказал на похоронно-поминальную обрядность. Особенно глубокий след он оставил в погребальном обряде чувашей,

которые перешли в ислам и стали мусульманами (Зириклы, Такмаккаран, Ибрайкино и др.). После «отпадения» в ислам и перехода их в татары (*тутара тухна*) в их поселениях появились отдельные мусульманские кладбища (*Тутар масарё*), своих умерших они стали хоронить в могильных ямах с подбоем (*лехёт*) и завернутыми в саван (*кефён*), головы покойных поворачивали в сторону Мекки, на захоронениях стали устанавливать столбы, камни или каменные стелы с именами умерших и датами смерти на арабском или русском языках. В настоящее время их вытеснили типовые памятники с мусульманской символикой. По законам шариата женщины провожали покойного только до ворот кладбища. После захоронения умершего и проведения молитвенной службы всем присутствующим стали раздавать деньги или милостыню (*хейёр/хайёр*) [16, с. 65—66, 68—69]. Умерших поминали на 3-й, 7-й, 40-й, иногда на 51-й дни, а также спустя полгода и год после смерти.

Отголоском влияния ислама можно считать также поминки *сиччёш* (сдьмины), бытующие в похоронно-поминальной обрядности некоторых групп крещеных чувашей Южного Приуралья. Время проведения *сиччёш* строго не регламентировано. К примеру, в с. Новоселка Федоровского и в с. Юмашево Чекмагушевского районов Республики Башкортостан сдьмины отмечали в день погребения. В с. Васильевка Ишимбайского района эти поминки проводили на второй день после похорон, а в некоторых селениях Зилаирского, Аургазинского и Кармаскалинского районов — через три дня после погребения. По мнению исследователей, такая путаница была обусловлена контаминацией у чувашей языческих, мусульманских и христианских традиций: «Чуваши-язычники поминки проводили на сдьмой (*сиччёшё*), а крещеные по христианской традиции — на третий день, хотя продолжали называть их “сдьмицей”» [1, с. 97]. Следует подчеркнуть, что поминки *сиччёш* получили распространение на достаточно обширном пространстве Урало-Поволжья, включая не только Среднее Поволжье, но и Заволжье, Закамье и Южное Приуралье. В XIX — начале XX в. сдьмины были зафиксированы в Чистопольском уезде Казанской губернии (с. Малое Сунчелеево), в Булгуминском уезде Самарской губернии (с. Старое Афонькино), в Стерлитамакском уезде Уфимской губернии [13, с. 320—323]. Устойчивое бытование указанного обряда под названием *сиччёш/сиччёмёшё* показали также результаты полевых исследований 2021 г. в Закамье и в Самарском Заволжье. Обряд был зафиксирован в с. Старое Ганькино (*Питяпаль*) Похвистневского района Самарской обл., в д. Абрьскино (*Лачака*), Якушкино (*Якаел*) Нурлатского, а также в с. Савгачево (*Савкаç*) и Сидулово-Ерыклы (*Çирёклё*) Аксубаевского районов Республики Татарстан [10]. Столь широкая география распространения ритуала наводит на мысль, что обряд *сиччёш/сиччёмёшё*, вероятно, возник в давнее время, возможно в болгарское время или позже, и в качестве рудимента мусульманского погребального обряда у некоторых групп некрещеных и крещеных чувашей Урало-Поволжья он сохранился вплоть до настоящего времени.

К такому же заимствованию из ислама, вероятно, следует отнести ежегодное родовое поминовение умерших предков *сураçма*, которое проводилось наряду с традиционными осенними поминками *автан сйри*. К примеру, традиция проведения *сураçма* сохранилась в с. Юмашево Чекмагушевского и в пос. Борисовка Шаранского районов Республики Башкортостан. О влиянии ислама свиде-

тельствует жесткая привязка времени проведения обряда к лунному календарю и к началу татарского поста *ураза*. Если в Башкортостане подобная временная привязка утеряна, то в Заволжье и Закамье еще нет. Например, часть жителей с. Клементейкино Альметьевского района Республики Татарстан *сураcма* проводят вечером с четверга на пятницу (*эрнекаc*) на третьей неделе татарской *уразы* [8]. В с. Старое Афонькино Шенталинского района Самарской области *сураcма* также проводится лишь в нескольких родовых группах, но уже в пятницу за 10 дней начала указанного поста [10].

Таким образом, благодаря генетическому родству, многовековым контактам и связям татар и чувашей и пребыванию их в одинаковых естественно-географических условиях в их культурах сложилось множество сходных черт и параллелей. Они имеют место не только на территории давних контактов татар и чувашей, но и в ареалах сравнительно позднего расселения. Заимствования из ислама и татарской культуры, имеющиеся в празднично-обрядовой культуре чувашей Южного Приуралья, очевидно, возникли в разное время. Часть из них берет свое начало с эпохи Волжской Булгарии, Казанского ханства, другая часть сформировалась в более позднее время, в XVI—XX вв.

Литература и источники

1. *Афанасьева Л.А.* Терминология похоронно-поминальной обрядности чувашей (опыт сравнительно-сопоставительного и этнолингвокультурологического исследования). Стерлитамак: СФ БашГУ, 2017. 167 с.
2. *Ашмарин Н.И.* Болгары и чувашы. Чебоксары: ЧГИГН, 2000. 141 с. [Репр. изд.].
3. *Иванов В.П.* К вопросу о чувашско-татарских этнокультурных параллелях // Болгары и чувашы: сб. статей. Чебоксары: ЧНИИ, 1984. С. 103—120.
4. *Каховский В.Ф.* Происхождение чувашского народа. Основные этапы этнической истории. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1965. 484 с.
5. *Кн. Девлеткильдеев.* Поверья и обряды у чуваш Белебеевского уезда // Уфимские губернские ведомости. 1867. № 44, 46.
6. Народы Башкортостана в переписях населения. В 2 ч. Ч. 1. Уфа: Китап, 2016. 332 с.
7. *Никольский Н.В.* Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII вв. // ИОАИЭ. Т. XXVIII. Вып. 1—3. Казань, 1912. С. 1—416.
8. Полевые материалы автора [ПМА] — 1. 2014. РБ, Бакалинский р-н, д. Юльtimiровка, с. Ахманово. РТ, Альметьевский р-н, с. Старое Суркино, д. Новое Суркино, с. Клементейкино.
9. ПМА-2. 2020. РБ, Бижбулякский р-н с. Кош-Елга, д. Кистенли-Богданово.
10. ПМА-3. 2021. Самарская обл., Шенталинский р-н, с. Старое Афонькино. РТ, Нурлатский р-н, с. Якушкино, с. Салдакаево, д. Абрьскино. РТ. Аксубаевский р-н, с. Урмандеево, с. Савгачево, пос. Сидулово-Ерыклы.
11. *Салмин А.К.* Предводители обрядов у чувашей. Чебоксары: ЧГИГН, 1997. 79 с.
12. *Салмин А.К.* Родство и родовые церемонии чувашей // Алгебра родства. Родство. Системы родства. Системы терминов родства. Вып. 14. / сост. и отв. ред. В.А. Попов. СПб.: МАЭ РАН, 2013. Вып. 14. С. 282—314.
13. *Салмин А.К.* Система религии чувашей. СПб.: Наука, 2007. 654 с.
14. Учебно-справочные материалы по чувашской диалектологии и диалектологический словарь приуральских говоров чувашского языка. В 2 ч. / сост. Л.В. Власова, Н.И. Егоров. Ч. 1. А—Р. Стерлитамак: СГПА, 2004. 200 с.
15. Учебно-справочные материалы по чувашской диалектологии и диалектологический словарь приуральских говоров чувашского языка. В 2 ч. / сост. Л.В. Власова, Н.И. Егоров. Ч. 2. С—Я. Стерлитамак: СГПА, 2004. 225 с.
16. *Ягафова Е.А.* Чувашы Урало-Поволжья: история и традиционная культура этнотерриториальных групп (XVII — начало XX вв.). Чебоксары: ЧГИГН, 2007. 530 с.
17. *Ягафова Е.А.* Чувашы-мусульмане в XVIII — начале XXI вв. Самара: ПГСГА, 2009. 128 с.

Petrov Igor Georgievich,
R.G. Kuzeev Institute of Ethnological Research
of the Ufa Federal Research Center
of the Russian Academy of Sciences,
Russian Federation, Ufa

**TRACES OF THE INFLUENCE OF ISLAM AND TATAR CULTURE
IN THE FESTIVE AND CEREMONIAL CULTURE
OF THE URAL CHUVASH**

Abstract. Tatars and Chuvash have been living in the territory of the Southern Urals in conditions of close contacts and ties for several centuries. As a result, the language and festive and ceremonial culture of the Chuvash were enriched by many Tatar borrowings. This manifests itself both at the level of borrowings of individual definitions (terms), and some components of calendar and family rituals.

Keywords: Southern Urals, Chuvash, Tatars, ethnic contacts, interaction and mutual influence of peoples and cultures.

Севастьянов Иван Владимирович,
Институт этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая
Российской академии наук,
Российская Федерация, г. Москва,
rushd-al@yandex.ru

РЕЛИГИОЗНЫЙ СИНКРЕТИЗМ МОЛЬКЕЕВСКИХ КРЯШЕН

Аннотация. В статье анализируется проблематика религиозных верований такой специфической локально-этнографической группы, как так называемые молькеевские кряшены, которые по многим чертам традиционной культуры приближаются как к чувашам, так и к татарам (если рассматривать последних как сложносоставную этнолингвистическую общность). Сравниваются особенности местных верований (как язычество, так и наследие ислама на фоне преобладающего в настоящее время православия) молькеевских кряшен с верованиями кряшен других этнографических групп. Кроме того, представлены некоторые количественные данные анкетного опроса, показывающего определенные стороны религиозных предпочтений и ориентаций современных представителей данной общности. Освещена связь этнической идентичности молькеевских кряшен с их религиозностью, а также влияние религиозного наследия этой этнографической группы на формирование означенной идентичности.

Ключевые слова: кряшены, татары, чувашаи, этнонациональное пограничье, этноконфессиональная идентичность, православие, ислам, язычество.

Одной из наиболее специфических этнографических групп, составляющих кряшенское этноконфессиональное сообщество, являются так называемые молькеевские (в прошлом также известные как подберезенские) кряшены, населяющие Кайбицкий район Республики Татарстан. Ареал их исконного расселения представляет собой татаро-чувашское этногеографическое (и административное) пограничье, что особенно ярко отразилось в истории формирования и культурном облике молькеевских кряшен. Все эти факторы предопределили ту противоречивость взглядов исследователей на происхождение данной группы. Разные авторы обозначали их и как «крещеных мешеряков» [12, с. 39—40], и как «чувашей», и как «крещеных из татар чувашей» [2, с. 223]. Они указывают и на участие как татарского, так и чувашского компонентов в формировании данной этнографической группы [7, с. 4—15]. По отношению к молькеевским кряшанам татары-мусульмане использовали (да и сейчас в быту нередко используют) этноним «чувашаи». Не исключено участие в сложении этнографической общности молькеевских кряшен и татарско-мишарского компонента. Важно отметить и то, что предки современных молькеевских кряшен («татары» и «чувашаи») относились к категории «новокрещеных инородцев», то есть принявших православие уже в XVIII столетии [7, с. 6]. Кроме того, в составе молькеевской группы имеется небольшое число так называемых «некрещеных кряшен» (20 дворов в с. Старое Тябердино), чьи предки были язычниками, не принявшими православия и остававшимися в своей исконной вере.

Следует сделать здесь краткое методологическое пояснение для лучшего понимания представленных в данной статье материалов и обоснования приводи-

мых выводов. Работа основана преимущественно на полевых исследованиях автора, проводившихся в селах Молькеево, Старое Тябердино, Большое Тябердино, Янсуринское, Полевая Буа и Хозесаново Кайбицкого района Республики Татарстан в 2005 и 2006 гг. Кроме углубленных интервью, проводился опрос методом анкетирования; анкета содержала вопросы по проблематике этнической и религиозной идентичности, культурно-языковых предпочтений кряшенского населения указанных сел. Было опрошено в общей сложности 86 чел. от 18 лет обоих полов, в подавляющем большинстве «молькеевско-кряшенского» происхождения. Данные, полученные путем анкетного опроса, были обработаны с помощью специальной компьютерной программы. Количественные данные по отдельным вопросам означенной анкеты представлены в настоящей статье.

В настоящее время в кряшенских селениях Кайбицкого района по-прежнему наблюдается процесс ассимиляции представителей чувашского народа в местной «крещено-татарской» среде (преимущественно благодаря этнически смешанным бракам). Как правило, в данном случае уроженцы кряшенских сел берут в жены чувашек. Как свидетельствуют мои собственные полевые наблюдения, в этом случае нередко смена последними своей чувашской этнической идентичности на кряшенскую («крещено-татарскую») [10]. В некоторых случаях, если речь идет о кряшенско-мусульманских браках, имеет место даже смена религии и, соответственно, переход в православие (решающую роль здесь, видимо, играет изменившаяся этноконфессиональная среда).

Особенно примечателен тот факт, что в местных кряшенских селах, согласно моим полевым материалам, многие знают чувашский язык благодаря близкому с ними соседству и родственным связям. Достаточно заметным из числа опрошенных (25 %) было количество тех, кто назвал общий язык в качестве той черты, что сближает лично их с представителями чувашского народа. Характерно, что около 8 % респондентов из этой группы упомянули и об общих народных песнях, сближающих их с людьми чувашской национальности. Показательно и то, что жители «крещено-татарских» селений Кайбицкого района обычно называют местный традиционный женский костюм (вместе с характерными серебряными украшениями) «чувашским». В таких случаях говорят: «чувашское платье», «чувашские украшения» [10].

Как известно, немаловажной исторически сложившейся чертой народной религиозности кряшен было присутствие в их духовных представлениях сильных языческих, доисламских и дохристианских, пластов. Этнографические свидетельства, которых немало, говорят о значительном синкретизме религиозных воззрений кряшен. К примеру, знаток быта и народных представлений кряшен Заказанья Н. Одигитриевский, писал о ситуации «троеверия» (переплетении некоторых мусульманских и христианских традиций с язычеством), которая наблюдалась в религиозной практике местного «крещено-татарского» населения [8, с. 32].

Что касается других этнографических групп данного этноконфессионального сообщества, то, например, для верований чистопольских кряшен было свойственно тесное переплетение некоторых христианских представлений с элементами «народного ислама», характерного для местного мусульманского населения [1, с. 8—10; 13, с. 7—8]. И то, и другое наслаивалось на сильный субстрат языческих верований, унаследованных кряшенами от их тюркских [чувашских, татарско-мишарских (?)] и, возможно, финно-угорских предков.

Современные исследователи истории и традиционной культуры кряшен справедливо характеризуют сложившуюся у них к XIX столетию систему верований как синкретическую по своей сути, включающую в себя разнородные религиозно-мировоззренческие пласты [3, с. 66].

Особенно ярко, даже на фоне остальных групп кряшен, указанный религиозный синкретизм проявляется в системе религиозных представлений, характерной для «крещено-татарского» населения Кайбицкого района. У местных кряшен мы можем наблюдать довольно своеобразную картину народной религиозности, иную чем, например, у кряшен Заказанья или чистопольских кряшен. Особую специфику здесь составляет чувашский этнографический компонент, а также верования так называемых «некрещеных кряшен» или кряшен-язычников. Так, основными локальными объектами религиозного почитания в «крещено-татарских» селениях Кайбицкого района являются старые мусульманские кладбища и *керемети*. Особо почитается могила полуполюгендарного Хозя Хасана (этот локальный культ отмечается здесь по меньшей мере, с XIX столетия), считающегося основателем с. Хозесаново (ныне — кряшенское селение), на окраине которого и находится место расположения его надгробия, окруженное со всех сторон деревянной изгородью. Хозя Хасан почитается, в том числе, местным кряшенским населением, но особенно теми татарами-мусульманами, которые считаются потомками выходцев из с. Хозесаново, но проживают ныне вдали от этих мест. Они, по словам самих хозесановцев, и сейчас регулярно приезжают к могиле Хозя Хасана для совершения там особых молитв. Весь участок земли вокруг могилы и сама ограда, украшенная металлическими полумесяцами, являются неприкосновенными благодаря своему священному статусу. По словам жителей селения, украшения в виде полумесяцев были сделаны (примерно в 90-х гг. XX в.) упомянутыми потомками прежних жителей Хозесаново, исповедовавших ислам. Согласно местному преданию, участок земли вокруг могилы был огорожен в 1990-е гг., после того, как одному из жителей села явился во сне некий человек (вероятно, сам Хозя Хасан) и велел поставить тут изгородь [9]. Видимо, сама память о легендарном основателе села, как и место его захоронения, остаются священными и в сознании православного населения Хозесаново.

Древнее надгробие с арабскими письменами на старом мусульманском (в другом варианте — языческом) кладбище у с. Старое Тябердино также почиталось представителями татарско-мусульманского населения из соседних мест, совершавшими сюда своего рода паломничество. Здесь же рядом находятся могилы «некрещеных», язычествующих, кряшен, а также встречаются и новые мусульманские надгробья. Отдельный нераспаханный участок поля, где раньше, по преданию, находилось мусульманское кладбище, находится у с. Молькеево. По мнению некоторых жителей данного кряшенского села, на этом кладбище покоятся их предки-мусульмане [9].

Вообще, надо сказать, что у молькеевских кряшен до сего дня сохранилась память о своих мусульманских прародителях. По рассказам одного из жителей Молькеево, в прошлом у некоторых местных сельчан, из числа «крещеных татар», существовали особые «домашние» мусульманские имена (например, Акрам). Они употреблялись наряду с христианскими «официальными» именами, но лишь в кругу родственников. Кроме того, у жителей с. Молькеево сохранилась память о некогда имевшейся в их селе мечети, о которой имеются упоминания в старин-

ных рекрутских песнях местного населения [10]. В с. Хозесаново до сих пор еще сохраняется память о том, что уже после принятия православия местным «новокрещеным» давали фамилии, образованные от христианских имен их дедов, с целью искоренить память о более ранних мусульманских прародителях [9]. Среди молькеевских кряшен определенное распространение ныне получила версия о принятии их предками крещения «от Ивана Грозного» [9], что совсем не характерно, к примеру, для заказанских кряшен, и тем более парадоксально с исторической точки зрения, поскольку хорошо известно, что предки молькеевских кряшен относились к числу «новокрещеных» (то есть крестившихся уже в XVIII в.).

От представителей молькеевской группы можно услышать высказывание такого рода: «Мы просто привыкли к православной вере, и какой смысл все это менять» [9]. Или же считают, даже памятуя о своих мусульманских предках, что в нынешнем религиозном окружении надо придерживаться той религии, «в которую здесь все верят» (с. Хозесаново) [9].

По словам священника о. Дмитрия (Сизова), главы Кряшенской духовной миссии, в с. Хозесаново еще в середине XX в. имелась небольшая группа «кряшен-мусульман», «совмещавших» ислам с некоторыми «чувашскими» языческими верованиями. В настоящее время их потомки, из числа молодого или среднего поколения, под влиянием православного большинства стали принимать крещение [Личные записи автора за 2011 г.].

Происхождение кереметей некоторые жители с. Хозесаново объясняют следующим образом: мол, в прошлом на этих местах язычники, не знавшие «истинной веры», справляли свои обряды, потому теперь тут и любит собираться нечистая сила, от этого и «пугает», «мерещится» [9]. Таким образом, старые народные верования местными христианами стали во многом осмысляться как «нечистые», «бесовские».

Что касается традиционной праздничной обрядности молькеевских кряшен, то в настоящее время наиболее значимым и широко отмечаемым из таких праздников является *Симек*, или *Семик* (отождествляется с Троицей) (9). Эта культурная черта сближает молькеевских кряшен с некрещеными чувашами, для которых *Симек* также является одним из основных праздников [15]. В свою очередь, у заказанских кряшен главным праздником ныне считается Петров день (кряш. *Питрау*).

Своеобразное явление представляют собой традиционные религиозные верования «некрещеных кряшен» с. Старое Тябердино, отчасти сохраняющих еще языческую веру своих предков. Раньше (в XIX в.) представители этой небольшой группы называли себя «чувашами», сейчас они предпочитают называть себя «татарами» или «татарами-язычниками» [10]. В настоящее время они составляют примерно 20 домохозяйств от всего населения Старого Тябердино. Небольшое число кряшен-язычников есть и в соседней деревне Камылово. В настоящее время из всего комплекса их языческих верований, имеющих много общего с чувашскими и, отчасти, с татарско-мишарскими, хорошо сохранились в основном похоронно-поминальные обряды. Довольно ощутимым было и христианское влияние. Так, обряды, связанные с рождением ребенка, включали в себя выбор особых «крестных» (хотя детей никто не крестил), которые пекли в печке специальный обрядовый творог и хлеб, раздававшиеся потом всем присутствовавшим. Во время похорон было принято зажигать три восковых свечи, которые устанавли-

вались на отдельном месте у печки. При этом сами свечи делались из собственных пчелиных сот, а не покупались в церкви. Похожий обряд зажигания поминальных свечей известен и у марийцев [6, с. 52].

Как и у чувашей, покойного полагалось хоронить обязательно в день его смерти, но только «после обеда», не раньше. В могилу покойного укладывали (что соблюдается и сейчас) лицом на восток, что соответствует обычаю северных чувашей, вирьялов. Поминки справляли на 3-й, 9-й, 20-й и 40-й день, затем отмечали полгода, год, три года, что в целом соответствует обычаям большинства народов Поволжья. При этом поминки, по словам информантов, совершались только в ночное время суток. После похорон кто-либо из родственников покойного раздавал всем присутствовавшим гостям по три нити, которые потом или бросали в печь, или ими можно было, согласно поверью, что-нибудь заштопать [10]. Похожий обычай существовал и у соседних чувашей-анатри: каждому из помогавших на поминках хозяйка дома раздавала по три нити [5 с. 177]. Кроме того, такого же рода обычай есть у елабужских кряшен, относящихся исторически к «старокрещеным» [11].

В настоящее время многие из представителей группы «некрещеных кряшен» с. Старое Тябердино принимают крещение под влиянием окружающего, по преимуществу православного, населения. В прошлом эта конфессиональная группа была более замкнутой, чем сейчас. Раньше кряшены-язычники предпочитали заключать браки с представителями соседних общин некрещеных чувашей. По словам современных представителей группы «некрещеных кряшен», еще в советское время некоторые особо рьяные язычники активно препятствовали проникновению в их среду каких-либо предметов, связанных с православной верой (к примеру, нательных крестов, икон) [10].

Приведенная выше картина отражает этнокультурные контакты молькеевских кряшен с чувашами, мусульманское прошлое определенной части представителей этой группы и, возможно, наличие в формировании данной этноконфессиональной группы мишарского компонента. Память о мусульманских предках сказывается на их этнической и религиозной идентичности, что говорит о приверженности части местного населения в прошлом исламу. Это, в частности, выражается в почитании старых татарских кладбищ (с. Хозесаново, Молькеево, Старое Тябердино).

Уместно будет отметить, что Д. Месарош рассматривал язычество чувашей как своеобразную разновидность монотеизма, сложившегося благодаря сильному влиянию ислама [5, с. 16]. Провести аналогию с верованиями кряшен-язычников с. Старое Тябердино здесь будет вполне уместно, поскольку при внимательном рассмотрении исконные верования чувашей весьма близки к кряшенским. Вспомним в этой связи сообщения В. Тимофеева, С. Максимова, М. Апакова [14, с. 145—148; 4, с. 564—569; 1, с. 8—10].

Локальная специфика верований кряшен в целом (и молькеевских, в частности) обусловлена особенностями истории их этнографических групп, временем принятия христианства, а также культурными контактами с соседями, оказавшими свое влияние и на специфику формирования названных локальных сообществ. При этом следует отметить, что в настоящее время наблюдается все большее нивелирование этих локальных особенностей, стирающихся благодаря воздействию православной религии, ныне возвращающей свои позиции в среде кряшенского

населения. Нынешние приходские священники не особенно одобряют проведение различных сезонных обрядов (языческих по происхождению), устраиваемых населением некоторых кряшенских деревень. Между тем представители старшего поколения сельских жителей считают данные обряды органической частью «своей» православной веры.

Специфика проявления этноконфессиональной идентичности молькеевских кряшен заключается в особом характере связи между религиозным и собственно «национальным» самосознанием представителей названной локальной группы. Первый вывод, достаточно осторожный, это — отсутствие явственной связи между уровнем религиозности и этнической идентичностью; второй вывод — православное вероисповедание в данном случае только отделяет молькеевских кряшен от татарско-мусульманской этнической общности, но не способствует формированию особой, определенно выраженной «кряшенской» идентичности. Это отличает молькеевских кряшен от, к примеру, кряшен примешинской (заказанской) группы, у которых кряшенская идентичность оказывается тесно увязанной с идентичностью православной и представлением о себе как о православном сообществе с особой культурой и историей.

Можно предположить, что причиной такого рода отличий являются сохранившиеся у «крещено-татарского» населения Кайбицкого района воспоминания о мусульманском прошлом, в том числе и соответствующие священные места (старые мусульманские кладбища на территории селений, запечатлевшаяся в местном фольклоре память о сельских мечетях), что является одной из основных исторических причин сравнительно слабой и неопределенной выраженности у жителей местных сел специфического кряшенского этноконфессионального самосознания. Определенную роль здесь, вероятно, сыграл также чувашский (в том числе и языческий) этнический компонент и сильное влияние чувашских народных верований, что особенно сильно заметно в религиозных представлениях «некрещеных кряшен».

Более того, в среде молькеевских кряшен мне даже приходилось сталкиваться с каким-то настороженным отношением к выраженным проявлениям последовательной религиозности (или иначе — православной воцерковленности). «Здесь если будешь, скажем, посты все соблюдать, в церковь ходить, как полагается часто, то остальные решат: это, мол, очень грешная женщина, раз все в церковь ходит и молится», — так отзывалась об этой ситуации одна жительница с. Старое Тябердино, средних лет [10].

Здесь будет уместным привести некоторые количественные данные, полученные благодаря анкетному опросу (проведен мной в 2006 г.) населения таких молькеевско-кряшенских сел, как Молькеево, Баймурзино, Старое Тябердино, Большое Тябердино, Комылово, Хозесаново. Всего было опрошено более 80 человек возрастом от 18 лет. В анкете были, в том числе, и вопросы о религиозной принадлежности, вере, посещении церкви, исполнении церковных обрядов, таинств и т.п. Так, согласно результатам моего опроса, среди кряшен молькеевской группы 72 % от всех опрошенных назвали себя верующими людьми. Колеблющихся от общего числа — 12 %. Безразличных к религии — 16 %. Почти 94 % из всех опрошенных причислили себя к православным. Можно предположить, что подобная ситуация отражает роль религии прежде всего как маркера этнокультурной принадлежности представителей кряшенского этнического сообщества,

отличающего их от татар-мусульман. Что касается посещения церкви, то среди молькеевских кряшен только 1 % от опрошенных сказали, что постоянно ходят в храм. Соблюдающих регулярно посты в данной группе в целом оказалось только 2 %, соблюдающих отчасти — уже более 20 %. Причем здесь нами отмечается связь соблюдения (отчасти) постов представителей молькеевской группы с их полом. В основном соблюдение постов распространено среди женской половины жителей кряшенских селений Кайбицкого района.

Возможно, слабая связь между православным вероисповеданием и этнической самоидентификацией (в данном случае довольно размытой) объясняется исторически наблюдавшейся конфессиональной неустойчивостью в этом районе татарско-чувашицкого пограничья. Подобная неустойчивость, видимо, связана с наличием перечисленных выше этнокультурных факторов: смена мусульманства, с одной стороны, а с другой — чувашского язычества православным христианством, соответственно, татарскими и чувашскими предками молькеевских кряшен.

При этом картина религиозных верований, которую мы можем наблюдать в среде кряшен молькеевской группы, отличается большим синкретизмом, чем та, которая существует у кряшен, скажем, казанской группы. Это обусловлено такими вышеперечисленными факторами, как выраженный чувашский субстрат и тесные связи с соседним чувашским населением, память о мусульманских предках (у части местного населения), а также присутствие в здешнем ландшафте почитаемых мусульманских памятников (кладбища, старинные надгробья), наличие языческого компонента («некрещеные кряшены») в составе рассматриваемой «крещено-татарской» группы.

Литература

1. *Апаков М.* Рассказы крещеных татар д. Тавелей и Алексеевского выселка Ямашевского прихода Чистопольского уезда о происхождении кереметей. Казань: Тип. ун-та, 1876. 17 с.
2. *Золотницкий Н.И.* Корневой чувашско-русский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1875. 279 с.
3. *Исхаков Р.Р.* Очерки традиционной культуры и религиозности татар-кряшен: XIX — начало XX вв. Казань: Центр инновационных технологий, 2014. 330 с.
4. *Максимов С.* Остатки древних народно-татарских (языческих) верований у нынешних крещеных татар Казанской губернии // Известия по Казанской епархии. № 19, 1876. С. 565—583; № 20, 1876. С. 607—620.
5. *Месарош Д.* Памятники старой чувашской веры. Чебоксары: ЧГИГН, 2000. 360 с.
6. *Молотова Т.Л.* Концепция «картины мира» у марийцев // Расы и народы. Вып. 29. М., Наука, 2003. С. 34—61.
7. Молькеевские кряшены: проблема формирования и демографическое развитие в XVIII — начале XX вв. / отв. ред. Д.М. Исхаков, сост. Н.Ю. Альмеева. Казань: ИЯЛИ, 1993. 157 с.
8. *Одигитриевский Н.* Крещеные татары Казанской губернии: Этнографический очерк. 2-е изд. М.: Тип. А.И. Снегиревой, 1895. 66 с.
9. ПМА-1. 2005. РТ, Кайбицкий р-н, с. Молькеево, с. Хозесаново.
10. ПМА-2. 2006. РТ, Кайбицкий р-н, с. Большое Тябердино, с. Молькеево, с. Старое Тябердино.
11. ПМА-3. 2021. РТ, Елабужский р-н.
12. *Риттих А.Ф.* Материалы для этнографии России. Казанская губерния. Т. 14. Ч. 2. Казань, 1870. 255 с.
13. *Софийский И.* О киреметях крещеных татар Казанского края. Казань: Тип. ун-та, 1877. 12 с.
14. *Тимофеев В.Т.* Черты из быта инородцев. Мое воспитание (рассказ старокрещеного татарина) // Православное обозрение. Т. XIV. 1864. С. 143—148.
15. *Ягафова Е.А.* Чувашское «язычество» в XX — начале XXI вв. Тюмень: КоллеСо, 2007. 79 с.

Sevastyanov Ivan Vladimirovich,
Miklukho-Maklay Institute of Ethnology
and Anthropology of the Russian Academy
of Sciences,
Russian Federation, Moscow

RELIGIOUS SYNCRETISM OF THE MOLKEEVSKY KRYASHENS

Abstract. The article analyzes the problems of religious beliefs of such a specific local ethnographic group as the so-called Molkeevsky Kryashens, which in many features of traditional culture are close to both the Chuvashes and the Tatars (if we consider the latter as a complex ethnolinguistic community). The peculiarities of local beliefs (both paganism and the heritage of Islam against the background of currently prevailing Orthodoxy) of the Molkeevsky Kryashens are compared with the beliefs of the Kryashens of other ethnographic groups. In addition, it presents some quantitative data from a questionnaire that shows certain aspects of religious preferences and orientations of modern representatives of this community. The connection between the ethnic identity of the Molkeevsky Kryashens and their religiosity is highlighted, as well as how the religious heritage of this ethnographic group influenced the formation of this identity.

Keywords: Kryashens, Tatars, Chuvash, ethno-national borderlands, ethno-confessional identity, Orthodoxy, Islam, paganism.

Семёнова Ирина Петровна,
Чувашский государственный институт
гуманитарных наук,
Российская Федерация, г. Чебоксары,
irinnasemenova@yandex.ru

ЧУВАШСКИЕ МИКРОТОПОНИМЫ В СИТУАЦИИ ЯЗЫКОВОГО КОНТАКТА С ТАТАРАМИ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Аннотация. В статье изучаются особенности функционирования чувашских микротопонимов в чувашских и национально-смешанных селениях Татарстана. Проводится анализ национально-языковой специфики топонимов, рассматриваются номенклатурные (народные) географические термины в составе топонимов, исследуется взаимовлияние микротопонимической и топонимической систем языка. Особое внимание уделяется связям чувашского и татарского языков.

Ключевые слова: имя собственное, микротопоним, антропоним, заимствование, чувашский язык, татарский язык.

В языкознании под микротопонимом понимается «собственное имя (чаще) природного физико-географического объекта, (реже) созданного человеком, имеющее узкую сферу употребления: функционирующее в пределах лишь микротерритории, известное узкому кругу людей, живущих вблизи именуемого микрообъекта, в том числе микрогидроним, микрооиконим, микроороним, микрохороним, названия урочищ, хозяйственных угодий, микросооружений (колодцев, мостов, будок, вышек, зимовий, кордонов, охотничьих домиков и т.п.)» [13, с. 86]. Другими словами, микротопонимом считается «собственное название небольшого, главным образом, физико-географического объекта, известность которого ограничена узким кругом местных жителей» [14, с. 7], или же «индивидуальное название небольшого природного или искусственно созданного объекта, обычно отражающее его характер и свойства» [20, с. 48], «название небольшого незаселенного объекта» [20, с. 6].

Всестороннее изучение этой группы собственных имен, сбор фактического материала и его систематизация представляются одними из наиболее актуальных задач и проблем современного чувашского языкознания. Особый интерес вызывают микротопонимы, функционирующие в контактных зонах в ситуации взаимовлияния различных этносов и культур, ведь длительное совместное проживание компактных разнонациональных групп людей так или иначе находит свое отражение и в микротопонимии и, как правило, проявляется в национально-языковой принадлежности корня топонимов, в формально-грамматическом их оформлении и отчасти в самой системе обозначения микрообъектов [3, с. 152].

В чувашской микротопонимической системе можно выделить две основные группы названий: 1) названия геогенных объектов, связанные с объектами естественно-географического характера, и 2) названия антропогенных объектов, номинирующие объекты культурно-исторического характера [7, с. 207]. В струк-

турном отношении чувашские онимы представлены получившими повсеместное распространение простыми производными именами с нулевым онимическим формантом (*пусă* — колодец, *сырма* — овраг, *вӑрман* — лес); простыми производными именами (*Исепти* — овраг и *Высли* — улица с. Большая Акса Дрожжановского района Татарстана, *Ашул* — поле и *Кихенлӗх* — улица с. Чувашская Бездна Дрожжановского района Татарстана). При этом основная часть микропонимов представлена составными двучленными образованиями, состоит из определяющего и определяемого компонентов. Определяющее слово обычно находится на первом месте. Оно дифференцирует объект, выделяет его из числа подобных, и, как правило, выражает: 1) отличительные свойства и качества объекта: *Кашкӑр ӗшни* (букв. «волчья поляна») — поляна (д. Сосновка Черемшанского района); *Каснӑ участок* (букв. «вырубленный участок») — лес (с. Альшеево Буинского района); *Тӗнсӗр ҫӑл* (букв. «бездонный ключ») — родник (пос. Заря Аксубаевского района); *Тарӑн вар* — овраг (с. Савгачево Аксубаевского района); 2) отношение к другим объектам: *Анаткас кӗперӗ* (букв. «мост Нижней улицы») — мост (с. Васькино-Туйралы Бавлинского района); *Арман ҫӗрӗ* (букв. «земля рядом с мельницей») — поле (с. Чувашская Бездна Дрожжановского района); 3) связь объекта с человеком: *Кали лупашки* (букв. «овраг Кали») — овраг (с. Урмандеево Аксубаевского района), *Иса теленки* (букв. «делянка Исы») — поляна (д. Сосновка Черемшанского района). Многочленные предложные конструкции типа *Канав леш енчи ҫӗр* (букв. «земля за канавой») — поле (с. Альшеево Буинского района), *Кӗлетсем патӗнчи ҫирӗклӗх* (букв. «ольшаник у амбаров») — овраг (д. Сосновка Черемшанского района), *Пӑру карти сырми* (букв. «овраг рядом с загоном для телят») — овраг (пос. Заря Аксубаевского района) находятся лишь на пути превращения в имя собственное. Подобные образования немногочисленны.

Чувашские микропонимы, бытующие в зоне пограничья, обнаруживают и специфические черты, что вполне объяснимо. Данный пласт лексики, как и чувашский язык в целом, вступая в контактные отношения, неизбежно подвергается иноязычному влиянию, также накладывает определенный отпечаток отдаленность от основной территории распространения чувашского языка и ослабление социальных связей между правобережными и левобережными чувашами. Рассмотрим характерные особенности чувашских микропонимов, бытующих на территории Татарстана.

1. В микропонимах, особенно бытующих в контактных зонах, как правило, получает отражение этническая история населенного пункта, этот фактор надо учитывать при определении национально-языковой специфики онимов. В названиях чувашских населенных пунктов прежде всего выделяется и легко идентифицируется группа этнонимов, отражающих реальное окружение современных носителей чувашского языка, такие как *вырӑс* «русский», *тутар* «татар, татарский», *сармӑс* «мари, марийский», *пушкӑрт* «башкир, башкирский», *мишер* «мишарь, мишарский», *мӑкшӑ* «мокша-мордва, мокшанский», *ирҫе* «эрзя-мордва, эрзянский». По мнению М.И. Скворцова, подобные названия свидетельствуют об этнических процессах миграции или ассимиляции, имевших место очень давно, по-видимому, еще в болгарскую эпоху [17, с. 153]. И ойконимы с этнонимом *чӑваш* (чувашский, -ое, -ая) получили распространение в основном в Аксубаевском, Дрожжановском, Альшеевском и Нурлатском районах соседней республики, в которых чувашы составляют довольно значительную часть населения.

Национальный состав жителей данных селений — чуваши, в редких случаях — чуваша и русские. Для примера, на пограничье с Самарской областью рядом расположились деревни Чувашский Тимерлек (*Чăваш Тимёрлĕк*) и Русский Тимерлек.

Среди названий небольших географических объектов в чувашских селениях Татарстана получили распространение онимы с компонентом *тутар*, что вполне объяснимо. Данный этноним входит чаще всего в состав годонимов (названий улиц) и ландшафтных микротопонимов. В большинстве случаев жители могут легко объяснить происхождение названий с этническим компонентом. Так, *Тутаркасы* — это название улицы в д. Чувашская Менча Нурлатского района, по свидетельству старожилов, там раньше обитали татары. В чувашском селе Старые Савруши Аксубаевского района одна из улиц именуется *Чăвашкасси*, так как «сначала там жили некрещеные чуваша» [10, л. 2]. В с. Чувашский Елтан Чистопольского района, где проживают татары, крещеные татары, чуваша и русские, бытуют следующие названия: *Чăваш урамĕ*, *Тутар урамĕ*, *Кĕрешен урамĕ* [10, л. 1]. Слово *кĕрешĕн* образовано от «крещеный» и обозначает «крещонина, крещеного татарина (кряшена) или чувашина» [1, вып. VII, с. 331].

А рядом с с. Савруши Аксубаевского района Татарстана ранее находился древний надгробный памятник, это место называют *тутар масарĕ* (букв. «татарское кладбище»). По воспоминаниям старожила, записанным в 1950-х гг.: «*Ку вырăнта чул палăк пĕр виç сул каяллах пурчĕ... çав чул синчĕ сыру та пурчĕ, анчах никам та вулаймастĕ, темле чĕлхене сырнă пулнă. Унта тĕрĕксем хăйсен сыннисене пытарнă: вăрçă пулнă-ске-ха. Кайран палăк лартса хăварнă... Урăхла ку вырăна Тутар масарĕ теççĕ*» [18, л. 5]. (На этом месте еще года три назад был каменный памятник... на нем была и надпись, но ее никто не мог прочесть, непонятно, на каком языке было написано. Там тюрки похоронили своего воина, ведь была война. Потом поставили памятник... Место это также называют Татарским кладбищем.)

2. Происходит заимствование татарских названий и ослабление семантики названий с татарскими основами.

Микротопонимы с заимствованными основами в чувашской речи «утрачивают былое реальное значение и становятся просто названиями» [3, с. 153]. Так, все массовые гуляния в г. Нурлат проходят на городской площади — *майдане*. Микротопоним *майдан* в данном случае находится на грани употребления слова нарицательного и собственного [13, с. 86] и отличается от имени нарицательного лишь своей тесной привязанностью к одному конкретному месту [20, с. 43]. Данный агороним (название городской площади) был заимствован из татарского языка, в котором употребляется как название площади, *арены майдан*. Это слово имеет персидское или арабское происхождение (< перс. *майдан*, араб. *majdan*) [2, с. 27] и в современном русском языке употребляется в значениях «базар, базарная площадь (на Украине и в южных областях России)» [21, с. 424] и «название некоторых русских селений, имеющих базарную площадь» [24, с. 224]. В некоторых местах словом *майтан* чуваша именовали русских [1, вып. VIII, с. 168—169]. Так, в Алатырском районе Чувашии есть русское село Березовый Майдан. Русское село под названием Майдан входит в состав Верхнеуслонского района Татарстана. В начале XX в. здесь по понедельникам проходил базар и две ежегодные ярмарки (15 мая и 14 сентября) [8].

«Сохраняя свою непосредственную соотнесенность с именуемым объектом, микротопонимы могут включать в свой состав имена людей. Такие названия не только называют соответствующий объект, но и свидетельствуют о его принадлежности или иной связи с конкретным лицом» [20, с. 43], то есть антропонимы являются важнейшим источником названий небольших географических объектов. Значительная часть чувашских антропомикропонимов, бытующих на территории Татарстана, содержит в своем составе татарские личные имена. Наименование поля *Керим сёрё*, расположенного около с. Городище Дрожжановского района Татарстана, следует связать с татарским личным именем *Кәрим* [15, с. 188], в русском языке ему соответствует *Карим*. Этимология антропонима восходит к арабской форме *Карим* «великодушный». Мусульманское имя *Керим* сохранилось также среди некрещеных чувашей, при этом степень его ассимиляции указывает, что оно было заимствовано в весьма отдаленном прошлом [23, с. 92]. В «Словаре чувашского языка» встречаем: «Керим знаменитый вор; отсюда нарицательное — отъявленный ворище. Укрыватель краденого. Керим — вӑрӑ япалисене ырнаҫтарса тӑракан ҫын. Керим — самый отчаянный вор» [1, вып. VI, с. 191]. *Керим хирё* — название поля около с. Городища Буинского уезда [1, вып. VI, с. 191]. По преданию, в годы царствования Екатерины II воинская часть продвигалась из Симбирска в Алатырь. Дорогу никто не знал. Воинскую часть до Алатыря благополучно провел мелкий торговец из деревни Старые Чукалы татарин Керим. За это Екатерина II высочайшим указом наделила его 230 дес. земли вблизи с. Городище вдоль реки Яклы. Эти места до настоящего времени называются землей Керима, по-татарски — *Керимзер* [12], по-чувашски — *Керим сёрё* или *Керим хирё*.

Для примера, отантропонимическое происхождение имеет также название поляны, расположенной возле д. Сосновка Черемшанского района Татарстана, *Иса теленки* (< мужское мусульманское имя *Иса*; имя пророка). Именованное оврага *Кали лупашки*, находящегося рядом с д. Урмандеево Аксубаевского района Татарстана восходит к личному имени богача, хозяина мельницы *Кәли*, *Кәлимулла* [15, с. 188], по-русски — *Калимулла*. «*Пысӑк пуян пулӑ. Арман хуҫи. Ҫырма ячӑ ҫав Кали пуян ячӑе юлӑ*». (Жил богач. Хозяин мельницы. Название оврага произошло от имени этого богача Кали) [18]. Рядом с д. Салдакаево есть урочище *Сӑвӑр тӑвӑ*. По сообщению местной жительницы Н.В. Голландцевой (1979 г.р.), «*Саур улӑн пулӑ, утса пыӑ май пылчӑка силленӑ е атӑ силленӑ ырайӑ. Ҫав тӑкӑнӑ ырайӑнне тӑмеске пулӑ*». (Был великан Саур. Когда шел, на этом месте он оттряхнулся от грязи или вытряс сапог. И здесь образовался холмик.) *Саур*, *Сӑур* — это татарское мужское личное имя [15, с. 282]. Татарские предания о богатыре Сауре ходили в южнорусских степях, где в разных местах известны могилы (курганы) Саура [16].

3. Отдельные чувашские названия, исторически являвшиеся микротопонимами, получили отражение на общегеографической карте, перейдя в категорию топонимов.

В этом случае речь идет о взаимодействии микротопонимической и топонимической систем языка. Согласно А.В. Суперанской, «микротопонимия и собственно топонимия составляют два яруса географических названий. Микротопонимы можно назвать низшим, простейшим ярусом. Составляющие его названия чаще всего бывают констататорами, регистраторами наличных вещей. Они суще-

ствуют сами по себе, тяготея в большей степени к местному говору, чем к топонимии как таковой. На их базе складывается лишь часть местных топонимов, относящихся к более сложному высшему ярусу. Сложность его определяется тем, что он постепенно отрывается от местных говоров под влиянием собственно топонимических закономерностей... Людям кажется, что топонимы произошли непосредственно от слов данного языка или диалекта, и они очень редко вспоминают о том, что каждый естественно сложившийся топоним был когда-то микротопонимом» [20, с. 45—46]. Так, чувашская д. Караульная Гора Нурлатского района Татарстана, основанная в начале XVIII в. переселенцами из Свияжского и Симбирского, Казанского и Цивильского уездов [6], получила свое название по располагавшемуся здесь, на пригорке, во времена Пугачевского восстания полевому караулу. Ее чувашское название *Хуралту* сложено из двух частей: *хурал* «сторожевой, караульный, дозорный» и *ту* «гора». По сообщению М.С. Волкова (1895 г.р.) из д. Караульная Гора: «*Хурӑнсен айӑнче, кунта Сӑртра, салтаксам хурал тӑнӑ. Пӑкачав вӑхӑтӑнче пулӑ. Кунта та тӑнӑ, тет, гарадок теҫҫӗ вӑт, хула пек пулӑ теҫҫӗ ӗнтӗ, унта та тӑнӑ, пиккит теҫҫӗ... Улӑх, аккунти, пӗтӗмпех вӑрман пулӑ, кунта ак ту хӗрринченехчӗ вӑрман, халь акӑ эпӗр астӑвасса та*». (Здесь на пригорке, под березами, во времена Пугачева в карауле стояли солдаты. Тут расположился городок, говорят. Он был похож на город, говорят. Там стоял пикет, говорят. Здешний луг раньше был лесом. Здесь, на краю пригорка, лес, сколько себя помню)[5].

В Алькеевском районе Татарстана есть с. Чувашский Брод, по-татарски — *Чуаш Кичре*. Это название имеет прозрачную этимологию, то есть сохранило ясную внутреннюю форму [13, с. 167]: оно было образовано от первичного имени «брод» и этнонима «чувашский», наличие которого, казалось бы, должно являться признаком чувашского селения. Однако сегодня здесь живут лишь татары, чувашей нет. Согласно легенде, с. Чувашский Брод было основано в 1660—1670-х гг. По преданию, сюда сначала пришли чуваша, но им не понравилась болотистая территория, и, переправившись через брод, они ушли в более возвышенную местность. Потом пришли татары и основали здесь свое поселение, а название «Чувашский Брод» сохранилось [11].

4. Номенклатурные (или народные) географические термины как составная часть микротопонимов.

Большая часть чувашских микротопонимов, как правило, состоит из двух компонентов: определяющего (выражает признак географического объекта) и определяемого (номенклатурный термин, который указывает на род и вид объекта, например, улица, рошица, овраг, курган и т.д.). Однако и в этой, на первый взгляд, упорядоченной системе обозначений наблюдаются характерные особенности. Попробуем рассмотреть их на отдельных примерах.

Колодец — это важное микросооружение для селения, ведь без воды нет жизни. В чувашских селениях Татарстана, как правило, колодец обозначается словом *пусӑ* (в чувашском языке в этом значении также употребляется форма *сӑл*). Этимологически близкие формы: рус. *баз*, *базок* «загон, скотный двор», тат., караим. *баз* «яма, погреб», калм. *бас* «скотный двор» [22, т. 1, с. 451]. Так, при въезде в д. Малая Камышла Нурлатского района есть табличка с указанием, что здесь место первого колодца *ӗлӗкхи пусӑ вырӑнӗ*. По рассказам старожилов, он существовал еще в XVIII в. Жителем д. Салдакаево этого же района в 2004 г. в память о

родственнице был вырыт колодец. В народе его именуют *Минибайан пусси*. Это название можно определить как *новообразование-микротопоним* или *неомикротопоним* (от греч. *neos* «новый»). Таким образом, в наименовании колодцев личное имя (или прозвище) указывает на принадлежность объекта. Например, *Каврук пусси* (от имени Гаврил); *Катук пусси* (от фамилии Кадуков); *Чугун пусси* (от фамилии Чугунов); *Пичче пусси* (от прозвища *Пичче*, так называют Николая Пуйгина), *Шышмак пусси* (от прозвища *Шышмак*, так называют Копьевых), *Степанчй пусси* (от отчества, Николай Степанович Шихранов) и т.д. (Данные они записаны на территории с. Городище Дрожжановского района Татарстана в конце в 1998 г.) [9].

В значении «переулок» на данной территории употребляются слова *хушй* и *правкка*. Это диалектизмы. В «Словаре чувашского языка» встречается *хушлӑх* «глухой переулок», записано в с. Микушкино Самарской губернии [1, вып. XVI, с. 277]. *Правкка*, вероятно, образовано от рус. *переулок*. Н.И. Ашмариным приведены близкие формы *привилккӑ*, *правулккӑ*, *пӑравӑлкӑ* и т.д. В с. Городище Дрожжановского района Татарстана употребляются следующие названия: *Упа хушиши* (от прозвища Упа), *Мӑкша хушиши* (от фамилии Мокшин), *Райкка хушиши* (от личного имени Рая), *Имет хушиши* (от фамилии Иметов), *Антун хушиши* (от личного имени Антон) и т.д. В названиях переулков личное имя служит точным ориентиром, указывающим на местоположение объекта. В литературном чувашском языке, как правило, переулок именуется *тӑкӑрлӑк*. Эта форма этимологически близка тат. *тыкырык*, тат. диал. *тыгырык* «переулок, тупик» [4, с. 235; 22, т. 2, с. 187]. По мнению Р.Г. Ахметьянова, в чувашский язык эта форма проникла из татарского языка, чуваш. *тӑкӑрлӑк* < тат. **тыкырлык* (в том же знач.) [2, с. 331]. В разговорной речи бытует название *пралук*, которое как и тат. *праулык*, тат. диал. *пыраулык* является заимствованием рус. *переулок* [2, с. 115].

В функции народных терминов часто выступают диалектные названия, такие как: *си* «возвышенное место, возвышение» — *чул палӑк сийӗ* [19, л. 2 об.] (с. Савруши Аксубаевского района), *хурӑнлӑх*, *шатра карти* «луг» (д. Чувашская Елтань Чистопольского района) и др. Встречаются также заимствования из русского языка: *канав* — канава рядом с д. Атлашкино Аксубаевского района, *платина* — плотина возле д. Чувашская Менча Нурлатского района и др.

Таким образом, в ситуации языкового контакта чувашская микротопонимическая система подвергается влиянию татарского языка, которое проявляется в заимствовании татарских личных имен, употреблении этнонима *тутар* и в проникновении народных географических терминов. Происходит также заимствование чувашских микротопонимов татарским языком. Это естественные и неизбежные лингвистические процессы, обусловленные торговыми, научными, культурными контактами между народами, и жители некоторых смешанных селений хорошо владеют как чувашским, так и татарским языками.

Литература и источники

1. Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка = Чӑваш сӑмахӑсен кӑнеки. Вып. 1—17. Казань; Чебоксары: Чувашгосиздат, 1928—1950.
2. Әхмәтъянов Р.Г. Татар теленең этимологик сүзлеге: ике томда. II том (М—Я). Казан: Мөгәриф—Вақыт, 2015. 567 б.
3. Барашков В.Ф. Микротопонимы двух сел с этнически смешанным населением // Микротопонимия. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1967. С. 152—154.

4. *Егоров В.Г.* Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1964. 355 с.
5. *Илюшкина Е.* Материалы, собранные по программе в Караульной Горе (Хуралту ял) Нурлатского района Татарской АССР в 1968 г. // НА ЧГИГН. Отд. IV. Ед. хр. 447 (1011). 138 л.
6. Караульная Гора [Электронный ресурс] // Чувашская энциклопедия: [сайт]. URL: <http://www.enc.sar.ru/?t=world&lnk=744> (дата обращения: 30.08.2021).
7. *Леонтьева А.А.* Названия антропогенных объектов в чувашской микротопонимии // Вестник Чувашского университета. 2016. № 4. С. 207—213.
8. Майдан [Электронный ресурс] // Каталог топонимов Республики Татарстан: [сайт]. URL: <https://toponym.antat.ru/toponym/1096> (дата обращения: 15.09.2021).
9. Материалы по топонимике и антропонимике, собранные в Дрожжановском, Черемшанском, Кайбицком, Тетюшском районах Республики Татарстан в 1998 г. // НА ЧГИГН. Отд. IV. Ед. хр. 875. 123 л.
10. Материалы, собранные во время экспедиции в Чистопольский район Татарской АССР в 1961 г. // НА ЧГИГН. Отд. IV. Ед. хр. 165. 49 л.
11. О поселении [Электронный ресурс] // Алькеевский муниципальный район: [сайт]. URL: <https://alkeevskiy.tatarstan.ru/Chuvbrod.htm> (дата обращения: 24.09.2021).
12. О поселении [Электронный ресурс] // Городищенское сельское поселение: [сайт]. URL: <https://gor-drogganoe.tatarstan.ru/o-poselenii.htm> (дата обращения: 20.09.2021).
13. *Подольская Н.В.* Словарь русской ономастической терминологии. М.: Наука, 1978. 198 с.
14. *Поспелов Е.М.* Географические названия России: топонимический словарь: более 4000 названий географических объектов России. М.: АСТ: Астрель, 2008. 523 с.
15. *Саттаров Г.Ф.* Татар исемнәрә: анлатмалы сүзлек. Казан: Татар. кит. нәшр., 2019. 550 б.
16. Саур Ванидович [Электронный ресурс] // Биографический словарь. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/biograf2/11390> (дата обращения: 29.09.2021).
17. *Скворцов М.И.* Вопросы чувашской лексикологии, лексикографии и переводоведения = Чăваш лексикологийĕн, лексикографийĕн тата куçару ёçĕн ыйтăвĕсем. Чебоксары: ЧГИГН, 2013. 320 с.
18. *Степанов Ю.С.* Материалы по топонимике и языку: собранные во время экспедиции НИИЯЛИЭ в июне—июле 1961 г. // НА ЧГИГН. Отд. IV. Ед. хр. 161. 231 л.
19. *Степанов Ю.С.* Материалы, собранные во время экспедиции в Октябрьский район Татарской АССР, Исакинский район Куйбышевской области в июне—июле 1961 г. // НА ЧГИГН. Отд. IV. Ед. хр. 168. 55 л.
20. *Суперанская А.В.* Что такое топонимика? / отв. ред. Г.В. Степанов. М.: Наука, 1985. 177 с.
21. Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов / РАН, Ин-т рус. яз. им. В.В. Виноградова; отв. ред. Н.Ю. Шведова. М.: Азбуковник, 2008. 1175 с.
22. *Федотов М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка. В 2 т. Чебоксары: Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук, 1996. Т. 1: А-Ритаван. 470 с.; Т. 2: Сав-Яштака. 509 с.
23. *Федотов М.Р.* Об арабских и персидских заимствованиях в чувашском языке (лексико-семантический обзор и словарь) // Вопросы чувашского языкознания и литературоведения: сб. статей / Учен. зап. ЧНИИ. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1963. С. 89—124.
24. Чувашско-русский словарь: ок. 40000 слов / И.А. Андреев., А.Е. Горшков, А.И. Иванов и др.; под ред. и с предисл. М.И. Скворцова. 2-е изд., стер. М.: Рус. яз., 1985. 712 с.

Semyonova Irina Petrovna,
Chuvash State Institute of Humanities,
Russian Federation, Cheboksary

CHUVASH MICROTOPYNOMS IN A SITUATION OF LANGUAGE CONTACT WITH TATARS: TO THE STATEMENT OF THE PROBLEM

Abstract. The article studies the features of the functioning of Chuvash microtoponyms in the Chuvash and nationally mixed villages of Tatarstan. The analysis of the national-linguistic specifics of onyms is carried out, nomenclature (folk) geographical terms in the composition of onyms are considered, the mutual influence of the microtoponymic and toponymic systems of the language is investigated. Particular attention is paid to the links between the Chuvash and Tatar languages.

Keywords: proper name, microtoponym, anthroponym, borrowing, Chuvash language, Tatar language.

Ягафова Екатерина Андреевна,
Самарский государственный соци-
ально-педагогический университет,
Российская Федерация, г. Самара,
yagafova@yandex.ru

СУРАСМА В ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ ЧУВАШЕЙ*

Аннотация: В статье рассмотрены особенности бытования поминального обряда *сурасма* в локальных группах чувашей. Исследование основано на архивных, опубликованных данных и полевых материалах автора. Результаты исследования показали, что, вероятно, обряд возник под татаро-мусульманским влиянием, носит локальный характер, был распространен и бытует сегодня в чувашских селах, находившихся в зоне активных этноконфессиональных контактов с мусульманами.

Ключевые слова: чувашаи, поминальная обрядность, *сурасма*.

Похоронно-поминальные обычаи исследователи относят к наиболее консервативной части этнической культуры. Устойчивость их во времени обусловлена страхом человека перед смертью и стремлением соблюсти традиционные нормы в отношении покойного и живых членов сообщества. Эта особенность позволяет рассматривать похоронно-поминальную обрядность в качестве источника для изучения этногенетических связей в древности и этнокультурных контактов народов в относительно недалеком прошлом.

Сурасма в поминальной обрядности чувашей представляет собой малоизученное явление, вызывающее неоднозначное толкование содержания и формы данного ритуала в этнографической литературе, а также носителями этой традиции. Термин *сурасма* более известен в этнографии чувашей в качестве одного из элементов свадебного обряда, а именно — как название одного из этапов сватовства, когда стороны жениха и невесты окончательно договаривались о времени проведения свадьбы, количестве участников, размерах приданого, калыма и т.д. В случае умыкания невесты обряд означал «примирение» сторон. В традиционной свадебной обрядности *сурасма* — общечувашский термин, распространенный во всех этнографических группах.

В поминальной обрядности чувашей *сурасма* фиксируется в отдельных локальных традициях. В.К. Магницкий, впервые обративший на него внимание, зафиксировал его в Тюрлеминском, Агтиковском и Старошигалинском приходах Чебоксарского уезда Казанской губернии [2, с. 187—188]. В источниках рубежа XIX—XX вв. сведения об этом обряде встречаются в материалах по Чистопольскому уезду той же губернии (с. Малое Сунчелеево) [1], Белебеевскому уезду Уфимской губернии (с. Базлык) [3, с. 110]. А.К. Салмин, разбиравший данный

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 20-09-00127 «Религиозные практики чувашей: традиции и их трансформация (конец XX — первые десятилетия XXI в.)».

вопрос в одной из своих публикаций, указывает на бытование обряда в с. Старое Афонькино Шенталинского района Самарской области [15, с. 310—312], что подтверждается также моими полевыми материалами по этому селению [6; 13]. Кроме этого, в ходе экспедиционных исследований 2000—2004 гг. *сураσμα* как поминальный ритуал был зафиксирован в ряде селений Республики Башкортостан (д. Борисовка Шаранского района, с. Юмашево Чекмагушевского района, с. Зириклы, Базлык Бижбулякского района), Республики Татарстан (с. Клементейкино, Старое Суркино Альметьевского района), Оренбургской области (с. Артемьевка Абдулинского района) [7; 8; 9; 10; 11; 12]. Несмотря на то, что указанные селения удалены друг от друга на десятки и сотни километров, существует объединяющий эпизод в их истории, объясняющий, на мой взгляд, и происхождение обряда *сураσμα* в них. Это соседство с татарами и непосредственное влияние татар и мусульманской культуры, повлекшие частичную исламизацию чувашей в этих селениях [17, с. 36—53, 64—67, 70—90]. Так, в одном из сел чувашей отметили, что «*сураσμα* проводят татары» («*сураσμα тутарсем т'вацсё*») [11]. Однако речь не идет о заимствовании обряда (обряд под названием *сураσμα* у татар нет), а о косвенном влиянии татаро-мусульманской традиции на формирование данного ритуала у чувашей. Не случайно в первоначальном (и, вероятно, более традиционном) варианте *сураσμα* был приурочен к «татарской уразе», то есть к празднику окончания поста Рамадан. В.К. Магницкий сообщал, что чуваше в Тюрлеминском и Аттиковском приходах проводят *сураσμα* «во время татарской уразы» [2, с. 187]. По полевым материалам, этот срок проведения обряда зафиксирован в с. Старое Суркино Альметьевского района: «Проводят летом, в четверг, до Петрова дня <...> Это поминальный обряд. Вычисляют так: после татарской уразы через неделю» [12]. В с. Старое Афонькино *сураσμα* проводится на исходе месяца Рамадан; сохраняется память о происхождении этого обряда под влиянием татаро-мусульман: «*вёсем тутарна хутиш'анса кайн'а*» (они смешались с татарами) [13]. Возможно, именно мусульманский обычай поминать предков в дни праздников Ураза-Байрам и Курбан-Байрам [16, с. 13—26] непосредственно повлиял на появление *сураσμα* у чувашей. Однако в источниках указывается именно «летний» вариант проведения обряда, что, как известно, не всегда совпадает с окончанием мусульманского поста. Те же тюрлеминцы, по архивным данным, проводили *сураσμα хывни* именно летом [4, с. 187]. Летом же, по разным источникам, проводили обряд в с. Старое Афонькино Бугульминского уезда Самарской губернии [5], а также в Старом Суркино, Клементейкино и Артемьевке [9; 12]. Вероятно, в них указан один из сроков проведения *сураσμα*, скоррелированный с «татарской уразой», когда пост приходился на летний месяц. Поскольку обряд имел при этом вполне самостоятельное значение в качестве ежегодного поминального ритуала, его проводили и в другие сроки, ориентируясь на мусульманский пост, перед Ураза-Байрам. Именно такой срок проведения обряда существует сегодня в Старом Афонькино [13].

В ряде сел (Базлык, Юмашево, Зириклы, Борисовка) он занимает традиционное для поминальной обрядности чувашей место в осеннем цикле. При этом в одних селениях его отличают от *автан с'ари / к'ёр с'ари* — праздника и осенних благодарственных молений за новый урожай (Борисовка), а в других проводят оба ритуала в один день (Юмашево) [7; 8; 10; 11].

В.К. Магницкий утверждал, что *сураσμα* — поминальный обряд по случаю смерти конкретного человека: «Обыкновенно эти поминки устроятся среди

чуваши, когда кто-либо из живых не успел помириться с умершим. Для примирения устраиваются поминки, на которые живые просят прийти умерших» [2, с. 187]. Эту версию поддерживает и А.К. Салмин, называя его «родовым ритуалом с целью примирения с новоумершим» [15, с. 310]. При этом он считает, что его необязательно проводить, если нет причины. Однако, по полевым материалам, *сураҫма* в указанных селениях проводился раз в год и сопоставлялся с другими ежегодными поминками. Показателен пример с. Старое Афонькино, на который также ссылается А.К. Салмин: часть жителей — «симбирские», то есть выходцы из Симбирского уезда, зажигают свечи, поминая предков, весной на *Мункун* и осенью на *кёрхи сара*, в то время как «казанские», то есть переселившиеся в Старое Афонькино «со стороны Казани» (*Хусан енчен*), поминают со свечами только на *сураҫма* [6]. Действительно, в заселении Старого Афонькина 1750—1765 гг. участвовали, по архивным данным, выходцы из Цивильского (д. Норус, Именево), Казанского (д. Матак, Андреевка, Новое Шаймурзино) и Симбирского (д. Тарханы, Начар-Убеево, Яушево, Елаур, Вырстайкино, Чекурская, Б. Аксу, Калмыково, Иртушкино, Богданово, Новое Ильмово, Старочекуреное, Ишли, Н. Высли, Андреевка, Н. Шигали, Ст. Алгаши, Алинкино и др.) [14]. Таким образом, предание точно отражает ход освоения причеремшанских земель в середине XVIII в. Примечательно, что такое деление сельского сообщества на «симбирских» и «казанских» с отдельным проведением поминального обряда сохраняется до настоящего времени. Так, *сураҫма* проводят несколько групп родственных семей: 1) Ульдяковы (3 семьи) и Илохины (1 семья); 2) Рыбаковы (1 семья); 3) Петровы (4 семьи) и Саливановы (2 семьи). Старшее и среднее поколение без труда может сообщить, в чьих семьях проводят обряд, в чьих — нет [13].

Таким образом, *сураҫма* выступает в качестве этнодиалектного явления, свойственного определенным этнолокальным группам чувашей — в данном случае он характерен для «казанских», но отсутствует у «симбирских». На территории современной Чувашии *сураҫма* локализуется в ареале средненизовых чувашей (*анат енчи*), а в территориальных группах — в ареалах приикской и закамской ЭТГ, но в основном там, где обосновывались выходцы из средненизовой группы [18, с. 189, 202]. Возможно, что распространение традиции *сураҫма* в регионах Урало-Поволжья было связано с расселением носителей этой в прошлом локальной традиции одной из подгрупп чувашей *анат енчи*, испытавшей мусульманское влияние.

По содержанию и форме проведения *сураҫма* также не отличается от других ежегодных поминальных обрядов чувашей. Хозяева готовили поминальную еду и напитки (блины, куриный суп с лапшой, кашу, домашнее пиво и др.), гостевали с родственниками по мужской линии, начиная с родового гнезда *тён кил*, угощались, проводили ритуал жертвоприношения *хывни*, то есть каждый присутствующий складывал в общую миску еду и выливал напитки, которые при завершении обряда выносили в определенное место во дворе дома или за его пределами. Вставая из-за поминального стола, участники обряда просили благословения у предков, обращаясь к ним со словами: «*Пиллечёр!*» (Пусть благословят!) [11]. В селах отатарившихся чувашей, например, в Артемьевке, *хывни* не проводили, но обязательно пили чай. Обряд продолжался 2 дня [9].

В современной обрядности основные элементы обряда сохраняются, но вследствие сокращения численности родственных групп, гостевание не проводит-

ся или включает только 2—3 дома. Курицу для супа могут купить в магазине, соответственно, ритуал приношения «кровавой жертвы» (*юн юхтармалли*) не проводится. Обязательным ритуалом является зажигание свечей. Их зажигают в честь трех поколений умерших: своего (если есть умершие), родителей и их родителей по отцовской/мужской линии. Отдельную свечу *кил сурти* (дословно «свеча дома») зажигают возле печи. Если умирают одинокие люди, а дома их закрываются, то проводят специальный ритуал «прекращения зажжения свечей»: во время *хывни* покойного «одаривают» суровой ниткой, длину которой определяют, намотав на палец 40 с половиной раз, при этом говорят, что это «дар» покойному, и более в честь него свечей зажигать не будут; «дар» выносят вместе с жертвенной пищей в «чистое место», к воротному столбу. Без проведения этого ритуала обряд *сураσμα* прекращать нельзя [13].

Сураσμα в современной поминальной традиции различается по функциональности. Если в Старом Афонькино — это актуальный ежегодный поминальный ритуал для части жителей села, потомков так называемых «казанских» переселенцев, то в чувашских селах северо-запада Башкирии сохраняется только память о нем: «*Сураσμα ёлэк пулнă. Халь сураσμαпа автан сăри пёрле ирттеретпёр, улма кăларсан*» (*Сураσμα* в прошлом проводили. Сейчас проводим вместе с «петушиным пивом», после уборки картофеля) [10]; «*Ёлэк нурчĕ, аннесем тăвачĕç*» (Было в прошлом, матери проводили) [11]. Бытование или забвение традиции связано с условиями религиозной жизни в разных селениях. Вероятно, относительно устойчивое развитие традиционных верований и культа некрещеных чувашей в Старом Афонькино обеспечило сохранность данной практики до настоящего времени, в то время как в других селах происходила трансформация обрядности (слияние с другими ритуалами, сокращение и т.д.).

В Старом Афонькино сохраняется родовой принцип (*ратне-ратнепе*) проведения *сураσμα* при том, что в результате внутрисельских браков «казанские» и «симбирские» давно смешались между собой. Ритуал соблюдается в родственных группах по мужской линии. При этом его проводят и крещеные чуваша, отдавая дань памяти некрещеным предкам, в первую очередь, ближайшим родственникам — бабушкам-дедушкам, родителям.

В селе отмечена еще одна особенность бытования *сураσμα*, на которую четко указывают местные жители: *сураσμα* проводят только в тех семьях, в которых отсутствует *йёрĕх* — божество — покровитель и хранитель семьи и хозяйства: «*Анне калачĕ, камăн йёрĕхĕ сук, сураσμαпа кăна сутать, тет. Камăн йёрĕхĕ нур, вăл Мункунта, кёрхи сăрара сутать, тет*» (Мать говорила, у кого нет *йёрĕх*, тот зажигает свечи только на *сураσμα*. У кого есть *йёрĕх*, тот зажигает на *Мункун* и на *кёрхи сăра*). Каким образом связаны эти явления, остается пока неясным. Возможно, что через противопоставление *сураσμα* и *йёрĕх*, опосредованно, потомки двух волн переселенцев различают друг друга, подразумевая особенность первоначального расселения групп (места *йёрĕх* расположены в огородах вдоль берега реки Большой Черемшан, где, возможно, первоначально поселились так называемые «симбирские» переселенцы) [13]. Однако этот вопрос требует дальнейшего изучения.

Подводя краткие итоги исследования, можно отметить, что *сураσμα*, вероятно, возник в поминальной обрядности чувашей под татаро-мусульманским

влиянием, носит локальный, возможно, этнодиалектный характер, был распространен и бытует сегодня в чувашских селах, находившихся в зоне активных этноконфессиональных контактов с мусульманами.

Источники и литература


1. *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Чебоксары, 2000. Т. 11—12. 343 с.
2. *Магницкий В.К.* Материалы к объяснению старой чувашской веры: собраны в некоторых местностях Казанской губ. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1881. 268 с.
3. НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 277. № 1974.
4. НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 147. № 1123.
5. НА ЧГИГН. Отд. IV. Ед. хр. 674. № 1577.
6. ПМА. 1997, Самарская область, Шенталинский район, с. Старое Афонькино.
7. ПМА, 2000 г., Республика Башкортостан, Бижбулякский район, с. Базлык.
8. ПМА, 2002 г., Республика Башкортостан, Бижбулякский район, с. Зириклы.
9. ПМА, 2002 г., Оренбургская область, Абдулинский район, с. Артемьевка.
10. ПМА, 2003 г., Республика Башкортостан, Чекмагушевский район, с. Юмашево.
11. ПМА, 2003 г., Республика Башкортостан, Шаранский район, д. Борисовка.
12. ПМА, 2003 г., Республика Татарстан, Альметьевский район, с. Клементейкино, Старое Суркино.
13. ПМА, 2021 г., Самарская область, Шенталинский район, с. Старое Афонькино.
14. Российский государственный архив древних актов. Ф. 342. Д. 109. Т. XI; Ф. 1334. Оп. 1. Д. 37; Ф. 350. Оп. 2. Ч. II. Д. 2454.
15. *Салмин А.К.* Родство и родовые церемонии чувашей // Алгебра родства. Родство. Системы родства. Системы терминов родства. Вып. 14. / отв. ред. В.А. Попов. СПб., 2013. С. 282—314.
16. *Уразманова Р.К.* «Мусульманские обряды» в быту татар // Этнографическое обозрение, 2009. № 1. С. 13—26.
17. *Ягафова Е.А.* Чуваша-мусульмане в XVIII — начале XXI в. Самара: ПГСГА, 2009. 128 с.
18. *Ягафова Е.А.* Чуваша Урало-Поволжья: история и традиционная культура этнотерриториальных групп (XVII—нач. XX вв.). Чебоксары: ЧГИГН, 2007. 530 с.

Iagafova Ekaterina Andreevna,
Samara State University of Social Sciences
and Education,
Russian Federation, Samara

SHCHURASHCHMA IN THE MEMORIAL RITUAL OF THE CHUVASH

Abstract. The article discusses the peculiarities of the existence of the memorial ritual of *shchurashchma* in local groups of Chuvash. The research is based on archival, published data and author's field materials. The results of the study showed that, probably, the rite originated under the Tatar-Muslim influence, has a local character, was widespread and exists today in Chuvash villages that were in the zone of active ethno-confessional contacts with Muslims.

Keywords: Chuvash, memorial ritual, shchurashchma.



СЕКЦИОННЫЕ ЗАСЕДАНИЯ
ДОКЛАДЫ И СООБЩЕНИЯ

СЕКЦИЯ 3
КУЛЬТУРА ЭТНОСОВ
В ЗЕРКАЛЕ ПАРАЛЛЕЛЕЙ

Бушуева Любовь Ивановна,
Чувашский государственный
институт гуманитарных наук,
Российская Федерация, г. Чебоксары,
niclub7@gmail.com

ЧУВАШСКАЯ МУЗЫКА В ТВОРЧЕСТВЕ КОМПОЗИТОРОВ ТАТАРСТАНА

Аннотация. Статья посвящена интерпретированию чувашского мелоса в инструментальных сочинениях композиторов А.С. Ключарева, А.Б. Луппова, А.Г. Юсфина. Обращение к чувашской интонационности, инициированное ранее Н.Г. Жигановым, привело к неповторимым по стилистическим устремлениям и исполнительским возможностям художественным результатам. Каждое из рассмотренных произведений по-своему репрезентирует грани актуального для республик Волго-Уральского региона феномена пентатонного ладового пространства.

Ключевые слова: чувашский мелос, композиторы Татарстана, Казанская государственная консерватория, пентатоника.

В настоящей статье впервые выявлен и проанализирован оригинальный творческий материал, ранее неизвестный историкам культуры и любителям музыки и раскрывающий тему обращения композиторов Татарстана к чувашскому материалу.

Чуваши и татары — давние соседи в этнокультурном пространстве Поволжья, за долгие столетия сосуществования консолидировали суверенность и паритетность своих культур множеством совместных коммуникаций. Разноплановые параллели в историческом прошлом, в традиционной художественной культуре и, в частности, в музыке, констатируют стабильность проверенных временем, устойчивых отношений. Интенсивное становление профессионализма во многих сферах художественной жизни в XX в. обрело еще большую динамику с возникновением Казанской консерватории. Сосредоточенный в ней мощный потенциал в виде когорты высокопрофессиональных музыкантов, возглавляемых Н.Г. Жигановым, блестяще реализовался в создании известной в стране Казанской школы музыкальной педагогики. Были подготовлены яркие композиторы, развилась музыкальная наука, появились первоклассные исполнители. Дальновидность и созидательная энергия ректора Н.Г. Жиганова проявились в инициации и организации крупнейших творческих и научных акций — съездов, фестивалей, пленумов, совещаний, конференций, дискуссий, затрагивавших стратегически важные вопросы искусства. Концентрируя музыкальные силы Поволжья, консерватория стала авторитетной региональной «точкой притяжения», стимулом для развития соседних автономных республик.

Встречи, постоянные контакты, обмен опытом между чувашскими и татарскими композиторами и музыковедами — неотъемлемая реальность послевоенных лет. Зародившись еще в 1930-е гг., во времена тесного дружеского общения студентов-композиторов Московской консерватории Геннадия Воробьева, Фариды Яруллина и Назиба Жиганова, они множились на почве актуальных совмест-

ных задач. Возможность не только творчески «подпитываться», но и непосредственно «инкрустировать» элементы чувашского фольклора в собственную систему музыкального мышления первым почувствовал руководитель Союза композиторов Татарии Н.Г. Жиганов. «Я собираюсь писать новую оперу, где есть партия чувашки, — писал он в 1949 г. Августе, сестре Г.В. Воробьева. — Мне бы хотелось получить именно через Вас несколько народных песен. Лирические и шуточные. Желательно современные» [3]. Идею мэтра татарской композиторской школы, в определенной мере ангажированную, воплотили намного позже другие музыканты. Созданные на основе чувашских мелодий сочинения А.С. Ключарева, А.Б. Луппова, А.Г. Юсфина и Б.Н. Трубина явили собой привлекательные образцы композиторского фольклоризма.

Появление «чувашской струи» в их творчестве видится не случайным. Судьбы этих композиторов тесно переплетены с татарской культурой. В силу особенностей творческих биографий они всегда были «открыты» разнонациональным веяниям и умели оригинально их модифицировать.

Александр Сергеевич Ключарев, занимая почетное место в «триумvirате» первопроходцев татарской профессиональной музыки, заметно проявил себя и в других национальных культурах. Особенно весом его вклад в становление музыки Башкирии созданием первых крупных сочинений в академических жанрах (балет, симфоническое творчество). В связи с работой в Йошкар-Оле появились обработки марийских народных песен. Известно, что композитор проявлял интерес к казахскому и узбекскому фольклору. Фольклористическая практика — неотъемлемая и весомая грань деятельности Ключарева, постоянно подпитывала его бесценным художественным материалом и стимулировала к оригинальным проектам.

В рамках единого целого национальное своеобразие полиэтничного Поволжья композитор отразил в программной «Волжской» симфонии (1955) и Сюите на темы народов Поволжья (1963). Признанный автор-песенник, маститый фольклорист, известный пианист-импровизатор попытался достигнуть в них новых профессиональных высот. В Симфонии осваивается классическая многочастная форма и принципы академического мышления, наполненные татарским и башкирским мелодизмом. В Сюите охвачен более широкий круг интонационных источников, в рамках камерного произведения презентованы русская, чувашская, марийская, башкирская и татарские мелодии. Сюиты подобного рода на основе многонационального фольклора страны, начиная с 1930-х гг., в советской музыке появлялись достаточно часто. Варианты с включением чувашского материала были у известных московских композиторов: у М.В. Ковалю — для хора, у В.А. Власова и В.Г. Фере — для скрипки и фортепиано. Принципы жанрово-характерной сюитности, напоминающей дивертисмент на народно-песенном материале, импонируют Ключареву. К 1960-м гг. он уже создал пять удачных популярных образцов жанра в симфонической музыке, в том числе — «Галиябану» (1933), Татарскую (1945) и Башкирскую (1955) сюиты.

Однако время требовало смены привычных парадигм, активного освоения новых форм и традиций, обращения к свежему интонационному материалу. Об этом много говорилось на прошедшей в Казанской консерватории теоретической конференции композиторов и музыковедов Поволжья, Урала и Сибири в 1958 г. [5], положившей начало дискуссионным обсуждениям последующих десятилетий.

Н.Г. Жиганов, озвучивший в обстоятельном докладе широкий круг творческих задач, акцентировал внимание на феномене «пентатоновой зоны Поволжья» как ладового пространства с безграничными творческими возможностями в плане обретения композиторами оригинальности и национальной самобытности. Аргументированная научная поддержка в масштабном выступлении Я.М. Гиршмана не оставила сомнений в необходимости интенсивного внедрения в творческий процесс самых разных видов «этнопентатоники».

Скорректировать собственные творческие установки к новым веяниям А.С. Ключарев пробовал уже в процессе работы над «Волжской» симфонией. В ней, по мнению М.Н. Нигмедзянова, он «широко развивает (пожалуй, впервые в татарской музыке) музыкальный фольклор сибирских татар и тем самым расширяет стилистические границы» [4, с. 83]. В сюите пентатонные напевы народов Поволжья представлены иначе: в виде миниатюрных по форме, но эффектных по звучанию камерных инструментальных обработок.

Выстроив сочинение по законам сюитной композиции, автор начинает и заканчивает цикл мелодиями наиболее значимых для него культур: русской и татарской. В качестве интонационных образцов он опирается на свои собственные записи и слуховой опыт. В распоряжении композитора был обширный свод собранных им татарских и башкирских напевов, рукописные и опубликованные сборники. Как зачин использована суровая русская календарно-обрядовая весенняя песня-закличка «Четыре ветра», с образно-поэтическим содержанием, широко распространенным у многих славянских народов. Для третьей части выбрана одна из лучших горномарийских мелодий — сиротская «*Ближе äтя гыц*» (Чем быть сиротой), с которой Ключарев мог познакомиться в годы работы в Йошкар-Оле (1926—1928).

Что же касается второй, чувашской, части, то в ней использован нефольклорный источник — «Песня о Родине» Г.С. Лебедева. Ко времени появления сюиты это сочинение уже получило широкое признание, часто исполнялось профессиональными и самодеятельными коллективами. Ключарев мог услышать его на концертах Чувашского государственного ансамбля песни и танца в Казани, в частности, на Теоретической конференции 1958 г., где выступивший гость с Украины, композитор Ф.Е. Козицкий, дал песне весьма высокую оценку: «Она очень понравилась мне и своей задушевностью, и величавостью звучания. Эта песня достойна того, чтобы занять в исполнительской практике почетное место, наряду с лучшими песнями о Родине, созданными советскими композиторами» [5, с. 233]. Вполне вероятно, что еще раньше Ключарев в составе делегации из Татарии мог присутствовать на памятном вечере к 30-летию ЧАССР, состоявшемся 30 октября 1950 г. в Москве, в Колонном зале Дома Союзов, где звучало сочинение Германа Лебедева, и затем на банкете мог услышать восхищенные отзывы о нем [2, с. 197]. Так или иначе, знаменитая мелодия Германа Лебедева обрела в сочинении А. Ключарева «вторую жизнь». А вместе с тем заметно преобразился ее художественный облик.

Разнонациональные источники сюиты композитор скомпоновал по контрасту, расположив чувашскую мелодию между двумя медленными частями и адаптировав ее в соответствии с композицией цикла. Поэтому величавая, монументальная «Песня о Родине» у Ключарева зазвучала намного поспешнее, чем оригинал. Значительно изменилась ритмическая сторона — появившиеся акценты

и многочисленные синкопы придали ей живость и остроту. В прозрачной фактуре возникли переключки между тембрами струнных, усиленные терпкой гармонизацией с диссонирующими сочетаниями. «Переделав» песню, композитор детализировал музыкально-художественный образ, сделал его более камерным и изящным. Исчезли присущие сочинению Г. Лебедева задушевность и теплота. На смену монолитному ансамблю хора и симфонического оркестра пришла облегченная, скерцозная трактовка. В таком виде сочинение долгое время входило в репертуар камерных оркестров Чувашии и Татарии.

Анатолий Борисович Луппов, представитель другого поколения композиторов Татарстана, явил собой и совершенно иной тип деятельности музыканта-творца. Великолепно освоенные в Казанской консерватории профессии пианиста и композитора позволили ему технически свободно оперировать самобытной национальной мелодикой в широком жанрово-стилевом диапазоне. Тема «диалога» культур, уместная по отношению к каждому герою нашего материала, особенно часто сквозит в публикациях, посвященных именно Анатолию Борисовичу [6; 8]. Действительно, факты его биографии, указывающие на причастность к русскому, марийскому и татарскому этносам и усиленные достойными образцами национальной музыки этих культур, не могут «не зацепить» любого, прикоснувшегося к его творчеству. И они должны быть обязательно дополнены еще и таким ракурсом, как «Луппов и чувашская музыка».

Совершенно справедливо весьма весомо оценивается деятельность Анатолия Луппова как талантливого педагога, подготовившего плеяду национальных композиторских кадров для республик Поволжья. В формировании этого опыта ему было на кого опереться: ученик композиторской школы А.С. Лемана, где поощрялась творческая свобода, в курсе полифонии он соприкоснулся со строгими установками Г.И. Литинского. И тот, и другой являлись выдающимися педагогами, наставниками известных композиторов разных национальностей, среди которых были выходцы из Чувашии и Татарии. Оба считали необходимым глубоко проникнуть в особенности интонационного материала своих подопечных, и прежде всего — пентатоники. Леман к тому же практически овладел спецификой татарского мелодизма, создав ряд крупных, репертуарных по сей день сочинений. Подобно ему, А.Б. Луппов через студентов своего класса Николая Казакова, Юрия Григорьева, Алексея Проскурина, Дину Сорокину, через постоянное общение с видными композиторами и музыковедами Чувашии имел основательные представления о чувашской музыке и отразил их в своих произведениях. Он неоднократно бывал в Чебоксарах, где на сцене Чувашского музыкального театра был показан его балет «Лесная легенда», звучала «Чувашская сюита».

Изучив сборник «Чувашские народные песни. 620 песен и мелодий, записанных от Гаврила Федорова» [7], композитор нашел в нем немало общего с марийским фольклором. Это вдохновило его на создание фортепианной «Чувашской сюиты» (1975), написанной достаточно быстро. Получилось эффектное концертное сочинение, с характерно «лупповскими» колоритными образами, живой и изменчивой музыкальной речью. Сюита пронизана необычайной энергией, волевым началом. Это впечатление создается прежде всего тематизмом, основанным на народных мелодиях, но трансформированных в принципиально иной, чем у Ключарева, манере. Цитируя чувашские темы, композитор не всегда использует их целиком, как единое целое. Он предпочитает их композиционно переработать: вычленить отдельные мотивы, фразы, интонации и сконструировать по-своему,

образуя более компактные, «плотные» мелодические линии из новых звеньев и с вариантными изменениями. Преобразования сопровождаются частыми тональными переходами, политональными и полиладовыми наложениями на диатонической и хроматической основе, интермедийными диссонансирующими вставками. Свободно используемые ладогармонические средства приводят в конечном итоге к двенадцатиступенной хроматике. Насыщенный, местами гармонически жесткий язык с сочными кластерными сочетаниями, пентаккордами квартовой и квинтовой структур, с призывными возгласами, с динамичной сменой интонаций усиливает колористическое начало сюиты. Отдельного внимания заслуживает фактура: она столь же разнообразна, как и пианистична, и является действенным компонентом развития и формообразования.

Вместе с тем в сюите нет впечатления пестроты и калейдоскопичности: цикл воспринимается внутренне цельным за счет продуманных тематических связей. Серединные разделы первой и третьей частей пронизывают близкие по sonorике терпкие диссонантные кварто-квинтовые аккорды, вторую и четвертую части объединяет проведение сквозной темы — чувашской народной песни «*Сок порнӑсна порӑнӑран*» (В горе горьком мы росли). Отчетливо заметна четкая линия развития — от приглушенно-затаенной, основанной на весенних закличках первой части, через грациозно-скерцозную вторую, созерцательно-медитативную полифоническую третью к зажигательному, полному жизни финалу, написанному в излюбленном композитором жанре токкаты.

Из сюиты А.Б. Луппов позже дважды использовал тематизм третьей части — в кантате «Казань» (1977) для хора и симфонического оркестра на стихи В.В. Маяковского и увертюре на темы народов Поволжья для симфонического оркестра (1982). В кантате чувашская тема наряду с фрагментами из «Марша Советской Армии» С.З. Сайдашева и авторской темой из «Марийского каприччио» позволила отразить сюжетный поворот текста и охарактеризовать входящих к поэту представителей поволжских национальных культур. В увертюре она удачно вписалась в разнонациональную красочную палитру этнических музыкальных традиций.

Автор самого лаконичного сочинения на чувашскую тему *Абрам Григорьевич Юсфин* пробыл в столице Татарстана сравнительно недолго — с 1961 по 1972 г. В воспоминаниях студентов Казанской консерватории он предстает эрудированной, экстравагантной личностью с широкой амплитудой интересов и необычными проектами. Актуальную проблему совмещения пентатонных конструкций с законами академических жанров Абрам Григорьевич пытался решить в теории и на практике. В дискуссионных выступлениях и публикациях [9; 10], вызывавших неоднозначную реакцию авторитетных отечественных ученых и консерваторской профессуры, он утверждал, что фольклор генерирует потенциальные возможности соприкосновения с современными техниками композиции, в том числе и с самыми радикальными направлениями. Эти идеи воплотились в двух тетрадах авторского сборника фортепианных пьес на материале песен и танцев народов СССР «Музыкальное путешествие по нашей Родине» [11], куда вошли обработки мелодий как крупных этносов страны (русского, украинского, башкирского), так и менее известных малочисленных народностей (вепского, кетского, уйгурского и др.). Такой широкий подход, несомненно, должен был сделать данное сочинение репертуарным и востребованным в педагогической практике, если бы не авангардные «одежды» фольклорного материала, традиционно отпугивающие большую часть педагогов начального звена музыкального образования.

Пьеса «Воспоминание» (Чувашский напев, № 15 из второй тетради) [11, с. 22] — ярчайший и уникальный в своем роде образец техники минимализма. Присущие ей «признаки самоограничения художника, выражающиеся в экономии средств и простоте художественных форм» [1, с. 39] отразились здесь в предельно ясном, даже схематичном виде. В прозрачной полифонической фактуре из двух пластов одна из самых действенных интонаций фольклорной мелодии — большая секунда в нижнем голосе, выступающая центральным элементом композиции и зачином, и фоном, и сонорной ритмической и гармонической поддержкой. Строго выдержан характерный принцип репетитивности, он акцентирован наслаивающейся народной мелодией, в процессе развития то почти сливающейся с неизменным паттерном, то вносящей полиладовый колорит, усиленный временами звуковысотными и регистровыми смещениями. Начав с цитирования, композитор далее воспроизводит лишь отдельные интонации мелодии, концентрирующие ее существенные признаки. Медитативность и статика, с одной стороны, чрезвычайно современны по звучанию, а с другой — воспринимаются как некое откровение, символ прошлого, отсылающий к архаическим музыкальным пластам.

В нотном тексте нет типичных для акцентно-тактовой метрики примет: указания размера и четкой тактовой сетки. Тактовые черты, выписанные, как в фольклорных сборниках, пунктиром, как и вся запись в целом, обнаруживают глубокое понимание автором законов фольклора разных народов мира и, в частности, специфики квантитативного ритмического мышления чувашей. Действительно, характерные для Абрама Юсфина всеобъемлющие научные интересы распространились в 1970-е гг. и на фольклорную практику чувашского народа. Возможность соприкоснуться с ее закономерностями возникла, когда в далеком 1971 г. под его руководством студент Михаил Кондратьев писал свое первое исследование — выпускную дипломную работу по чувашским народным песням.

Обратившись к чувашской интонационности, каждый из представленных композиторов интерпретировал ее в собственной неповторимой манере. Ключарев, хотя и изменил значительно первоначальный образ, его художественную и тембро-колористическую сущность, в рамках сюитного жанра создал *обработку*, сохранив куплетно-припевную и интонационную целостность мелодии. Луппов, также назвав свое сочинение сюитой, насытил ее иными принципами развития — возможностями трансформации, выявляющей скрытую динамику фольклорных напевов. Пьеса Юсфина пленяет своей многозначностью и загадочностью, удивительно сочетающейся с простотой средств. При дальнейшем развитии они, бесспорно, могли бы показать неожиданные резервы фольклорной темы. Творческие опыты Луппова и Юсфина, несомненно, открывают новые своеобразные грани в *разработке* чувашского народного искусства.

Несмотря на значительные индивидуальные различия форм и стилей выражения, в авторских подходах А.С. Ключарева, А.Б. Луппова и А.Г. Юсфина обнаруживается нечто важное общее. Не имея сложившихся с детства слуховых впечатлений, постоянных этикетных представлений о чувашской мелодике, композиторы смело вступили в диалог с традицией. Музыкально-художественные образы понимаются как первичный материал и оригинально адаптируются как к концепции сочинения, так и к композиторским стилям. Правомочность вмешательства в национальный мелос и самобытность композиторского замысла не подвергалась сомнениям. То, насколько созданные авторской фантазией трансформации пентатонных мелодий соответствовали существующим в культуре чу-

вашей эстетическим установкам и интонационным представлениям музыкальной среды, не вызывало у композиторов серьезных вопросов. В таком контексте пентатонная ладовая основа не терялась, она перешла в новое качество, с новыми пропорциями сочетаний традиций и новаторства.

Возникает встречный вопрос: кто из чувашских авторов проявил интерес к татарскому фольклору? Хотя идеи совместного сотрудничества постоянно витали в воздухе, такие примеры в музыке Чувашии единичны. Самым известным из них можно считать сюиту для фортепиано В.А. Ходяшева «По родной стране», где встречается обращение к татарской мелодике.

Нельзя не отметить, что в настоящее время студенты и аспиранты кафедры композиции Казанской консерватории продолжают вносить посильную лепту в творческое освоение чувашской пентатоники, создавая в качестве обязательных учебных заданий обработки на темы народов Волго-Уралья и нередко обращаясь к чувашской интонационности. Таким образом, процесс, запущенный в середине прошлого столетия Н.Г. Жигановым, по-прежнему таит потенциальные возможности знакомства с новыми этнически оригинальными образцами современной трактовки чувашского фольклора.

Литература и источники

1. Гуляницкая Н.С. Музыкальная композиция: модернизм, постмодернизм: история, теория, практика. Москва: Языки славянской культуры, 2014. 367 с.
2. Илюхин Ю.А. Песня, ставшая гимном // Выдающиеся люди Чувашии. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2003. С. 195—200.
3. НА ЧГИГН. Отд. VI. Ед. хр. 92. Инв. № 191.
4. Нигмедзянов М.Н. Ключарев Александр // Композиторы и музыковеды Советского Татарстана: [очерки] / сост.-ред. М. Нигмедзянов. Казань: Татар. кн. изд-во, 1986. С. 80—85.
5. Теоретическая конференция композиторов и музыковедов Поволжья, Урала и Сибири (Сокращенная стенограмма творческой дискуссии). М., 1958. 483 с.
6. Федотова Л.А. О литературном творчестве А.Б. Луппова // Проблемы ревитализации традиционной культуры народов Волго-Камья: сборник материалов IX Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, 28—29 октября 2019 г. / Министерство науки и высшего образования Российской Федерации; Марийский государственный университет; Институт национальной культуры и межкультурной коммуникации. Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2020. С. 148—151.
7. Чăваш халăх юрисем. Чувашские народные песни. 620 песен и мелодий, записанных от Гаврила Федорова / сост. Ю.А. Илюхин. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1969. 352 с.
8. Шамсутдинова Ф.Я. Весомый итог. «Диалог культур» в творчестве Анатолия Луппова // Казань. Иллюстрированный общественно-политический журнал. 2000. № 9. С. 54—59.
9. Юсфин А.Г. Фольклор и композиторское творчество // Советская музыка. 1967. № 8. С. 53—61.
10. Юсфин А.Г. Некоторые вопросы изучения мелодических ладов народной музыки // Проблемы лада: сб. статей / сост. и автор предисл. К. Южак. М.: Музыка, 1972. С. 113—150.
11. Юсфин А.Г. Музыкальное путешествие по нашей Родине: пьесы для ф.-п. на материале песен и танцев народов СССР: 2 тетр. Л.: Сов. композитор.; Ленингр. отд-ние, 1986. 42 с.

Bushueva Lyubov Ivanovna,
Chuvash State Institute of Humanities,
Russian Federation, Cheboksary

CHUVASH MUSIC IN THE WORKS OF COMPOSERS OF TATARSTAN

Abstract. The article is devoted to the interpretation of Chuvash melos in instrumental compositions by composers A.S. Klyucharev, A.B. Luppov, A.G. Yusfin. The appeal to the Chuvash intonation, initiated earlier by N.G. Zhiganov, led to artistic results that were unique in terms of style aspirations and performance capabilities. Each of the considered works in its own way represents the facets of the phenomenon of pentatonic fret space that is relevant for the republics of the Volga-Ural region.

Keywords: Chuvash melos, composers of Tatarstan, Kazan State Conservatory, pentatonics.

УДК 811.512.111'373: 598.2 +
811.512.145'373: 598.2

Дегтярёв Геннадий Анатольевич,
Чувашский государственный институт
гуманитарных наук,
Российская Федерация, г. Чебоксары,
gena.lingvo@yandex.ru;
Яковлев Владимир Алексеевич,
Чувашский национальный музей,
Российская Федерация, г. Чебоксары,
yakovlev_volodya@mail.ru

ОРНИТОЛОГИЧЕСКАЯ НОМЕНКЛАТУРА В ТАТАРСКОМ И ЧУВАШСКОМ ЯЗЫКАХ: СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ И ПРОБЛЕМЫ УНИФИКАЦИИ

Аннотация. Цель статьи — поиск оптимальных моделей сочетания основных принципов международной зоологической номенклатуры со спецификой национальных языков и сформировавшимися в них ономазиологическими традициями. Проводится сравнительный анализ научной орнитологической номенклатуры и естественно сложившейся в национальном языке системы номинации птиц. Значительное внимание уделяется выявлению слабых мест в используемых терминосистемах и определению возможности их устранения.

Ключевые слова: татарская терминология, чувашская терминология, зоологическая номенклатура, орнитолексика, названия птиц, проблемы унификации терминологии.

О коммуникативных возможностях и vitalном потенциале современного языка можно судить по тому, в какой мере он интегрирован в информационно-коммуникационные технологии и вовлечен в терминологические системы различных отраслей знаний. Языковая политика сегодня должна быть нацелена на то, чтобы национальный язык был достойно представлен не только в сфере социально-гуманитарных наук, но и в естественно-научной культуре. Необходимо проанализировать, осмыслить проделанную до сих пор работу и наметить перспективы совершенствования подъязыка науки и образования: унификации специальной лексики, формирования терминологических микро- и макросистем, улучшения функционально-стилевых параметров учебной и научно-популярной литературы (в первую очередь по естествознанию, как самой проблемной в этом отношении). Приведение национальной номенклатуры в соответствие с современным уровнем развития биологической науки, нормализация употребления терминологии будут способствовать совершенствованию языка и межкультурной коммуникации, повышению естественно-научной грамотности населения, эволюции метапредметных компетенций учащихся.

В соответствии с принципами зоологической таксономии [8] каждое животное, то есть биологический вид, входит в определенную систему и занимает в ней закрепленное за ним место. Биологические виды образуют роды, а близкородственные роды объединяются в семейства, далее — в отряды, классы, типы, царства. По правилам Международного кодекса зоологической номенклатуры [9], каждый вид должен иметь оригинальное название, состоящее из двух компонен-

тов: первый — родовое, одинаковое для всех видов, объединяемых в данный таксон, а второй — собственно видовое, специфичное, показывающее уникальность вида в означенном роде. Следует признать, что декларируемые принципы систематической номенклатуры полностью соблюдаются только на латыни. В живых языках, в зависимости от их типологических особенностей и уровня развития, в большей или меньшей степени неизбежны отступления от правил, их корректировка.

Цель данной работы — поиск оптимальных моделей сочетания основных принципов международной зоологической номенклатуры со спецификой национальных языков и сформировавшимися в них ономазиологическими традициями. На примере чувашской и татарской орнитолексикологии мы попытаемся установить отличия между искусственно созданной номенклатурой зоологических таксонов и естественно сложившейся в быденном языке системой номинации животных. Значительное внимание будет уделено определению слабых мест в используемых терминосистемах и возможности их устранения.

Главное отличие народных наименований птиц — отсутствие однозначности, конкретности. Это прежде всего связано с неразличением в повседневной жизни разных видов пернатых из-за большого внешнего сходства, неосознанным объединением их в одно понятие. Встречаются в бытовой номенклатуре и названия, служащие общим обозначением птиц не только одного рода, но и разных родов одного семейства или даже отряда. К примеру, *кызылтуш* (букв. «красногрудка») в татарской речи может иметь значения «снегирь», «зяблик», «малиновка (зарянка)» [17, с. 502], а в научной систематике данное название сохранено только за зябликом (*Fringilla coelebs*) [11, с. 162]. Также чувашский народный орнитоним *хӑлат*, являющийся названием ряда хищных птиц (в словарях обычно указываются коршун, сарыч, канюк, лунь), в биологическую номенклатуру вошел в значении «лунь» (*Circus*) [3, с. 31].

Некоторые роды птиц в средней полосе России, в местах компактного проживания татар и чувашей, были представлены одним видом, который хорошо идентифицировался среди других птиц и получал определенное видоспецифичное название (например: *саркайӑк* «иволга», *шӑпчӑк* «соловей», *шӑнкӑрч* «скворец» и т.д.). Впоследствии возникала потребность в номинации близких родственников этих пернатых, и привычные орнитонимы становились базовыми (родового уровня) элементами для называния аналогичных видов птиц, то есть как бы переходили в более высокую категорию таксономической иерархии.

Наряду с недифференцированностью (семантической неустойчивостью) и омонимией народной номенклатуре птиц присуща дублетность и многовариантность наименований — наличие нескольких означающих для одного означаемого. Скажем, для обозначения обыкновенного скворца (*Sturnus vulgaris*) в татарском диалектном языке существуют следующие номинативные варианты: *сыерчык*, *жерлӑнчи*, *баркылдык*, *баркылдак*, *нақцар*, *нақчар*, *бақчар*, *бағцар*, *бақцар*, *қарабақцай*, *қарабақцар*, *қарабақчай*, *қарабақчар*, *қарабақчы*, *қаравақцар*, *қарамақцар*, *зӑлкӑ*, *қара зӑлкӑ*, *қара турғай* [14, с. 55].

Своеобразное родо-видовое различение птиц проявляется и в народной номенклатуре. Гнезда одинаково оформленных названий с общим стержневым компонентом отвечают требованию системности и структурного единства терминов.

Однако использовать их в готовом виде в научной систематике весьма непросто, поскольку общий компонент в народных названиях не является свидетельством принадлежности обозначаемых реалий к одному зоологическому роду или семейству. Например, кулик по-чувашики именуется *шыв чӑххи* (букв. «водяная курица») [3, с. 38]. Таким образом, базовый компонент *чӑх(ӑ)*, характерный для отряда Куурообразные, используется при номинации подотряда Кулики из отряда Ржанкообразные. Точно такое же название — *су тавыгы* (букв. «водяная курица») — существует и в татарском диалектном языке, относится оно к лысухе (*Fulica atra*) из отряда Журавлеобразные. Интересно отметить: в сознании другой части татарского народа указанная птица ассоциируется отнюдь не с курицей, а с гусем и обозначается соответственно *ак башлы каз* (букв. «белоголовый гусь») [14, с. 39]. А вот большинство чувашей не согласно ни с теми, ни с другими и считает лысуху не курицей, не гусем, а уткой, «лысой уткой» — *кукша кӑвакал*.

В отличие от бинаминального способа обозначения видов, принятого в международной зоологической систематике, количество лексических компонентов в народных названиях птиц может быть различным — от одного до четырех. Путем добавления определительного компонента к базовому наименованию образованы не только видовые названия, но и некоторые орнитонимы так называемого «родового ранга»: *солы чыпчыгы* (букв. «овсяные воробьи») «овсянки», *тинӗс хурӗсем* (букв. «морские гуси») «казарки» и т.д. Для образования на их основе видовых обозначений птиц дополнительно используется один или несколько атрибутивных компонентов, и в результате возникают неудобные в применении громоздкие конструкции.

В чувашском языке составные наименования пернатых чаще всего возникают на основе общего обозначения класса животных *кайӑк (вӗсен кайӑк)* «птица» — оно применимо ко всем отрядам данного класса без противоречий систематического (таксономического) характера. А в татарском языке в качестве обычного стержневого компонента производного названия пернатых употребляется орнитоним *чыпчык* «воробей», приобретая таким образом расширительный смысл. Как ни странно, при этом лексема *кош* «птица», в отличие от чувашского языка, практически не участвует в формировании орнитонимов.

Разумеется, производные типа *нарат чыпчыгы* (букв. «сосновый воробей») «пеночка», *кура жилӑк чыпчыгы* (букв. «малиновый воробей») «малиновка» и др., служащие для обозначения птиц отряда Воробьинообразные, вполне уместны и применимы в научной систематике. Однако компонентом *чыпчык* «воробей» в татарской орнитологической номенклатуре нередко злоупотребляют — используют его и для обозначения представителей других отрядов: *янгыр чыпчыгы* (букв. «дождевой воробей») — зук из отряда Ржанкообразные, *яр чыпчыгы* (букв. «береговой воробей») — обыкновенный зимородок из отряда Ракшеобразные и др. [11, с. 66, 106; 14, с. 83]. Это создает дополнительные трудности для дифференциации реалий, вносит неразбериху в систему номинации.

На территории Татарстана и Чувашии можно встретить 12 видов сов, относящихся к одному семейству. Для их обозначения в русском языке имеются шесть родовых наименований (*сова, филин, сыч, сычик, сплюшка, неясыть*), а в татарском и чувашском — по два: *ябалак* и *байгыш*, *тӑмана* и *ӱхӗ*, то есть «сова» и «филин». В народной номенклатуре репертуар базовых названий, связанных с со-

вообразными, значительно шире. К примеру, в татарских говорах бытуют родственные чувашской ономотопее *ўхё* (*ўкё, ўккё, ўкўк, ўпёт*) фонетические варианты *өкө, өке, өхө, өгө, үгү*, русское заимствование в несколько новом обличе *филим*, а также *бабалаш, йарйарлык, тәнләце* и др. [18; 14]. В отличие от широкозначных *тәмана* и *ябалак*, соотносимых с любой совой, чувашское *ўхё* и татарское *байгыш* используются только для номинации *филина* (*Bubo bubo*). У последнего в обоих языках имеется дополнительное обозначение, построенное по одной и той же структурно-семантической модели (букв. «сова с кошачьей головой»): *кушак пуç-лй тәмана* и *мәче башлы ябалак*.

Авторитетные лексикографические источники свидетельствуют, что в значении «сыч, сова» в чувашском языке употребителен и орнитоним *хёрхи*. Однако данное «значение» у лексемы *хёрхи*, являющейся названием кобчика, появилось в чувашских словарях по недоразумению: осторожное предположение, высказанное Н.И. Ашмариным («наверное, [и] сыч: летая по воздуху, ищет мышей и ловит их») [1, т. 17, с. 62], последующими лексикографами было воспринято как утверждение, и у *хёрхи* в качестве второго значения — или даже первого (!) — указывается не соответствующее действительности «сыч, сова» [5, с. 250; 19, с. 556; 20, с. 499].

В обозначении одного из представителей совиных — сплюшки (*Otus scops*) — во многих языках просматривается своеобразная диминутивная (уменьшительная) коннотация: немцы называют ее «карликовой ушастой совой», чехи — «малой совой», украинцы — «совкой» и т.д. Хотя по размерам сплюшка несколько крупнее воробьиного сычика, в чувашском языке также предлагаем закрепить за ней название *пёчёк тәмана* (маленькая сова). Однако следует учесть, что по сложившемуся странному обычаю в общеязыковых чувашских словарях указанный орнитоним (как и название воробьиного сычика *серси тәмани*) приводится в значении «домовый сыч» [5, с. 202; 19, с. 454], но в специальной литературе в последнее время все же становится привычным применение его в качестве обозначения сплюшки [6, с. 40; 7, с. 54—55].

Русское название сплюшки, в отличие от вышеприведенных, является специфичным — ономотопозитическим (звукоподражательным). В крике этой маленькой совки русский народ уловил привычное «сплю-сплю-сплю-сплю» и обозначил ее соответствующим образом. А были ли какие-либо основания у татарских специалистов назвать эту птицу *йокычан ябалак* (букв. «сова-соня», «сонливая сова») [11, с. 100; ср.: 14, с. 110], или при ее номинации в основном ориентировались на внешнюю форму русского наименования, приходится лишь догадываться.

Как татарская, так и чувашская зоологическая номенклатура в течение длительного времени развивалась путем калькирования с русского. И в результате возникло немало нелепых названий. Например, в русском языке есть обозначение вьюрковой птицы *чечевица* (*Carduelis erythrina*), которая к одноименному бобовому растению имеет лишь косвенное отношение. Получила птица свое имя из-за характерного пения, которое можно трактовать как звукоподражание *че-че-вица* или *чи-чи-ви* в разных вариациях. Но наши предшественники эти обстоятельства не учли и перевели название птицы на чувашский и татарский буквально — *ямйак каййак* (птица чечевица) и *яммык чыпчыгы* (воробей чечевицы), что не соответствует биологическим и иным характеристикам этого вида.

Исходя из русского орнитонима, Н.Г. Игнатъев и И.П. Павлов [6] глухую кукушку (*Cuculus saturatus*) обозначили как *илтмен кукжук* (букв. «неслышащая кукушка»). В действительности же особи данного вида обладают нормальным слухом. У них кукование глуше, чем у обыкновенных кукушек, то есть *глухой* в данном случае означает «не звонкий, тусклый и невнятный по звуку».

Представитель отряда Ржанкообразные *дупель* (*Gallinago media*) в татарских и чувашских словарях часто именуется «лесной уткой»: *урман үрдәге* [16, т. 2, с. 481; 17, с. 984] и *вӑрман кӑвакалӑ* [4, с. 99; 6, с. 10]. Однако это название вряд ли можно считать удачным, поскольку обозначаемая птица относится не к уткам, а к куликам, и ее излюбленными местами обитания являются отнюдь не лесные массивы, а луга с большой влажностью, болотистые места с низкой растительностью. Возможно, именно по этим соображениям авторы «Атласа-определителя птиц Республики Татарстан» не стали включать указанное татарское обозначение в биологическую систематику — посчитали более уместным использование русского заимствования *дупель* [11, с. 78], восходящего к немецкому композиту *Doppelschnepfe*. А в чувашской орнитологической номенклатуре, также отказываясь от соответствующего обозначения *вӑрман кӑвакалӑ* (лесная утка), мы предлагаем закрепить за данным видом другое, раньше достаточно хорошо известное народное название — *вӑтел*. А освободившееся от прежней семантической нагрузки наименование *вӑрман кӑвакалӑ* в свою очередь может быть вполне приемлемым обозначением гнездящейся в дуплах утки — гоголя.

Некоторые видовые наименования птиц в русском языке специфичны и состоят только из одного слова, например, *клуша* относится к чайкам, *сапсан* — к соколам, *свиззь* — к уткам. Авторы «Атласа-определителя птиц Республики Татарстан», не имея возможности калькировать первообразные названия, оставили русские варианты орнитонимов [11, с. 22, 48, 86]. Однако более логичным представляется обозначение указанных птиц на основе татарских базовых орнитонимов соответствующих таксонов: для клуши вполне приемлемым был бы базовый компонент *акчарлак* «чайка», для сапсана — *лачын* «сокол», для свиззи — *урдӑк* «кряква» (утка). Тем более опыт в данном направлении уже имеется: *сары томшыклы акчарлак* (букв. «желтоклювая чайка») «клуша», *дала лачыны*, *чын лачын* (букв. «степной сокол», «настоящий сокол») «сапсан», *жирӑн башлы кыр үрдәге* (букв. «рыжеголовая полевая утка») «свиззь» [14, с. 106, 109]. Разумеется, далеко не со всеми предлагаемыми в этом словаре вариантами и новообразованиями можно согласиться. В данном случае, к примеру, некорректной кажется попытка применить термин *дала лачыны* (букв. «степной сокол») в значении «сапсан». Во-первых, в отношении сапсана более уместным представляется употребление термина «скальной (скалистый) сокол». Во-вторых, понятие «степной сокол» устойчиво ассоциируется с балобаном, что лишний раз подтверждают авторы «Атласа-определителя птиц Республики Татарстан», называя его по-татарски *дала лачыны* [11, с. 48]. Вместе с тем для справедливости следует отметить, что они при этом упускают из виду собственно татарское обозначение балобана *этӑлге*.

При формировании и нормализации биологической терминологии на чувашском языке большим подспорьем является словарь Н.И. Ашмарина. В нем немало случаев, когда чувашскому зоониму или фитониму не предложен русский аналог (то есть народный термин указан без конкретного значения), но довольно

подробно описан сам объект или хотя бы приведена его существенная особенность. Например, после лексемы *шӑлинкурӑс* следует такой текст: «назв. птицы, желтого цвета, не больше воробья, кричит (весною): *чи-чи-чи-чи-у-у-у!* Ее голосу подражают и говорят: *ёсле-ёсле-си-и!*». Человек, сведущий в вопросах этнобиологии, по указанным параметрам однозначно определит птицу — обыкновенную овсянку. Но лингвисты, занимавшиеся составлением чувашских словарей после Ашмарина, данному орнитониму неверно подобрали русское соответствие — «свиристель». Сохранение *шӑлинкурӑс* в указанном значении в настоящее время можно обосновать лишь данью сложившейся традиции.

Тем, кто занимается проблемами биологической номенклатуры и терминологии в целом, необходимо проявлять критическое отношение к лексикографическим свидетельствам. Некоторые ошибки и неточности имеют обыкновение кочевать из словаря в словарь. К примеру, чувашское название *чие кайӑкӑ* (букв. «птица вишни») по традиции относят к пеночке. Но пеночки — лесные птицы, а вишня, как правило, растет возле жилища человека. К тому же в зарослях вишни часто поселяется другая птица — садовая камышевка, которая довольно четко выделяется структурой своей песни. Учитывая, что пеночки и камышевки морфологически очень схожи, можем констатировать, что под орнитонимом *чие кайӑкӑ* следует понимать садовую камышевку. В таком случае данный орнитоним не должен употребляться в качестве обозначения пеночек. Подобных примеров можно привести немало.

При недостаточно критическом отношении к освоению чужеродных средств и способов (моделей) номинации не только лексические, но и семантические заимствования иноязычных наименований не способствуют унификации терминологии и сохранению самобытности языка, создают дополнительные трудности для пользователей. Так, в «Атласе-определителе птиц Республики Татарстан» совершенно разные виды птиц — систематически далеко отстоящие друг от друга, но в русском языке сходно звучащие — имеют одинаковые наименования: шур из отряда Воробьинообразные и золотистая шурка из отряда Ракшеобразные обозначаются как *корташар* (букв. «пчелоедка» или «личинкоедка») и *сары корташар* («желтая пчелоедка»). Идентичным названием *урман тургае* (лесной жаворонок) объединяются конек лесной и жаворонок лесной (юла) [11, с. 104, 114, 116, 168]. Здесь, несомненно, должны быть разные орнитонимы родового уровня.

Соотносительный анализ орнитологической номенклатуры двух языков фактически стал предварительным этапом работы по упорядочению соответствующей терминологии. Он помог выявить уровень обеспеченности оптимальными наименованиями местных представителей фауны, определить степень сохранности в современном языке традиционных зоонимов, ознакомиться с методическими и методологическими наработками номинации птиц в разных языках, понять возможности координации нормализаторской деятельности лексикологов (терминоведов) с зоологами (орнитологами).

Орнитологическая номенклатура на национальном языке должна развиваться на следующих принципах:

— для создания производных орнитонимов видового и, при необходимости, родового уровней в качестве базовых элементов следует максимально использовать народные наименования птиц;

— весь процесс номинации птиц и формирования орнитологической номенклатуры по мере возможности должен быть приближен к требованиям Международного кодекса зоологической номенклатуры. Наиболее существенное требование — ограничение применения базовых орнитонимов в рамках конкретного таксона (рода и, в исключительных случаях, семейства).

Сравнение комплекса орнитонимов в двух языках свидетельствует об отсутствии татарских наименований для обозначения очень характерных видов птиц, которые по многим признакам существенно отличаются друг от друга и могли быть легко идентифицированы. При конструировании видовых названий птиц в татарском языке больше применяются лексические и семантические заимствования с русского, а чувашские специалисты предпочтение отдают поиску аналоговых наименований. В последнем случае видовые названия птиц подбираются в соответствии с морфологическими, акустическими, этологическими и другими отличительными характеристиками конкретного вида.

Литература

1. *Ашмарин Н.И.* Чăваш сăмахĕсен кĕнеки = Словарь чувашского языка: в 17 т. [Репринт изд.]. Чебоксары: Руссика; Гос. ком. ЧР по печати, 1994—2000.
2. Биологический русско-татарский толковый словарь / под ред. Ф.Г. Ситдикова, Р.К. Закиева. Казань: Магариф, 1998. 654 с.
3. *Дегтярев Г.А., Яковлев В.А.* Опыт нормализации биологической терминологии в чувашском языке (на примере орнитологической номенклатуры). Чебоксары: ЧГИГН, 2014. 128 с.
4. *Егоров В.Г.* Русско-чувашский словарь. 2-е изд. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1972. 496 с.
5. *Егоров В.Г.* Чăвашла-вырăсла словарь = Чувашско-русский словарь. 2-е изд. Чебоксары: Гос. изд-во ЧАССР, 1954. 320 с.
6. *Игнатьев Н.Г., Павлов И.П.* Чёрчун ячĕсен чăваш-вырăс-латин словарь = Чувашско-русско-латинский словарь названий животных. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1993. 64 с.
7. *Игнатьев Н.Г., Яковлев В.А.* Чăваш Ен чĕрчунĕсем: вĕсен кайăксем [= Животный мир Чувашии: птицы]. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 1997. 374 с.
8. *Майр Эрнст.* Принципы зоологической систематики / перев. с англ. М.В. Мины. М.: Мир, 1971. 454 с.
9. Международный кодекс зоологической номенклатуры (Принят Международным союзом биологических наук) / перев. с англ. и фр. И.М. Кержнера. 2-е изд., испр. М.: Т-во науч. изданий КМК, 2004. 223 с.
10. *Петров Л.П.* Опыт сравнительно-исторического изучения чувашских названий птиц. Чебоксары: ЧГИГН, 2016. 288 с.
11. *Рахимов И.И., Мосалов А.А.* Атлас-определитель птиц Республики Татарстан. 2-е изд., доп. Казань: Фолиант, 2019. 180 с.
12. Русско-татарский словарь / под ред. Ф.А. Ганиева. 4-е изд., испр. М.: ИНСАН, 1997. 717 с.
13. Русско-чувашский словарь / под ред. И.А. Андреева и Н.П. Петрова. М.: Сов. энциклопедия, 1971. 893 с.
14. *Сафина Э.И.* Татарча-русча-латинча кош атамалары сүзлеге [= Татарско-русско-латинский словарь орнитонимов]. Казань: ТЭнСИ, 2018. 184 б.
15. *Скворцов М.И.* Русско-чувашский словарь. В 2 т. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2012. Т. 1. 638 с.; Т. 2. 655 с.
16. Татарча-русча сүзлек = Татарско-русский словарь. В 2 т. Казань: Магариф, 2007. Т. 1. 725 с.; Т. 2. 727 с.
17. Татарча-русча сүзлек = Татарско-русский словарь / сост. К.С. Абдразаков [и др.]. М.: Сов. энциклопедия, 1966. 863 с.
18. Татар теленең зур диалектологик сүзлеге = Большой диалектологический словарь татарского языка / сост.: Ф.С. Баязитова [и др.]. Казань: Татар. кн. изд-во, 2009. 839 с.
19. Чăвашла-вырăсла словарь = Чувашско-русский словарь / под ред. М.И. Скворцова. М.: Рус. яз., 1982. 712 с.
20. Чăвашла-вырăсла словарь = Чувашско-русский словарь / под ред. М.Я. Сироткина. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1961. 630 с.

Degtyarev Gennady Anatolyevich,
Chuvash State Institute of Humanities,
Russian Federation, Cheboksary;
Yakovlev Vladimir Alekseevich,
Chuvash National Museum,
Russian Federation, Cheboksary

**ORNITHOLOGICAL NOMENCLATURE IN TATAR
AND CHUVASH LANGUAGES: CURRENT STATE
AND UNIFICATION PROBLEMS**

Abstract. The purpose of the article is to search for optimal models for combining the basic principles of international zoological nomenclature with the specifics of national languages and onomasiological traditions formed in them. A comparative analysis of the scientific ornithological nomenclature and the naturally developed bird nomination system in the national language is carried out. Considerable attention is paid to identifying weaknesses in the terminology systems used and determining the possibility of their elimination.

Keywords: Tatar terminology, Chuvash terminology, zoological nomenclature, ornitholexics, names of birds, problems of terminology unification.

Ендеров Вячеслав Александрович,
Чувашский государственный институт
гуманитарных наук,
Российская Федерация, г. Чебоксары,
slava-enderov@mail.ru

ЧУВАШСКИЙ *АРСУРИ* И ТАТАРСКИЙ *ШУРӘЛЕ* В ЗЕРКАЛЕ ПАРАЛЛЕЛЕЙ

Аннотация. В чувашском и татарском устном народном творчестве сохранились мифологические представления о разных существах. Самыми красочными и интересными у двух этносов являются духи-половинники *Арсури* и *Шурәле*, выступающие в качестве лесного божества, духа-хозяина лесных угодий и демонического персонажа, которые своими действиями и проделками напоминают лесовика-лешего из славянской демонологии. Но их родственность и тождественность проявляются лишь внешне, основные же функции вышеназванных демонологических существ и фольклорно-мифологические представления о них совершенно иные. В статье указанные существа рассматриваются в следующей последовательности: *Арсури* и *Шурәле* как божества и хозяева леса; *Арсури* и *Шурәле* как зооморфные и антропоморфные существа; *Арсури* и *Шурәле* как женский персонаж; *Арсури* и *Шурәле* как демонические злые духи; *Арсури* и *Шурәле* как потешные лесные духи.

Ключевые слова: чуваша, татары, кряшены, духи-половинники *Арсури* и *Шурәле*, Р.Р. Исаков, Я.К. Коблов, закамские удмурты.

В последние десятилетия и чувашскими, и татарскими учеными-гуманитариями утверждается тезис о том, что на протяжении продолжительного времени чуваша и татары испытывали взаимное культурное влияние, отразившееся на их материальной и духовной культуре. У двух этносов — единые этногенетические и исторические корни, схожие ритуально-обрядовая культура и фольклорное наследие, мифология и т.д. Цель нашего исследования — поиск и выявление общих и национальных черт, фольклорно-мифологических сюжетов и мотивов у представителей духов-половинников, известных в устной словесности чувашского и татарского народов — лесного божества, духа-хозяина лесных угодий и демонического персонажа *Арсури* и *Шурәле*, своими проделками и действиями напоминающих лесовика-лешего из славянской демонологии. Но их родственность и тождественность проявляются лишь внешне, основные же функции вышеназванных демонологических существ и фольклорно-мифологические представления о них у трех народов совершенно иные. Здесь мы согласны с Р.Р. Исаковым, утверждавшим, что «образ *шурале* у татар имеет сложный синкретический характер, присущий исключительно данному персонажу. По всей видимости, он возник в эпоху Средневековья, в условиях тесных этнических и культурных контактов предков татарского народа с местными финно-угорскими народами. Не случайным кажется тот факт, что мифологический образ *шурале* в наиболее четком и структурированном виде сохранился у татар-мусульман и татар-кряшен Заказанья — в одной из основных татаро-удмурто-мордовских контактных зон Среднего Поволжья. В некоторых символических элемен-

тах образа *шурале* явно прослеживаются заимствования из мифологии мордвы и удмуртов» [20, с. 36].

Это касается и *Арсури*, когда мы говорим о нем как о чисто этническом и принадлежащем только чувашскому этносу мифологическом персонаже со свойственными ему действиями и поступками, сюжетами и мотивами. В фольклорной традиции двух тюркских народов демонологические сюжеты о данных персонажах иногда имеют разные трактовки, порою не совпадают даже их функции и сфера обитания, или же вообще отсутствует ряд мотивов и т.д. Но сказанное не исключает общности их представлений и этногенетических корней — данные человекообразные существа в историко-типологическом и национально-генетическом уровнях произошли от единого прообраза — лесного божества-половинника.

Исходим из того, что татарская общность как этнос представляет сложную этническую структуру, поэтому в качестве объекта выбраны мифологические воззрения казанских татар — самостоятельного субэтноса Волго-Уральской группы татар. Как утверждают составители научного издания «Татары», именно они составляют «ядро татарской нации» и «особую историко-этнографическую область татар Волго-Уральского региона, состоящую из тех элементов традиционной культуры, которые являются общими для всех волго-уральских татар». Татарское население Предкамско-Предволжского ареала, являясь «центральной этнографической группой казанских татар», образует «единый этнокультурный район» и представляет «наиболее многочисленную (в середине XIX в. — свыше 0,5 млн чел.) и древнюю часть субэтноса казанских татар, восходя по меньшей мере к периоду Казанского ханства» [38, с. 24—29]. По мнению В.Г. Родионова, «казанские татары и чувашаи, как самодостаточные этнические сообщества со своими уникальными культурами и языками, в начале XX в. являлись в Поволжье крупными этносами, предки которых испытали одни и те же исторические катаклизмы, а также проходили общий этногенетический процесс. Их этническая самоидентификация, в отличие от финно-угорских соседей (самоназвания марийцев и удмуртов восходят к значению «люди»), опиралась на конфессиональное сознание. При этом основную роль при этногенезе этих двух тюркских народов сыграла культура волжских болгар: городскую культуру на основе религии ислама унаследовали главным образом казанские татары, а земледельческо-языческую — чувашаи» [32, с. 195].

Чувашский *Арсури*. В опубликованных источниках и фольклорных текстах лесное божество или лесной дух зафиксирован под разными именами: *Ар-сури* (*Ар-сорри*), *Ар-сүри*, *Ар-чури* (*Ар-чори*), *Ара сури* «дитя мужчины», *Ар-сурри* (*Ар-сорри*) «пол-мужчины», *Вярман* «лес», *Вярманти* «лесной; тот, кто в лесу», *Вярман пусё* «глава леса», *Вярман торри* «бог леса», *Вярман амйи* «мать леса», *Вярман ийи* «хозяин леса», *Екёте*, *Опйча*, *Опте*, *Опйтя*, *Опиқан*, *Упиқан*, *Упйте*, *Маймйал* «обезьяна», *Шүрелё*, *Май пйран/Майпран* «кривошейный», *Шуйттан* = *Ар сури* (чертлеший) [13, с. 51—52; 35, с. 81—84; 16, с. 72; 17, с. 291; 18, с. 16—94].

Татарский *Шүрәле*. Как показывают татарские мифы, предания и публикации, персонаж *Шүрәле* также имеет как фонетические, так и лексические варианты: *Шүрәле*, *Шурали*, *Шүрәли*, *Шүрлек*, *Шүрәлек*, *Шюрэли*, *Шуряле*, *Шуреле*, *Урман тәнресе* «бог леса», *Урман иясе*, *Урман хужасы* «хозяин леса», *Урман пәрие* «лесной дух-пери», *Урман сарыгы* «лесная овца», *Ярымтык* «половинник», *Урман анасы* «мать леса», *Урман баба*, *Урман бабасы* «дед леса», *Шурале*, *Урман аулиясе*

«лесной святой, добрый лесной» [4, с. 50; 31, с. 13, 14; 22, с. 428—432; 37, с. 140—171; 36, с. 104—107; 33, с. 142; 18, с. 113, 114; 40, с. 194].

Первые сведения о чувашском *Унӑте/Арсури* записаны этнографом-путешественником И.Г. Георги в 1768—1773 гг. во время его экспедиции по Европейской части России; в источнике конца XVIII в. персонаж-лесовой фигурирует как *Вурман торӑ* [8, с. 39; 43, с. 50], а про *Шурӑле*, как отмечают Л.Ш. Замалетдинов и Ф.И. Тагирова, — в 1875 г. венгерским ученым Габором Балинтом [14, с. 104; 36, с. 104].

В статье «Традиционные представления чувашей о духах леса» фольклорист Г.Г. Ильина подробно описывает чувашского *Арсури* по схеме Л.Н. Виноградовой, подчеркивая внешний облик и одежду персонажа, а также его происхождение, оборотничество, место обитания, время активизации, злокозненные действия и привычные занятия. Кроме того, ею составлены «Указатель сюжетов-мотивов быличек» об *Арсури/Екӑте/Маймӑл/Онӑча, Опте, Опиҫан/Унӑте/Шуйттан* = *Ар сурри*, под которыми чуваша подразумевали лесное божество или духа *Арсури*, и карта текстов, записанных на территории Чувашии. По ее мнению, текстовый фонд чувашских демонологических быличек *тӑшмӑш халапӑсем* представляет 74 сюжета или мотива, из которых самыми распространенными персонажами считаются *Арсури* и *Унӑте*. Рассказы о них бытуют во всех трех этнографических группах чувашей, единичные примеры записаны об *Екӑте* (в Ядринском р-не), *Маймӑл* (в Урмарском р-не) и *Шуйттан=Арсури* (в Аликовском р-не) [18, с. 16—30, 94—98]. Нужно сказать, что это — не полный перечень мифологических сюжетов и мотивов. По мере выявления новых материалов «Указатель» будет скорректирован и дополнен.

На основе анализа фольклорных текстов, опубликованных источников и собранных материалов в качестве основных нами выделено 48 сюжетов и мотивов о мифологическом персонаже *Шурӑле*.

Перейдем непосредственно к рассмотрению общих и особенных черт и качеств *Арсури* и *Шурӑле*, представляющих самые архаичные и древние пласты миропонимания и мироощущения чувашей и татар.

1. *Арсури* и *Шурӑле* как божества и хозяева леса. В чувашской мифологии *Арсури* выступает как хранитель лесных богатств, зверей и птиц. Так, он преследует до самого дома крестьянина, который собирался рубить дрова в его владении, зовет человека по имени, насылает болезнь, вызывает пожар. По другим сведениям, накануне пожара, сидя на лошади верхом, с кнутом и свистком, он выгоняет из леса постадно медведей, лис, волков, зайцев, оленей, белок, ежей, диких птиц на другой участок лесного массива, чтобы спасти их от гибели. Или же живет в лесу, в деревне не появляется, так как боится собак, его считают злым лесным духом. В быличках он именуется хозяином леса, который сторожит лес и часто кричит филином, может находиться на дереве, под хворостом или в лесу на лужайке, или в овраге среди деревьев. Встречается и другое его название — *Вӑрман турӑ* (бог леса), аналогичное с *Урман иясе* (хозяин леса) у казанских и западносибирских татар. Чуваша думали, что от него зависит удача на охоте, благополучие в жизни. Рассказывали, будто он питается мясом животных. Поймает, например, оленя, съест его тушу, а по костям, собранным и сложенным, хлопает плетью, и олень оживает. Охотнику удастся поймать лишь тех животных, которых съел и оживил *Арсури*. А птиц он будто прячет в своих широких рукавах. Он как божест-

во особо почитался чувашами. Для умиловления ему приносились разные жертвы: бросали кусок хлеба в его сторону или соль в огонь, подносили также муку или древесный сучок, лепешки или кашу, хлеб и пиво, блины [12, с. 37—38].

Я.Д. Коблов, изучавший мифологию казанских татар, пишет, что «*Шуряле* имеет жительство в дремучих лесах», они «любят уводить человека в самый глухой лес, где некоторые неопытные люди погибают. Послышится голос, как бы зовущий человека, — человек пойдет на этот голос, голос отдаляется, человек идет за ним все дальше и дальше и, наконец, заплутается»; боится «двух человек или даже одного с собакой» и «нападает только на одиноких». Согласно другим источникам, когда заходишь в лес, нужно здороваться. Лес называют «домом *Шуряле*». Если не поздороваяешься, то хозяин может рассердиться, и тогда лес начинает шуметь. Если что-то уносишь, также надо поблагодарить, чтобы *Шуряле* и на следующий год разрешил брать лесные дары [18, с. 114; 22, с. 428, 429].

2. *Арсури* и *Шуряле* как зооморфные и антропоморфные существа. Появление указанных образов относится к эпохе анимизма. По мифологическим представлениям предков чувашей и татар лес выступал как некое безлично-аморфное живое существо. При дальнейшем развитии этих представлений одухотворенный лес со временем стал принимать зооморфный, а потом и антропоморфный облик, которые связаны с тотемическими представлениями. Например, в записанном в Чебоксарском районе Чувашской Республики тексте говорится, что *Арсури* в образе большой щуки плавает у берега реки, а когда человек бьет ее палкой, то ментально исчезает в воде [30, л. 4, 4 об.]. Когда у человека не ладится работа или с ним что-либо случается в пути, то встретившееся ему животное он непременно примет за *Арсури*. В одной быличке *Арсури* в образе зайчишки преследует путников до дому, а в другой он оборачивается в лошадь величиной до сарая, или же кружится над головой в облике птицы [30, л. 4 об., 5 об.; 29, л. 55; 25, с. 261]. Наибольший интерес представляют те мифы и предания, в которых образ *Арсури* антропоморфизирован, рассказчик сообщает, будто сам видел его, описывает внешние признаки, деяния и поступки (иногда обрисованы только шалости и злые козни *Арсури*). Чаще всего *Арсури* представляют в человекоподобном образе огромных размеров, рассказывают, будто ростом он с дерево, голова большая, а глаза с просяное зернышко. Или же он отличается большими глазами, или же будто его видят сидящим на опушке леса, подмявшим под себя три высоких дуба. Или лицо у него черное, продолговатое, волосы и уши длинные, на голове четыре глаза (два спереди, два сзади), три руки и три ноги. Человека, проходящего лесом мимо него, он окликает по имени, и если тот откликается на зов, то с шумом и треском подбегает к нему, хватает и съедает [13, с. 56].

Среди татар записаны предания, согласно которым *Шуряле* появляется среди людей в облике кобылицы или в образе мужчины с топором за поясом, или женщины в длинном белом платье; по описанию же Я.Д. Коблова, по внешнему виду он «похож на человека; у него очень длинные, крепкие пальцы до трех вершков длины»; лешие людям показываются большею частью весною и летом во время восхода и захода солнца, называют свое имя, притворяются сбившимися в лесу с дороги или просят о помощи; *Шуряле* имеет длинные и крепкие, как олово, пальцы, которыми любит шекотать людей [18, с. 113, 114; 22, с. 428, 429].

3. *Арсури* и *Шуряле* как женский персонаж. У чувашей и татар немало преданий, повествующих об *Арсури* и *Шуряле* как существе женского пола. По

чуваши́ским поверьям, у *Арсури* огромные груди, длинные до земли волосы; во время бега груди болтаются, или же она их закидывает назад; живут на берегах рек, а зимуют в копнах сена. Любят ходить в баню: эти длинноволосые, большегрудые женоподобные существа моются после мужчин, пока баня не занята женщинами. *Арсури* в образе женщины проявляет женские черты характера. Рассказывают, будто чувашка забыла ребенка в поле. На плач приходит к ребенку *Арсури* и начинает успокаивать его. Мать называет того кумой, за это *Арсури* сторожит их загон от потравы [12, с. 39]. По записям Каюма Насыри, у казанских татар «*Шюряли* водятся в лесах и не по одному; видимы бывают татарину в человеческом образе. Все они имеют очень большие груди, из которых одну закидывают на правое плечо, а другую — на левое. Если повстречается им в лесу татарин, то они приглашают его играть в шекотанье. И если тот согласится, защекочивают его до смерти» [31, с. 13, 14].

Сходство в образах обезьяноподобных существ у многих народов говорит о типологическом или генетическом родстве данного персонажа. Ученые полагают, что соединение в образе *Арсури* и *Шурале* внешних черт старой женщины и зверя указывает на почитание одного из тотемных прародителей, характерное как для древних предков не только у двух родственных, но и для всех тюркоязычных и финно-угорских народов.

Таким образом, происходит трансформация образа *Арсури* и *Шурале*: вначале персонаж почитался как дух-хозяин леса, а затем сформировалось представление о нем как о тотемном родовом покровителе. Постепенно он превращается в лесное божество, и в мифах имеет место контаминация образа с *Уйате/Маймыл (Пицин)* (обезьяной), черты которой стали приписываться и *Арсури*, и *Шурале*: любят шекотать, любят сладкое, покрыты шерстью и т.д.

4. *Арсури* и *Шурале* как демонические злые духи. Кроме зооморфных и антропоморфных перевоплощений, *Арсури* и *Шурале*, по народным представлениям, обладают сверхъестественной силой, подобно демонам, чертям, ведьмам и др. В целом ряде мифологических преданий они выступают в роли враждебного человеку персонажа или напоминают о себе только шутками: заманивают путников в лесную чашу, чтобы те сбились с пути, пугают, водят их по лесу, разбивают повозки, распрягают лошадей, передразнивают их, называя по имени и т.п.; или же они вообще невидимы, слышен только их свист, крик; могут кричать и говорить по-человечьи и т.д. Чувашский *Арсури*, кроме всего прочего, может лаять по-собачьи, визжать как поросенок, ржать как лошадь, приводит путника к глубокому оврагу или обрыву, раздробляет ствол ружья; ассоциируясь со стихийными природными явлениями, может вызвать бурю, вырвать с корнем деревья, разнести костер, унести *чаппан* (азям) у пастухов и расстелить его на земле и т.д. *Арсури* считался божеством низшего разряда, и человек довольно рано осознал себя сильнее его. Чуваши верили, что от него можно спастись или наговором, или рябиновым прутиком, помахав им крест-накрест, или рябиновой палкой, бросив ее в сторону *Арсури*, или крестом, вычерченным по дерну. Некоторые спасаются так: лошадь запрягают дугой назад или надевают лапти в обратную сторону. *Арсури* очень боится кнута, огня, зверя, глотающего кости, особенно собак с «четырьмя глазами» [28, с. 228, 229; 6, 1928, I, с. 308—316; 13, с. 62, 63].

Проделки *Шурале* идентичны чувашскому *Арсури*: он также кричит, издает разные звуки в лесу, хихикает и смеется, зовет на помощь, иногда и плачет,

разговаривает весело; иногда и поет, любит задавать вопросы, а сам не отвечает. Существует много способов избавления от приставаний или преследований *Шурале*, например, переодев обувь с правой ноги на левую, а с левой — на правую; помогают также молитвы муллы и жертвоприношения в честь бога и т.д. [22, с. 429, 432; 37, с. 147—159; 18, с. 113].

5. Арсури и Шурале как потешные лесные духи. Со временем образы *Арсури* и *Шурале* претерпевают изменения, переосмысляются, то есть происходит персонификация и трансформация указанных мифологических персонажей. Демонические и хтонические их черты как злого духа-женщины, полумужчины, мужчины, зверчеловека-циклопа постепенно утрачиваются, и они превращаются в потешного духа, довольно миролюбивого, смешного, наивного, но любопытного. Этот образ возник в более поздний период мифологического мышления предков чувашей и татар по мере стирания прежних черт персонажей. Поэтому в быличках и бывальщинах простой человек всегда оказывается сильнее его. По чувашским и татарским поверьям, человек может перехитрить *Арсури* и *Шурале*, сказав, что идет по течению реки, а не против, спрятав в дупле дерева голову, прищемив руку в щели дерева. Например, татары делают так: они бегут к ручью, чтобы перепрыгнуть через него, так как знают, что *Шурале* боится воды. Не имея возможности перейти ручей или речку, тот спрашивает: «Где начало речки?» В ответ показывать нужно ему не начало реки, а обратную сторону — низ. Тот бросится бежать по берегу вниз по течению, дойдет до моря и вынужден будет возвратиться ни с чем [22, с. 429, 430].

Арсури и *Шурале* — большие любители щекотать попавших в их ловушку людей. Например, при виде человека чувашский *Арсури* подбежит к нему со словами: «*Каття нур-и, каття нар!* (Есть ли зубы, дай мне твои зубки!)» — и примется щекотать и хохотать, а если тот засмеется, то непременно вытащит его зубы и проглотит их, будто бы сочтя за сахар. Татарскому *Шурале* также не следует показывать зубы во рту. Как только он их увидит, начинает щекотать человека и щекочет до смерти. Немало людей и животных погибло от его проказ. У казанских татар имеется особый мотив: игра татарина с *Шурале* в *кытыклы-мытыклы* (щекотку). Данную игру тот предлагает каждому встречному: увидит человека и побежит за ним, да еще и издали кричит: «*Кытый-кытый уйныйк!* (Давай в щекотку играть!)». Но игра эта очень опасна. Как бы человек ни кричал, ни умолял о пощаде, *Шурале* не перестанет его щекотать до тех пор, пока тот не умрет [13, с. 64; 22, с. 429]. В отличие от чувашского *Арсури*, татарский *Шурале* сам первоначально предлагает «игру в щекотанье», подобный мотив в чувашской демонологии отсутствует.

Постепенно утрачивая свои сверхъестественные качества и свойства, в конце концов, *Арсури* и *Шурале* своими поступками и шалостями напоминают лесную обезьяну, потому что их проделки и поступки глупы и комичны, вызывают у людей смех. Рассказы о них воспринимаются как вымысел, в которых человек оказывается сильнее его. Мотив бессилия лесного духа перед человеком, отраженный в быличках и бывальщинах, напоминает нам общераспространенные бытовые сказки с двумя сюжетами: 1) человек запродан лешему; 2) человек состязается с лешим, обманывает его [2, с. 74, 75].

Интерес представляют мифологические сюжеты у чувашей и татар об *Арсури* (*Упӑте, Екӑте, Маймӑл, Ар сурри=Шуйттан*) и *Шурале* (*Ярымтык, Пицӑн*,

Мэцкэй) как о мастерах езды на лошадях, об их поимке и убийстве, а также о проклятиях мифологического персонажа. Тут у двух родственных народов в сюжете и мотивах имеются некоторые различия: татарский *Шүрәле*, увидев на опушке леса табун лошадей, непременно выберет самого хорошего коня и скачет на нем до тех пор, пока конь не издохнет. Или когда лошадь с поля возвращается потная, то татары думают, что это — проделки *Шүрәле*. Для того чтобы отучить его мучить лошадей, они мажут спину лошади смолой. Тот садится на нее и, не сумев оторваться от смолы, приезжает в деревню, лишь таким образом сельчане спасаются от козней *Шүрәле*, изловив и умертвив многих из них. При этом, как рассказывают очевидцы, одних сожгли в бане или на костре, других умертвили палками или камнями, а третьих бросали с крутой горы и, привязав к дереву, сожгли. Но жителей сел и деревень постигает проклятие *Шүрәле*: число дворов после умерщвления *Шүрәле* не увеличивается, а сами жители влачат жалкое существование [22, с. 430, 431].

В чувашских мифологических преданиях и быличках подобный сюжет больше всего касается *Упӑте*, *Екӑте*, *Маймӑл* и *Ар сурри*=*Шуйттан*, а об *Арсури* не получил широкого распространения. О проклятии *Арсури* за его публичное наказание или убийство записано по одному преданию в Ибресинском, Комсомольском и Янтиковском районах Чувашской Республики [26, с. 16, 17; 27, с. 139; 41, с. 278—304].

Итак, подведя итог сказанным версиям об этимологии слов *Арсури* и *Шүрәле*, учитывая ареал распространения мифологических образов и сюжетов о данных персонажах среди чувашского и татарского населения, можно сделать некоторые выводы.

1. *Арсури* — полузооморфное и полуантропоморфное существо с явными женскими признаками, относящееся к духам-половинникам и считающееся духом-хозяином леса. Предки чувашей представляли лес как некое безлично-аморфное живое существо. При дальнейшем развитии подобных воззрений одухотворенный лес стал принимать зооморфный, затем и антропоморфный облик. Из текстов видна раздвоенность характера данного мифологического персонажа. Почти во всех мифах и преданиях происхождение чувашского *Арсури* связывается с человеком; притом в его образе больше человеческих черт, чем животных. Хотя данная версия, вероятно, является поздним наслоением, но она неразрывно связана с развитием образа *Арсури*.

Вполне допускается и такой вариант: первоначально проточуваши хозяина леса или лесное божество называли другим именем — или *Вӑрман турри* (тат. *Урман тӑнресе*), или *Вӑрман амӑш* (тат. *Урман анасы*), или *Вӑрман хуҫи/ийи* (тат. *Урман хуҫасы/иясе*) и др. Впоследствии персонаж контаминировался с образом лесной обезьяны *Упӑте*, черты которой приписывались и ему: любит щекотать и есть сладкое, покрыт шерстью и т.д.

2. *Шүрәле*, по мифологическим представлениям казанских татар, есть лесной дух в образе волосатого мужчины с рогом на лбу или голой женщины с длинными грудями, закинутыми, как и у *албасты*, за плечи назад [7, с. 627]. Легенды и предания о нем в основном записаны среди татар-кряшен и татар-мусульман Заказанья — «в одной из основных татаро-удмурто-мордовских контактных зон Среднего Поволжья». Поэтому ареал распространения указанного персонажа ограничен, мало и записанных сюжетов, вариантов мифов, преданий и легенд [9,

с. 64—70; 20, с. 36; 36, с. 105]. Данная территория в VII—XIII вв. считалась и зоной проживания булгаро-чувашей. Как показывают письменные источники и фольклорные материалы, персонаж леса *Шурале* не был известен у всех групп татар, ибо в разных этнографических диалектах зафиксированы его лексические варианты: сибирские татары называют *Урман ия* «хозяин леса» или *Пицин* «хозяин леса; обезьяна» [44, с. 809—812]; казанские (старо-казанские) татары — *Шурале*, *Шурали* «леший» [22, с. 428—432; 4, с. 50]; пермские и свердловские татары — *Ярымтык* [14, с. 118; 39, с. 196]; у крещеных татар в качестве отдельных мифологических персонажей бытуют и *Урман әйясе* «хозяин леса», и *Шюряле* «особые лесные существа» [23, с. 580—582, 607—609]; у чепецких татар данный мифоним вообще отсутствует или же «практически неизвестен» [36, с. 106; 21, с. 12]; у татар-мишарей такой фантастический образ Шурале «не представлен в четкой форме» и является «разновидностью пиров» [24, с. 190]; у касимовских татар живущий в лесу со своими сородичами злой дух *Урман иясе* «имеет вид человека с длинными пальцами, которыми он щекочет людей до смерти» [42, с. 95; 3, с. 344]. Среди других этнографических групп татар лесного духа, черта или хозяина леса именуют *Урман пәрие*, *Урман сарыгы*, *Урман иясе* [14, с. 118; 37, с. 154; 21, с. 12] и т.д.

3. Сказанное дает нам основание предположить, что слово «*шурале*» — древнебулгарского происхождения с индоиранским влиянием. Происходит от древнетюркских *šär* «зло; вред» + *el* «рука; кисть руки» и аффикса принадлежности *-лы/-ле* > чуваш. *-lä/-le* [4, с. 50; 11, с. 169, 522]. Мифологическое существо вначале выступало как локальное божество с отрицательными функциями и представлялось половинотелым. При этом предки чувашей могли позаимствовать основные сюжетные мотивы о персонаже *Албаста*, предстающем в мифологии тюркских, иранских и монгольских народов «в облике женщины с длинными распущенными светлыми волосами и такими длинными грудями, что она закидывает их за спину» [7, с. 29]. У всех поволжско-приуральских тюркских народов — чувашей, татар и башкир — фантастическим персонажам *Арсури* и *Шурале* присущи подобные мотивы и сюжеты. Как нам думается, это — более древний образ. В числе основных сюжетов следующие: любят кататься на лошадях и полакомиться человеческими зубами; щекочут человека; отыскивают людей по голосу; боятся рек, ключей и вообще воды; увлекают встретившихся путников в лес, сбивая их с пути; боятся собак; принимают разные формы и т.д. Половинника, имеющего как злую руку, так женские и мужские особенности, первоначально наши далекие предки почитали в качестве божества или лесных угодий, или гор, или других труднодоступных мест, что подтверждается башкирскими мифами и преданиями. Так, в чувашской и башкирской мифологии присутствуют сюжеты, как *Арсури* и *Шурале*, являясь владыками леса, охраняют и растительный мир, и животных своих угодий, совпадают также этногонические и тотемические мифы [1, с. 41—54; 13, с. 53—55].

4. Образы чувашского *Арсури* и татарского *Шурале*, трансформируя семантическое название, в историческом пространстве прошли определенные этапы своего развития. Далекие предки современных чувашей, то есть носители прототюркского языка, обитавшие до н.э. в Центральной Азии и уже в III в. нашей эры именующиеся огуро-оногуро-болгарскими племенами, двигаясь в западном направлении в районы Приуралья, контактировали с ирано-язычными племена-

ми, в результате чего переняли многое из области духовной культуры, в том числе и из мифологии. Вполне допускаются следующие этапы трансформации мифологического персонажа: древнетюркское слово *šär + el* первоначально в древнебулгарском языке и их мифологическом сознании могло закрепиться в значении *шүрел* «мелкие духи» со значением «устрашающая, злая рука» (ср. чуваш. *Шүрел* «мелкие Ийе — хозяева-духи», *Шүреллĕ* «название какого-то божества», *Шүреке* «нечистый дух») [15, с. 681; 5, с. 117—126; 6, 1950, XVII, с. 262, 263]; впоследствии в результате контакта с индоиранскими племенами и заимствования их мифологических представлений о духах-половинниках принимает форму *Сурри/Сури + ллĕ > Сура + лă* «имеющий половинку»; в позднедревнебулгарский и среднебулгарский периоды современные предки чувашей, вынужденные оставлять обжитые места и искать убежища в лесистых местностях, контактировали с местными финно-угорскими племенами, в мифологии которых лес представлялся как живое и одухотворенное существо. Постепенно происходит взаимное влияние не только в области материальной культуры и хозяйственного уклада, но и в духовной сфере. Видимо, «соседи по общему дому» из-за исторических реалий и в результате контакта частично могли позаимствовать друг у друга и религиозно-мифологические воззрения. Под их воздействием булгаро-чувашский половиночеловеческий персонаж *Суралă* начинает фигурировать как *Ар + сурри/сури* «половина Ара», то есть в значении локального лесного божества в лице местных финно-угорских народов *аров*. Именно в этот период казанские татары, у которых господствующей религией считался ислам, объясняющий «мир и все сущее в нем творением Аллаха, не оставляя места объяснению окружающего мира мифами и различными духами» [1, с. 49], позаимствовали у булгаро-чувашей не только мифологические воззрения о существе *Суралă > Арсури > Шүрәле*, но и ряд сюжетов и мотивов. Основной корпус мифов и преданий о фантастическом персонаже *Шүрәле* зафиксирован, как было указано выше, у татар-кряшен и татар-мусульман именно в контактной зоне проживания чувашей, удмуртов, мордвы и марийцев. А «истинной причиной столь широкого распространения образа шурале» среди татарского населения, по утверждению Ф.И. Тагировой, «является создание Г. Тукаем одноименной поэмы» [36, с. 105]. Данной точки зрения придерживается и Р.Р. Исхаков [19, с. 124]. В отличие от татарского и башкирского, чувашское мифотворчество изобилует как многообразием сюжетов и мотивов, так разнотипностью и своеобразными функциями данного персонажа. Прав, как нам кажется, историк и этнограф из Уфы Р.Р. Садилов, утверждавший, что среди закамских удмуртов, предки которых непосредственно контактировали с татарским и башкирским населением указанной территории, образ *Шүрәле* «не получил широкого распространения», а информаторы лишь отмечали, «что *шурали* щекочут людей» [34, с. 135].

5. Необходимо отметить и следующее: среди финно-угорских народов Поволжско-Приуральского региона широкое распространение получили так называемые половиночеловеческие существа. Как у чувашского *Арсури*, названия мифологических персонажей состоят из двух компонентов: марийские *Арсори* и *Таргылтыши* (*Арыптыши*, *Тарбалтыши*, *Арылдеши*), удмуртские *Нюлэсмурты* и *Палэсмурты*, мордовское *Вирява* (*Вирь-ава*) — есть «получеловеки, полумужчины; наполовину волосатые и шерстные духи-хозяева лесных угодий; божество-покровительница леса с явными признаками и характеристиками лешего» [12, с. 35—

42; 10, с. 123—125]. Вероятнее всего, при контактах с ними предки современных чувашей могли перенять некоторые черты и признаки указанных мифологических существ, присовокупив их к образу *Упӑте/Арсури*.

Но сказанное может быть лишь догадкой, гипотезой, предположением. Последнее слово об этих демонологических персонажах еще не сказано, оно впереди и ждет своего исследователя.

Литература, источники и примечания

1. *Аmineв З.Г.* Башкирские этногонимические мифы, связанные с *шурале* // Проблемы сравнительного литературоведения и фольклористики Урало-Поволжья: сб. статей и материалов к 70-летию литературоведа и фольклориста, доктора филологических наук, профессора В.Г. Родионова / сост. и науч. ред. И.Ю. Кириллова. Чебоксары: ЧГИГН, 2018. С. 41—54.
2. *Андреев Н.П.* Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л.: Изд. Г.Р.Г.О, 1929. 120 с.
3. *Ахметзянов М.И., Шарифуллина Ф.Л.* Касимовские татары (по генеалогическим и этнографическим материалам) / ред. Ч.И. Ялалова. Казань: Магариф, 2010. 375 с.
4. *Ахметьянов Р.Г.* Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М.: Наука, 1981. 144 с.
5. *Ашмарин Н.И.* Болгары и чувашаи. Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1902. 132 с. Ссылка на примечание № 17.
6. *Ашмарин Н.И.* Чӑваш сӑмахӑсен кӑнеки=Словарь чувашского языка. Казань; Чебоксары, 1928—1950. Вып. 1—XVII.
7. *Басилов В.Н.* Албасты. Шурале // Мифологический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Сов. энциклопедия, 1991. 736 с.
8. *Георги И.Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. В 4 ч. СПб.: Императ. АН, 1799. С. 35—41. Ч. 1. О народах финнского племени, известных по Истории Российской под общим именем Руссов.
9. *Давлетшина Л.Х.* К вопросу систематизации и издания мифологических представлений татар // Фольклор народов Поволжья и Урала: жанры, поэтика, проблемы изучения: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 10—11 октября 2019 г.) / сост. и науч. ред. Г.Г. Ильина. Чебоксары: ЧГИГН, 2021. С. 64—70.
10. *Девяткина Т.П.* Мифология мордвы: энциклопедия. Изд. 2-е, испр. и доп. Саранск: [б.и.], 2006. 332 с.
11. *Древнетюркский словарь* / ред. В.М. Наделяев, Д.М. Насилов, Э.Р. Тенишев, А.М. Щербак. Л.: Наука; Ленингр. отд-ние Института языкознания АН СССР, 1969. 676 с.
12. *Ендеров В.А.* Демонологические персонажи чувашей в контексте мифологии народов Поволжско-Приуральского региона // Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 8 октября 2015 г.) / сост. и отв. ред. А.П. Леонтьев; Чебоксары: ЧГИГН, 2016. С. 33—52.
13. *Ендеров В.А.* Образ лешего (арсури) в чувашском фольклоре // Исследования по чувашскому фольклору: сб. статей. Чебоксары: ЧНИИЯЛИЭ, 1984. С. 49—73.
14. *Замалетдинов Л.Ш.* О мифологической основе сказки «Шурале» // Габдулла Тукай: Материалы науч. конф. и юбилейных торжеств, посвященных 90-летию со дня рождения поэта / науч. ред. Г. Халит. Казань: Татар. кн. изд-во, 1979. С. 115—124.
15. *Иванов В.П.* Этногенез чувашского народа // Чувашская энциклопедия. В 4 т. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2011. Т. IV: Си—Я. 798 с.
16. *Ильина Г.Г.* Особенности образа лесных демонов в различных жанрах чувашского фольклора // Чувашская филология, культура и журналистика (вчера, сегодня, завтра): Материалы науч. конф. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2002. С. 72—73.
17. *Ильина Г.Г.* Проблемы атрибуции демонологической номенклатуры в фольклоре (на примере персонажей леса) // Актуальные проблемы современной фольклористики: Материалы междунар. научно-практической конф. Казань, 2009. С. 291—292.
18. *Ильина Г.Г.* Чувашское устное народное творчество. Персонажи леса: учеб. пособие. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2017. 116 с. Здесь приводятся тексты о лесных персонажах из фольклора народов Поволжья и Урала, в том числе чувашей, удмуртов, мордвы, марийцев, татар и башкир.

19. *Исхаков Р.Р.* Очерки истории традиционной культуры и религиозности татар-кряшен (XIX — начало XX вв.): монография. Казань: Центр инновационных технологий, 2014. 332 с.
20. *Исхаков Р.Р.* Параллели в религиозно-мифологических картинах мира и обрядовости татар и чувашей: опыт историко-этнографической реконструкции / науч. ред. Г.А. Николаев. Чебоксары: ЧГИГН, 2013. 60 с. (Научные доклады / ЧГИГН; вып. 11).
21. *Касимов Р.Н.* Традиционные религиозно-мифологические представления чепецких татар (конец XIX — середина XX вв.): автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Ижевск, 2004. 26 с.
22. *Коблов Я.Д.* Мифология казанских татар // ИОАИЭ. Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1910. Т. XXVI. Вып. 5. С. 415—470.
23. *Максимов С.* Остатки древних народно-татарских (языческих) верований у нынешних крещеных татар Казанской губернии // Известия по Казанской епархии. 1876. № 19. С. 565—82; Там же. № 20. С. 607—618.
24. *Мухамедова Р.Г.* Татары-мишари: историко-этнографическое исследование / отв. ред. Г.М. Хисамутдинов. М.: Наука, 1972. 248 с. Глава четвертая. Духовная культура. Верования и их пережитки. С. 82—191.
25. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.И. Ашмарина. Ед. хр. 24. 737 л. — Песни.
26. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 173. 485 л. — Язык (диалектология). Этнография. Фольклор.
27. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 218. 336 л. — Этнографические материалы о чувашах.
28. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 242. 261 л. — Этнографические материалы о чувашах.
29. НА ЧГИГН. Отд. III. Г.Ф. Трофимов (Юмарт). Ед. хр. 376. 90 л. — Материалы экспедиции 1974 г. по Чебоксарскому району.
30. НА ЧГИГН. Отд. III. З.И. Морозов, И.Н. Миронов. Ед. хр. 482. 116 л. — Сказки. Воспоминания. Сновиденья. Поверья.
31. Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся мимо влияния на жизнь их суннитского магометанства / [соч.] Каюм-Насырова. СПб.: Тип. В. Безобразова и К^о, 1880. Отд. оттиск из Записок И.Р.Г.О. 30 с.
32. *Родионов В.Г.* К проблеме татарского и чувашского межкультурного диалога // Чувашский этнос: исследования по этнологии и мифопоэтике. Чебоксары: ЧГИГН, 2017. 324 с.
33. *Родионов В.Г.* Творить во имя идей: о научной деятельности Н.И. Ашмарина. Чебоксары: ЧГИГН, 2020. 146 с. Ссылка на сноску № 8.
34. *Садиков Р.Р.* Традиционная религия закамских удмуртов (история и современность). 2-е изд., доп. Уфа: Первая тип., 2019. 320 с.
35. *Сергеев В.И.* Термины древнечувашской мифологии и демонологии // Исследования по этимологии чувашского языка. Чебоксары: ЧНИИЯЛИЭ, 1981. С. 67—110.
36. *Тагирова Ф.И.* К семантике образа и этимологии слова шурале // Языковые контакты народов Поволжья и Урала: сб. статей XI Междунар. симпозиума (Чебоксары, 21—24 мая 2018 г.) / сост. и отв. ред. А.М. Иванова, Э.В. Фомин. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2018. С. 104—107.
37. Татар мифлары: ияләр, ышанулар, ырымнар, фаллар, им-томнар, сынамышлар, йолалар / Г. Гыйльманов хикәяләвендә. Казан: Татар. кит. нәшр., 1996. 388 б.
38. Татары / отв. ред. Г.Ф. Габдрахманова, В.В. Трепавлов, Р.К. Уразманова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ. 2-е изд., доп., перераб. М.: Наука, 2017. 799 с. (Народы и культуры).
39. *Урманче Ф.И.* Татар мифологиясе. Энциклопедик сүзлек: 3 томда: 3 т. (С—Я). Казан: Тат. кит. нәшр., 2011. 199 б.
40. *Хисамутдинов Г.М.* Социально-экономический строй и общественные отношения татар в эпоху феодализма // Татары Среднего Поволжья и Приуралья / отв. ред. Н.И. Воробьев и Г.М. Хисамутдинов; ред. Д.М. Коган. М.: Наука, 1967. Глава VIII. Общественные отношения. С. 178—234.
41. Чăваш халăх пултарулахĕ. Мифсем, легендăсем, халапсем / пухса хатĕрл. Е.С. Сидорова; йĕркелекенĕпе йăслăлах ред. В.П. Станьял; ум сăмахне сыраканĕсем А.А. Трофимов, В.П. Станьял. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 2004. 567 с.
42. *Шарифуллина Ф.Л.* Касимовские татары: историко-этнографическое исследование традиционной народной культуры середины XIX — начала XX веков // Рязанский этнографический вестник. № 33 / гл. ред. В.В. Коростылев. Рязань: Рязанский ОНМЦ НТ, 2004. 127 с.
43. Этнографический очерк Мильковича, писателя конца XVIII века, о чувашах / предис. Н.В. Никольского // ИОАИЭ. 1906. Т. XXII. Вып. 1. С. 34—67. Отд. оттиск. Казань, 1914. 67 с.

44. Юсупов Ф.Ю. Сибирские татары. Из сокровищницы духовной культуры. Антология фольклора сибирских татар. III: Хикаяты. Риваяты. Мифы=Себер таралары. Руhi мөдөният жәүһәрләре. Себер татарлары фольклоры антологиясе. III: Хикәятләр. Риваятыләр. Мифлар / Ф.Ю. Юсупов; под ред. Ф.Х. Завгаровой. Казань: Татар. кн. изд-во, 2017. 895 с.

Enderov Vyacheslav Alexandrovich,
Chuvash State Institute of Humanities,
Russian Federation, Cheboksary

**CHUVASH ARSHCHURI AND TATAR SHURALE
IN THE MIRROR OF PARALLELS**

Abstract. In Chuvash and Tatar oral folk art, mythological ideas about different creatures have been preserved. The most colorful and interesting of the two ethnic groups are the spirits-halves of *Arshchuri* and *Shurale*, acting as a forest deity, a spirit-owner of forest lands and a demonic character, who, by their actions and tricks, resemble a forester-agoblin from Slavic demonology. But their kinship and identity are manifested only externally, while the main functions of the above-mentioned demonological beings and folklore-mythological ideas about them are completely different. In the article, these creatures are considered in the following sequence: *Arshchuri* and *Shurale* as deity and the owners of the forest; *Arshchuri* and *Shurale* as zoomorphic and anthropomorphic creatures; *Arshchuri* and *Shurale* as a female character; *Arshchuri* and *Shurale* as demonic and evil spirits; *Arshchuri* and *Shurale* as amusing forest spirits.

Keywords: Chuvash, Tatars, Kryashens, half-hearted spirits of *Arshchuri* and *Shurale*, R.R. Iskhakov, Ya.K. Koblov, Zakamsky Udmurts.

Захарова-Кульева Наталия Ивановна,
Чувашский государственный
университет им. И.Н. Ульянова,
Российская Федерация, г. Чебоксары,
nataliya_z@mail.ru

ЧУВАШКО-ТАТАРСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ В ТРАДИЦИОННОЙ ВЕРХНЕЙ ОДЕЖДЕ (НА ПРИМЕРЕ ХАЛАТА *ШУПАР*)

Аннотация. В данной статье на основе архивных документов, предметов, хранящихся в фондах Чувашского национального музея, рассмотрены параллели в традиционной верхней одежде *шупър* у чувашей и *шабыр* у татар. Проанализированы труды татарских и чувашских этнографов, историков, культурологов, искусствоведов и лингвистов. Проведенный нами анализ показал, что больше всего аналогий встречается в верхней одежде чувашей и периферийных групп татар (в данном случае — татар-кряшен и сибирских татар), сохранивших черты более древних традиций. Костюм казанских татар в значительной степени трансформировался под воздействием мусульманской культуры.

Ключевые слова: чувашы, татары-кряшены, сибирские татары, *шупър*, *шабыр*, верхняя одежда, межэтническое взаимодействие.

Традиционная народная одежда любого этноса, сформированная на протяжении многих столетий, является одним из устойчивых артефактов материальной культуры. Несмотря на то, что музейные фонды располагают самыми ранними предметами, датируемыми лишь XVIII в., в костюме замечаются более архаичные детали, сохранившиеся в покрое, орнаменте и украшениях. Сравнительно-сопоставительный анализ деталей одежды с аналогичными вещами других контактировавших народов дает более четкую картину для дальнейшего исследования.

У каждого народа скомплектован свой костюм. Последний имеет своей основой его историю, культуру и вероисповедание. На формирование ансамбля костюма оказывали влияние этносы, с которыми им приходилось контактировать. Среднее Поволжье являет собой регион, где пересекались разные культуры и языки. Длительное взаимодействие тюркских и финно-угорских народов на данной территории способствовало формированию неповторимого облика в их национальных костюмах. На сегодняшний день накоплено значительное количество материалов, содержащих свидетельства о параллелях в их материальной культуре [5; 9], музыке и стихосложении [12], языке [1; 2], мифологии и обрядах [11], этнической идентичности [8]. В ряде публикаций нашли отражение материалы сравнения отдельных деталей одежды. Например, Н.И. Гаген-Торн при рассмотрении рубах сасовских мишарей Рязанской области отметила сходство с чувашской рубашкой из с. Старые Чукалы Шемуршинского района Чувашии. Она писала: «Как и в мишарской рубашке, продольные швы покрыты не красной по-

лосой ткани, а прошивкой, плетеной из красных с белым ниток» [5]. В.П. Иванов в статье, посвященной чувашско-татарским этнокультурным параллелям, указал общие черты в костюмах соседствующих народов. Он считает, что в XVIII в. татары, как и чувашаи, подпоясывали белые рубахи. У обоих народов были однотипные головные уборы (*тастар*— *сурпан*; *такья*— *тухья*; *кашпау*— *хушпу*). В.П. Иванов делает вывод, что «... многие древнейшие элементы хозяйства и быта оказались законсервированными в традиционной культуре именно крещеных татар» [9, с. 29]. Характеризуя этнографическую литературу, мы констатируем, что параллели в традиционной одежде чувашей и татар не становились предметом специального исследования. В связи с этим считаем, что выбранная нами тема актуальная и представляет значительный научный и практический интерес.

В качестве источников для написания данной статьи послужили экспонаты Чувашского национального музея (далее — ЧНМ), электронного Государственного каталога Российской Федерации и архивные документы. Также нами привлечены труды татарских и чувашских этнографов, историков и лингвистов.

В традиционной одежде чувашей и татар параллели наблюдаются во всех типах и видах традиционной одежды. Однако в заданном объеме статьи их невозможно проанализировать, поэтому мы ограничимся рассмотрением параллелей в распашном халате *шунӑр*. У чувашей он считается праздничной и обрядовой одеждой. В фондах ЧНМ их сохранилось 8 единиц (ЧКМ 373, ЧКМ 377, ЧКМ 1077, ЧКМ 1099, ЧКМ 3107, ЧКМ 3110, ЧКМ 3449, ЧКМ 6388). 2 из них найдены в Богородской волости (ныне Козловского района ЧР), 2 — в д. Орауши Ядринского уезда (ныне Вурнарского района ЧР), 2 — в с. Кукшум Ядринского уезда (ныне Вурнарского района ЧР), 1 — в с. Тойси Батыревского уезда (ныне Батыревского района ЧР), 1 — в д. Кильдишево Ядринского уезда (ныне Ядринского района ЧР). Как показывают материальные источники, старинные вышитые *шунӑр* больше всего сохранились в центре Чувашской Республики — в Вурнарском районе.

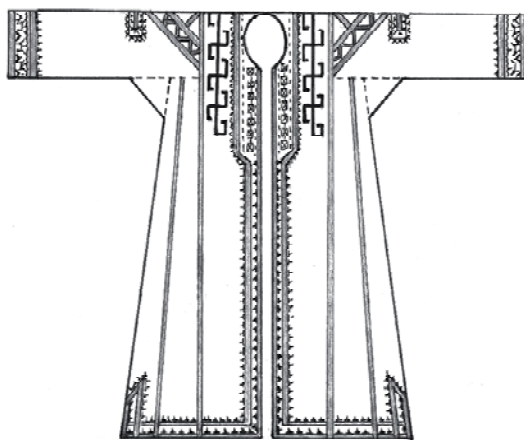


Рис. 1. Покрой туникообразного халата *шунӑр*. XVIII в.

Шунӑр имеет туникообразный покрой, длинные рукава, богатый вышитый орнамент, сочетающийся с нашивками, и боковые разрезы на подоле по вертикальным швам. Его нагрудная, наспинная и наплечная части полностью покрыты геометрическим орнаментом, собранным из нашитых шелковых лент. Если посмотреть сверху, то общая композиция узора в середине полотнища имеет форму в виде квадрата, вернее располагается в виде пончо: один угол спускается до низа груди, второй — до низа лопаток; третий и четвертый — на плечи. Вертикальные соединительные швы покрыты шелковыми лентами. По подолу и на концах рукавов широкая кайма узора, обрамленная сверху и снизу красной тесьмой. По боковым швам на некоторых сохранились вырезы, украшенные М-образной вышивкой (см. рис. 1). Если боковой клин шили из цельного куска, то вырез не делали. Однако его место орнаментировали так же, как у *шунӑр* с вырезом. Ворот у халата был съёмный. Его делали из прямоугольной полосы, украшенной вышивкой, и при надевании крепили к краю халата на уровне шейного позвонка и спереди, чуть ниже ключиц.

Туникообразный халат не имел застежек. Считается, что его носили с поясом. По архивным источникам, «поверх шоборов никогда, кроме как на свадьбах, пояском не опоясываются» [26, л. 49]. Так записал в 1925 г. К.В. Элле в своей тетради во время экспедиции в Тораевской волости Чувашии. На музейных образцах у некоторых халатов в верхнем углу бортов видны остатки нитяных завязок.

В XIX в. покрой и оформление *шунӑр* заметно видоизменились. Материалом по-прежнему оставался белый домотканый холст. В коллекции ЧНМ хранится один изношенный мужской халат, отличающийся от остальных (ЧКМ 3594; см. рис. 2 а, б). Он имеет отрезную спинку: верхняя часть сшита из одного целого и половины куска холста; нижняя — из четырех прямых полотнищ. Между первым и вторым, третьим и четвертым снизу добавлены узкие короткие клинья. Передние полы скроены из одного длинного цельного полотнища, лежащего наискосок. Второй поднимается до плечевого шва, и между ними вставлен треугольный клин. Соответственно, грудная часть открыта и имеет V-образную форму. Рукава имеют выкройную пройму и к концам заужены за счет треугольной вставки. Края пол украшены темно-синей тесьмой. Параллельно линии отреза на талии вышит один ряд узора в виде цепи кругов. В аналогичных халатах изображены мужчины верховых чувашей на групповой фотографии Г.Ф. Локке, включенной в книгу А.Р. Риттиха «Материалы для этнографии Казанской губернии» [21, № 2]. Края пол также отделаны темной лентой. Однако они запахнуты направо, что не совсем характерно для чувашских кафтанов халатного покроя. Жених не подпоясан, а отец — с широким поясом.

В музейном фонде в большом количестве сохранились летние белые кафтаны иного покроя. Они также имели отрезной остов до талии. Нижнюю часть шили из 7—8 полотнищ холста и сильно присбаривали сзади на талии. Из-за этих многочисленных плиссированных складок они получили названия *кӑтӑр кутӑӑ шунӑр* [3, III, с. 195] и *кӑр-кӑр шунӑр* [3, VII, с. 170]. В верхней части, на спине детали соединяли 4 фигурными швами (2 — на плечах, 2 спускались от линии швов рукавов до талии). Нижняя половина со спины собиралась из 5 полотнищ холста. Дополнительно с двух сторон пришивали длинные треугольные клинья, вы-

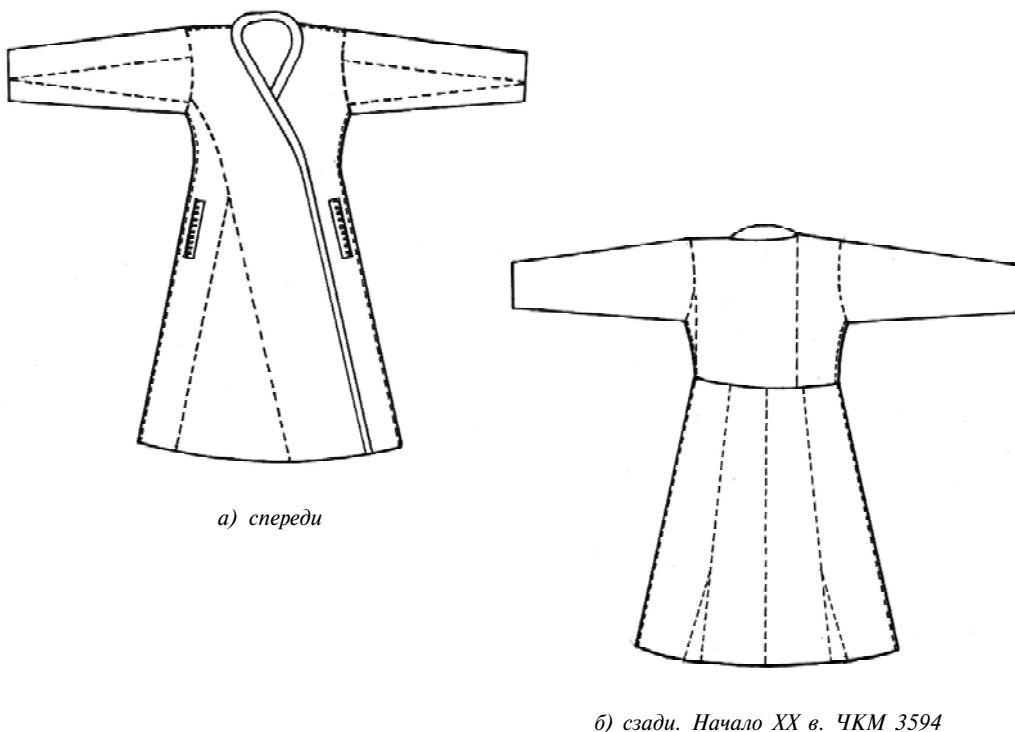


Рис. 2. Покрой мужского халата

резанные из одного прямого куска холста. Передние полы составлялись из прямых цельных полотнищ. Карманы вшивали на месте соединения клиньев и передних частей. Круглый ворот был невысоким и стоячим. Правая пола запахивалась налево и застегивалась до пояса с помощью крючков или пуговиц. Орнаментация, перешедшая на крест и тамбурную вышивку, сохранилась лишь на некоторых образцах. Именно такого «плиссированного» фасона *шоборы* бытовали в конце XIX — начале XX в. среди верховых и средненизовых чувашей (ЧКМ 9213, ЧКМ 15754, ЧКМ 11834/3, ЧКМ 18775; см. рис. 3).

По такой же схеме они шили утепленную верхнюю одежду с аналогичным названием. Готовили их из фабричных тканей темных расцветок. Концы рукавов и подол украшали яркими лентами, тесемками и позументом. В северо-западных и центральных районах Чувашии подобный трансформированный вариант верхней одежды бытовал вплоть до середины XX в. (см. рис. 5).

В Красночетайском районе верхняя часть женских *шоборов* отличалась от предыдущих. Здесь перед изготавливали из двух кусков ткани, положенных наискосок, поэтому горловина имела треугольный вырез. Спинная часть выкраивалась из трапециевидного куска. Пышные рукава присборивали на плечах и на концах. Иной раз они завершались манжетой и оборкой. Подоплеку пришивали только до талии. Подол украшали вышивкой тамбурными швами или крестом (см. рис. 4 а, б).

В южных районах Чувашии верхняя одежда с борами известна под названием *сӓхман*. Здесь «угол правой полы часто украшался вышивкой или цветной строчкой» [7, с. 215; ЧКМ 7050].

Кафтаны *шупӓр* повсеместно носили чуваша Самарской Луки и Саратовского Правобережья. Они также были сшиты из фабричной ткани и выделялись «обшитыми галунами и нашивками, пошитыми в талию, без сборов» [10, с. 79].

В своей монографии Ю.Г. Мухаметшин упоминает о существовании у кряшен холщовой верхней одежды туникообразного покроя *джуа* [18, с. 104]. Далее он пишет, что «верхняя одежда с аналогичным названием (*чува*) широко бытовала у казанских татар, в том числе у кряшен. *Чува* кряшен была обычно женской одеждой. Шили ее из белого домотканого холста, в виде распашного халата, с цельной проймой спинкой, длинными прямыми рукавами, низким стоячим воротником. В северной части Закавказья *чува* украшалась вышивкой из красной материи» (автор ссылается на полевой материал 1968 г., собранный в д. Дурга, входящий ныне в Балтасинский район РТ. — *Н.З.-К.*) [18, с. 104]. Ю.Г. Мухаметшин, цитируя Н.Н. Вечеслава, утверждает, что «для кряшен туникообразный халат являлся обрядовой одеждой» [18, с. 104].

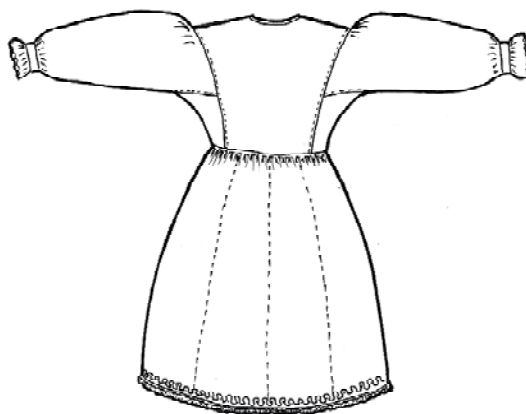
Сибирские татары носили холщовую верхнюю одежду *шабыр*. Ф.Т. Валеев пишет, что он «по покрою был почти такой же, как татарский камзол. Он шился с прямой спиной. Длинной ниже колен и со стоячим воротником, застегивался так же, как камзол, на 4—5 пуговиц» [4, с. 119]. Е.Ю. Смирнова, исследовавшая одежду татар Среднего Прииртышья, в своей монографии дает более полное описание покроя *шабуrows*: «Стан халата составлялся из прямой спинки, двух полков и боковых клиньев. Запах слева направо. Рукава, длинные и слегка суженные книзу, вшивались либо в слабо выраженную пройму (гладко), либо пришивались непосредственно к стану, причем основу ткани располагали вдоль детали, а недостаток ширины восполняли клиньями треугольной формы, располагавши-



Рис. 3. Покрой приталенного шобора
(*кӓр пӓрмеклӓ шупӓр*). Конец XIX — начало XX в.



а) спереди



б) сзади. Конец XIX — начало XX в.
ЧКМ 17003

Рис. 4. Покрой приталенного халата

мися в задней части рукава. Воротник выкраивался либо отдельно — отложной прямоугольный или шалью, либо, будучи цельнокроеным, то есть продолжая верхнюю часть полочек, был приближен к форме шали» [22, с. 13]. Со временем у сибирских татар также под этим названием начали скрываться разные трансформированные виды одежды, сшитые из шерстяного домашнего сукна.

В книгах главного специалиста по татарскому народному костюму С.В. Суловой *шабыр* не освещен. Однако в «Этимологическом словаре татарского языка» содержатся два слова, идентичных чувашскому *шупӑр*: *чабыр* [27, с. 399] и *шабыр* [27, с. 474]. По мнению авторов-составителей данного издания, последний из них вариативен башкирскому *шубыр* и чувашскому *шупӑр* [27, с. 474]. Они также указали, что через последних данное слово (заодно и предмет вместе) проникло в быт соседних финно-угорских народов. Распашные халаты с подобным названием носили марийцы [16, с. 28; 19, с. 87, 91], коми-пермяки [6, с. 63] и удмурты [13, с. 69—70], у последних название отличается (*шортдерем*).

Распашная верхняя одежда с аналогичным названием широкое распространение получила среди народов Сибири. *Шабур* бытовал у русского населения Западной и Южной Сибири [20, с. 20—21, 56—57, 171], *шабур* — у хантов [14, с. 170], *сабыр/шобур* «шуба» — у хакасов-качинцев [25, с. 64].

Составители «Этимологического словаря татарского языка» происхождение *шабыра* связывают со старотатарским *чабыр*, проникшим к ним через персидскую культуру, у которых словами *чанпар*, *чанур* означали «читэн, юан арка-

улы тукыма, чэпер» [27, с. 474], то есть ткань с утолщенной уточной основой (перевод наш. — Н.З.-К.).

Распространение *шупър* у чувашей М.Р. Федотов считает заимствованием от соседних финно-угорских народов, в частности, от марийцев [24, с. 461]. Однако халат *шовыр* они считают тюркским предметом [15, с. 87].

Присутствие *шабура* в русском costume Северных и Сибирских областей Г.В. Судаков также считает тюркским влиянием. Он пишет, что «шабур — тоже тюркское название. Наблюдается в письменности с 1626 г.» [23, с. 30].

Как видим, по поводу происхождения шабуров единого мнения нет. Очевидно, что чувашаи сумели сохранить более древнюю форму как в покрое, так и в



а) вид спереди



б) вид сзади. Начало
и середина XX в. ЧКМ 17496

Рис. 5. Шупър утепленный

оформлении верхней части, нарукавных узоров *хултӑрмач* и боковых вырезов по бокам на подоле.

В течение XIX в. покрой и материал, из которого изготавливали чувашки и татары верхнюю одежду, заметно изменились. Архаичный туникообразный покрой у татар изредка замечается на других видах верхней одежды, например, на *чикменях* [17, с. 63]. Богато вышитого холщового халата со срединным сплошным вырезом у них не сохранилось. В данном случае, видимо, сказалось влияние мусульманского Востока и запрет на изображение зооморфных мотивов. Однако название халата *шабур*, перенесенное на трансформированный вид верхней одежды у сибирских татар, бытовало вплоть до начала XX в. В нем до сих пор слышится отголосок древней единой формы.

Литература

1. *Ахметьянов Р.Г.* Сравнительное исследование татарского и чувашского языков: Фонетика и лексика. М.: Наука, 1978. 248 с.
2. *Ахметьянов Р.Г.* Общая лексика материальной культуры народов Среднего Поволжья. М.: Наука, 1981. 144 с.
3. *Ашмарин Н.И.* Чӑваш сӑмахӑсен кӑнеки [Словарь чувашского языка]. В 17 т. I—XVII. Казань; Чебоксары, 1928—1950.
4. *Валеев Ф.Т.* Сибирские татары: культура и быт. Казань: Татар. кн. изд-во, 1992. 208 с.
5. *Гаген-Торн Н.И.* Женская одежда народов Поволжья (материалы по этногенезу). Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1960. 228 с.
6. *Грибова Л.С.* Коми-пермяки // Народы Поволжья и Приуралья: историко-этнографические очерки. М.: Наука. 1985. С. 46—75.
7. *Денисов П.В.* Национальная одежда низовых чуваш южных районов Чувашской АССР // Ученые записки ЧНИИ. Вып. XI. Чебоксары: НИИЯЛИ, 1955. С. 210—251.
8. *Егоров Н.И.* Динамика формирования национальных концепций идентичности у татар и чувашей: от конфессионального к этнонациональному / науч. ред. Г.А. Николаев. Чебоксары: ЧГИГН, 2012. 52 с. (Научные доклады / ЧГИГН; вып. 10).
9. *Иванов В.П.* К вопросу о чувашско-татарских этнокультурных параллелях // Болгары и чувашки. Чебоксары: НИИЯЛИЭ, 1984. С. 103—121.
10. *Иванов Л.А.* Старинная женская национальная одежда чувашского населения Самарской Луки и Саратовского Правобережья // Бытовая культура чувашей. Материалы к историко-этнографическому атласу. Чебоксары: НИИЯЛИЭ, 1985. С. 67—81.
11. *Исхаков Р.Р.* Параллели в религиозно-мифологических картинах мира и обрядовости татар и чувашей (опыт историко-этнографической реконструкции) / науч. ред. Г.А. Николаев. Чебоксары, 2013. 60 с. (Научные доклады / ЧГИГН; вып. 11).
12. *Кондратьев М.Г.* Чувашская *савра юрӑ* и ее татарские параллели. Чебоксары: НИИЯЛИЭ, 1993. 78 с.
13. *Крюкова Т.А.* Удмуртское народное изобразительное искусство. Ижевск; Л.: Удмуртия. 1973. 159 с.
14. *Лукина Н.В.* Формирование материальной культуры хантов (Восточная группа). Томск: Изд-во Томского ун-та, 1985. 367 с.
15. Народное искусство Урала. Традиционный костюм / ред.-сост. А.А. Бобрин, О.Д. Коновалова, С.Н. Кучевасова, Н.Г. Сидорова, О.М. Тихомирова. Екатеринбург: Баско, 2006. 112 с.
16. *Молотова Т.Л.* Марийский народный костюм. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1992. 112 с.
17. *Мухамедова Р.Г.* Народный костюм татар-кряшен. Казань: Слово, 2005. 159 с.
18. *Мухаметшин Ю.Г.* Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX — начало XX в.) М.: Наука, 1977. 184 с.
19. Народное искусство Урала. Традиционный костюм / ред.-сост. А.А. Бобрин, О.Д. Коновалова, С.Н. Кучевасова, Н.Г. Сидорова, О.М. Тихомирова. Екатеринбург: Баско, 2006. 112 с.
20. Одежда русских в коллекциях Новосибирского государственного краеведческого музея. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2002. 192 с.

21. *Руттик А.Ф.* Чуваши // *Руттик А.Ф.* Казанская губерния. Материалы для этнографии России. Ч. II. Казань: Тип. Казан. ун-та, 1870. С. 41—120.
22. *Смирнова Е.Ю.* Одежда татар Среднего Прииртышья: этнокультурные связи и контакты. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2004. 114 с.
23. *Судаков Г.В.* Были о словах и вещах: [Из истории северного народного быта]. Архангельск; Вологда: Сев-зап. кн. изд-во, 1989. 267 с.
24. *Федотов М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка. В 2 т. Т. 2. С—Я. Чебоксары: Чуваш. гос. ин-т гуманит. наук, 1996. 509 с.
25. *Шубаева Ю.А.* Одежда хакасов / Министерство просвещения Таджикской ССР. Таджикский гос. ун-т им. В.И. Ленина. Сталинабад, 1959. 126 с.
26. *Элле К.В.* Женская одежда по волостям Чувашии (описание с рисунками, работа черновая). Рукопись // НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 567. Инв. № 6998. 1925. 60 л.
27. *Әхмәтъянов Р.Г.* Татар теленең этимологик сүзлеге. Ике томда. II том (М—Я). Казан: Мәгариф—Вақыт, 2015. 567 б.

Zakharova-Kulieva Natalia Ivanovna,
I.N. Ulyanov Chuvash State University,
Russian Federation, Cheboksary

**CHUVASH-TATAR PARALLELS IN TRADITIONAL OUTERWEAR
(ON THE EXAMPLE OF THE ROBE *SHUPĀR*)**

Abstract. In this article, on the basis of archival documents, objects stored in the funds of the Chuvash National Museum, the parallels in the traditional outerwear of the Chuvash *shupār* and the Tatars *shabyr* are considered. The works of Tatar and Chuvash ethnographers, historians, culturologists, art historians and linguists are analyzed. Our analysis showed that most of the analogies are found in the outerwear of the Chuvash and peripheral groups of Tatars (in this case, the Tatars-Kryashens and Siberian Tatars), who have preserved the features of more ancient traditions. The costume of the Kazan Tatars was largely transformed under the influence of Muslim culture.

Keywords: Chuvash, Tatars-Kryashens, Siberian Tatars, *shupār*, *shabyr*, outerwear, interethnic interaction.

Ильина Галина Геннадьевна,
Чувашский государственный
институт гуманитарных наук,
Российская Федерация, г. Чебоксары,
galiil69@mail.ru

ОСНОВНЫЕ МОТИВЫ СКАЗАНИЙ О ВЕЛИКАНАХ В ЧУВАШСКОМ И ТАТАРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Аннотация. Многожанровый фольклор чувашей и татар сохранил целый ряд сказаний о великанах. В настоящей статье рассматриваются основные мотивы сказаний об *Улып/Алып*. Некоторые из них характеризуются многовариантностью. В качестве основного выделен мотив встречи человека с великаном. В работе рассмотрены тексты, раскрывающие причины исчезновения /вымирания улыпов/алыпов и происхождения курганов и холмов, представляющие научный интерес.

Ключевые слова: *Улып, Алып*, мифический образ, эпические сказания, мотив встречи великана с человеком.

Исследование современных проблем межэтнической общности, взаимосвязей и своеобразия фольклора народов Урало-Поволжского региона привлекало и, что отраднее, продолжает привлекать внимание фольклористов. Свидетельство тому — проведение научных конференций, симпозиумов, издание сборников научных статей. В увидевших свет публикациях широко обсуждаются формы фольклорных связей. У народов исследуемого нами региона много схожего. На протяжении веков между ними существовали тесные взаимоотношения. Этому способствовали и территориальная близость, и весь процесс исторического развития: «...в их фольклоре нетрудно выявить близость не только жанров, но и сюжетов, образов, художественных форм и поэтических приемов» [15, с. 3]. Причины такого сходства отмечены современным чувашским исследователем Г.А. Николаевым: «Генетическое родство, совместное проживание и контакты этнических общностей имеют своим обязательным следствием многочисленные отметины в их культурном поле» [21, с. 167].

Статья преследует цель изучить образ великанов двух этносов, в фольклоре которых сохранились тексты, связанные с их описанием. При исследовании нам пришлось учитывать этническую специфику каждого из народов, которая выражается в системе сходных, отличающихся или отсутствующих мотивов об указанном персонаже. В качестве материала исследования послужили как опубликованные, так и неопубликованные тексты. Сложность оценки образа великанов заключается в отсутствии текстов, зафиксированных в период их сложения и бытования [4, с. 87]. Те, что дошли до нас, видоизменены. В них утрачены многие сюжеты и мотивы, из-за чего они изобилуют противоречивыми фактами и деталями.

В современном чувашском языке слово *улып* употребляется в значении «великан», «исполин». По данным И.В. Стеблевой, слово *алып* можно прочесть

в древних тюркских рунических надписях и в словаре Махмуда Кашкари [28, с. 82]. В «Древнетюркском словаре» приводятся такие его значения: «стрелок, храбрец, герой, смелость, храбрость» и др. [6, с. 36]. В мифологии тюркоязычных народов термин *алып* употребляется в значении «великан», «богатырь», «герой». Р.Г. Ахметьянов приводит такие значения тат. *алып* и чуваш. *олӑп*, *улӑп*: «герой; исполин; мифологический предок-великан происходит от общетюркского *алп* “герой, богатырь, главарь”» [1, с. 87].

Чувашские сказания об *улыпах* отчасти уже становились объектом историко-фольклористического изучения. Для обозначения текстов данного рода использовались разные термины: *эпосла юмахсем* «эпические сказки» [30, с. 19]; *легендӑлла юмахсем* «легендарные сказки» [34, с. 283]; *эпосла халап* «эпические сказания о великанах» [5, с. 116—119]; устные предания [13, с. 80—89]. В трудах фольклориста И.И. Одюкова встречаются термины: *улӑпсем синчен хывӑн эпосла халапсем*, *улӑп халапӑсем* — «эпические сказания об улыпах» [22]. Сегодня за данным жанром закрепился термин *улӑп халапӑсем* [7]. Исследователи татарского фольклора применяют термины «легенда» и *хакаят* (сказы). Ф. Ахметова поясняет: «дастаны об *алыпах*, близкие к сказкам, но не совсем сказки (сказания). Чаще это эпические произведения прозаического характера или чередующиеся со стихами, частично сохранившие музыкальность» [29, с. 6].

Несмотря на сказанное, *Улӑп* присутствует в разных жанрах чувашского фольклора: мифах, героических, исторических, топонимических преданиях, сказках, поверьях и др. По наблюдениям татарских фольклористов: «Алып — образ, который до сих пор сохраняется в татарских легендах и топонимике». К. Насыри писал: «В нашей стране Булгар, в какую деревню ни ходи, везде есть *сказ* (курсив наш. — Г.И.) про Алып. Многим деревням знакомо это: если в поле встречается красивая горка, рассказывают, что это Алып свой лапоть выбивал» [20, с. 81—88; 29, с. 18]. О жанровой принадлежности алып Г.М. Давлетшин сообщает, что «алыпы во многих деталях повторяют героев татарских преданий, легенд и сказок» [4, с. 89].

Следует отметить, что в процессе своего развития образ Улып/Алып трансформировался и получил разные модификации. Содержание чувашских сказаний об улыпах И.С. Тукташ связывал с доисторическим этапом жизни предков современных чувашей и отмечал, что в образе Улып получил отражение «доzemледельческий, скотоводческий период жизни (предков) чувашского народа» [30, с. 19]. В 70-х гг. прошлого века чувашские ученые И.И. Одюков и В.Я. Канюков продолжили исследование в указанном направлении и пришли к следующим выводам: «Чувашские сказания отразили период перехода от матриархата к патриархату, от пастушеского скотоводства к земледелию, период миграции предков чувашей с Алтая на Кавказское Причерноморье и оттуда на Волгу, то есть период начала нашего тысячелетия (I—VII века), а может быть и еще и более ранние исторические времена» [22, с. 149; 12, с. 89]. Серьезным аргументом для такого высказывания послужил тот факт, что мать Улып изображается родоначальницей рода улыпов: улыпы во всем слушаются матери, они ведут полуседлый, полукочевой образ жизни, пасут скот и занимаются охотой и т.д. Возникновение их в те времена подтверждается и содержанием сказаний. В отечественной фольклористике В.К. Соколова, рассуждая об указанном жанре, высказывает такую мысль: «Это еще не исторические предания, а доисторические. Они

выражали древнее понятие о мире, о развитии человека. Но они могли, как видим, конкретизироваться, привязываться к местности и подтверждаться реалиями. Могли они получить и историческое обоснование» [27, с. 18].

Изучение сказаний о великанах следует начать с рассмотрения самого образа Улып/Алып и его функций. В чувашских сказаниях великаны-улыпы предстают как первые люди огромного роста, которые жили до нынешних. Показательны в этой связи следующие фрагменты текстов: «В старину жили очень большие люди»; «Раньше нас жили улыпы» [25, с. 36]; «Давно еще, говорят, еще до потопа, жили люди по имени Улып» [25, с. 38]. О великанах, живших на Земле раньше, повествуют и татарские устные рассказы.

Происхождение. По данным чувашского фольклора исполин имеет божественное происхождение: «Жил, говорят, на земле, на берегу Великой Волги, сын Аслати (бог грома) Улып» [25, с. 73]. Во-вторых, при рассмотрении следующих текстов выясняется, что он был первочеловеком: «Бог, сначала не подумав, сотворил человека очень большим» [25, с. 99]. В-третьих, Улып является ребенком обычных людей: «Мать была дочерью степных людей, отец — вождь» [25, с. 28]. Но отец с ними не проживает.

Из всего корпуса текстов чувашей и татар о рассматриваемых персонажах нам известно о трех поколениях больших людей: их бабушки, родители и сами улыпы. Хотя Улып проживает с матерью, а Алып — с отцом, но главную роль в рассказах всегда выполняют они сами.

Внешний облик. Представления о внешнем виде великанов у чувашей и татар совпадают. Они имеют антропоморфный вид, но большего, чем нормальные люди, роста. В текстах портретная характеристика опущена. Носят ту же одежду, что и чуваша и татары. При изготовлении одежды для сына матери великанов говорят абсолютно одинаковые слова:

*Сил пултӓм, тӓвӓл пултӓм,
ҫич кунта пӗр кӗне ҫӗлерӗм.*
(Ветром вертелась, бурей крутилась,
за семь дней одну рубашку сшила)
1952: записано от П.М. Лисицына (1837 г.р.)
ЧР Батыревский р-н д. Тигаши

*Жил идем, давыл идем,
жиде кӧндӧ бер ыштан тегеп бетердем.*
(Ветром вертелась, бурей крутилась,
за семь дней одни штаны сшила)
1980: Татарстаннын Өгерже районы Иске
Эслӧк авылында Хәбибуллина Әминәдән
(64 яшь) язып алучы Асия Садыкова.

Во время научной экспедиции ЧГИГН в 1961 г. в д. Абрискино Нурлатского района Республики Татарстан среди чувашей был записан текст, один в один схожий с татарским вариантом [17, л. 141].

Из разрозненных деталей одежды не трудно догадаться, что он имеет необыкновенный рост. В детстве Улып носит *ҫытак* «детские штаны», во взрослые годы — полосатые штаны, на ногах у него лапти. В сказаниях Улып всегда огромного роста, причем его рост подчеркивается: а) сравнением с природными объектами: «Вровень с небом» [25, с. 29]; «Глубокие реки, высокие леса были ему лишь по пояс» [25, с. 50]; «Через столетние, тысячелетние леса перешагивал» [25, с. 42]; б) в сравнении с обыкновенным человеком: «рост новорожденного Улып составил пять метров» [25, с. 30]; «Если в поле увидит человека, подобного нынешнему, вместе с лошадей и сохой положит в карман и принесет домой» [25, с. 33]. Таков и Алып: «В один карман он положил лошадь с одним человеком, в

другой карман запихнул тележки и соху» [1. *Татарстанның* Эгерже районы Иске Эсләк авылында Хәбибуллина Әминәдән (64 яшь) язып алучы Асия Садыкова. 1980] или «если Алыпмамшан протянет ногу через море, по нему пройдет запряженная тройка лошадей» [31, с. 251]; «Носит шапку, сшитую из шкур сорока овец» [29, с. 19]; «Они настолько велики, что передвигались с горы на гору» [31, с. 251].

В чувашских и татарских народных сказаниях очень часто указывается на связь Улыпса с лесом, деревом. В этой связи нужно указать на некоторую преемственную связь с таким персонажем мифологии, как *Арсури*. В описании лесного духа очень много сходного. По чувашским представлениям, лесной дух может достигнуть гигантских размеров. Наделен зооморфным и антропоморфным чертами. Также проявляет себя вырыванием деревьев с корнями [8; 10].

В сохраненном фрагменте текста раскрывается **секрет силы** великана: «В момент рождения Улыпса Верховный бог сидел дома без дел. Поэтому за него всю его работу выполняла жена. Верховный Бог для своего сына подготовил силу. Из-за ревности своей жены бог отдал эту силу Улыпсу» [25, с. 30]. Они вырывают деревья с корнями, сносят горы, из их следов образуются озера. Для них характерно **перебрасывание тяжестей**, подчеркивающее невероятную силу. Этот обычай — очень устойчивый мотив преданий о великанах-предшественниках современных людей. Улыпсы перебрасывают или ребенка, или же жеребенка [35, с. 67]. Данный мотив пока нами не обнаружен в татарском фольклоре, но он не менее силен: «Алп был человек храбрый; если он серьезно возьмется за дело, мог опрокинуть горы поменьше и одной рукой поднять лошадей и коров. Местность, где они поселились, была болотистая и покрыта дремучими лесами. Поэтому, когда Алп странствовал, в ненастную погоду его лапоть наполнялся сырой землей, а в хорошую — пылью, и мешал Алпу во время ходьбы. Алп время от времени останавливался и стряхивал с лаптя пыль и грязь. От последних образовались на ровных местах около дорог кругленькие холмики» [3, с. 82].

Указаний о каком-либо умении перевоплощаться в животных или другие предметы информации не встречается. Но в образе матери Улыпса проявлены тотемные свойства. Являясь дочерью Солнца, она, пока ребенок спит, отправилась к матери. Подпрыгнув 7 раз, обратилась в орла [35, с. 26] — тотемного предка чувашей. Существует 3 текста, указывающих на то, что и сам Улып имел крылья. В этом отношении он напоминает нам мифических предков, обнаруживающих связь с тотемными существами. Примечательно, что в чувашском фольклоре народ наделяет такими же свойствами своих богатырей, народных героев, царей. Ср. описание *Сарӑ namтӑр* — «богатыря по имени *Сарӑ*», национального эпического героя, освободившего свой народ от ига Казанского ханства, сила которого была сокрыта в крыльях [16, с. 331—332; 23]. А.К. Салмин считает, что «источники и сравнительный материал дают возможность предполагать, что образ орла у чувашей формировался в два этапа. В первый раз — с древнейших времен до конца I в. н.э. на юге Западной Сибири в регионе Тобольска между угорскими и иранскими племенами. Во второй раз — во II—IX вв. на Кавказе, то есть до ухода предков чувашей на Среднюю Волгу» [24], что доказывает древность сюжета.

Чуваши в своих сказаниях признают улыпов за родоплеменных прародителей (тотемов). Это связано с формированием суеверных представлений древних людей о Вселенной, природе и человеке. Естественно, что в сказаниях получили

отражение и поздние исторические эпохи (патриархат эпохи бронзы — I—II тыс. до н.э.), и еще более поздние времена — переселение предков чувашей в Причерноморье и оттуда — в Среднее Поволжье (II и VII вв. н.э.). Это свидетельствует об обновлении и расширении первобытных мифов и легенд в ходе развития общества, об активном воздействии народа на свои устные предания [22, с. 93]. В.Я. Каныков, размышляя об общественном назначении сказаний, отмечает: «Основной их мотив — овладение человеком природой, осознание народом себя земледельцем и единым в своей производственной деятельности коллективом» [12, с. 40].

В большинстве сказаний великаны указанных этносов антропоморфизированы, причины этого нам видятся в утрате мифологических и тотемических воззрений. В фольклоре им приписываются антропоморфные функции, выполняемые в человеческом обществе. Деятельность определяется особенностями осмысления макрокосмоса. Улып держит на своих плечах небосвод. О каком-то расчленении/разрывании великана и появлении из частей его тела света, луны, солнца материала не имеется, за исключением дождя, грома и т.д. Функции творения в чувашском фольклоре приписываются все же *Турӑ*, что говорит о стадильно позднем возникновении сказаний об Улыпке. Тем не менее, имеется фрагмент текста, где представления о божестве и великане слиты [35, с. 39]. Как указывают устные рассказы, изначально он был небожителем, но разругался с *Сӱлти турӑ* и был изгнан на землю [35, с. 26].

Нередко великаны выступают как *демиурги*. Улып в сказаниях показан как устроитель явлений мироздания: поднимает небо ввысь к небесам [18, л. 15], создает гром, молнию, дожди. Меняет направление течения рек; пригоршнями бросает землю на врагов, и результатом его действия становится появление курганов; пересаживает целый лес ближе к себе [35, с. 100].

В чувашском фольклоре сохранились представления о роли Улыпка в обустройстве мироздания [36, с. 44] и изменении ландшафта.

*Ӗлӗк-авал сӗр синче нимӗн те пулман тет,
пӗр пӗлӗт анчах пулӑ тет. Пӗлӗчӗсем сӗр
сумӗнчех пулӑ тет.
Пурӑнсан-пурӑнсан улӑпсем килчӗс тет.
Вӗсем сунар ӗсӗне пурӑнӑ тет. Пӗр Улӑпӗ
сунартан килчӗ тет те пӗлӗт сине канма
вытрӗ тет.*

В давние времена на земле, кроме неба, ничего не было. Облака висели прямо над землей.
Но вот появились улыпы-великаны. Они занимались охотой.
Один из них вернулся с охоты и лег на небо отдохнуть [35, с. 39].

Функция культурного героя. По чувашскому народному преданию, Улыпке приписывается добыча огня: «В это мгновение из неба падает кусочек звезды (подстреленный Улыпком луком). Улып вырывает дуб, растущий в низовье, и держит корнями вверх над падающей звездой. Дерево загорается» [25, с. 60]. В описании охоты Улыпка отражаются реалии быта и героических деяний, сохранившиеся до сегодняшних дней требования к охотническому мастерству (например, поиски белого горноста, черного соболя, стрельба в крыло птицы, в глаз белке и т.д.) [29, с. 19].

В более поздних текстах Улып представлен земледельцем: «*Сӗрем сӗтсе тырӑ акӑ, питӗ нумай выльӑх-чӗрлӗх тытӑнӑ*» (поднимал целину и сеял хлеб, держал много скота) [35, с. 109]. Существует много устных рассказов, указывающих на то, что Улып помогал чувашам корчевать лес, пахать.

По замечаниям М.Х. Бакирова «исполин-богатырь Алып на болгарской земле впервые занимается вспашкой, и горки и холмы якобы возникли от пыли, которую он выбивал из своих лаптей; он же, по одному из мифов, основал город Булгар». [2, с. 32].

В чувашских и татарских народных сказаниях очень часто указывается на **связь улыпа с горой**. Многовариантные тексты чувашей сходятся в одном: «Он и есть гора» [35, с. 106]. Аналогичны указания на Алып: «назвать бы горой, но как человек, назвать человеком, но как гора» [29, с. 19]. В некоторых текстах сообщается, что Улып может окаменеть: «Он превратился в гору»; «После смерти, говорят, похоронили его на высокой горе» [25, с. 73]; «В ту ночь Улып, в полночь, поднимается на гору для разговора с богами» [25, с. 49]. Ценными являются размышления Н.А. Криничной, которая пишет: «То обстоятельство, что подобные проявления и превращения совершаются с великанами в момент их смерти, может расцениваться как возвращение их к изначальной сущности, как своего рода реинкарнация, способностью к которой наделяются в первую очередь тотемные предки. <...> вполне допустимо предположить наличие в образе великанов древнейшей — тотемистической — подосновы, вследствие чего осуществляется преемственная связь данного персонажа с образом мифического предка» [14, с. 120].

Великан, по всей вероятности, в древнейших сказаниях выполнял и **роль «воина»**, подчас выступая, подобно другим мифическим, сказочным героям, как победитель змея. По поверьям чувашей, первый свой подвиг совершил в шестилетнем возрасте. Так, в более ранние времена, *Улып* борется с мифическими существами. По одним данным, ему подчинялись и *Юман паттър* (Дуб-богатырь), *Ту паттър* (Гора-богатырь), *Џил паттър* (Ветер-богатырь), *Шыв паттър* (Вода-богатырь) [25, с. 71]. В других сказаниях он побеждает одноглазого мифического героя *Алтър куца*, который хотел, чтобы *Улып* был у него в услужении, пас его скот [25, с. 71]. Он же является покровителем чувашей от трехглазых чужеземных племен [25, с. 72]. Борется он с трех-, семиглавыми *Астаха* (дракон).

Сохраненные фрагменты татарского фольклора по состязаниям и схваткам великанов подчеркивают, что перед схваткой алыпы, подстрекая друг друга, говорят обидные слова. Или, когда оценивают свои силы, обмениваются такими фразами: «Стреляем из лука или боремся?», «Стреляем или бьемся?», «Стреляем в голову твоего отца, лучше схватимся» и др. [29, с. 19]. Алыпы на лыжах добирались до Москвы или прямо из своей деревни пускали стрелы в остяцкие села, бились с калмыцкими, казахскими алыпами [29, с. 18]. Сведения о такой тактике сражений за Улыпом не наблюдаются.

В сказаниях большинства народов распространен **мотив встречи великана с человеком**. В чувашском фольклоре данный сюжет многовариантен. Тексты имеют следующий зачин: «Раньше до нас (обычных людей), говорят, жили улыпы», или же: «Однажды Улып пошел в поле». Далее повествуется о находке Улыпа.

Взаимосвязь великанов и обычных людей в значительной степени утрачивает древнейшие мифологические очертания. Связь улыпов и людей сводится к смене поколений. Так, чувашский Улып землепашество принимает как злостное нарушение естественного покрова земли, разрушение пастбищных луговых угодий, а самих пахарей с лошадьми и сохами принимает за жуков-землероев, букашек или даже за дятлов: «Посмотри-ка, мама, какого жучка-травоеда я поймал!

Сам махонький, еле видать его, а сколько лугов испортил”, — говорит Улып матери, показывая на прихваченного с собой пахаря с сохой» [36, с. 226]. В текстах обязательно присутствует диалог сына с матерью в чувашском, с отцом — в татарском фольклоре. Ответы матери Улып и отца Алып сыновьям построены в форме предсказания, и причем это характерная особенность данного мотива: «Нет, сынок, это не жучок, а человек. Человек, который с двумя ногами. Те, что с четырьмя ногами — его лошади, а то, что они тащат за собой — соха. Этот человек не нарушает покров земли, а хочет вспахать траву и посеять хлеб. Когда вымрут такие большие люди как мы, на земле будут жить такие мелкие люди». В других вариантах мать предсказывает, что и эти мелкие люди вымрут, а вместо них придут совсем мелкие люди — карлики, которые из земли выйдут большими группами, только двенадцать из них могут поднять одну соломку [25, с. 36—31]. В татарском тексте Алып приносит свою добычу отцу. Из диалога отца с сыном видим, что время таких больших людей уходит, на их место придут новые, современные люди.

Тесно соприкасается с вышеназванным мотивом *мотив исчезновения/вымирания/вырождения великанов*. Более детально проработан мотив в чувашском фольклоре. В мифах утверждается, что заснувшего в облаках после охоты *Улып* не смогли разбудить его друзья. Раздосадованные, подбросили они его ввысь вместе с облаками. Проснувшись, Улып хотел спуститься на землю, бегал по облакам, создавая гром. Не найдя никого из друзей, горько заплакал, отчего появился дождь. Но не смог спуститься с небес, а потом и превратился в бога [35, с. 39].

Фольклор сохранил самые разные толкования исчезновения Улып. Существует некая зависимость его гибели от *Туря*. Когда родился Улып, *Туря* сказал: «И мне он принесет много горя» [35, с. 25], которые стали пророчеством. Улып разгневал бога тем, что спас *Шуйттана* и его помощников во время потопа. И весь их род погиб во время потопа [35, с. 85]. По сведениям других текстов, он пришелся не по душе богу. Слишком большой. Поэтому якобы бог создал современных людей, наслав болезнь, в результате чего вымер род больших людей [35, с. 85].

Имеющийся материал убеждает нас в том, что причины вымирания рода великанов нужно искать в грехе, сотворенном Улыпом. Грех чувашского *Улып* заключается в том, что он не выполнил наказ бога и нанес обиду роду маленьких людей. Он был послан на землю отцом-громовержцем *Аслати* поведать людям правду и бороться со злом [19, с. 1—7]. Но: «В день *Калъм* умерла жена *Улып*. Похоронив ее, *Улып* проклял землю (курсив наш. — *Г.И.*), укрывшую жену, а сам пошел на гору Арамази искать себе в жены другую женщину. Прошло три дня, а Улып все не возвращался. Встревоженные сыновья пошли искать отца и нашли его на вершине горы, *прикованным к скале цепями* (курсив наш. — *Г.И.*). Увидев сыновей, отец сказал: “Меня приковали к скале навечно за невыполнение заветов отца — Аслади. А вы, дети мои, никогда не делайте людям вреда, а отсюда переселитесь”» [19, л. 1—7]. Татарский фольклор мотив вымирания *алыпов* сводит тоже к смене поколений, но без указания причин.

Заслуживает внимания следующая мысль, высказанная И.Н. Смирновым об исчезновении великанов: «Гибель онаров, алангасаров и нартов одинаково связана с началом земледелия» [26, с. 176]. Смена хозяйственной деятельности привела к трансформации образа великана. Образ великана в этот период деми-

фологизируется и идет на убыль. С формированием государственности на смену пришли образы героев-батыров. Постепенно в фольклоре появились реальные герои, которые унаследовали от Ульпы многие качества.

Чувашским сказаниям о великанах знаком **мотив переселения за мифологическим волком — тотемом** — родоначальником, путеводителем и покровителем. Так в тексте, записанном в Дрожжановском районе Республики Татарстан, сообщается, что некто Энтип услышал в лесу стоны женщины. От тяжелых родов женщина-великан скончалась, но наказала оставить новорожденного в *Кашкяр вар*: «Пусть его вскормят и воспитывают звери» [35, с. 25]. Таким образом, по сказанию, покровителем, спасителем и кормильцем младенца в данном случае является волк, тотемное животное чувашей и тюркоязычных народов. Указанный мотив, истоки которого восходят к мифологии древних тюрков и монголов, в чувашских генеалогических преданиях очень сильно выражен. Например, некоторые *йăх*, «роды» чуваш носят его имя «*кашкяр йăхĕ*» (род волка). Так, сказания «*Улăпа кашкяр ертсе каять*» (Ульпа поведет волк), записаны у чувашей, проживающих в Татарстане, повествуется о том, что Улып, живший на стороне золотых гор, в далекие времена решил переселиться в степи. Поговорив с вождями племен, в тот же вечер, в полночь, поднялся он на горы для беседы с богами. Когда он сотворил молитвы, перед ним явился волк и сказал человеческим голосом: «Великий Улып, по велению богов я поведу вас на восток, в степи. Ты не бойся, следуй за мной бодро. Я буду всегда с тобой и сохраню и твой народ, и твой стада». А.П. Хузангай утверждает, что подобные легенды относятся к хуннской эпохе расселения отдельных тюркских племен, встречаются они также в повествованиях о заселении дунайских земель булгарами под предводительством хана Аспаруха в VII в. [33, с. 34].

Широко распространен в фольклоре чувашей и татар **мотив происхождения курганов, холмов, гор, возвышенностей**. Так, по версии одних текстов, образование холмов, курганов является следствием деятельности самого Ульпы: пашет и вытряхивает либо один, либо оба лаптя, в результате чего образуется один курган, или два кургана, но в разных местах [25, с. 114]. По другим сказаниям, причина возникновения гор кроется в отвалившейся от лаптей земли/грязи Ульпы. Причины происхождения горы *Чанăрлă* чувашаи объясняют тем, что Улып здесь пригоршнями бросал землю на врагов, в результате чего образовалась гора [25, с. 118]. Исследователь С.М. Шпилевский с ссылкой на Н.И. Золотницкого указывает, что чувашское выражение «*олып тăпри*» и татарское «*алыб тупрасы*» в смысле холма, бугра, но в буквальном переводе эти выражения значат — «земля великана» [37, с. 500].

Примечательную деталь сохранили тексты, в которых причины возникновения курганов объясняются тем, что они являются местом захоронения его матери, а затем и самого Ульпы [35, с. 250]. В сказании, записанном в Козловском районе, объяснение топонима имеет следующий характер: «Здесь, спасая людей от *Астахи* (Змея, Дракона), погиб Улып, его захоронили во всех доспехах, посадив на коня» [25, с. 119].

Чувашский ученый И.И. Одюков по данному поводу писал следующее: «На территории современной Чувашии таких курганов насчитывается более 500. Археологами Москвы, Чувашии и других городов неопровержимо доказано, что происхождение курганов-могильников не имеет отношения к сказаниям об

Улыпах, что курганы возникли за несколько тысячелетий до прихода предков чувашей (древних болгар) в Среднее Поволжье, то есть в начале и середине II тысячелетия до н.э. (в эпоху бронзы), и относятся к фатьяновской или абашевской культурам» [13, с. 80—89]. Происхождение курганов *улап тӑпри* со сказаниями об улыпах чуваша связали позже, с приходом в Среднее Поволжье в VI—VII вв. н.э. В связи с этим родину происхождения и оформления сказаний нужно искать в другом месте без связи с историей курганов: в Причерноморье и на Кавказе, или еще раньше — на Алтае [22, с. 92].

О преемственной связи данного персонажа с образом предков мы говорили выше. Но он в чувашском фольклоре получил дальнейшее развитие [9, с. 398]. Места захоронения Улыпа впоследствии становились сакральными: «Этот богатырь погиб в бою и его похоронили в названном месте. Чуваша ходят на его могилу поминать его» [35, с. 82]; «Когда уничтожил всех врагов чувашей, ушел под землю. Перед смертью завещал увековечить его имя» [35, с. 84]. Почитая его как тотемного предка, во время *сёр прасникё* (праздника земли) старшие из рода из этого кургана берут по горстью землю и разбрызгивают на своем участке земли, для того чтобы плодоносила земля на их участке» [35, с. 110]. В татарском фольклоре текстов, указывающих на сакральность этого образа и почитания его, пока не обнаружено.

Резюмируя, можно сказать, что чувашский и татарский великаны имеют очень много общего. В рамках одной статьи невозможно охватить и раскрыть весь материал. В целом, образы имеют общий антропоморфный вид. Описание его внешности и действий гиперболизированы. Широко распространенный мотив встречи человека с ними в татарском и чувашском фольклоре многовариантен. Из диалогов Улыпа и Алыпа проясняется и предсказывается жизнь будущих поколений на земле. Исчезновение великанов сводится к смене поколений.

Литература и источники

1. *Ахметьянов Р.Г.* Общая лексика материальной культуры народов Среднего Поволжья. М.: Наука, 1989. 199 с.
2. *Бакиров М.Х.* Татарский фольклор. Казань: Ихлас, 2012. 400 с.
3. *Вахидов С.Г.* Татарские легенды о прошлом Камско-Волжского края // Вестник научного Общества татароведения. № 4. Казань: Изд. Акад. Центра Народного Комиссариата Просвещения ТССР, 1926. С. 89—91.
4. *Давлетшин Г.М.* Волжская Булгария: духовная культура. Домонгольский период. X — нач. XIII вв. Казань: Татар. кн. изд-во, 1990. 192 с.
5. *Денисов П.В.* Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей / авт. предисл. И.Д. Кузнецов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1969. 176 с.
6. Древнетюркский словарь / [ред. В.М. Наделяев и др.]; АН СССР: Ин-т языкознания. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1969. XXXVIII, 676 с.
7. *Егоров Н.И.* Чӑваш фольклорӑн проза жанрӑсене ушкӑнласси тата терминологи ӑйтӑвӑсем // Халӑх шкулӑ. 2002. № 4. С. 64—68.
8. *Ендеров В.А.* Образ лешего (арсури) в чувашском фольклоре // Исследования по чувашскому фольклору. Чебоксары: ЧНИИЯЛИЭ, 1984. С. 49—74.
9. *Ильина Г.Г.* О некоторых особенностях чувашских топонимических преданий // Вестник чувашского университета. 2006. № 4. С. 396—399.
10. *Ильина Г.Г.* Персонажи леса чувашского фольклора // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2018. № 7—1 (85). С. 37—41.
11. *Ильина Г.Г.* Улыпы в контексте фольклорно-образных параллелей Урало-Поволжья // Проблемы марийской и сравнительной филологии / Марийский гос. ун-т. Йошкар-Ола, 2016. С. 252—256.
12. *Канюков В.Я.* От фольклора к письменности. Чебоксары: Чувашкнигоиздат, 1971. 125 с.

13. *Каховский В.Ф.* Происхождение чувашского народа. Чебоксары: Чувашкнигоиздат, 1965. 463 с.
14. *Криничная Н.А.* Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л.: Наука, 1987. 227 с.
15. *Минуллин К.М.* Общая символика в песенной поэзии народов Поволжья и Приуралья // Типология татарского фольклора. Казань: Мастер Лайн, 1999. 156 с.
16. *Михайлов С.М.* Труды по этнографии и истории русского, чувашского и марийского народов. Чебоксары: [б. и.], 1972. 423 с.
17. НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 182. Инв. № 1469. — Материалы экспедиции по чувашским селениям Татарской АССР, Куйбышевской и Ульяновской областям (июнь—июль 1961 г.).
18. НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 402. Инв. № 4162; — *Егоров Н.И.* Легенды.
19. НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 489. Инв. № 4607; — *Федоров С.В.* Улап-паттар çинчен сÿрекен халап-юмахсем.
20. *Насыри К.* Сайланма эсэрлэр. В 2 т. Казан: Татар. кит. нэшр., 1974. Т. 1. 227 с.
21. *Николаев Г.А.* Волжское крестьянство во второй половине XIX — начале XX века: этюды по истории и этнологии. Чебоксары: ЧГИГН, 2016. 312 с.
22. *Одюков И.И.* Чувашские сказания об улыпах // *Одюков И.И.* Избранные труды: исследования по фольклору и литературе, методические материалы. Воспоминания и документы. Письма, рецензии, отзывы. Сны / сост., авт. предисл. и коммент. В.А. Ендеров. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2008. 648 с.
23. *Родионов В.Г.* К вопросу о ранних тюркско-финно-угорских фольклорных связях // Слово: Исследования и тексты. Чебоксары, 1994. С. 70—75.
24. *Салмин А.К.* Орел в этнографии чувашей // Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. URL: <http://www.kunstkamera.ru/lib/gubrikator/01/978-5-88431-188-6> (дата обращения: 10.06.2021).
25. Сказания об улыпах / сост. Г.Ф. Юмарт. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1993. 288 с.
26. *Смирнов И.Н.* Черемисы: историко-этнографический очерк. Казань: Типолит. Имп. Казан. ун-та, 1889. 265 с.
27. *Соколова В.К.* Русские исторические предания. М.: Наука, 1970. 288 с.
28. *Стеблева И.В.* Поэзия тюрков VI—VIII веков [Текст] / Акад. наук СССР; Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького. М.: Наука, 1965. 148 с.
29. Татарское народное творчество. В 15 т. Казань: Тат. кн. изд-во, 2019. Т. 8. Дастаны. 471 с.
30. *Тукташ И.С.* Чувашский фольклор. Чебоксары, 1949. 328 с.
31. Татар халык ижаты: Риваятьлэр һәм легендалар. Казань: Тат. кн. изд-во, 1987. 251 с.
32. Улып. Чувашские народные предания / сост. И.И. Одюков. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1975. 41 с.
33. *Хузангай А.П.* Книга Пигамбара (или какое наследие мы имеем?) // Новый ЛИК. 2002. № 1. С. 61—97.
34. Чувашские народные сказки / сост. Н.Ф. Данилов. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1949. 296 с.
35. Чувашское народное творчество. Народный эпос. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. 382 с.
36. Чувашское устное народное творчество. В 6 т. Т. VI. Мифы и предания. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1987. 448 с. (Текст на чуваш. яз.)
37. *Шпилевский С.М.* Древние города и другие болгарско-татарские памятники в Казанской губернии. Казань: Тип. ун-та, 1877. 584 с.

Ilyina Galina Gennadievna,
Chuvash State Institute of Humanities,
Russian Federation, Cheboksary

THE MAIN MOTIVES OF THE LEGENDS ABOUT GIANTS IN CHUVASH AND TATAR FOLKLORE

Abstract. The multi-genre folklore of the Chuvash and Tatars has preserved a number of legends about giants. This article discusses the main motives of the tales of *Ulyp/Alyp*. Some of them are characterized by multivariance. The motive of meeting a man with a giant is highlighted as the main one. The paper considers texts that reveal the causes of the disappearance/extinction of the ulyps/alyps and the origin of mounds and hills of scientific interest.

Keywords: *Ulyp, Alyp*, mythical image, epic tales, the motive of the meeting of a giant with a man.

Ефремова-Ильина Надежда Геннадьевна,
Чувашский государственный
институт гуманитарных наук,
Российская Федерация, г. Чебоксары,
ya.efdan05@yandex.ru

САТИРА И ЮМОР В УСТНОМ НАРОДНОМ ТВОРЧЕСТВЕ ЧУВАШЕЙ И ТАТАР (НА ПРИМЕРЕ НАРОДНЫХ СКАЗОК И ШУТОК)

Аннотация. В статье рассмотрена смеховая культура в устном народном творчестве чувашей и татар на примере сказок и шуток; выделено общее и особенное в сказочной и несказочной прозе обоих близкородственных народов. Автору также интересны способы и приемы сатирического изображения в фольклорных произведениях.

Ключевые слова: смеховая культура, сказочная и несказочная проза, чуваша, татары, сатира, юмор, сюжет, морально-этический конфликт.

Сатирическое изображение действительности присуще многим произведениям народно-поэтического творчества. Так, песни, былины, загадки, пословицы и поговорки нередко носят юмористический или сатирический оттенок. Но наиболее отчетливо, выпукло сатира, критическое отношение к действительности проявляется в сказках и шутках.

Темой настоящего исследования является рассмотрение смеховой культуры в устном народном творчестве чувашей и татар на примере сказок и шуток. В работе попытаемся выявить способы и приемы сатирического изображения в сюжетах произведений. Также выделим общее и особенное в сказочной и несказочной прозе обоих близкородственных народов.

Приступая к работе, следовало бы сначала уяснить истоки смеха в фольклоре, без чего довольно трудно уловить истинный смысл некоторых сюжетов и деталей в произведениях. По мнению многих ученых, некогда смеху приписывалась способность не только повышать жизненные силы, но и пробуждать их в буквальном смысле слова. Это касалось как жизни человека, так и жизни растительной природы. Земля в античности воспринималась как женский организм, а урожай — как разрешение от бремени [5]. В период бурного роста хлебов и трав молодежь устраивала игрища с громким смехом, песнями о любви и молодости. Смех здесь оказывал живительное действие, потому что смех есть признак жизни; более того, по народным воззрениям, смех способен вызывать и возрождать жизнь. Таким образом, очевидно, что корни смеха уходят в глубь веков, и что он в древности выполнял ритуальную функцию. У некрещеных чувашей после похорон было принято играть на гармошке, петь и веселиться [24, с. 143]. Сказка стала гармоничным продолжением земледельческих традиций, в ней проявилось все многообразие культурных народных форм. Поэтому в некоторых чувашских народных сказках и сегодня можно зафиксировать детали, которые тесно связаны с ритуальной функцией смеха. В тексте «Аслă Йăван» (Старший Йыван) [12, с. 188—189] явно за-

печатлен момент перехода Узала (Черта) из потустороннего мира в наш — земной. Действие происходит именно через игру гармонии и веселой пляски: пока брат ходит на охоту, к сестре приходит человек (Узал = Черт); он садится на другом берегу воды и играет на гармошке; Мари выходит и начинает танцевать; затем выносит платок, лежавший за иконой, стелет через воду, и Узал перебирается на этот берег по платку. Общеизвестно, что п л а т о к (или домотканый холст) в мифологическом понимании чувашей — это мост между двумя мирами, а в о д а, как и во многих других народных мифологиях, — это граница между миром живых и миром мертвых:

«Ййван кайяка сўренё вйхйтра шывйн тепёр енче купйс калакан пулнй. Мари тухнй та таш-лама тапратнй.*

Мари купйс калакана:

— Ку енне кас, — тенё.

Купйс калаканё:

— Турйш хысёнчи тутйра исе тухса сарса пар, ахалён касимас,— тенё.

Вара Мари купйс калакана тутйр сине лартса касарнй».

(Пока Иван ходил на охоте, на другом берегу воды находился человек, играющий на гармошке. Мари вышла и начала танцевать. Мари гармонисту сказала:

— Переходи на эту сторону.

Гармонист сказал:

— Вынеси платок, который находится за иконой, и постели, иначе не смогу перейти.

И тогда Мари перевела гармониста, посадив его на платок).

Е. Масленникова отмечает, что смех у некоторых народов был когда-то обязательным во время обряда посвящения при наступлении половой зрелости, сопровождая момент нового символического рождения посвящаемого [5]. Главный герой чувашской сказки «Кёсре улё» (Сын кобылы) [12, с. 100—109], как и подобает героям богатырских сказок, попадает во враждебный, потусторонний мир, проходит через ряд испытаний — то есть, в современном понимании, проходит обряд инициации. И здесь становится понятной роль шутов-потешников, вдруг ниоткуда взявшихся на дороге. Громко шумевшие, прыгающие, веселящиеся и смеющиеся люди дают задание Сыну кобылы. Только выполнив их поручение, батыр получает своего коня и возвращается домой. Такого рода оригинальных сюжетов, запечатлевших в основе своей первоначальную функцию смеха, в татарской сказочной прозе (в русскоязычном переводе) мы пока не заметили.

Вышеуказанные сказки относятся к волшебным или богатырским сказкам. Они наиболее архаичны, в них в большей степени можно встретить сюжеты, берущие свое начало в народной мифологии. Но, как отмечают исследователи, сатирические, бытовые сказки и сюжетикой, и образностью также обязаны народным игрищам, тяготеют к балагану, народному театру, где собственно мифологическое утратило свою силу [14]. Так, постепенно сказки бытовые начали осуждать уродливые явления жизни, подвергая их осмеянию. Наиболее характерными для народной сказочной сатиры являются две группы сказок:

а) сказки, отражающие социальные антагонистические противоречия;

б) сказки, осмеивающие недостатки в народном быту.

Сказки первой группы — социально-бытовые — являются наиболее острыми по своему идейному содержанию. Острие их сатиры направлено против пред-

* Чувашское женское имя.

ставителей господствующих классов: жестокого барина, жадного попа, корыстолюбивых чиновников, судей, властолюбивого царя и др. [7]. Но особенно популярным сказочным сатирическим образом в устном народном творчестве чувашей и татар является образ *попа* или *муллы*. В фольклоре наших народов изображение представителей духовенства является одной из излюбленных тем. Здесь следовало бы подчеркнуть важную особенность: идея Бога, Всевышнего, у наших народов никогда не подвергается сомнению. А беспощадно высмеиваются жадность, чревоугодие двуличных попов и мулл, что можно наблюдать в таких чувашских и татарских сказках и шутках, как «Пуп куç — нўхреп куç» (Глаз попа — бездонный погреб), «Ёмётсёр пуп» (Ненасытный поп), «Пуппа тимёрç» (Поп и кузнец)[22, с. 76—77, 77—79, 244—245]; «Бедняк и мулла», «Мулла и мужик», «Мулла в западне», [16, с. 363, 372, 384] «Огорчение муллы», «Ненасытность муллы», «Мулла, превзошедший шайтана» [17, с. 65, 70, 73] и др. Комическая ситуация возникает, когда внутренняя природа не совместима и вступает в противоречие с поведением и поступками духовенства. Чтобы поднять смех до уровня сатирического, народ обостряет отрицательные качества героя и преувеличивает их при помощи фантазии и условных приемов. Часто попы и муллы изображаются совершенно бездарными. Так, в чувашских сказках и шутках «Пуппа тарси» (Поп и работник), «Хытӑ пуп» (Скупой поп), «Пуппа вӑрӑ» (Поп и вор) [22, с. 59—60, 60—62, 286—287] и др. поп становится посмешищем простого работника. В шутке «Ѕылӑх каҫарттарни» (Исповедь) [6, л. 209] простой воришка оставляет в дураках священнослужителя. Он приходит к попу исповедоваться, во время исповеди встает на колени, а поп укрывает его своим фартуком. Вор, недолго думая, просовывает руку в карман священника и крадет серебряные часы. После исповеди он уходит, но вскоре возвращается обратно и говорит, что за ним еще один грех числится, мол, он украл у одного человека часы и не знает теперь, как быть, что делать. Поп велит вернуть украденную вещь хозяину. Вор протягивает ему часы, но тот не берет, думая, что они не его. Тогда вор говорит: «Пытался вернуть хозяину, но он не берет». А поп ему в ответ: «Ну, если не берет, тогда оставь себе». После ухода воришки поп проверяет свой карман, а там часов-то, оказывается, нет.

Поп или мулла обычно стремятся обмануть мужика, но все оборачивается против них самих. Их жадность является главным побудителем всех его поступков, ради наживы они пускают в ход все средства, не совместимые с их саном и положением: мошенничество, использование религиозных обрядов в корыстных целях. В вышеуказанной татарской сказке «Мулла и мужик» проповедь муллы на тему «Если кто-то пожертвует на благочестие общины что-нибудь, то Господь вернет ему в десять раз больше» создает комичную ситуацию, поскольку корова, которую мужик пожертвовал, привела ему затем десять коров муллы. А мужик и не подумал возвращать коров, отвечая: «Мне Господь даровал десять коров, значит, твое пожелание исполнилось». И обращение к судье-кази не дало результатов: «Святоше»-мулле навредил его же обман, и ему осталось только кусать локти [2, с. 144]. В опубликованной на тридцать лет раньше чувашской сказке «Ахӑрсамана умён» (Перед концом света) [19, с. 9—19] есть очень похожий сюжет, здесь в роли отрицательного героя также выступает мулла, он, как и в татарской сказке, остается ни с чем.

По мнению Е. Тарасенковой, лексика в сатирических сказках является важным выразительным средством. «Естественно, что в них преобладает лексика общеупотребительная, бытовая, разговорная, — пишет она. — Наряду с этим используются специфические слова, связанные с темой и содержанием сатирической сказки. Так, в антипоповских сказках богато представлена церковная лексика, которая придает определенный колорит и служит средством разоблачения представителей духовенства. Вызывает смех употребление высоких церковных слов в бытовой обстановке, при неблагоприятных поступках духовных лиц» [15]. Но, бывает, и без церковной лексики, просто растягивая слова в такт песнопению, можно усилить юмористическую струю и сделать произведение живым и занимательным. Например, в чувашской шутке «Поп и дьячок» [13] жадные священнослужители ходят по деревне и собирают масло, яйца. Зайдя к одному крестьянину, в сенях видят висевшую тушу свиньи. Ночью дьячок идет воровать мясо, обрезает веревку, и туша падает на ногу. В страхе, что его поймают, убегает, оставив там же свою лошадь. На следующий день на утренней молитве встречаются оба священника, и поп, в такт песнопению, спрашивает дьячка, добыл ли он мясо свиньи? Тот тоже нараспев отвечает, мол, какое мясо нюх-нюха, даже аха-хах там остался:

« — Нюх-нюх* какай тупрӑн-и-и? — тесе юрласа калать тет.

Тиечукӗ ӑна хирӗс:

— Каккуй нюх-нюх какай, аха-хах та унтах юлчӗ-ӗ!»

(— Мясо нюх-нюха* добыл ли-и-и? — распевая спрашивает.

Дьячок ему в ответ:

— Какое там мясо нюх-нюха-а, и аха-хах там остался-я!)

Употребление междометий вместо обозначения животных еще больше усиливает комичность ситуации.

Так, в сатирических сказках первой группы с демократических позиций выражен протест народа против существующего положения, против неравенства трудовых масс. И хотя этот протест был ограничен, классово не осознан, сказки имели большое общественное значение [15].

Ко второй группе, как уже было отмечено выше, относятся типично бытовые сказки о глупцах, лентяях, болтливых и неверных женах и т.д. Многие такие произведения отличаются еще большей сжатостью и живостью изложения, то есть лаконичны по форме, что сближает их с шутками. Эти сказки, по сравнению с другими видами сказочной прозы, больше всех пронизаны добрым смехом, иронией и наиболее близки к реальной действительности. А реальная действительность, как подмечает Г.А. Николаев, выглядела так: «Не одно столетие на Средней Волге происходило сложное взаимодействие разнородных этнических культур — тюркской, финно-угорской и восточнославянской. Чуваша и татары — неотъемлемые этнокультурные составляющие социального пространства региона. Некогда в седой древности их далекие предки в Центральной Азии входили в одно языковое общество. <...> История распорядилась так, что чуваша и татары обрели в Среднем Поволжье “общий” дом, найдя каждый свою нишу в его социальном, хозяйственно-экономическом и культурном поле» [11, с. 160]. В этом «общем» доме на протяжении столетий бывали разные времена и разные взаимо-

* Свинья.

отношения между нами. Но, несмотря на то, что «чувашей и татар различали происхождение и выпавшая историческая судьба, духовный и социальный опыт, мировосприятие, обычаи и традиции, религиозные верования, психический склад и прочие составляющие данного ряда» [11, с. 163], два братских народа сумели сохранить добрососедские отношения, что, в первую очередь, наглядно запечатлелось в сказках. В чувашской сказке «Майёпелен си» (Ешь медленнее) [22, с. 336—337] женщина-мишарка пригласила к себе в гости женщину-чувашку. Выставила она на стол много угощений (баурсак, кырт и т.д.). У чувашки глаза разбежались, хочет побольше татарских блюд отведать: и то пробует, и другое, а масла не ест, думает, это и дома есть. Мишарка же хочет угостить ее и маслом, говорит: «*Майёпелен ашша, майёпелен*» (то есть «с маслом ешь, с маслом»). На чувашском «майёпелен» означает «медленнее», поэтому чувашка не поняла. «Неужели набросилась на еду как ненасытная?», — подумала она про себя, и дальше начала очень аккуратно пробовать. Мишарка все уговаривает: «*Майёпелен си, нестеке ашшамиеён?*» (то есть, «с маслом ешь, почему не кушаешь?»). Чувашка совсем перестала есть. Но женщина-мишарка от всей души хочет угостить, уговаривает отведать масла:

— *Ницёк ашшамиеён, ами, майёпелен ашша, сиччас цей ёстерен* (Почему не кушаешь, с маслом ешь, сейчас чаем угощу).

Чувашка подумала, что она издевается над ней, обиделась и ушла. Мишарка же осталась в недоумении. Почти такой же сюжет есть и в татарском фольклоре — «Вот так угостила!» [17, с. 114]. Марийка приходит в гости к татарке из соседней деревни. Она не понимает слов подруги-татарки и перестает есть. Сюжет заканчивается на этом моменте, но в вышеуказанной чувашской сказке он разворачивается дальше: на следующий день после неожиданной ссоры татарка идет просить прощение, не ведая даже, что она ни в чем не виновата; женщины выясняют, почему чувашка обиделась, и смеются от души. Концовку сказки рассказчик рисует как-то особенно тепло, он подчеркивает, что после этого мишарка и чувашка еще сильнее сдружились и на базар ходили вместе.

Читатель, к какой бы национальности он ни принадлежал, в сказочной прозе соседних народов встретит довольно много хорошо знакомых ему сюжетов. Это естественно, потому как общих мотивов и сюжетов в сказках самых разных народов очень много, и они в большей своей части относятся к типологической общности, то есть той общности, которая возникла у народов самостоятельно по причине тождественности бытовых или психологических условий на первых этапах развития человечества [3, с. 500]. Общность в сказках может быть также обусловлена генетическими (у родственных народов) и контактными связями. Так, возвращаясь к вышеприведенным примерам, можно утверждать, что и в татарской, и в чувашской сказочной прозе значительное место занимают произведения на тему незнания другого языка, в особенности — русского. Наши народы шутят и смеются над собой, над тем, как они попадают в неловкие ситуации. Здесь можно привести другой наглядный пример, шутку «Чăвашсемпе мишерсем» (Чуваши и мишары) [9, с. 409—412], записанную в 1912 г., где главными героями снова выступают представители двух соседних народов. Из-за незнания языка друг друга они попадают в смешную историю. Видя, как хозяин дома точит нож, ночные гости решают, что их хотят зарезать, и убегают; татарин бежит за ними, хочет узнать, почему они убегают. В итоге, спрятавшиеся в лесу чуваши хвастаются:

«Чуть ведь не зарезал! Ну, сами тоже какими хитрыми оказались, а! Не были бы такими хитрыми, то пришел бы нам конец!». В чувашском фольклоре весьма распространены подобного рода сюжеты. Очень много не только сказок, но и шуток: «Как чуваша к русским на толоку ходили», «Как чуваш в Москву ездил», «Три брата», «О том, как три чувашки на базар ходили» [4, с. 14—15, 17, 19—20; 21—22] и др. В указанных и во многих других произведениях главные герои из-за незнания языка предстают в совершенно глупом свете, остаются голодными, терпят побои, даже попадают в тюрьму.

Из вышесказанного можно заключить следующее: в чувашском фольклоре широко распространен цикл произведений на тему с а м о о с м е я н и я (то есть где высмеивается сам образ чуваша). Они встречаются во многих жанрах и видах устного народного творчества. Например, в пословицах и поговорках: «*Татарӑн йӗсӗ пӗр ҫохрӑм хӑйӗнчен малта пырать, вырӑсӑн хӑйте пӗрлех, ҫӑвашӑн пӗр ҫохрӑм кая пырать*» (У татарина ум за версту вперед себя идет, у русского рядом с собой, у чуваша на версту позади себя) [8, л. 408], «*Ан шарла: тутар пур, вырӑс пур*» (Молчи: есть татарин, есть русский), «*Турӑ ҫӑваша тунӑшӑн виҫ талӑк макӑрӑнӑ тет*» (Когда бог создал чуваша, три дня плакал, говорят) [20, с. 188, 269]. (Пожалуй, вышеприведенные пословицы одновременно служат и доказательством об уничижительном отношении к своей этнической общности.) В чувашских мифах говорится о том, что когда бог раздавал деньги, русский и татарин взяли по большому мешку (сапогу), побежали и денежки получили. А чуваш растерялся — пришел последним и протянул горсточку (в другом варианте — маленький мешочек) [21, с. 203]. Несомненно, самоирония присуща не только чувашам, а многим другим народам. Как правильно подмечает М. Бакиров, народ, умеющий видеть недостатки своей среды и общества, а также высмеивать их, — это такая нация, которая способна понимать юмор и воспринимать критику [2, с. 158]. Это — в какой-то степени показатель зрелости социального сознания народа. В той же степени можно с уверенностью сказать, что определенным показателем самосознания народа является и то, как они умеют шутить, иронизировать друг над другом. И, конечно же, в непростых, каверзных ситуациях самым сообразительным, изворотливым будет представитель своего народа. В чувашской словесности, в частности, сказочной и несказочной прозе, нередко встречаются такие произведения. К примеру, в шутках, записанных в самом начале прошлого века «Тутар, ҫӑваш, вырӑс туслашни» (О том, как сдружились татарин, чуваш и русский) [7, л. 586—588], «Тутарпа ҫӑваш туслашни» (О том, как сдружились чуваш и татарин) [10, л. 223—224] и др. чуваш, не моргнув глазом, находит выход из положения и одерживает верх над друзьями соседних народов.

В чувашском фольклоре немало такого рода произведений. Но, как уже отмечалось выше, несравнимо больше встречается сказок и шуток на тему самоосмеяния. Чуваша смеются над своей стеснительностью, наивностью, нерасторопностью и т.д. С чем это может быть связано? Конечно же, здесь не может быть однозначного ответа, тем не менее высказывания исследователей насчет «еврейских анекдотов» наталкивают нас на определенные размышления. Например, А.С. Архипова при обзоре работ видных ученых отмечает, что из всех этнических анекдотов особое внимание исследователей привлекают «еврейские анекдоты». Она пишет: «Основанием для таких исследований служит утверждение Фрейда об одной особенности “еврейских анекдотов”: в них часто высмеивается сам

образ еврея — происходит своеобразное травестирующее самописание. Некоторые работы, опираясь на методы психоанализа, доказывают, что такое самоосмеяние присуще еврейской культуре в целом и связано с социальным положением евреев как изгоев. Последнее способствовало появлению навыков кооперирования и приучало к ситуации постоянной защиты от внешней угрозы» [1]. Общеизвестно, что на долгом историческом пути чуваша также не раз и не по своей воле были вынуждены переселяться с насиженных мест. Поэтому можно предположить, что у нашего народа самоосмеяние — это тоже своего рода эмоциональная форма защиты от внешней социальной угрозы. Вот что пишет об этом Г.Ф. Федоров: «Чуваши, претерпевая определенные гонения с самых различных сторон, осмысливали смех, философскую иронию как средство исторической самозащиты и культурного самосохранения. Безусловно, такой юмор немыслим вне пределов глубоко запрятанного в недрах души ощущения трагизма социальной судьбы народа. В силу этих причин единство комизма и трагизма в художественном сознании чувашского народа приняло чуть ли не тотально универсальный характер еще с давних времен. Он пронизывает не только произведения искусства и культуры, но и все общественное бытие чувашей, их историко-обрядоведческое философское сознание» [18, с. 320].

В устном фольклоре чувашей и татар существуют и другие циклы сказок и шуток. Например, в которых подчеркивается великая роль труда в жизни народа, и поэтому подвергаются осмеянию ленивые и нерадивые люди. В этих произведениях актуализированы аллегория, социальная сатира, конфликт «разыгрывается по ролям». Не случайно записи сказок и варианты их обработки выносятся в заглавия участников конфликта [14]. Можно привести названия ряда чувашских и татарских фольклорных произведений народной сказочной и несказочной прозы, где уже по заглавиям становится понятно, что в этих текстах речь идет о лентяях и о важности труда: «Ленивая старуха», «Старик и лентяй», «Ремесло выручит», «Кому трудней» [16, с. 282—285, 407—409, 431—432]; «Кахал пуппа майри» (Ленивые поп и попадя), «Вилли-чёрри, ёс патне!» (Мертвые-живые, на работу!), «Тўнине шыракансем» (Ищущие толченое), «Кахал хёр» (Ленивая девушка) [22, с. 82—83, 307, 309, 310—311] и др. Нетрудно догадаться об общей позиции наших родственных народов, славящихся своим трудолюбием: по отношению к бездельникам они непримиримы. Порою в их сердце нет ни капли жалости и сочувствия к подобным людям, если даже те остаются без куска хлеба. Так, в вышеуказанной чувашской сказке «Тўнине шыракансем» и в татарском мэээке «Ячмень не истолчен» [17, с. 90], в которых практически идентичные сюжеты, сначала кажется комичным, как мать с дочерью сидят дома, когда весь народ в поле жнет хлеб, и говорят, что одной все равно скоро помирать, а другой скоро замуж выходить. Наступает поздняя осень. Мать — не померла, дочь — не вышла замуж, и есть стало нечего. Сосед из жалости предлагает им в качестве помощи ячмень. Но девушка еще придирается, спрашивает — толченый ли ячмень. В итоге, конечно же, перед ними захлопывают дверь. В других чувашских сказках и шутках, входящих в эту группу, в легкой юмористической форме критикуются незначительные недостатки, которые еще можно исправить. К этим произведениям можно отнести: «Сёвёс» (Швея), «Ёсе сын тавать» (Человек выполняет работу), «Хуняшшёпе кинё» (Свекор и сноха), «Ял йёри-тавра савраң» (Обойди всю деревню) [22, с. 311, 312, 315, 319] и др. Когда речь заходит о воспитании подрастающего поколения, обычно это делается иносказательно, намеками.

Следует особо отметить: у чувашей и татар, как и у многих других народов, не принято смеяться над физическими недостатками людей. Зато мир глупцов, наделенных различными недостатками и пороками, а главное — не умеющих работать или презирающих труд, обрисован народными сказками и шутками [23]. В татарском фольклоре к таким произведениям можно отнести «Гуся за корову принимал», «Благое дело», «Бог даст, и наш овин сгорит» [17, с. 121, 122, 125], «До чего доводит глупость», «Безголовые люди», «Дурак» [16, с. 452, 458—462, 464] и др. В чувашском фольклоре распространены варианты сказок «Тăхър тункăлтăк, пĕр мăнкăлтăк» (Девять тунгылдыков, один мынгылдык), «Сём ухмаксем» (Абсолютно глупые) [22, с. 265—267, 237—238] и др. Но особой популярностью пользуются варианты сказки «Селĕп хĕрсем» (Картавые девушки) [22, с. 310], которая не может не вызвать смех у читателя: у матери было три дочери, и все они были картавые, поэтому никто их не брал замуж; однажды приехал свататься один человек; мать подозвала дочерей в чулан и наказала не открывать рот, во что бы то ни стало. Но кошка опрокидывает тесто, и девушки начинают комментировать это. Услышав картавых и глупых девиц, мужчина уходит.

Таким образом, в основе бытовых сказок и шуток лежит социальный конфликт, возникший в связи с общественными отношениями, а также морально-этический конфликт-коллизия, связанный с поведением отдельных людей или членов семьи [2, с. 140]. Первый тип конфликта осуждает социальные порядки, тормозящие общественное развитие, высмеивает алчных и порочащих свой духовный сан попов и мулл-священнослужителей, а во втором случае разоблачаются пороки и недостатки, характерные для людей в целом, это: лень, тупость, жадность, упрямство, разврат и т.д. Народные же сказки и шутки выполняют воспитательную функцию с самых ранних лет, помогают человеку войти в круг норм и общественных порядков, а также гармонично развиваться в окружающей среде. И огромную роль в выполнении этих задач играет смеховая культура.

Источники и литература

1. Анекдот в зарубежных исследованиях XX века. Терминологические замечания. URL: https://ruthenia.ru/Семиотика>arhi_oval.htm (дата обращения: 22.04.2021).
2. Бакиров М. Татарский фольклор: монография / Марсель Бакиров; М-во культуры Республики Татарстан, Респ. центр развития традиционной культуры, Казанский (Приволжский) федеральный ун-т. Казань: Илхас, 2012. 399 с.
3. Веселовский А.Н. Историческая поэтика / ред., вступ. ст. и примеч. В.М. Жирмунского. Л.: Худож. лит-ра, 1940. С. 500.
4. Ендеров В.А. Чувашский мерекке: анекдоты, шутки, юморески, дразнилки, иронии, эротический фольклор / В.А. Ендеров, П.Н. Метин, И.И. Одюков. Чебоксары: ЧОУ «Центр ИНТЕЛЛЕКТ», 2017. 420 с. (на чуваш. яз).
5. Масленникова Е. Смех и юмор в русской народной... URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Article...Smeh.php (дата обращения: 16.03.2021).
6. НА ЧГИГН. Отд. I. Т. 9. Ч. 1. Л. 209. — Сказки.
7. НА ЧГИГН. Отд. I. Т. 24. Л. 586—588. — Ашмарин Н.И. Этнография.
8. НА ЧГИГН. Отд. I. Т. 231; Л. 408. — Никольский Н.В. Этнография, фольклор.
9. НА ЧГИГН. Отд. I. Т. 236; Л. 409—412. — Никольский Н.В. Этнография, фольклор.
10. НА ЧГИГН. Отд. III. Т. 6. Л. 223—224. — Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор, язык, литература.
11. Николаев Г.А. Волжское крестьянство во второй половине XIX — начале XX века: этюды по истории и этнологии. Чебоксары: ЧГИГН, 2016. 312 с.
12. Паттър юмахĕсем = Богатырские сказки. Кн. 2 / подгот. текстов, сост., филол. перев. коммент., указатели, словарь Н.Г. Ильиной; науч. ред. Г.А. Николаев; Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2020. С. 424 (Чувашское народное творчество; т. 1).

13. РФ ЧГУ. Рукописный фонд И.И. Одюкова. Т. 51.
14. Сказки бытовые, сатирические. URL: <https://www.studopedia.ru/10...skazki-bitovie-satiricheskie.html> (дата обращения: 22.04.2021).
15. *Тарасенкова Е.Ф.* Жанровое своеобразие русских народных сатирических сказок. URL: <https://www.booksite.ru>folk/data/tarasen.pdf> (дата обращения: 16.03.2021).
16. Татарское народное творчество. В 15 т. Т. 3: Бытовые сказки / сост., авт. вступ. статьи и коммент. Л.Ш. Замалетдинов. Казань: Магариф, 2009. 543 с.
17. Татарское народное творчество. В 15 т. / сост. Х.Ш. Махмутов, А.И Садыкова; авт. вступ. статьи Х.Ш. Махмутов. Казань: Татар. кн. изд-во, 2017. Т. 7: Мэээки (народные шутки). 351 с.
18. *Федоров Г.И.* Проблема художественного единства комического и трагического мирозидения как эстетический феномен чувашской прозы XX века // Вестник Чувашского университета. 2012. № 1. С. 320.
19. Халапсем (сказки) // И. Юркин. Казань: Центр. тип., 1907. 37 с.
20. Чăваш халăх пултарулăхĕ. Ваттисен сăмахĕсем / пухса хатĕрл. О.Н. Терентьева; ЧПГĀИ. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 2007. 493 с.
21. Чăваш халăх пултарулăхĕ. Мифсем, легендăсем, халапсем / пухса хатĕрл. Е.С. Сидорова. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 2004. 567 с.
22. Чăваш халăх сăмахлăхĕ. Юмахсем. 2 т. / пухса хатĕрл. Е.С. Сидорова. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 1976. 408 с.
23. *Чичеров В.И.* Бытовые сатирические сказки и анекдоты. URL: <https://www.drevne-rus-lit.niv.ru>drevne-rus-lit/chicherov> (дата обращения: 26.03.2021).
24. Чувашы Присвьяжъя: история и культура / А.П. Васильева и др.; под ред. В.П. Иванова и Г.Б. Матвеева. Чебоксары: Чуваш. кн. из-до, 2015. 303 с. (Серия «Чувашы в современном мире: история и культура»).

Efremova-Ilyina Nadezhda Gennadievna,
Chuvash State Institute of Humanities,
Russian Federation, Cheboksary

**SATIRE AND HUMOR IN THE ORAL FOLK ART OF THE CHUVASH
AND TATARS (ON THE EXAMPLE OF FOLK TALES AND JOKES)**

Abstract. The article examines the laughing culture in the oral folk art of the Chuvash and Tatars on the example of fairy tales and jokes; highlights the common and special in the fabulous and non-fabulous prose of both closely related peoples. The author is also interested in the ways and techniques of satirical depiction in folklore works.

Keywords: laughing culture, fabulous and non-fabulous prose, Chuvash, Tatars, satire, humor, plot, moral and ethical conflict.

Кириллова Ирина Юрьевна,
Чувашский государственный институт
гуманитарных наук,
Российская Федерация, г. Чебоксары,
irinakir1@mail.ru

ПОИСКИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ ЧУВАШСКОЙ И ТАТАРСКОЙ ДРАМАТУРГИИ

Аннотация. Статья посвящена вопросу национальной специфики литератур народов Поволжья, соотношению национального и регионального к пониманию идентичности как таковой. Рассмотрены формы проявления национальной идентичности в произведениях современных чувашских и татарских драматургов. Близость исследуемых разноязычных произведений объясняется общим историческим прошлым, аксиологическим родством, связанных системой общих ценностных представлений о нравственном долге перед предками, преемственности поколений.

Ключевые слова: национальная идентичность, современная чувашская драматургия, современная татарская драматургия, миф, архетип, аксиологические ценности.

Современное литературоведение переживает период поиска новых направлений и подходов. И чувашские, и татарские исследователи один из путей выхода из сложившейся ситуации видят в возрождении сравнительного изучения литератур. По их мнению, формирование сравнительного подхода к исследованию национальных литератур может стать основой для создания оригинальных методов описания и систематизации литературного процесса, помочь в определении национальной идентичности отдельной литературы и шире — культуры [3, с. 79; 12, с. 40].

Национальная идентичность связана с осознанием личности своей принадлежности к той или иной нации, ощущением себя как ее представителя, как носителя ее ценностей, идеологем, мировосприятия. Литературоведческие исследования в этом аспекте необходимы для лучшего понимания национальной литературы и осознания роли национального социума в целом. В литературе как в зеркале отражается национальный дух, национальный характер: «Когда мы пытаемся уловить и осмыслить духовный мир какой-то нации, то конструируем этот мир в своем сознании, опираясь в основном на литературу и язык этой нации, которые, таким образом, становятся не отражением чего-то, а первоисточником для наших представлений» [13, с. 135]. И поэтому литература может стать надежным источником для изучения проблемы национальной идентичности.

Каждая национальная литература «обладает историческим опытом конструирования национальной идентичности. Этот процесс происходил (и происходит) в меняющихся контекстах (политических, социальных, культурных), влияющих на национальную идентичность литератур. Он уникален для каждой национальной литературы. Вместе с тем в нем есть и точки соприкосновения, обусловленные общностью ситуации, в которой происходило конструирование идентичности литератур» [7, с. 7]. Цель нашей работы — выявить общие моменты в отражении национальной идентичности, этнических и общечеловеческих ценностей

в пьесах современных чувашских и татарских драматургов. Данное явление в сравнительном аспекте рассматривается впервые.

Актуальность выбранной темы обусловлена малоизученностью проблемы национальной идентичности в литературе, драматургии в частности. В силу причин идеологического характера вопросы, связанные с национальной спецификой литературы, в литературоведении долгое время не затрагивались. И лишь на рубеже XX—XXI вв. произошел всплеск интереса отечественных и региональных исследователей к проблеме национальной идентичности применительно к художественным произведениям (Г.Д. Гачев, К.К. Султанов, М.К. Попова, Р.А. Кудрявцева, М.И. Ибрагимов). Национальная проблематика в качестве объекта исследования становилась в трудах чувашских литературоведов В.Г. Родионова, Г.И. Федорова, Ю.В. Яковлева, Е.Р. Якимовой, В.В. Никифоровой и др. Активные поиски методологических подходов к проблеме национальной идентичности ведет современная татарская наука о литературе (М.И. Ибрагимов, Ю.Г. Нигматуллина, Я.Г. Сафиуллин, В.Р. Аминева). Отражение национальной проблематики в современных татарских драмах исследуют А.Г. Ахмадуллин, А.М. Закирзянов, Ф.Х. Миннулина и др.

Основным направлением нашего исследования является осмысление проблемы национальной идентичности и выявление форм ее проявления в разных литературах. В качестве объекта были выбраны современные драматические произведения чувашских и татарских писателей, объединенные обозначенной проблемой. Кроме того, материалами исследования стали результаты новых научных разработок исследователей по проблеме национальной идентичности. В статье применены методы сравнительного и историко-литературного анализа, позволяющие выявить национальную специфику литератур.

Мы рассматриваем литературу как национально-своеобразную, и в то же время составную часть региональной общности с ее контактными связями и типологическими схождениями с другими национальными литературами. Совместные пути исторического и социально-культурного развития народов Поволжья предопределили общее в характере и тенденции развития их литератур, объединили в одну межлитературную общность — Поволжскую.

В Поволжский регион входят различные культуры, каждая из которых имеет свою идентичность, однако они активно взаимодействуют. В этой связи исследователь М.И. Ибрагимов ставит вопрос о соотношении национальных идентичностей литератур Поволжья и региональной идентичности [6, с. 192]. Ведь идентичность, как отмечает К.К. Султанов, «не есть только торжество автаркической самобытности, узко и статично понятой в координатах архетипической этноментальности. Идентичность формируется и в ситуации культурного пограничья, не отвергая присутствие и неоднозначность *другого*, и что немаловажно, изживая комплекс аутсайдерства» [15, с. 88].

На рубеже XX—XXI вв. проблема сохранения национальной идентичности народов Поволжья становится одной из ведущих в литературах. Существенную роль здесь сыграли изменения в социальной сфере жизни национальных республик после распада СССР. Открылись новые возможности для развития национальной культуры, языка, традиций, которым, в силу господствующего ранее политического уклада, не уделялось должного внимания. Это отразилось и на эстетических принципах литературы, где все чаще в свет начали выходить произведе-

дения с ярко выраженной национальной проблематикой. Реагируя на подъем этнического самосознания, писатели предложили свои варианты представления национальной идентичности.

Отражение национального в современных литературах Поволжья в целом идентично. Как отмечает А.М. Закирзянов, отражение национального в современной татарской литературе представлено в трех направлениях: 1) обращение к далекому и недавнему прошлому, изображение литературных образов определенных исторических личностей — М. Маликова «Сююмбике» (1997), Р. Хамид «Ханская дочь» (1995), Ю. Сафиуллин «Идегей» (1995) и др.; 2) раскрытие национального содержания через обычаи и традиции, определившие сущность народа — З. Хаким «Немая кукушка» (2003) и др.; 3) в произведениях судьба нации показана «растворенной» в содержании в виде одного качества, определяющего характер героя — пьесы И. Юзеева, Ю. Сафиуллина, М. Гилязова, З. Хакима, Д. Салихова и др. [4, с. 95]. Формами проявления национальной идентичности в литературах часто становятся национальные концепты, символические образы, идеалы, архетипы, обращение к типичным чертам национального характера.

«В процессе самоидентификации человек уподобляет, отождествляет себя с кем-либо или чем-либо, создает систему ответов на вопрос “кто я?”. В эту систему входит и ответ на вопрос “кто я в национальном отношении?”». В конце XX в. усилились попытки возврата драматургов к национальной истории, национальной нравственной памяти, во главу угла начали ставить борьбу за национальное освобождение и образы патриотов, определяя их место в этой борьбе. В раздумьях о дальнейшей судьбе своего народа они ищут ответ на вопросы в событиях истории, в истоках народной культуры. Историческое прошлое выступило важным идеологическим ресурсом этнонационального строительства и национальной идентичности. Творческим стимулом послужил всплеск активности изучения истории народа в аспекте национальных проблем. На рубеже XX—XXI вв. в концепции национального исторического сознания прослеживалась ностальгия по утраченному прошлому. На новый уровень был поднят вопрос о волжско-булгарской преемственности, история которой отражена в исторической драме «Хўхём хёрён хўхлевё» (Плач девушки на заре, 1995) Н. Сидорова, монодраме «Хура чёкес» (Черная ласточка, 2002) Б. Чиндыкова и др. История Волжской Булгарии как «золотого века» в истории татарского народа [8, с. 107] отражена в трагедиях «Молния среди ясного дня» (1983—1985) Г. Рахима и «Золотой кашбау» (1980—1986) А. Баяна и др. И чувашские, и татарские писатели озабочены изображением последних дней великого средневекового государства. Авторы акцентируют внимание на конфликте между теми, кто стремился сохранить государство булгар, и предателями, изменниками, перешедшими на сторону врага с целью материального обогащения. Они обращаются к древней истории, переосмысливают прошлое народа, стремятся определить его место в общей истории человечества.

В исторических пьесах авторы часто обращаются к мифологии народа. Писатель, с одной стороны, подвергается влиянию мифа, но вместе с тем сам может выступать в качестве мифотворца. В трагедии «Кёмёл тумля сар» (Серебряное войско, 1997) М. Карягиной через миф о непоколебимости чувашских женщин в условно-мифологическом ключе затронута тема сохранения родного языка, продолжения рода, традиций предков для будущего поколения. Не применяя документально-исторические факты, автор раскрывает перед нами события из жиз-

ни далеких предков чувашского народа, когда перед угрозой полного истребления рода женщины, проявляя волю и мужество, превращаются в грозную силу и отражают натиск превосходящего во всех отношениях врага. Главная идея трагедии носит в себе глубокий философский смысл — правда на стороне тех, кто отстаивает земли своих предков, свободу и независимость народа. В ней сквозит и боль за то, что в современное суетное время постепенно теряются вековые традиции народа, уходят доброта, человечность, утрачивается язык.

Мифологичен образ Чегесь в монодраме «Черная ласточка» Б. Чиндыкова — женщины, символизирующей судьбу и обобщенный образ чувашской женщины-матери, хранительницы семейно-родового очага и продолжательницы чувашского рода. В то же время в ее трагической судьбе олицетворена судьба Волжской Булгарии, болгарского народа, пережившего падение государства и попавшего в подчинение Казанского хана: «*Таван халăхăн телейĕ манăн телейĕм пулчĕ, таван халăхăн хуйхи манăн хуйхăм пулчĕ*» (Счастье народа стало моим счастьем, горе народа стало моим горем) [16, с. 348].

Широко распространенные в татарском фольклоре легенды и сказания о царице Казанского ханства Сююмбике позволили драматургам создать несколько мифологизированный национальный образ-символ, воплощающий в себе стойкость, верность своим идеалам, преданность родной стране [Р. Хамид «Ханская дочь» (1995), М. Маликова «Сююмбике» (2003)]. В пьесах она изображена как сильная личность, любящая мать, умный политический деятель, как мать нации. Предательство и равнодушие приближенных людей приводят к ее трагической гибели, которая воспринимается драматургами как трагедия всего народа [11, с. 60—62]. Опираясь на мифы и легенды, авторы трагедий творят «неомиф» [10, с. 115], выражая через него такие черты национального характера, как несокрушимость, преданность, верность, готовность отдать жизнь за свой народ, тем самым способствуя укреплению национального духа.

В то же время и в татарской, и в чувашской драматургии встречаются противоречивые образы национальных правителей. В центр трагедии «Уразметь» (Уразметь, 1989) Б. Чиндыковым поставлен сложный образ предводителя рода Уразметя, который счастливым стечением обстоятельств — чувашские племена объединились в борьбе против исламизации и поборов Казанского хана — становится великим князем. Захватив власть, он устанавливает жесткую тиранию, держа народ в подчинении и при этом нещадно обирая его. Для достижения честолюбивых целей он плетет интриги, безжалостен и коварен. Он предаёт свой народ за власть и деньги, обещанные ему Казанским ханом. Его эгоистическая, деспотическая власть губительна для окружающих, она сеет раздоры, лезть, ненависть, унифицирует человеческие характеры, лишает их достоинства, превращает в слепое орудие чужой воли. Принципиальное значение для понимания пьесы имеет тот факт, что Уразметь — сын чувашского народа. Главным средством выражения своих идей автор избирает судьбу и личность протагониста, в образе которого энергия и действенность драматической ситуации находят отчетливое выражение. Автор не оставляет своему народу даже надежду на будущее — все младенцы в трагедии погибают. Подобный пессимизм охватывает творчество Чиндыкова конца XX в., что объяснимо духовным кризисом, переживаемым народом и внутренней нестабильной обстановкой в стране. Выделяя способность художников слова «к национальной самокритике», Г.Д. Гачев связывает ее с «более высоким и

смелым видом» искусства и видит в ней проявление высшей ценности — «бесстрашной любви к родине» [1, с. 53].

Конфликт между личными устремлениями и интересами народа и страны раскрывают татарские драматурги. Противоречивостью характера отличаются образы хана Токтамыш, Идегея, Аксак Тимура в трагедии «Идегей» (1994) Ю. Сафиуллина, конфликт и личные амбиции которых усугубили положение Золотой Орды и привели к ее распаду [11, с. 60]. Описывая характер Идегея, с одной стороны, автор показывает его в возвышенном романтическом ореоле, и в то же время пытается постичь глубинные причины трагедии Идегея, стремится понять и в какой-то мере оправдать его побег в стан злейшего врага и выступление против Золотой Орды [5, с. 230].

Теория национальной идентичности является одним из ведущих методологических направлений сегодня, ориентированных на исследование концептуальных вопросов художественной дифференциации национального быта, национальной психологии, мировидения. Часто национальные ценности осмысливаются с общечеловеческими, что также можно рассматривать как способ проявления национальной идентичности. В этом отношении рассмотрим чувашскую драму «Куккуклӑ сехет» (Часы с кукушкой, 2016) М. Карягиной и татарскую монодраму «Микулай» (2019) М. Гилязова, где авторами затронуты проблемы умирающих деревень, исчезновения национального языка, культуры, народных обрядов и традиций в эпоху глобализации. Обозначенная проблема раскрывается в пьесах через художественные детали, образы, архетипы, через описания качеств и поступков героев, характерных для национального менталитета и характера народа.

Первый Геннадий («Часы с кукушкой») и Микулай («Микулай») — единственные жители в своих деревнях (чувашской и крымской соответственно), неунывающие хранители маленького мира, годами накопленного духовного богатства народа. Оба они по-своему пытаются сохранить жизнь в деревне. Микулай изготавливает большие куклы и фигуры из подручных материалов, каждая из которых олицетворяет образ близких ему людей (матери, отца, бабушки, односельчан и т.д.). Первый Геннадий же собирает по деревням сломанные часы и чинит их. Стук часов для него, что стук человеческих сердец. Дед его — мастер-часовщик — всегда говорил: «В деревне не должно быть сломанных часов! Не к добру это!» [9, с. 49].

События в обеих пьесах происходят в течение одного-двух дней. Авторы растягивают сюжетную линию, отсылая читателя/зрителя к предшествующим событиям, обращаясь к прошлому персонажей. В этих воспоминаниях личное всегда сопряжено с переживаниями о судьбе деревни, своих родных, друзей, односельчан. В татарской драме герой Микулай впадает в воспоминания в разговоре со своими молчаливыми куклами. М. Карягина же выбрала прием аксиологической антитезы, основанной на контрастных образах и понятиях. Так, Первому Геннадию автор противопоставляет Второго Геннадия, его друга детства, который ушел в армию и с тех пор ни разу в деревне не появлялся, даже не приехал хоронить родителей. Два Геннадия — два героя с разными ценностными ориентирами. Если Первый Геннадий — хороший друг, примерный семьянин, трудолюбивый, открытый человек, то второй — его противоположность: предал дружбу, оставил родину, родителей, семью, любимую девушку ради карьеры и денег. Он и сейчас

приехал в деревню, чтобы продать отцовский дом и отыскать клад, о котором во сне ему рассказал отец. Только Первый Геннадий понимает, что клад этот — передаваемые из поколения в поколение духовное богатство народа, национальные традиции и обряды, которые надо сохранить для будущего поколения. Автор сталкивает два типа идентичности. Если идентичность Первого базируется на таких понятиях как «дом», «родная земля», «мать», «отец», «долг», «ответственность», то Второй Геннадий потерял эти чувства, он оторван от родной земли.

Чувашская и татарская пьесы заставляют задуматься о том, как мы живем, о завтрашнем дне наших деревень. И в то же время смысл пьес намного глубже — исчезает не просто деревня со своими устоями, вместе с ней рушится сам национальный мир, который держится на вековых народных традициях, национальной философии и мировоззрении, человеческой доброте и чистоте. И вместе с героями, воплощающими в себе народную мудрость, единственными оставшимися в деревне хранителями прошлого, памяти предков, может исчезнуть сам национальный мир. М. Карягина во вступительной ремарке образно сравнивает Первого Геннадия, согнувшегося под тяжестью мешка со сломанными часами, с неким мифическим героем, который на своих плечах удерживает весь мир — Земной шар: *«Хуллен кăна хăйĕнчен темиҫе хут пысăкрах купана тертлĕн малалла сĕтĕрме пуҫлат. Ҫакă, айккинчен пăхсан, хăй пурăнкан тĕнчене — Ҫĕр чăмăрне — хул-пуҫси вăйĕне туртса ҫавăракан этем пек курăнать»*. (Медленно тащит он на себе несколько раз превосходящую его по размерам тяжелую ношу. Со стороны он выглядит человеком, тянущим на себе целый мир — весь Земной шар, на котором сам живет.) [9, с. 48]. Микулай же каждый вечер зажигает свечи, не дает погаснуть жизни в родном селе. Детской игрой «Чук-чук» он призывает дождь и верит, что озеро, которое много лет назад вместе со всей живностью забрал спустившийся с неба черный столб, когда-нибудь наполнится водой, и люди вернуться в деревню [2]. И Первый Геннадий, и Микулай выступают в пьесах национальными героями, взявшими на себя непосильную ношу — сохранить деревню, а вместе с ней и частичку национального мира. Они изо всех сил стараются оставить память о прошлом: Микулай зажигает лампочки, не дает погаснуть жизни в деревне, а Первый Геннадий чинит старые часы, заставляет их стучать, идти вперед, как будто хочет исправить само время, эпоху, в которой постепенно обрывается связь поколений, связь с прошлым. В сохранении традиций авторы видят залог непрерывности существования народа. Они хорошо понимают, что «отказ от базовых ценностей равнозначен катастрофическому слову идентичности» [14, с. 173]. Идентичность Первого Геннадия типологически схожа с идентичностью Микулая и определяется той же ценностной позицией. Их судьбы определяются сопричастностью к родине, духовной культуре народа, родному языку, традициям, которые и составляют их мир ценностей. Авторы не безнадёжны: в конце пьесы «Микулай» идет долгожданный дождь, который наполнит опустевшее озеро водой, появляется надежда, что люди вернуться в деревню; в пьесе «Часы с кукушкой» в последний момент в сломанных часах открывается дверца, и кукушка начинает куковать, что также вселяет надежду.

Как видим, важным идеологическим ресурсом национальной идентичности в исследуемых литературах выступило историческое прошлое чувашского и татарского народов. В судьбе главных исторических личностей Б. Чиндыков, Н. Сидоров, Г. Рахим, А. Баян отразили трагическую судьбу болгарского народа. В чу-

вашской драме «Часы с кукушкой» (2016) М. Карягиной и татарской монодраме «Микулай» (2019) М. Гилязова национальная проблема рассматривается в отношении героев к народно-традиционным и общечеловеческим ценностям, таким как родная земля, дом, семья, память, нравственность, долг, ответственность и др. Близость исследуемых разноязычных произведений объясняется общим историческим прошлым, аксиологическим родством, связанных системой общих ценностных представлений о нравственном долге перед предками, преемственности поколений.

Рассмотренные нами предпосылки исследования национальных литератур подводят к мысли, что региональное литературное пространство предстает не столько как совокупность идентичностей, сколько как «уникальная историческая и культурная целостность» [15, с. 82]. К.К. Султанов предлагает в качестве грани единого подхода изучать национальные литературы через восстановление в целостности и выявление их фундаментальных ценностных ориентиров, «без которого призыв к полноте описания каждой национальной литературы останется всего лишь благим пожеланием» [15, с. 98].

Литература

1. *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. М.: Сов. писатель, 1988. 233 с.
2. *Гилязов М.* Микулай. Портал национальных литератур [Электронный ресурс] // URL: Микулай (Драматургия) — Гилязов Мансур — Татарский язык (rus4all.ru) (дата обращения: 12.02.2021).
3. *Загидуллина Д.Ф.* Особенности современной татарской литературы: поиск новых подходов к изучению // Национальные литературы на современном этапе: научные концепции и гипотезы: сб. статей. Вып. 1. Казань: ИЯЛИ, 2019. С. 72—80.
4. *Закирзянов А.М.* Основные направления развития современного татарского литературоведения (кон. XX — нач. XXI в.). Казань: Ихлас, 2011. 320 с.
5. *Закирзянов А.М.* Жанр трагедии в современной татарской драматургии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Язык и литература. 2010. Сер. 9. Вып. 1. С. 226—234.
6. *Ибрагимов М.И.* К теории региональной идентичности литератур (на материале литератур Поволжья) // Вестник ТГГПУ. Филология и культура. 2013. № 3 (33). С. 191—194.
7. *Ибрагимов М.И.* Национальная идентичность татарской литературы: современные методы исследования: очерки. Казань, 2018. 104 с.
8. *Карбаинов Н.И.* Образы истории Волжской Булгарии в постсоветском Татарстане: версия элит и массовые представления // Власть и элиты. 2019. Т. 6. № 2. С. 107—133.
9. *Карягина М.* Кукукля сехет // Таван Атъл. 2017. № 4. С. 48—78.
10. *Каюмова Г.И.* Творческое наследие Ризвана Хамида // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. 2015. № 2—2. С. 113—117.
11. *Минуллина Ф.Х.* Жанр драмы в татарской драматургии рубежа XX—XXI веков. Казань: ИЯЛИ, 2019. 144 с.
12. *Родионов В.Г.* О сравнительном и сопоставительном методах в современном литературоведении народов Урало-Поволжья // *Родионов В.Г.* Чувашское сравнительное литературоведение: теория и практика. Чебоксары: ЧГИГН, 2017. С. 33—42.
13. *Сафиуллин Я.Г.* Что такое национальная литература? Приглашение к дискуссии // Проблемы сравнительного литературоведения и фольклористики Урало-Поволжья: сб. статей. Чебоксары: ЧГИГН, 2018. С. 132—159.
14. *Султанов К.К.* Национальная литература: к вопросу о корреляции этнокультурного и аксиологического подходов // Проблемы сравнительного литературоведения и фольклористики Урало-Поволжья: сб. статей. Чебоксары: ЧГИГН, 2018. С. 160—177.
15. *Султанов К.К.* От «единства многообразия» к «единству-в-различии»? Из опыта изучения литератур народов России. // Вопросы литературы. 2016. Январь—Февраль. С. 67—105.
16. *Чиндыков Б.* Тухса кайиччен: Калавсем. Драмалла повеӗсем. Пьесаӗсем. Шупашкар: Чаваш кӗн. изд-ви, 2009. 399 с.

Kirillova Irina Yurievna,
Chuvash State Institute of Humanities,
Russian Federation, Cheboksary

**THE SEARCH FOR NATIONAL IDENTITY IN MODERN CHUVASH
AND TATAR DRAMATURGY**

Abstract. The article is devoted to the issue of the national specificity of the literature of the peoples of the Volga region, the ratio of national and regional to the understanding of identity as such. The forms of manifestation of national identity in the works of modern Chuvash and Tatar playwrights are considered. The closeness of the studied multilingual works is explained by a common historical past, axiological kinship, connected by a system of common value ideas about moral duty to ancestors, the continuity of generations.

Keywords: national identity, modern Chuvash drama, modern Tatar drama, myth, archetype, axiological values.

Кондратьев Михаил Григорьевич,
Чувашский государственный институт
гуманитарных наук,
Российская Федерация, г. Чебоксары,
mikh-kondratev@yandex.ru

УСТНЫЕ МУЗЫКАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ ЧУВАШЕЙ И КАЗАНСКИХ ТАТАР: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ

Аннотация. Историко-теоретическое рассмотрение параллелей между чувашской и казанско-татарской фольклорно-музыкальными культурами позволяет вскрыть то общее, что роднит их, и то особенное, что отличает их друг от друга. Общее сохранилось в наибольшей степени в собственно музыкальном материале, наименее поддающемся экстрамузыкальным влияниям, в том числе идеологическим и религиозным установкам. Прежде всего это касается древней интонационно-ладовой системы — пентатоники. Общей является ритмическая организация квантитативного типа, специфического для Поволжья, и архитектурная структура (строфика) песнопений. Различия касаются свойств мелодики — по-особому орнаментированной в татарских *озын кәй*. Собственно поэтическая сторона также имеет глубокую общность в сюжетосложении. Наибольшие различия наблюдаются в жанровой структуре народного песенного творчества. Если у чувашей жанровая классификация песен была известна исследователям с XIX в., то исследователи казанско-татарской музыки указывают на ее условность. Это следствие глубоких трансформаций народной культуры. Параллели в культурных традициях чувашей и волжских татар являются не только результатом многовекового общения, но и наследием предков, следами древнего генетического субстрата. Одна из граней такого наследия — музыкально-поэтические традиции.

Ключевые слова: чувашаи, казанские татары, общность и различие фольклорных традиций, пентатоника, квантитативная ритмика, афористическая сюжетика, жанры, наследие предков.

Параллели в народном музыкально-поэтическом творчестве чувашей и татар многочисленны и служат предметом изучения уже несколько десятилетий. Эту тему затрагивают исследования общих черт чувашской и татарской народной музыки [8], а также работы, посвященные анализу музыкальной культуры татар-кряшен — этнической группы, наиболее близкой чувашам [1; 10]. Темой настоящей статьи избрано сравнение устных музыкальных традиций чувашей и казанских татар, до сих пор не проводившееся в специальных музыковедческих работах.

Казанских татар в современной татарской этнической общности принято выделять в качестве крупнейшего субэтноса, сохраняющего важнейшие ценности национальной традиционной культуры. Еще в XIX в. одним из первых исследователей татарской народной музыки, С.Г. Рыбаковым, было замечено, что «...главный источник песенного творчества у татар — Казань и Казанский край. Очень значительная часть записанных мною татарских песен сообщалась мне под названием казанских, и среди оренбургских татар мне не удавалось, насколько помнится, встречать местных творцов песен в противоположность башкирам и тептярям...» [17, с. 334]. С этим согласуется и оценка современного музыковеда М.Н. Нигмедзянова, считающего, что «казанские татары, наследники культуры древней Булгарии и Казанского государства, представляющие собой основную группу татар и расселенные на обширной территории от Оренбуржья, Урала до

Кировской области, — создали высокохудожественную и самобытную музыкальную культуру, разнообразную в жанровом отношении, отличающуюся оригинальностью и богатством мелоса» [16, с. 106].

Согласно типологической схеме, предложенной этномузыковедом Г.М. Макаровым [11, с. 81], музыкальная культура казанских татар в исторически обозримую и документированную эпоху (XVIII—XIX вв.) имела два стилевых уровня. Первый уровень представляло устное творчество широких народных масс (традиции древнего урало-алтайского народного искусства), второй — исламское элитарное классическое искусство, культивируемое при дворах феодальной знати. Классическое искусство поддерживали «люди, получившие образование в культурных центрах мусульманских стран Среднего и Ближнего Востока» [11, с. 82]. Органичность включения этого искусства в народную культуру была обусловлена демографической особенностью казанских татар по сравнению с другими этносами Волго-Уралья — многовековой городской культурой. Урбанизация населения восходит к домонгольскому времени: «У болгар и казанских татар... сложился относительно большой процент городского населения, которого почти не было у соседних народов, кроме позднее появившихся в крае русских» [22, с. 507]. Это имело существенное значение для формирования культурных, в частности музыкальных, традиций. Музыкальщиками подчеркивается, что «городское песенное творчество характерно в первую очередь для казанских татар, и этим оно определенным образом отличается от фольклора других этнических групп» [6, с. 8].

Известно, что городской тип культуры базируется не на общинных (и, тем более, не на родоплеменных) связях, а на индивидуальном образе жизни и предприимчивости. В народном творчестве он стимулирует индивидуальные же формы, не связанные с архаическими обрядами, зато с использованием книжной грамотности и литературных образцов. Не случайно в татарском фольклоре появился особый род песен *ауыл кәе* (букв. «деревенский напев»), самим своим существованием указывающий на обособленность сельской и городской культур. Песни, приближающиеся по типу к городским романсам и балладам (так называемые «сюжетные»), имеются в поздних слоях фольклора каждого народа, но только в татарском устойчиво функционирует и выражение *шәһәр кәе* (городской напев). Это выражение невозможно экстраполировать на чувашскую культуру, поскольку такой вид песенного творчества, как «городские песни» у чувашей отсутствует; поэтому понятие о «деревенских напевах» как особом роде песен не появилось, оно лишено смысла. Как считают историки, еще «монгольское нашествие привело к определенному застою жизни и уничтожило городскую культуру у значительной части населения Булгарского царства. Этим и объясняется, что в быту современных чуваш мы не встречаем традиций старой городской культуры» [20, с. 76]. А после вхождения чувашей в Русское государство чувашские окружные князья, сотенные и десятные князьки и тарханы потеряли влияние, национальная феодальная знать, мельчая, практически исчезла. Зачатки национального элитарного искусства, которые существовали в быту феодальной знати, слились с устным творчеством широких народных масс. Таким образом, у чувашей, избежавших исламизации и не развивших городской тип культуры, сравнимый с татарским, второй «стилевой уровень» народного творчества не имел почвы.

* * *

Многовековое влияние исламской идеологии и культуры отразилось более всего на первом стилевом уровне музыкального творчества казанских татар. Особенно это влияние усилилось в XIX в. Обрядовая жизнь и культура их предков, формировавшаяся веками, вступила в противоречия с системой исламских обрядов, привнесившейся в Поволжье арабскими и центральноазиатскими проповедниками. Рожденная в условиях иных цивилизаций, изначально далеких от местных природных условий и традиций, она вступила в конфликт с обычаями и верованиями древней народной религии, обобщенно называемой «язычеством». Исследователи истории музыкальной культуры казанских татар указывают, что «фанатизм части мусульманского духовенства содействовал вытеснению многих традиционных народных обрядов, связанных с музыкой и пением, что привело к задержке развития многих форм и жанров музыкального творчества...» [16, с. 46]. Претерпела кардинальные изменения жанровая система народных песен, поскольку с исчезновением доисламских обрядов исчезли обрядовое коллективное пение женщин и мужчин, инструментальное музицирование. (Такие обряды и соответствующие музыкальные проявления сохранились только у крещеных татар и у чувашей, поскольку православие пришло к народам Среднего Поволжья будучи адаптированным к условиям Восточно-Европейской равнины на протяжении не менее чем 6—7 столетий и относительно терпимо отнеслось к обычаям населения, обрядам и праздникам здешнего земледельческого календаря. Так, Пасха «наложилась» на древние праздники весеннего равноденствия — чувашский *Мӑнкун* и кряшенский *Олы кӧн*, весенние хороводы приурочивались к Троице и т.п.) Вместо коллективных исполнительских форм в казанско-татарском творчестве развилось сольное исполнительство, и получил развитие *озын кӧй* (протяжные напевы), наиболее показательный для классической казанско-татарской песенности. По характеристике З.Н. Сайдашевой, «*озын кӧй* казанских татар — это вершина музыкальной экспрессии, где распев отдельных слогов является результатом творческой фантазии певца» [19, с. 101].

В результате сложных социокультурных трансформаций в условиях меняющихся государственных образований (в составе Золотой Орды, Казанского ханства, Русского государства), при участии, как отмечено выше, конфессионального фактора, музыкальное творчество казанских татар утратило традиционную приуроченность к тому или иному обряду, ритуалу, празднику, обычаю, естественно присущую древним пластам народного искусства. Это служит поводом исследователям народной музыки казанских татар говорить, что «классификация музыкального фольклора условна» [15, с. 4]. Поэтому, перечисляя музыкально-стилевые виды фольклорного творчества казанских татар, М.Н. Нигмедзянов оговаривает, что «предлагаемые виды не следует рассматривать как жанровую классификацию песенного творчества» [16, с. 106]. Итак, принято выделять:

- *баит* (песня-повествование);
- *озын кӧй* (протяжный напев);
- *ауыл кӧе* (деревенский напев);
- *кыска кӧй, такмак* (короткий напев, частушка);
- *уен кӧе* (игровой напев).

Самый эстетически ценный для татар вид — сольная *озын кӧй*, — как уже говорилось, в чувашской культуре не существует. Терминологически противополо-

лагаются протяжным *озын кәй* короткие напевы *кыска кәй* и точно так же отсутствуют в чувашской жанровой системе.

Разновидность коротких песен *такмак* — припевка речитативно-декламационного характера, обычно сатирического содержания, — предназначена «для сопровождения пляски и подбадривания танцоров» [16, с. 124] (ее аналог — русская частушка). Под тем же названием она встречается и у чувашей. В обеих культурах *такмак* выполняет своего рода «прикладную-вспомогательную» роль во время пляски и других форм народных развлечений.

Деревенские напевы татар *ауыл кәе* типологически родственны традиционным лирическим песням чувашей; но последние, в отличие от татар, не выделяют песенную лирику в особый вид. Чувашская лирика — это огромный мир «ста тысяч песен». Он разнообразен и расчленяется на множество жанровых разновидностей, образующих циклы песен бытовых и приуроченных к обрядам жизненного цикла человека и земледельческого календаря.

Из 5 видов, названных М.Н. Нигмедзяновым, 2 имеют непосредственные параллели в чувашской жанровой сетке. Во-первых, это *баит*, который татарские авторы определяют как самобытный национальный жанр, «характерный», «специфический» для татарского фольклора [3, с. 274], один из «древних музыкально-поэтических жанров» [3, с. 274]. Чувашский аналог — *пейёт* — характеризуется исследователями как «разновидность баллады; песня, имеющая повествовательный (эпический, лиро-эпический) сюжет». В чуваш[ской] фольклористике до 1990-х гг. п[еиты] назывались сюжетными песнями... Подразделяются на 2 основные группы — исторические (не имеющие четкой границы с историческими песнями) и бытовые» [24, с. 381]. Как древность, так и характерность *пейёт*'ов для чувашской культуры исследователями не акцентируются, поскольку обрядовая лирика чувашей явно специфичнее и старше по происхождению.

Во-вторых, это игровые татарские *уен кәе* и чувашские *вәйй кәвви*. И татарское, и чувашское названия этимологически восходят к общему корню — тюркскому *ојуу* (играть) [23, с. 105]. Стихия молодежных игр особенно широко развита в культуре чувашей, в том числе и в структуре весенних хороводов, не сохранившихся у казанских татар.

* * *

В конце XIX столетия благодаря трудам В.А. Мошкова и С.Г. Рыбакова стало известно, что чувашаи и казанские татары в своей интонационной культуре сохранили многовековые традиции древней пятиступенной звуковой системы. В середине следующего века музыковеды расширили представления и заговорили о том, что музыкальные культуры полиэтничного Волго-Уральского региона образуют «пентатонную зону», и именно чувашаи и татары представляют эту звуковую систему в наиболее полном виде. М.Н. Нигмедзянов указал, что выводы В.А. Мошкова о пентатонных звукорядах чувашских песен «важны и для изучения татарской музыки» [14, с. 6], подтвердив тем самым родство ладоинтонационных основ музыки двух народов. Примечательно, что влияние многовековых культурных связей Поволжья с исламскими народами Азии (арабами, турками, узбеками), оставившее несомненные следы в музыкальном инструментарии, песенной сюжетике, и ритмическом строе народных песен казанских татар, принципиально не сказалось на их ладовой природе. Пентатоника, как известно, не характерна для арабских, иранских и большинства тюркских музыкальных сис-

тем. Чуваши, сохранившие приверженность своей народной религии, а также с XVIII в. массово обращенные в православие, избежали подобных влияний. Пентатоника, как и весь комплекс свойств традиционной песенной культуры чувашей, представляется непротиворечивой и целостной развитой системой.

Закономерно, что в статье о связях народной музыки казанских татар с арабской культурой [5] Р.А. Исакова-Вамба не касается ладовой проблематики и концентрируется только на вопросах претворения поэтической ритмики в народной песне. В этом следует видеть силу доисламской интонационной традиции народного творчества казанских татар, оказавшейся неподвластной влиянию чуждой ей музыкальной цивилизации.

В звуковременных структурах народных песен чувашей и татар в последние десятилетия была открыта и подробно проанализирована квантитативная ритмическая система в особой «волжской» разновидности [19; 21].

* * *

Со структурно-типологической стороны поэтические тексты чувашских и казанско-татарских лирических песен основаны на единых принципах афористической краткосоюзности. Основная форма песенных текстов в обеих культурах — четырехстрочная строфа параллелистического строения (2 + 2 строки). Нередко можно встретить полностью или частично тождественные строфы и образы. Подборка образцов таких сюжетных совпадений в свое время была опубликована и прокомментирована в нашей книге «Чувашская *çавра юрă* и ее татарские параллели» [9]. При этом особенностью татарских четверостиший является смысловая разомкнутость, или «алогичность» (определение З.Н. Сайдашевой [19, с. 98]) звеньев. Чувашский фольклор по сравнению с ними сохранил целостные варианты.

Здесь же обратим внимание на большой пласт сюжетов, проникших в песенную лирику казанских татар из музыки «второго стилевого уровня», связанного с элитарной исламской поэзией. Характерная для нее индивидуальная чувственность в народно-песенном творчестве татар предстает в виде обнаженного, порой грубого эротизма. Как заметил еще С.Г. Рыбаков, в его собрании «многочисленная часть песен посвящена любовным сюжетам, причем дело доходит часто до неудобных откровений и реализма» [18, с. 65]. Примеры таких текстов многочисленны в изданиях XIX в. Например (приводим переводы):

Душечка, твой рот подобен наперстку;
Я не могу наглядеться.
Ни на минуту не выпускаю из рук,
Полежал бы с тобою и ночевал.

Услышав от тебя игривое словечко,
Я обнял бы твою шею,
(Мое сердце) словно желает пощупать твои груди,
Почему и грустно сердце мое [13, с. 424, № 12, 13].

В полог, вытканый узорами,
Я тайком забрался:
Девушка внизу, я — наверху,
И дивное дело совершили [18, с. 105].

В народных песнях чувашей эротика естественным образом также присутствует. Но ее источник иной. Это — карнавальная культура традиционной общины, в которой свободно присутствуют непристойности, но нет места интимным томлениям и сладострастию. Характеристику подобных сюжетов дал Н.И. Ашмарин: «...многие песни... отличаются относительно большою нецензурностью содержания, хотя они поются вполне открыто и коренному чувашину покажутся только иногда забавными... Любовь у верховых чуваш вовсе не имеет такого идеального характера...» [2, с. 60]. Целью народной смеховой культуры является освобождение в обрядово-праздничной обстановке от регламентированных форм социального поведения и, вместе с тем, объединение, сплочение социума на основе традиционных мировоззренческих ориентиров и культурных ценностей. В ритуальной игре — свадебной, молодежной — обрисовывается, артикулируется то, что непозволительно и осуждается в обычной жизни. Например, в свадебных песнях:

Дядя Фёдор — ручная мельница,
 Дядя Фёдор — ручная мельница,
 [У неё] нижний камень — Матрёна,
 Верхний камень — Андрей [13].

(Подстрочный перевод мой. — М.К.)

Аналогично в игровых молодежных песнях:

— Тилли-тилли Николай,
 Куда идешь, Николай?!
 — Репу выкапывать иду.
 — Репу кому дашь?
 — Красивой девице дам.
 — Она тебе что даст?
 — Обе груди даст подержать,
 Обнявши, с собой уложит [13].

Контрастом восточной чувственности и обожанию красавиц в казанско-татарской лирике является каноническая «корильная» сюжетика чувашского свадебного обряда, основанная на осмеивании девушек чужой деревни (в противоположность прославлению достоинств «своих» землячек), например:

Приехали мы в эту деревню —
 Ни русских красавиц нет, ни шатенок нет;
 Черненькие сплошь перед глазами —
 Пройти мимо них не удалось.

В саду дудник
 Незаметно завял;
 Этой деревни девушки,
 Ничего [в жизни] не познав, увяли.

Мелкий-мелкий ивняк,
 Метла истреплется — срезать пригодится;
 Этой деревни девушки,
 Жена помрет — заменить сгодятся [4, с. 23].

(Подстрочный перевод мой. — М.К.)

Напомним, что влияние религиозных запретов «сказалось на отсутствии у казанских татар музыкального сопровождения, интонирования специальных ритуальных напевов» [19, с. 94], аналогичных чувашским. Вместо них, указывают музыковеды, «на свадьбе поются и гостевые, и лирические и др. песни...» [16, с. 105].

* * *

Историко-теоретическое рассмотрение параллелей между чувашской и казанско-татарской фольклорно-музыкальными культурами позволяет вскрыть то общее, что роднит их, и то особенное, что отличает их друг от друга.

Общее сохранилось в наибольшей степени в собственно музыкальном материале, наименее поддающемся экстрамузыкальным влияниям, в том числе идеологическим и религиозным установкам. Прежде всего это касается древней интонационно-ладовой системы — пентатоники. Общей является ритмическая организация квантитативного типа, специфического для Поволжья, и архитектурная структура (строфика) песнопений. Различия касаются свойств мелодики — по-особому орнаментированной в татарских *озын кәй*. Собственно поэтическая сторона также имеет глубокую общность в сюжетосложении. И чувашская, и татарская народно-песенная поэзия строится по законам афористической краткосюжетности, особенно четко сохраняемой чувашами, имеющими даже специальный народный термин «*савра юрй*» для ее обозначения. Вместе с тем в казанско-татарской песенной лирике развился особый пласт сюжетов, восходящих к центральноазиатским поэтическим истокам, влияния которых чувашская народная поэзия не ощутила.

Наибольшие различия наблюдаются в жанровой структуре народного песенного творчества. Если у чувашей жанровая классификация песен была известна исследователям с XIX в., то исследователи казанско-татарской музыки указывают на ее условность. Это следствие глубоких трансформаций народной культуры.

Параллели в культурных традициях чувашей и волжских татар являются не только результатом многовекового общения, но и наследием предков, следами древнего генетического субстрата. Одна из граней такого наследия — музыкально-поэтические традиции.

Литература

1. *Альмеева Н.Ю.* Обрядовый фольклор в этнокультурном контексте (К вопросу о региональной этномузыкологии) // Музыкальная наука Среднего Поволжья: Итоги и перспективы: Материалы юбилейной научной конференции. Казань, 20 июня 1996 г. / Казанская консерватория. Казань, 1999. С. 64—67.
2. *Ашмарин Н.И.* Очерк народной поэзии у чуваш // Этнографическое обозрение. 1892. № 2—3. С. 42—64.
3. *Бакиров М.* Татарский фольклор: монография. Казань: Ихлас, 2012. 400 с.
4. Ираида Вдовина юрлакан чăваш халăх юррисем / пухса хатĕрл. А.А. Осипов. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 1985. 264 с.
5. *Исхакова-Вамба Р.А.* О некоторых связях народной музыки казанских татар с арабской культурой // Музыкальная фольклористика. Вып. 2. М.: Сов. композитор, 1978. С. 298—314.
6. *Исхакова-Вамба Р.А.* Татарское народное музыкальное творчество (традиционный фольклор). Казань: Татар. кн. изд-во, 1997. 264 с.
7. *Кондратьев М.Г.* О ритме чувашской народной песни: К проблеме квантитативности в народной музыке. М.: Сов. композитор, 1990. 144 с.
8. *Кондратьев М.Г.* О чувашско-татарских этномузыкальных параллелях: Введение в проблематику // Советская этнография. 1991. № 6. С. 105—114.

9. *Кондратьев М.Г.* Чувашская *савра юрй* и ее татарские параллели. Чебоксары: ЧНИИЯЛИЭ, 1993. 80 с.
10. *Кондратьев М.Г.* Народно-песенная культура крышен как региональный феномен // Крышенское историческое обозрение. 2015. № 1. С. 146—161.
11. *Макаров Г.М.* К вопросу об изучении татарского музыкально-инструментального искусства позднего Средневековья // Музыкальная наука Среднего Поволжья: Итоги и перспективы: Материалы юбилейной научной конференции. Казань, 20 июня 1996 г. / Казанская консерватория. Казань, 1999. С. 80—85.
12. Намӓс-симӓс сӓмахлӓхӓ. [Сост Г.Ф. Юмарт] // Аван-и. 1991. № 27.
13. *Насыри К.* Образцы народной литературы казанских татар // ИОАИЭ. 1896. Т. XIII. Вып. 5. С. 374—427.
14. *Нигмедзянов М.Н.* Народные песни волжских татар. М.: Сов. композитор, 1982. 135 с.
15. *Нигмедзянов М.Н.* Татарские народные песни. Казань: Татар. кн. изд-во, 1984. 240 с.
16. *Нигмедзянов М.Н.* Татарская народная музыка. Казань: Магариф, 2003. 255 с.
17. *Рыбаков С.Г.* О народных песнях татар, башкир и тептярей // Живая старина. Вып. III, IV за 1894 г. С. 325—364.
18. *Рыбаков С.Г.* Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта. СПб., 1897. 330 с.
19. *Сайдашева З.Н.* Татарская музыкальная этнография. Казань: Татар. кн. изд-во, 2007. 223 с.
20. *Смирнов А.П.* Древняя история чувашского народа (до монгольского завоевания). Чебоксары: Чувашгосиздат, 1948. 82 с.
21. *Смирнова Е.М.* Ритмический строй музыкально-поэтического фольклора татар-мусульман Волго-Уралья / Казань: Казан. гос. консерватория, 2008. 580 с.
22. Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М.: Наука, 1967. 540 с.
23. *Федотов М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка. В 2 т. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. Т. 1. 470 с.
24. Чувашская энциклопедия. Т. 3. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. 686 с.

*Kondratiev Mikhail Grigorievich,
Chuvash State Institute of Humanities,
Russian Federation, Cheboksary*

ORAL MUSICAL TRADITIONS OF THE CHUVASH AND KAZAN TATARS: GENERAL AND SPECIAL

Abstract. The historical and theoretical consideration of the parallels between the Chuvash and Kazan-Tatar folklore and musical cultures allows us to reveal the general thing that unites them, and the special thing that distinguishes them from each other. The general has been preserved to the greatest extent in the actual musical material, the least amenable to extramusical influences, including ideological and religious attitudes. First of all, this applies to the ancient intonation-fret system — pentatonics. The rhythmic organization of the quantitative type, specific to the Volga region, and the architectonic structure (stanza) of the songs are common. The differences relate to the properties of melody — especially ornamented in Tatar *ozyn koy*. The poetic side itself also has a deep commonality in the plot structure. The greatest differences are observed in the genre structure of folk song creativity. If the Chuvash genre classification of songs was known to researchers since the XIX century, then researchers of Kazan-Tatar music point to its conventionality. This is a consequence of the profound transformations of folk culture. Parallels in the cultural traditions of the Chuvash and Volga Tatars are not only the result of centuries-old communication, but also the heritage of ancestors, traces of an ancient genetic substrate. One of the facets of such a heritage is musical and poetic traditions.

Keywords: Chuvash, Kazan Tatars, community and difference of folklore traditions, pentatonics, quantitative rhythmic, aphoristic plot, genres, heritage of ancestors.

Матвеев Георгий Борисович,
Чувашский государственный
институт гуманитарных наук,
Российская Федерация, г. Чебоксары,
matweev.georgij@yandex.ru

КОСМОГОНИЧЕСКИЕ МИФЫ ЧУВАШЕЙ И КАЗАНСКИХ ТАТАР В ЗЕРКАЛЕ ПАРАЛЛЕЛЕЙ

Аннотация. В данной статье рассматриваются некоторые чувашские и татарские мифы о возникновении мира в аспекте их сопоставительного анализа. Мировоззренческие схемы в мифологии чувашей и татар сравниваются с тюркскими, финно-угорскими и другими средами.

Ключевые слова: возникновение мира, космическая опора, Мировое древо, астральные мифы, сотворение человека.

В настоящей статье преследуется цель изучить чувашские и татарские мифы о возникновении мира в аспекте их сопоставления с мировоззренческими системами ряда тюркских и финно-угорских народов, что позволяет нащупать общие корни в миропонимании.

Возникновение мира *тёнче, дэнья* в чувашской и татарской мифологии обычно предстает как зарождение определенного порядка, обычая. Мировоззренческие схемы чувашей и казанских татар имеют много сходств, которые отчасти нашли отражение в ряде работ автора [17; 18].

В мифологии многих народов мира вода — «первоначало, исходное состояние всего сущего, эквивалент первобытного хаоса...» [1, с. 240]. По космогоническим легендам татар, вода опоясывает землю, которая покоится в вечной темноте [36, с. 314]. По чувашским мифологическим рассказам следует, что земля, вода и небо первоначально не были отделены, они были смешаны, везде была мгла [42, с. 25]. В миропонимании древних чувашей хаос описывается как диффузное состояние первоэлементов — смесь стихий огня и воды, воды и суши, воды и воздуха [27, с. 122; 43, с. 33—36].

К наиболее архаическим чувашским мифам, вероятно, следует отнести тексты, в которых Вселенная изображается как нечто самовозникающее и саморазвивающееся: разъединение стихий огня и воды, земли и воздуха происходило самостоятельно, без вмешательства творца [44, с. 55].

Древняя космогоническая легенда казанских татар о происхождении земли, известная также в Сибири и на Алтае, гласит: «... была только вода... В воде жили рыбы и водоплавающие птицы» [35, б. 232]. В единичных чувашских космогонических мифах так же утверждается, что животные извечно пребывали в воде, суша отсутствовала [42, с. 28].

По легенде, известной у казанских татар, земля стоит на роге быка, бык же стоит на плавающей в безмерном водном пространстве гигантской рыбе [36, с. 314]. Согласно мифам чувашей, земной шар покоится на быке, который располагается на рыбе. Схема космологической опоры «земля на быке, бык на ры-

бе», имеющаяся в мифологии чувашей, казанских татар, турок (земля покоится на рогах желтого быка, под быком — рыба), удмуртов (под землей живет черный бык, который стоит на спине рыбы) [33, с. 252], предположительно, сформировалась на пространстве между Ираном, Индией и Южной Сибирью [7, с. 21].

Сюжет чувашского мифа о космической опоре, согласно которому земля держится на быке или на одном его роге, когда этот рог устает, бык перемещает землю на другой рог, вследствие чего возникает землетрясение, имеет параллели с мифами татар (землетрясения происходят тогда, когда бык качает головой из стороны в сторону), башкир (когда бык устает и шевелится, земля сотрясается) [2, с. 59], гагаузов (земля покоится на роге желтого быка, и, когда он перебрасывает ее от усталости на другой рог, происходит землетрясение) [21, с. 58], карачаево-балкарцев (земля держится на трех быках, когда они устают стоять неподвижно и начинают переминаясь, происходят землетрясения), удмуртов (бык держит на своих рогах землю, двигая рогами, сотрясает ее) [33, с. 252] и др.

В татарском фольклоре утка — один из наиболее широко распространенных образов птиц [10, с. 48], которая, нырнув на дно, вытащила своим клювом кусок земли. Он увеличился, и так появилась земля [35, б. 232]. Согласно чувашским мифам, утка является демиургом: она села на безбрежный океан, окунулась в него и вытащила на поверхность ил. Из него сделалась земная твердь [42, с. 29—30].

Мотив: птица достает со дна океана кусочек ила или глины, и создается суша — был известен булгарам, о чем, по данным исследователей, можно судить по археологическим материалам [14, с. 250]. Височные кольца булгар, в которых золотая утка держит в клюве шарик, связываются с вариантом легенды, по которой земля и суша возникли из комочка земли, доставленной уткой со дна океана [10, с. 47]. Эта легенда широко распространена в Евразии [13, с. 274]. Представление о возникновении мира отражено и в кольце с тремя нанизанными на него яйцеобразными или желудеобразными бусинами [11, с. 21]. В серьгах, найденных на территории Биляра, изображена утка, держащая в клюве золотую крупицу, две другие крупички были прикреплены к крылу и хвосту. Крупички символизируют трехкратное погружение в воду за тремя комочками песка [14, с. 250]. Образ золотой утки олицетворяет солнце [10, с. 48]. В чувашских загадках солнце также представляется в виде огненной птицы на голубом небе.

Два ныряльщика — водоплавающие или другие птицы — вылавливают из Мирового океана первоэлемент суши и неба и устанавливают космическую опору — земную твердь [42, с. 29]. Взаимоотношения демиургов вначале трактуются как близость, а затем как расхождение. Нейтральные по отношению друг к другу, они превращаются в антиподов. Этот сюжет распространен, в частности, в мифопоэтических текстах чувашей и кряшен. Функции космических демиургов были перенесены на *Турй* и его антагониста *Шуйтман* под воздействием мировых религий — мусульманства и христианства [19, с. 131]. В космогонию казанских татар после принятия ислама в легенду были внесены новые штрихи, однако прежний сюжет остался. Под влиянием ислама утка потеряла божественность и превращается во вспомогательную силу, выполняющую повеления Аллаха [14, с. 251].

В архаичных тюркских эпосах часто фиксируется так называемый миф о пахтании — творении мира, которое описывается, как «время, когда мешалкой

делилась земля, ковшем — вода» [20, с. 2; 23, с. 113]. У чувашей есть мотив рождения мира из взбитого Мирового океана. Первородный водный хаос «заквашивается» молочной закваской; поверья о взбивании сохранились в сакральности мутовки, использовании посуды для пахтанья масла в обряде от сглаза у чувашей и их тюркских соседей [34, с. 166; 9].

Мифологическая гора (дерево, столп) выступает как «промежуточное звено между абсолютным космическим “верхом” и “низом”» [32, с. 200]. Роль «древа жизни» как опоры небесной сферы отразилась во многих фольклорных сюжетах татар и чувашей. Верование в «древо жизни» уходит корнями в протобулгарскую и гуннскую эпоху.

В таких фразеологизмах казанских татар как «небесная подпорка», «опора мира», «золотой столб» сохранились следы космогонических мифов. В их мифологии модель мира конструировалась вокруг образа Мирового древа *яфан агачы*, который отождествлялся с одиноко растущим священным дубом *тәре* — «деревом *Тенгере*», которое являлось связующим звеном между Небом и Землей, между *Тенгере* и поклоняющимися ему людьми [45].

В образе священного дерева отразилось представление о «пупе земли» [16, с. 14, 50]. Конкретное (ареальное) понятие «середины», «центра земли» у каждого народа, как правило, ассоциируется с его собственной страной. Мировое древо искусственно создавалось кряшенами и чувашами в середине двора на время свадьбы, его олицетворяло принесенное из леса и поставленное во дворе молодое дерево [25, л. 49; 26, л. 889; 27, л. 17].

Образы «земного отверстия» и «мирового столба», связывающие все сферы мира, являются распространенными среди тюркских и финно-угорских народов. Мировое древо, встречающееся в ряде жанров чувашского поэтического творчества, чаще всего фигурирует в центре круглого озера, на его вершине имеется золотое гнездо, в котором пребывает золотой орел либо другая птица (в тюркской мифологии орел является главной птицей). Из снесенных Великой птицей яиц, согласно космогоническим представлениям, продолжится творение мира. В сюжетах чувашских заговорных текстов Мировым деревом выступают выросшие во времена сотворения мира на вершине горы дуб либо тополь, либо столб в середине земли или на острове в середине моря и т.д. На верхушке столба в гнезде сидит птица — это орел, утка либо кукушка — на золотом яйце [43, с. 230]. Космогонические мотивы кряшенских песен также свидетельствуют об этом: кукушка на вершине столба, высокой ели, на копне [31, л. 66]. Золотые кукушки, благодаря пению которых расцветает земная жизнь, — традиционные персонажи южно-сибирского фольклора [37, с. 27]. Золотой столб выступает в качестве мировой оси, волшебная птица является демиургом. Мир и порядок установлены, птица торжествует. Столб объединяет все три яруса модели мира — верхний, средний, нижний.

Мировое древо, чья верхушка касалась звезд, у тюркских народов Поволжья, Алтая и Средней Азии называлось *байтерек*, *байтирек* (священный тополь, священное дерево). В татарском и чувашском фольклоре встречаются образы *Ак тирәк*, *Шур тирек* — Белое, или Серебристое дерево, *Күк тирәк* — Голубое, или Небесное дерево.

Мотивы Мирового древа представлены в болгарском изобразительном искусстве: растение с двумя отходящими ветвями, посередине — стилизованное

изображение головы животного, рогами поддерживающего небо, стоящие друг напротив друга птицы, символизирующие верхний мир, ромб (солнце), треугольник (Мировая гора) [10, с. 54—55]. В чувашском орнаменте вышивки также встречаются подобные мифологизированные образы. По поверьям кряшен и чувашей, не разрешалось вырубать священные деревья, например, почитавшееся как покровитель рода, тотемное дерево, от которого происходил легендарный предок, а также деревья на рощах-святилищах. Не дозволялось уничтожение деревьев, растущих в саду, возле дома, что, по народным представлениям, приводит к неминуемой беде [16, с. 75, 78].

Представления о небе, небесных вратах в целом сходны у тюркских и финно-угорских народов. Поначалу небо простиралось над землей низко, богом оно было поднято ввысь в связи с тем, что женщина повесила на него плохо выстиранную пеленку. Вызвав гром и молнию (либо грохот), небо начинает подниматься, затем на небе образовались солнце, луна, звезды. Небо *күк*, по воззрениям татар-кряшен, как и у чувашей, твердое, является высочайшим существом, где царствовал *Күк падишаһы*, которого называли также *Югарыгы ходай* (господь Всевышний) [30, с. 60, 168]. Первоначально небо чувашами называлось *кăвак* (тюрк. *күк*, *гök*, *kök*), что сохранилось в понятиях *кăвак сүтти* (рассвет), *кăвак хупни* (небесный свод) [3, с. 295—296].

Верховное божество *Тенгере* (создатель неба и земли) выступало, наряду с антропоморфным, в абстрактно-отвлеченном образе — голубого неба. Посредством небесного свода *Турă* ведет «переговоры» с людьми на земле, удовлетворяет их просьбы или наказывает из-за отсутствия скромности [42, с. 90—95]. У казанских татар мгновенное раскрытие неба *күк капусы ачылу* — это «пора божественного милосердия», в это мгновение Аллах (*Тенгере*) исполняет желание всех [14, с. 253]. Трансформация подобных мифов чувашей на позднем этапе происходила под влиянием христианства, у татар — ислама.

Небесный мир тюрков сравнивается со слоеным пирогом: небо разделено на ярусы, представленные звездами, божествами, светилами [37, с. 92]. В представлении чувашей, как и в исламе, небо имеет семь слоев. Оно поднимается ввысь в течение семи дней и семи ночей, тем самым фиксируется семярусность верхнего мира.

Новое соединение неба с землей означает конец света [14, с. 251]. Согласно представлениям о временных циклах, циклах становления и гибели мира, Космос время от времени разрушается силами хаоса и вновь восстанавливается. Мировое древо умирает, возрождается и тем самым символизирует цикл Вселенной. Кончину мира связывали с затмением солнца, когда его пожирает злой дух *Вунпър* (тат. *Убыр*) — ненасытное мифическое существо, проглатывающее солнце и луну. У чувашей и татар сходными были действия, направленные против этого духа: они считали нужным поразить его рябиновыми вилами [24, с. 10].

В мифопоэтических текстах чувашей содержится версия о происхождении Вселенной от солнца, которая, очевидно, относится к древним астральным мифам (17, с. 114). Близкая к этой версии мысль заложена в татарской пословице, согласно которой вначале были созданы луна и солнце, затем небо и земля [14, с. 249]. В татарской легенде луна и солнце изображаются как муж и жена или как близнецы-сестры [14, с. 251]. Миф, где солнце и месяц изображаются сестрами, известен и чувашам. В пословицах и загадках чувашей солнце сравнивается с

красной девицей, которая ходит по небу [6, с. 8]. У чувашей и татар в соответствии с тюркской символикой солнце связывалось с женским началом, луна — с мужским [37, с. 35].

В верхнем мире, по древним воззрениям чувашей, главенствовало солнце, которое почиталось хозяином неба. Происхождение человеческого рода в чувашском фольклоре связывается с солнцем [42, с. 38]. Это — антропоморфный образ, имеющий мать и отца, солнце представлялось персонажем женского, в более поздних мифах — мужского рода (*сарӑ каччӑ*), являющимся братом луны. Солнце, по понятиям кряшен, существо одушевленное, имеющее, как и в мифологии чувашей, жену и детей, относится к числу второстепенных божеств или, по крайней мере, имеет своего особого бога, потому и называется Солнце-бог — *Кояш Алласы* [30, с. 58—65]. Этому названию соответствует чувашское *Хӗвел турӑ* — божество солнца.

По мифам татар солнце ночует на дне океана. Солнце, как гласят чувашские мифы, поднимается с земли и спускается на землю [28, с. 41]. Вышивальщицы, помещая в верхнем мире одно солнце, а в подземном — два, стремились показать Вселенную в динамике: уход светила на западе под землю и выход из-под земли на востоке [38, с. 50]. Сюжеты у чуваш и татар в целом сходные: ночь, из которой каждое утро рождается солнце, символизирует первоначальный хаос, а восход солнца ассоциируется с космогонией.

Тексты и обрядовая практика показывают распространение среди татар и чувашей жертвоприношение белого коня — древнего символа солнца. Солнце булгарами воспринималось как крылатое существо, такое изображение встречается в болгарских серьгах, сфероконусах. На точильном бруске из сланца, выявленном на городище Биляр в ранних болгарских слоях (X в.), на одной стороне была изображена фигура лошади, а другой — Мировое древо [41, с. 68—69]. Образы Мирового древа с животными (лошадь, птица) по обе стороны являлись распространенными композициями чувашского вышивального орнамента. В композиции орнамента можно видеть крылатого коня в верхнем мире, коня и рога того оленя — в среднем мире.

Во времена появления на свете предков чувашей *Турӑ* первым из животных создал крылатого коня (чуваш. *силсунат*, тат. *тулпар*). Созданный Всевышним первый крылатый конь вывел первопредков чувашей из лесных дебрей на степные просторы и привел на плодородные земли, удобные для хлебопашества [40]. По поверьям татар, конь при рождении бывает крылатым [10, с. 51]. Полагают, что символика коня в структуре макрокосмической модели эквивалентна символу Мировой оси (горы, дерева, столба), составляя бинарную оппозицию «статичный — подвижный», что придавало динамику всей религиозно-мифологической концепции мироздания в ее вертикальной проекции [8, с. 117].

В космологических представлениях татар и чувашей движение солнца выражается образами различных животных в течение дня в целом по сходной схеме. Движение солнца по небу у татар и чувашей ассоциировалось с полетом птиц, крылатых коней и т.д. [10, с. 50]. Согласно татарскому варианту, солнце до полудня едет на быке, в полдень — на коне, после полудня — на зайце; чувашскому — до обеда на быке, после обеда — на лошади, к вечеру — на птице [6, с. 251].

Совпадают чувашский, татарский, башкирский, коми сюжеты о Месяце, взявшем в жены ходившую за водой девушку. В кряшенском и чувашском мифах

злая мачеха, притеснявшая бедную девушку-сироту, отправила ее ночью к источнику за водой, поэтому Месяц взял ее к себе на небо, где она стоит с коромыслами с водой [30, л. 58—65; 43, с. 43].

У татар и чувашей сохранились отголоски языческих воззрений, восходящих к мифологическим системам древности, верований, связанных со звездами. Наиболее распространенными из них остаются представления о том, что Полярная звезда определяет стабильное бытие Мироздания либо его возможный конец, исчезновение (тат. *ахырмаман*, чуваш. *ахӑр самана*).

Астральный мир локализуется в области Полярной звезды, которая «вращается вокруг неподвижной оси» [5, с. 19]. Чуваш и татары унаследовали от древних тюрков представления о том, что к этой неподвижной звезде привязаны две лошади — звезды, входящие в созвездие Малой Медведицы [36, с. 315; 39, с. 167].

В годовом календаре древних тюрков видную роль играло созвездие Плеяды. У чувашей и татар сходны названия созвездия (чуваш. *Ала Җӑлтӑр*, тат. *Илӑк йолдыз*, букв. «решето-звезда»), и уточняющее название — «Семь звезд». В устно-поэтическом творчестве этих народов данное созвездие трактуется как семь красавиц-сестер [4, с. 177]. Татарская пословица сохранила следы поверья о превращении семи девушек в созвездие Плеяды. Мифологический сюжет о том, что созвездие Плеяды представлялось в виде огромного змея, который производил мучительный жар или нестерпимую стужу, был известен в Поволжье в болгарскую эпоху. У алтайцев имеется сказание: когда в созвездии было семь звезд, стоял страшный холод, затем одну звезду взяло созвездие *Долан-Бурхан* (Большая Медведица), и стало теплее. Похожий сюжет известен и среди казанских татар и чувашей [12, с. 50—51].

Важная роль в судьбе Вселенной по языческим мировоззрениям приписывается также созвездиям Большой Медведицы (*Җидегән йолдыз — Алтӑр Җӑлтӑр*) и Малой Медведицы. Эти верования соотносятся с восприятием языческим сознанием других эпических богатырей (*Алып — Улӑн*), их коней и подвигов [45].

В мифах народов Поволжья и Приуралья Млечный Путь отождествляется с Молочным озером, в большинстве случаев рисуется, как проложенная дикими лебедями дорога к мифическому озеру [12, с. 49].

Таким образом, у чувашей и татар фиксируется в целом сходная с тюркскими и соседними финно-угорскими народами картина сотворения мира. При этом мотивы первичного хаоса (океана) и птицы в роли демиурга считаются мировыми и широко распространены в Евразии и Северной Америке. Космологическая опора в виде «земля на быке, бык на рыбе» является основной в мифологии казанских татар и чувашей, сформировавшейся на индоиранском и южносибирском пространстве. Мифы дуалистического характера о нырянии за землей связываются с монгольской средой [15, с. 278—280], тогда как сюжет об утаивании кусочка земли — с восточноевропейским происхождением. В качестве демиурга, культурного героя выступают птицы, достающие ил со дна моря для сотворения суши; тотемные признаки обнаруживаются у ряда представителей животного мира.

Функции космических демиургов изменились под воздействием мировых религий: птица-демиург была заменена «ныряльщиком» в антропоморфном или теоморфном облике.

У чувашей и татар имеются сходные образы Мировой горы, Мирового древа (мирового столба), с которыми связана модель мира, центр мироздания. Они отражают тройное членение по вертикали, охватывают верхний, средний и нижний миры. Во многом идентичны у этих народов представления о семиярусной модели мира, о солнце и луне, движении солнца, трактовки о созвездиях и др.

Основным сюжетом антропогонических мифов чувашей и татар являлось сотворение человека из земли (более древний миф) и глины. Сюжет о том, что Бог, сотворив телесную часть и наказав собаке охранять тело, отправился за жизненной силой, известен в алтайской, чувашской, татарско-кряшенской мифологических традициях [5, л. 255; 6, л. 77; 22, с. 104—105].

Источники и литература

1. *Аверинцев С.С.* Вода // Мифы народов мира. Т. 1. М.: Сов. энциклопедия, 1987. С. 240.
2. *Аминев З.Г.* Космогонические воззрения древних башкир. Уфа: Башк. гуманитар. академия, 2005. 159 с.
3. *Ашмарин Н.И.* Чувашская народная словесность: Исследования. Автобиография, воспоминания. Письма / сост. и примеч. В.Г. Родионова. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2003. 430 с.
4. *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Казань: Красный печатник, 1928. Вып. I. 335 с.
5. *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. гос изд-во, 1937. Вып. XIII. 320 с.
6. *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1950. Вып. XVII. 434 с.
7. *Березкин Ю.Е.* Зооморфная опора Земли — южноазиатский след // Зоографский сборник. Вып. 4 / отв. ред. М.Ф. Альбедиль, Я.В. Васильков. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 11—49.
8. *Войтов В.Е.* Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии VI—VIII вв. М.: Изд-во Гос. музея Востока, 1996. 152 с.
9. *Гуцуляк О.* Миф о пахтании океана в сравнительном контексте. URL: <https://proza.ru/2016/11/20/211> (дата обращения: 09.09.2021).
10. *Давлетшин Г.М.* Волжская Булгария: духовная культура (Домонгольский период. X — начало XIII вв.). Казань: Татар. кн. изд-во, 1990. 192 с.
11. *Давлетшин Г.М.* Отражение этнокультурной и этноконфессиональной ситуации в духовной культуре населения Волжской Булгарии // Волжская Булгария (Булгария): этнокультурная ситуация и общественное развитие: материалы научного семинара (Чебоксары, 13 апреля 2011 г.). Чебоксары: ЧГИГН, 2012. С. 20—25.
12. *Денисов П.В.* Древнетюркские элементы в религиозно-мифологических представлениях чувашей // Вопросы традиционной и современной культуры и быта чувашского народа. Чебоксары: ЧНИИЯЛИЭ, 1985. С. 39—59.
13. *Евсеев В.Я.* Связи фольклора мордвы и других финно-угорских народов в свете их истории // Этногенез мордовского народа. Саранск, 1965. С. 272—280.
14. *Закирова И.Г.* Космогонические мифы и легенды татарского народа // Вестник ЧГУ. 2010. № 4. С. 249—255.
15. *Золотарев А.М.* Родовой строй и первобытная мифология. М.: Наука, 1964. 328 с.
16. *Исхаков Р.Р.* Параллели в религиозно-мифологических картинах мира и обрядовости татар и чувашей: опыт историко-этнографической реконструкции / науч. ред. Г.А. Николаев. Чебоксары, 2013. 60 с. (Научные доклады / ЧГИГН; вып. 11).
17. *Матвеев Г.Б.* Традиционное мировоззрение чувашей в контексте урало-алтайской мифологии: мифы о возникновении мира // Чувашский гуманитарный вестник. 2018. № 13. С. 107—140.
18. *Матвеев Г.Б.* Традиционное мировоззрение чувашей в контексте урало-алтайской мифологии: представления о пространстве и времени // Чувашский гуманитарный вестник. 2019. № 14. С. 63—99.
19. *Матвеев Г.М.* Мифоязыческая картина мира этноса (на примере мифов и языческой религии чувашского народа): монография. Чебоксары: ЧГИГН, 2012. 392 с.
20. *Мелетинский Е.М.* Первобытное наследие в архаических эпосах / Доклад на VII МКАЭН. М., 1964. 10 с.

21. *Мошков В.А.* Гагаузы Бендерского уезда: этнографические очерки и материалы // Этнографическое обозрение. 1901. Т. 51. № 4. С. 1—80.
22. *Муйтуева В.А.* Религиозно-мифологическая картина мира алтайцев. Горно-Алтайск, 2004. 165 с.
23. *Напольских В.В.* Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф). М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР, 1991. 189 с.
24. *Насыров К.* Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся мимо влияния на жизнь их суннитского магометанства. СПб., 1880. 30 с.
25. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 6 — Н.И. Ашмарин. Этнография. Фольклор. 1895—1903 гг. 652 с.
26. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 28 — Н.И. Ашмарин. Фольклор. 1884 г. 903 с.
27. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 29 — Н.И. Ашмарин. Этнография. Фольклор. Словарь лингвистических терминов. 1897—1922 гг. 648 с.
28. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 179 — Н.В. Никольский. История. Этнография. Фольклор. 1911 г. 286 л.
29. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 206 — Н.В. Никольский. Этнография. 1909—1911 гг. 255 л.
30. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 314 — Н.В. Никольский. Т. 314. Кряшены. Материалы по этнографии. 1921 г. 208 л.
31. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 315 — Н.В. Никольский. Материалы по этнографии кряшен. 1921 г. 129 л.
32. *Неклюдов С.Ю.* Мифология тюркских и монгольских народов (Проблемы взаимосвязей) // Тюркологический сборник. 1977. М., 1981. С. 184—200.
33. *Перевозчикова Т.Г.* Представления о мире и народный календарь // Удмурты: историко-этнографические очерки. Ижевск: УИИЯЛ, 1993. С. 251—254.
34. *Салмин А.К.* Система фольк-религии чувашей. СПб.: Наука, 2007. 654 с.
35. Татар халык ыжаты. Риваятьләр һәм легендалар. Казан, 1987. 368 б.
36. Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М.: Наука, 1967. 537 с.
37. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука; Сиб. отд-ние, 1988. 225 с.
38. *Трофимов А.А.* Космогонические представления древних чувашей и отражение их в орнаментике вышивки // Чувашское искусство / Труды ЧНИИЯЛИЭ. Чебоксары, 1976. С. 3—52.
39. *Хисамитдинова Ф.Г.* Мифологический словарь башкирского языка. М.: Наука, 2010. 456 с.
40. *Худяков М.Г.* Культ коня в Прикамье // Известия ГАИМК. М., 1933. Вып. 100. С. 251—280.
41. *Хузин Ф.Ш.* Салтовский компонент в культуре населения раннего Булгара (Билярского городища) // Ранние болгары в Восточной Европе. Казань: ИЯЛИ, 1989. С. 64—72.
42. Чăваш халăх пултарулăхĕ. Мифсем, легендăсем, халапсем. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 2004. 567 с.
43. Чăваш халăх сăмахлăхĕ. Чебоксары: Чăваш кĕн. изд-ви, 1987. Мифсемпе халапсем. Т. VI. Ч. 2. 448 с.
44. Этнографический очерк Мильковича. Этнографический очерк Мильковича, писателя конца XVIII века, о чувашах. С предисловием Н.В. Никольского // ИОАИЭ. Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1906. Т. XXII. Вып. 1. С. 34—67.
45. URL: <https://tatarica.org/ru/razdely/narody/tatary/verovaniya-i-mifologiya/yazychestvo> (дата обращения: 23.08.2021).

Matveev Georgy Borisovich,
Chuvash State Institute of Humanities,
Russian Federation, Cheboksary

COSMOGONIC MYTHS OF THE CHUVASH AND KAZAN TATARS IN THE MIRROR OF PARALLELS

Abstract. This article discusses some Chuvash and Tatar myths about the origin of the world in the aspect of their comparative analysis. Ideological schemes in the mythology of the Chuvash and Tatars are compared with Turkic, Finno-Ugric and other environments.

Keywords: the emergence of the world, cosmic support, the World tree, astral myths, the creation of man.

Мордвинова Антонина Ильинична,
Чувашский государственный
институт гуманитарных наук,
Российская Федерация, г. Чебоксары,
amordvinova@yandex.ru

НАЦИОНАЛЬНЫЙ КОМПОНЕНТ В ТВОРЧЕСТВЕ ЖИВОПИСЦЕВ ЧУВАШИИ И ТАТАРСТАНА

Истинная национальность состоит не в описании сарафана, но в самом духе народа. Поэт может быть и тогда национален, когда описывает совершенно сторонний мир, но глядит на него глазами своей национальной стихии, глазами своего народа...

Н.В. Гоголь

Аннотация. Актуальные вопросы самоидентификации народа находят сегодня яркое решение в живописи национальных республик Поволжья. При всем разнообразии творческих направлений и приемов, в произведениях большинства художников есть общие черты, присущие национальному характеру. Рассматривая пути развития татарского и чувашского профессионального искусства, находим в них как различия, так и некое родство, имеющее корни в общей древнебулгарской истории.

Ключевые слова: изобразительное искусство Чувашии и Татарстана, живопись, влияние традиционной культуры, содержание и форма.

Искусство каждого народа самобытно. Но и время неумолимо: обычаи и традиции, домашний уклад, представление о мире наших предков — все это постепенно уходит из жизни. Тем ценнее становится для нас драгоценное наследие — мелодии, сказки и легенды, предметы быта и народного искусства, и более острой становится необходимость его сохранить. В разные времена чувство сопричастности к былому то ослабевало, то становилось чуть ли не главной идеей духовной жизни общества. И каждое время дает новое понимание национального, а воплощение этого понятия в искусстве является в новых образах и формах.

Разумеется, степень присутствия национальной составляющей в искусстве во многом зависит от политических событий. В первые годы советской власти государство решало территориальные вопросы, для этого уже в 1918 г. был организован Наркомат национальностей. Но и идеологические задачи были не на последнем месте. Государство возложило на художников конкретную миссию — пропагандировать советский образ жизни через искусство, что являлось мощной поддержкой в становлении и укреплении нового социального строя. 1920-е гг. стали началом рождения однородного художественного пространства. Идеологический диктат, однако, еще не сильно довлел над художниками: поначалу многих увлекали идеи нового государства. В них было много романтизма и пафоса.

После Октябрьской революции как в Татарии, так и в Чувашии искусство получило равные возможности для развития, хотя их дореволюционная история неравнозначна. Казань как российский губернский город и центр университетско-

го образования в Поволжье имела опыт и достижения в профессиональном искусстве. Академическая живопись была представлена произведениями портретного, пейзажного и исторического жанра. Чувашия же не имела такого опыта: профессиональное искусство только зарождалось в стенах Симбирской чувашской учительской школы. Тем не менее живопись двух республик первых советских лет, безусловно, идентична. Причиной этого явилось и то, что профессиональное изобразительное искусство Казанской губернии создавалось по преимуществу русскими художниками. Осложнили ситуацию и зародившиеся в конце XIX в. идеи культурного реформаторства (джадидизма), которые предполагали трансформацию общенациональной культуры татар: «из мусульманской, этнически традиционной в светскую, европейски модернизированную культуру» [1]. Мастера традиционного искусства не были готовы к таким переменам, однако события, последовавшие за Октябрьской революцией, способствовали именно такому его развитию. Можно считать, что татарское и чувашское профессиональное искусство начиналось со сходных позиций.

В живописи 1920-х гг. главной темой стала жизнь новой страны, воплощенная в сюжетной картине и портрете. Национальный компонент присутствовал в них через предметный мир, главным образом в изображении национальных одежд и элементов быта. Духовная составляющая состояла сплошь из новых идей. Смыслообразующую функцию взяла на себя советская идеология, а содержательную — развернутый рассказ. Картины «Ликбез», «В избе-читальне», «Делегатка», «На стройке новых цехов», портреты государственных деятелей — сотни подобных произведений на всем пространстве Советского Союза пропагандировали советский образ жизни.

Первые после Октябрьской революции советские профессиональные художники — в Татарии Б.И. Урманче (1897—1990), в Чувашии М.С. Спиридонов (1890—1981) — формировали новую художественную среду Казани и Чебоксар. Они оставили богатое творческое наследие. При том, что основная тематика их картин была из новой жизни, оба приложили немало усилий для сбора и сохранения произведений народного искусства. Однако в 1920-е гг., когда начинается формирование новой советской художественной среды, развертывается борьба с «великодержавным русским шовинизмом» и всякого рода национализмом¹. Начинается усиленное формирование единой общности — советского народа. Урманче не избежал репрессий, и с 1929 по 1958 г. он был оторван от родного народа. Спиридонову же удалось продолжить свою деятельность и сделать очень много для развития профессионального искусства в Чувашии. С 1921 по 1924 г. — он заведующий Центральным Чувашским краеведческим музеем, с 1930 по 1936 г. — сотрудник Чувашского НИИ языка, литературы и истории. За годы работы Моисей Спиридонович неоднократно выезжал в этнографические и историко-бытовые экспедиции в районы Чувашии, во время которых им было собрано более 200 предметов вышивки, ткачества, резьбы по дереву, а также составлен альбом «Чувашский орнамент». Он лично участвовал в комплектовании фондов Центрального чувашского музея. Таким образом, несмотря на глубокую вовлеченность в общественную и государственную жизнь, находясь в гуще событий, Спиридонов не

¹ Так, в 1930-е гг. чувашские писатели Васлей Митта и П. Хузангай, татарские — Кави Наджми, Карим Тинчурин и многие другие деятели культуры были арестованы по обвинению в национализме.

оторвался от народной жизни. Понимая ценность уходящего, он запечатлел ее в таких работах, как «Варка пива», «В курной избе», «Толчение сукна» и др. Для него национальное этнографическое наследие было частью реального окружения, предметом реалистического воспроизведения жизни. Оно и было воплощено им в одном из знаковых произведений чувашской живописи — полотне «Пузырист» (1927). Формальная сторона живописных произведений М. Спиридонова не выходит за рамки реалистического искусства того времени. Цвет в картинах играет не главную роль в построении композиции.

Живопись Б. Урманче развивается иначе: уже в ранних работах он осваивает пространство цвета как основополагающего элемента художественных традиций татарского народа. Колорит его полотен становится насыщенным и звучным, цвет проявляется в полную силу, приближаясь к народному декоративно-прикладному искусству. Этому способствовало и длительное его проживание в Казахстане и Узбекистане (в 1940—1950-е гг.).

Отметим, что Спиридонов близко подходит к пониманию национальных эстетических предпочтений. Но путь к этому через реалистические формы искусства был тупиковым: он не смог выйти за рамки узко понятого реализма в духе передвижничества. Позднее его картина «Невеста» (1960) стала вершиной в подходе к национальному, но литературная, повествовательная линия лежала в основе содержания, подчиняя художественные средства. В творчестве художника это стало лишь попыткой, осторожным подходом к национальной теме в пределах искусства соцреализма.

В 1950-е гг. борьба за реалистическое искусство привела живопись к единообразию на всей территории страны. Это можно видеть на примере следующего поколения художников — Хариса Абдрахмановича Якупова (1919—2010) в Татарии и Николая Васильевича Овчинникова (1918—2004) в Чувашии, творческая судьба и карьера которых выстраивалась по идеальной для того времени формуле успеха. Начиная с 1950-х гг., они стали ведущими художниками в своих республиках. Народные художники СССР и РСФСР, обладатели других званий и наград, каждый из них занимал пост председателя правления Союза художников около четверти века и во многом определял развитие художественной жизни республики. Они внесли существенный вклад в становление школы советской татарской и чувашской живописи, создав множество исторических и жанровых картин, портретов, пейзажей. Произведения 1950-х гг. «И.В. Сталин в Туруханской ссылке» Х.А. Якупова (1952) и «Подписание декрета об образовании автономии Чувашии» (1950) Н.В. Овчинникова идентичны даже по манере письма.

Работая в рамках конъюнктурных сюжетов и методом соцреализма, они, тем не менее, постепенно обретают свое лицо. Н.В. Овчинников — в постоянстве и верности соцреализму, Х.А. Якупов — продвигаясь постепенно к ярко выраженной цветовой агрессии, близкой к народному искусству татар. Так, его картины «Сильные люди» (1964) или «Челнинские красавицы» (1975) обрели черты «сурового стиля» и одновременно полнозвучный цвет. Возможно, именно эти его достижения стали основой для татарских живописцев последней трети XX в. с их предпочтением открытого цвета и звучного колорита.

Живописные качества картин Якупова и Овчинникова, затем и следующего поколения, несомненно, во многом исходят из эстетических представлений национального характера, глубокого источника народного художественного творче-

ства. Обратившись к древнему искусству татар и чувашей, видим значительные различия. Татары по-восточному тяготеют к яркому узорочью, богатым тканям и украшениям. В их арсенале — ювелирное искусство, золотое шитье, мозаика из кожи. Орнамент также богат цветочно-растительными, зооморфными и геометрическими мотивами. Чувашское народное искусство использует домотканые одежды, украшения из серебра и бисера, которые не являются собственно произведениями ювелирного искусства, они укладываются в узоры и орнаменты из готовых монет, бус и бисера. Но мастерство вышивальщиц и ткачих, использующих лишь геометрический орнамент, доведено до высшей степени сложности и изящества. Из этого представления о красоте исходит, вероятно, и та цветовая сдержанность, присущая большинству чувашских живописцев советского времени.

Однако в мировоззрении чувашей представление о красоте земного мира выражено также и через цвет: в чувашской мифологии верховное божество *Турă* обитает «на золотой горе в золотом доме», «верхний мир, где обитают боги, представляется золотистым, средний мир — серебряным», а «в узорах чувашского орнамента земля обозначалась красным цветом, верхний мир — голубым [3, с. 32—33]. Поэтому в чувашской живописи было явление таких выдающихся мастеров, как Ю.А. Зайцев и А.И. Миттов, с чьими именами мы связываем зарождение самобытного национального искусства, выраженного во многом и через цвет. Ю.А. Зайцев — художник первого поколения чувашских мастеров — не ставил перед собой цели создания национальной школы, что невозможно было в силу существующего порядка и слабости художественных сил: это был этап зарождения профессионального искусства в республике. Но недопустимо свободный в 20—30 гг. прошлого столетия взгляд на искусство, яркая самобытность и художественное чутье выделили произведения Зайцева именно национальными чертами². В построении картины есть некий геометризм, декоративность колорита, любовь к насыщенным, особенно к желтым, золотым и синим цветам. При этом надо учесть, что геометризм его был не орнаментальный, который в конце XX в. стал особенностью этнофутуризма, а носил более конструктивный, четкий характер. Вершиной его достижений стала картина «Матери», созданная уже в конце долгой творческой жизни — в 1968 г.

В 1960-х гг. процесс обновления в советском искусстве начался по многим причинам, поменявшим общественно-политическую ситуацию в стране. Были реабилитированы писатели, художники, музыканты, которые в первые десятилетия советской истории предпринимали немало действий для самоопределения национальных этносов. На официальном уровне первоначальный этап в освоении собственной истории начинался в национальных республиках с большой исторической картины, иллюстрирующей то или иное важное для народа событие. Обращение к национальной истории породило исторический жанр, воплощенный в монументальных многофигурных композициях. Пик его расцвета пришелся в Чувашии на 1980-е гг., в Татарии — на начало XXI в. Художников этого жанра немного. В Чувашии — это Н.В. Овчинников, в Татарии — И.Ш. Файзуллин (род. 1950), представляющий более молодое поколение. Никто не превзошел их картин по размеру и количеству действующих лиц. Для примера возьмем картины,

² Художник и фотограф Ю.А. Зайцев выделился разносторонней деятельностью. В 1945 г. он был арестован и осужден к 5 годам заключения и с последующим поражением на 3 года.

посвященные событиям одного времени — эпохи Ивана Грозного — «Навеки вместе» Овчинникова и «Оборона Казани от войск Ивана Грозного. Апофеоз» Файзуллина. Несмотря на одинаковый «литературный» подход к воспроизведению события, в них прочитывается то глубинное формальное различие, присутствующее как в творениях народного искусства, так и в профессиональной живописи. Более декоративное решение у татарского художника, и не отступающее от реализма — у чувашского.

Однако вопрос национальной идентичности очень сложен: ее выражение в изобразительном искусстве происходит не столько через содержание, сколько через более тонкие субстанции — внутреннего чувства формы, линии, ритма, цвета. Эти качества стали критерием в современном определении национального в изобразительном искусстве. Именно этот набор параметров транслирует традиционную культуру в современную живопись.

В целом, 1950-е — 1960-е гг. характеризуются расцветом профессионального искусства в национальных республиках, его высоким уровнем, соответствующим общероссийскому. Расхождение в этот период путей художников Татарии и Чувашии становится очевидным. Одни и те же сюжеты и герои получают разное художественное решение. Возможно, Н.В. Овчинников интуитивно понимал сдержанный и более графический характер народного искусства чувашей, но создание национального языка живописи не стояло в его творческой повестке. В чувашском искусстве это было гениально реализовано А.И. Миттовым, который в своем творчестве впервые ставит вопрос и решает проблему создания национального искусства. Кроме того, что он выбирает сюжеты из старинной народной жизни, главная характеристика национального в его произведениях лежит в области эстетического восприятия окружающей жизни глазами чуваша. Не случайная склонность к графичности композиции, изысканному силуэту и цвету, который несет значительную символическую нагрузку. Все выразительные средства, используемые художником с каким-то невероятным художественным чутьем, использованы им революционно, они разрушили границы сугубо художественной сферы. Причем цвет Миттова, столь же насыщенный, как у большинства татарских художников, звучит совсем иначе: у него иная плотность и светоносность, иная система гармонизации целого.

Символичны и названия картин или серий. «*Алран кайми аки-сухи*» — рассказывает о фундаментальных основах жизни, о ее истоках, которые художник видит в единении чувашей с природой, в нелегком крестьянском труде, в семейных устоях. Поэтому в произведениях художника архаизированные, статичные силуэты фигур, богатый, иногда очень насыщенный, но тонко сгармонизированный колористический строй, мир, замкнутый в пределах одного села.

В республиках Поволжья в 1960-е гг. не было такого художника, как Миттов. Вопрос о национальном характере того или иного вида искусства в повестке дня не стоял. В одинаковой реалистической манере писали жизнь современного села или события-иллюстрации из старинной жизни. Никто не задумывался о тех глубоко лежащих основах национального характера, который непременно должен проявиться формально.

В 1970-е гг. в Татарии наиболее ярко проявил себя Ильдар Касимович Зарипов, который начал творческий путь почти на десятилетие позже Миттова. Проведя студенческие годы в стенах Московского художественного института

им. В.И. Сурикова и тесно общаясь с художниками нового поколения — «шестидесятниками», он вернулся в Казань оппозиционером к «беспроblemному» искусству соцреализма. Как теперь пишут, он «состоял в пассивной оппозиции официальному искусству, подвергался критике со стороны «партийного руководства», был обвинен в национализме [4]. Признание искусства Зарипова в Москве, когда комиссия Всесоюзной выставки художников национальных республик СССР единодушно признала картину «Дома» (1970) наилучшей в передаче национального колорита, открыло ему путь в выставочные и музейные пространства, чего не случилось с Миттовым.

Чувашские художники также получили в это время относительную свободу. Тем более, что смерть Анатолия Миттова в 1971 г. сразу сделала его национальным художником, открыв новые пути в искусстве. Началось его признание как гениального чувашского художника. Назревавшие проблемы соцреализма не могли быть исчерпаны только лишь новыми приемами «сурового» стиля. Именно после его смерти открыто заговорили о создании национального по содержанию и форме искусства.

* * *

В искусстве национальных республик Поволжья в последние десятилетия XX в. родилось мощное явление — этнофутуризм. Объединив художников мари, удмуртов, мордвы и коми, влившихся в европейскую финно-угорскую группу народов — он стал одним из самых актуальных и мощных направлений искусства. Он придал им некие общие черты, отличающиеся декоративно-плоскостной формой и насыщенностью символами древних языческих понятий и представлений. Сергей Орлов в Удмуртии, Измаил Ефимов в Марий Эл, Юрий Дырин в Мордовии и близкие к ним художники активно варьируют «прототипами формы», по выражению В.Г. Кудрявцева, и это стало основным творческим методом живописцев [2, с. 117].

Тюркоязычные татары и чуваша оказались в стороне от широкого коллективного финно-угорского движения. Но художники, музыканты, писатели и драматурги не остались на обочине современных цивилизационных процессов. Более того, вопросы самоидентичности встали перед ними, как видим, гораздо раньше. Отдельные представители творческой интеллигенции, вопреки общему течению, пытались если не решить, но хотя бы поставить их в течение всей второй половины XX столетия. Если смотреть с точки зрения национального компонента в живописи, то вырисовывается интересная картина, в которой ярко выражены традиционные мироощущение и мировоззрение каждого из народов. Так, например, в марийской, мордовской и удмуртской живописи это происходит главным образом через погружение в мифологию, в которой преобладают сюжеты, связанные с сотворением мира, отношением человека к окружающей природе и ее стихийным силам, языческие по своему характеру.

В развитии татарского изобразительного искусства, несомненно, важную роль сыграл религиозный компонент. Ислам, запрещающий изображение человека и животных, сужал жанровые границы до орнамента, каллиграфии и книжной миниатюры. Скажем, что и чувашское народное искусство как основное выразительное средство использовало геометрический орнамент. Но после принятия ислама развитие искусства татарского и чувашского народов пошло разными

путями. Наиболее ярко национальные черты татарского искусства последних нескольких столетий выражены в искусстве кожаной мозаики, вышивки, керамики, ювелирного искусства. Чувашское искусство продолжало совершенствоваться в узорном ткачестве и украшении народного костюма счетной вышивкой.

Однако в татарской и чувашской живописи есть важные совпадения. Так, мы уже отметили, художники финно-угорской группы активно используют символику древних мифических образов и элементы народного декоративно-прикладного искусства, считая, что именно они являются кодом национальной идентичности. В живописи тюркоязычных художников практически отсутствуют мифологические сюжеты и преобладают сцены из старинной или современной жизни. Изобразительный язык профессиональных художников Татарии и Чувашии в высокой степени аутентичен языку традиционной культуры: в нем заключены не столько «прототипы формы», тотемные образы и знаки, сколько абстрактные понятия. Они менее привязаны к историческому артефакту, будь то орнамент или легенда, и более ориентированы на нематериальные ценности. Изображая народные обряды, национальные одежды, предметы быта, они используют часто предельную стилизацию или упрощение формы, но не теряют фигуративности. Их художественное мышление как будто проникает в тот архаический пласт, который лежит в основании национального характера и сознания.

В вопросах национального искусства XXI в. опирается на достижения второй половины предыдущего столетия. Он вышел за пределы жанровой картины и включает в себя более сложные смыслы. «Критерием художественности в произведениях этого искусства становится отход от изображения натуралистически повседневного, от непосредственного воспроизведения действительности в сторону переосмысления ее художником в условных образах, что было характерным в целом для мусульманской культуры» [1].

Творческие силы Татарстана несравнимо велики по сравнению с Чувашией. Только живописцев на данный момент насчитывается в Союзе художников Татарстана более 100. Поиски и достижения их разнообразны и представлены разными направлениями и стилями. Много среди мастеров и тех, чье творчество питается именно материалами исторического прошлого и традиционной культуры. Ильдар Зарипов, Ильнур Сиразиев, Рамин Нафиков, Шамиль Шайдуллин, Ильгизар Хасанов и др. создали произведения, в которых отражены самобытные черты народа, суть его миропонимания и мироощущения. В Чувашии таких авторов немного, но они также стали решать проблемы национального искусства, причем гораздо раньше, чем это приобрело общеевропейские размеры. Анатолий Миттов дал мощный импульс к поиску новых художественных путей.

Наиболее кардинальные изменения можно видеть в творчестве двух художников, пришедших в искусство в конце XX в.: Г.Г. Фомиряков и С.Н. Михайлов (Юхтар) находятся в постоянном поиске новых форм в живописи. Не теряя фигуративности, они трансформируют на плоскости холста реальный мир прошлого. Особое место в изобразительном искусстве Чувашии занимает В.П. Петров (Праски Витти). Начало его творческой деятельности в Чувашии приходится на вторую половину 1980-х гг. и связано, в первую очередь, с монументальным и эмальерным искусством. Сегодня он много работает в живописи и является необычайно ярким представителем этнофутуризма. Погружение в архаику «чувашского мира», отголоски которого он находит в сегодняшней жизни, в сохранив-

шихся мудрых порядках родовых и семейных отношений, рождает под его кистью мир, наполненный образами и знаками прошлого и настоящего. Фигуративное и абстрактное смешиваются в его композициях, создавая узлы памяти на будущее, в них — идентичное выражение традиционных законов жизнеустройства чувашского народа.

В современном мире вопросы национальной самоидентичности, а в профессиональном изобразительном искусстве — вопросы художественной формы, бесспорно, присутствуют в жизни каждого народа. В живописи республик Поволжья они возникали в зависимости от политической ситуации в стране — подспудно или открыто. Сегодня, в XXI в., история развития национального искусства раскрывается с новых сторон, становится очевидным, что степень присутствия национального компонента менялась так же, как и эволюционировали подходы к этому вопросу.

Источники и литература

1. *Валеева-Сулейманова Г.Ф.* Мусульманское искусство татар Среднего Поволжья: истоки и развитие. URL: <http://www.tataroved.ru/institut/islamoved/publ/1/> (дата обращения: 30.09.2021).
2. *Кудрявцев В.Г.* Творчество Измаила Ефимова в контексте этнической идентификации // Финно-угорский мир. №. 4 (29). Саранск, 2016. С. 117—121.
3. *Матвеев Г.Б.* Религиозно-мифологическая картина мира // Чувашская мифология. Чебоксары, 2018. С. 29—43.
4. Зарипов Ильдар Касимович. URL: <https://ru.wikipedia> (дата обращения: 02.09.2021).

Mordvinova Antonina Ilyinichna,
Chuvash State Institute of Humanities,
Russian Federation, Cheboksary

NATIONAL COMPONENT IN THE WORKS OF PAINTERS OF CHUVASHIA AND TATARSTAN

Abstract. Topical issues of self-identification of the people find a vivid solution today in the painting of the national republics of the Volga region. With all the variety of creative directions and techniques, in the works of most artists there are common features inherent in the national character. Considering the ways of development of Tatar and Chuvash professional art, we find in them both differences and ascertain kinship that has roots in the common ancient Bulgarian history.

Keywords: fine art of Chuvashia and Tatarstan, painting, influence of traditional culture, content and form.

Никифорова Вера Витальевна,
Чувашский государственный институт
гуманитарных наук,
Российская Федерация, г. Чебоксары,
vera.nickiforova@yandex.ru

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ЖАНРОВЫЕ ФОРМЫ В СОВРЕМЕННОЙ ЧУВАШСКОЙ И ТАТАРСКОЙ ПРОЗЕ

Аннотация. В статье представлен краткий сравнительно-сопоставительный анализ современной чувашской и татарской прозы. Особое внимание уделено отдельным национальным жанровым формам или оригинальным жанровым модификациям, имеющимся в литературе двух народов. Это *ытарлă эскиз* (метафорический эскиз) и этнофэнтези в чувашской прозе и жанры *хикая*, *кыйсса* (эпическое сказание), *парча* (короткое произведение) — в татарской. Автор статьи приходит к выводу, что изучение традиционной жанровой системы и ее современных видоизменений является одним из путей к пониманию своеобразия той или иной литературы.

Ключевые слова: современная чувашская проза, современная татарская проза, сходные тенденции, жанр, национальные особенности, национальные жанровые формы.

В развитии современной чувашской и татарской прозы, начиная с середины 1980-х гг. и примерно в течение двух десятилетий, прослеживается немало сходных тенденций. Критическое переосмысление и переоценка пройденного пути выводят на передний план ранее запретные темы и жанровые разновидности (социальное дно, культ личности, ситуация в Советской армии и афганская война; эротические, мистические произведения), обуславливают публицистическую направленность многих произведений. В данный период расширяется диапазон традиционной литературы (лирико-философская, лирико-психологическая, женская проза, углубляется психологизм); появляется литература с усложненной формой письма (постмодернистские произведения). В контекст литературы и культуры вводятся не публиковавшиеся ранее или малоизвестные тексты (возвращенная литература); отмечается повышенный интерес к национальному (истории, мифологии) и т.д. Происходит качественное изменение прозы в целом [5; 8; 11]. Понятно, что таковые изменения связаны, в первую очередь, с социально-политическими переменами в стране и были характерны для многих национальных литератур Российской Федерации.

Из наблюдений над отдельными жанрами современной чувашской прозы можно сделать вывод, что наибольшие изменения произошли в жанре романа. Появляются новые формы: интеллектуальный (постмодернистский) роман — роман-киллер В. Степанова *«Эфемероптера каçĕ, е ФАУст-2»* (Эфемероптерова ночь, или ФАУст-2, 1994—2007) и метафорический эскиз Г. Федорова *«Ай, мӑнтарӑн, хир мулкачи»* (У нас колесница одна, 1992—2015); этнофэнтези В. Степанова *«Пихампар йытти»* (Господа Пигамбара пес, 1999), *«Тенкри хĕçĕ»* (Сабля Тенгри, 2015, 2016); социально-политический роман Ю. Сана *«Уни каçман сырминчен»* (Над медвежьим оврагом, 2009); традиционные формы приобретают новые краски [роман-фантазмагория *«Тайлак сын тӗлӗкӗ»* (Сон шизофреника, 1991)

и романчик (памфлет) «*Редиска монументчӹ*» (Монумент Редиски, 2011) Н. Максимова] и др.; развивается исторический роман. Во втором десятилетии нового века возрождается интерес писателей к далекому прошлому чувашского народа: авторы в несколько ином контексте (в контексте всемирной истории, контексте Вечности) размышляют о значимости каждого народа: роман-легенда Н. Максимова «*Шурӹ акӹш сулӹ*» (Путь белого лебедя, 2010, опубл. отдельной книгой в 2016 г.), роман-этнофэнтези «Сабля Тенгри» В. Степанова, роман «*Сиксе юхатъ Хула сырми...*» (Журчит городская речка..., 2019) Л. Сачковой. Важно, что интерес к роману возрождается и у читателей.

По исследованиям татарских ученых, «новые явления в татарской прозе, свидетельствующие о возникновении условий для смены художественных парадигм, особенно ярко прослеживаются на материале жанра рассказа. Именно рассказ с его имманентными возможностями стал в татарской литературе (впрочем, как и в начале XX в. — при освоении модернизма) площадкой для экспериментов и поисков. Одним из ярких результатов подобных экспериментов стало структурирование рассказов вокруг единого символа, вынесенного в название текста» [7, с. 197]. Подобные тексты создали базу для формирования условно-метафорической и постмодернистской прозы (рассказы Фирузы Замалетдиновой, Ркаила Зайдуллы, Рамзии Габдулхаковой, Айгуль Ахметгалиевой, Рустема Гадиуллина).

В данной работе мы акцентируем внимание на некоторых чувашских и татарских произведениях, представляющих собой яркий опыт взаимодействия или же сплав классических и современных европейских жанров и национальных традиций. В ходе изучения современного литературного процесса мы все более склоняемся к мысли о том, что для обозначения данных оригинальных форм, «определения их статуса» недостаточно существующих терминов. Они все же не в полной мере отражают внутренний потенциал явления (идеи этнофутуризма и т.д. рождаются не случайно). В качестве рабочего мы здесь предлагаем термин «национальные жанровые формы». Этот термин близок или синонимичен, но не тождественен понятиям «жанровая разновидность», «жанровая модификация» или, по С. Чупринину, «субжанр», «литературный формат» [14] — которые отражает в целом формальный план данных опытов.

Жанр как литературоведческая категория имеет важнейшее значение. Как справедливо было отмечено А.З. Хабибуллиной, «он (жанр — *В.Н.*) аккумулирует в себе черты национальной идентичности народа (жанр как фактор национальной идентичности), его “образ мира”, особенности культуры, мышления» [12, с. 205]. В связи с этим, можно сделать вывод о том, что одним из путей к пониманию своеобразия той или иной национальной литературы является изучение их традиционной жанровой системы и ее видоизменений на современном этапе.

Литературы народов России, в силу объективных обстоятельств, в разных формах всегда вступали в диалог с русской литературой. К примеру, татарские исследователи говорят о том, что произведение Г. Тукая «Оборвалась нить священных четок» гомологично по отношению к ряду жанров русской и восточной поэзии, то есть соответствует этому ряду [12, с. 213]. То есть когда речь идет о диалоге культур, исследователям нетрудно найти их точки соприкосновения или расхождения.

Что же происходит в ситуации языковой, жанровой изолированности? А такая ситуация непременно складывается, когда с произведениями одной национальной литературы читатели других национальностей не имеют возможности познакомиться, в первую очередь, из-за незнания другого языка. Наличие переводов в некоторой степени решает проблему. Но в данный момент литературы народов России очень мало переводятся на русский язык. И в идеале перевод должен отражать национальные особенности того или иного произведения, что, к сожалению, происходит не всегда. Получается, и в наш век цифровых технологий, национальные литературы часто оказываются практически изолированными друг от друга.

Чувашский прозаик Владимир Степанов публикуется с конца 1980-х гг. Он является автором «мистико-эротического триптиха» («Натали», «Реципиент», «Фаворит», 1990-е гг.), «романа-киллера» «Эфемероптерова ночь, или ФАУст-2», этнофэнтези, мистических [«Демидург», «*А́ймсá*» (Mag), «*Пёр минут*» (Минута), «Некрофил» (1990-е гг.)], фантастических рассказов, монологов от лица известных личностей, эссе на философские и исторические темы. Традиционные жанры он наполняет новым смыслом и предпочитает дать им собственное авторское определение (к примеру, не просто «рассказ», а «гротеск»).

Роман «Эфемероптерова ночь, или ФАУст-2» можно воспринимать как аналог европейского интеллектуального романа. Авторская жанровая номинация данного произведения звучит как «роман-киллер на получувашском языке». Имеется к нему также дополнительное определение: «полухудожественное, постмодернистское издание в формате “Анти”». Одна из характерных особенностей данного и других романов прозаика — интертекстуальность, отражающая опыт мировой литературы. В любых вариантах нужно отметить оригинальный, демонстративный, ироничный стиль автора. Сам автор определяет его как «разгильдяйский». В целом такой стиль вызывает положительные эмоции, и поэтому даже приложение «киллер» к жанру романа не отталкивает, не вызывает пессимизма.

Прозаик является автором двух романов-этнофэнтези «Господа Пигамбара пес» и «Сабля Тенгри». Фэнтези как жанр отличается от традиционной фантастики тем, что вымышленная ситуация в ней выдается за реальную и воспринимается так же. Элемент «этно-» очерчивает основной объект изображения и акцентирует особое внимание на выражении национального. В. Степанов пытается понять загадку своего народа, национальный дух, самосознание, реконструируя древние пласты мифологии и раскрывая его историю с точки зрения сегодняшнего дня. Определение данного поджанра является собственно-авторским, принадлежащим В. Степанову. В пространстве литературы народов Российской Федерации, точнее, в общедоступных источниках на русском языке, оно не встречается. Нельзя исключать существование аналогичного жанрового определения в других национальных литературах. В 2015 г. издательством «Эксмо», к примеру, была основана книжная серия «Этническое фэнтези». Классификация разновидностей фэнтези в целом представляет определенную сложность, так как это достаточно молодое явление. Некоторые исследователи выделяют фэнтези с национальной спецификой (монгольская, скандинавская, славянская и т.д.) [4].

В прозе В. Степанова выявляется особое сочетание укорененности в национальной культуре с постмодернистскими традициями. В центре романа «Господа Пигамбара пес» — интерпретация мифа о Пигамбаре. Пигамбар в чувашском со-

знании — бог, распределяющий людям счастливую или несчастливую судьбу. Его также считали божеством домашних и диких животных (волков). Соответственно, Бог волков и сами волки для чувашей являются покровителями. Степанов переносит нас в ту древность, когда чувашские племена смогли защитить себя «с помощью волков» во главе с их предводителем. В структуре романа имеют значение и эпиграфы, и учение Ницше, и мифология древних германцев, и введение в контекст эпохи динозавров, и размышление о значении чувашского орнамента, и история железного одеяния воинов.

Сюжет романа-этнофэнтези «Сабля Тенгри» разворачивается на земле и в космосе, в наши дни и в далекой древности, в чувашской деревне и в Чебоксарах, в Месопотамии и у стен Древнего Китая, на дорогах Солнца и в водных глубинах. Прозаик размышляет о смысле отдельной человеческой жизни и об исторической судьбе своего народа.

Этнофэнтези В. Степанова можно сопоставить, наверное, с татарским романом «Албастылар» (Злые духи, 1999) Галимзяна Гильманова, о потерявшем память деревенском паренёчке по имени Халим. В произведении представлена жизнь татарской деревни, в которой важное место занимают магия и колдовство, поверья, связанные с лесом и обитающими в нем духами. Писатель Марат Кабиров определяет его как первое произведение татарской литературы, по жанру близкое к фэнтези. «Что интересно, для незнакомых с мифологией роман раскрывается с одной стороны, а для знакомых — с другой» [9].

Чувашский прозаик, поэт, доктор филологических наук Георгий Федоров во всех видах творчества и в науке пытается найти основу национальной культуры, отобразить ее своеобразие. Он является автором цикла из семи повестей *ытарлă эскиз* «У нас колесница одна» (букв. перев. «О, мой бедный полевой заяц»). Жанр произведения на русском языке автором обозначен как «метафорический эскиз». В нем осмысливается «модель национальной жизни», чувашский менталитет; драматизм XX в. в национальном варианте; тяжелая жизнь чувашского крестьянина, шире — человека, который находится один на один со своей судьбой. Время произведения — новейшая история, период колхозного строительства, репрессий. По панорамности изображения действительности и внутреннему потенциалу это произведение нужно рассматривать в границах интеллектуального романа.

Творчество писателя вобрало в себя лучшие традиции мировой литературы. В произведении — одна общая идея, общие герои, общее историческое и культурное пространство. В тексте Федорова наиважнейшую роль играет принцип интертекстуальности. Название произведения вызывает ассоциацию со стихотворением Гр. Филиппова «Жизнь бедняка — что жизнь зайца в поле» (*Чухайн сын пурайнăçĕ — хирти мулкач пурайнăçĕ*, 1880—1890), «*Мулкач юрри*» (Песня зайца).

Современность и собственное бытие Федоров воспринимает как находжение на грани. Поэтому не удивляют переходы на язык прозы в его лирических циклах «Эпиграф» (1993), «Абрис» (1995), «*Хĕсмет*» (Служение, 1995) и т.д. В романе же нередко наблюдается стремление к ритмизации текста.

В целом основу прозы Г. Федорова определяет национальное. Основа эта складывается из глубокого знания и чувствования устного народного творчества, национальной философии, литературы, культуры. В тексте Федорова проявляются юмор и ирония, но у него очень тонкая, завуалированная насмешка. Ирония Федорова скрыта в содержании, глубине произведения. (Для сравнения, мо-

лодое поколение — В. Степанов, Ю. Терентьев — более открыто: ирония у них выявляется и на уровне формы произведения.) Автор не эстетствует, а мыслит национальными фразеологическими оборотами, пословицами, поговорками. Он не «использовал» знания, а «переварил», пропустил через себя весь предшествующий опыт и создал новую разновидность жанра романа.

В современной татарской прозе, по исследованиям татарских ученых, с одной стороны, современные жанры «возрождают» на новой эстетической площадке такие сугубо восточные жанры, как *кысса*, *бэян*, *хикэят* и т.д. С другой, обнаруживаются такие авторские структуры, как роман-нэсер, эссе, дневник, роман-монолог, хоррор, фэнтези и т.д. Современные татарские романы и повести отсылают к героическому эпосу, к притчеобразным структурам и произведениям полемического характера. Активны такие наджанровые структуры, как антиутопия, постколониальная литература. Переходные и постмодернистские явления наблюдаются не только на материале таких сугубо инновационных жанров, как роман, но даже в образцах «малой прозы» — рассказах [3, с. 216—225].

Историческая проза активно развивается и в той, и в другой литературе. Проблема соотношения истории, современности, судеб народов в целом становится весьма важным лейтмотивом литературного процесса. В татарской прозе это — творчество Ф. Байрамовой, Ф. Латифи, В. Имамова и др. Синтез публицистических и метафорических, символических форм лег здесь в основу развития так называемого постколониального дискурса. «Самой яркой тенденцией в татарской прозе начала XXI в. стало формирование постколониальной литературы, которая нанесла ощутимый удар по советской идеологии, привнеся в татарскую литературу ранее закрытые для читателя темы, мотивы, сюжеты, фактические материалы, историко-культурные нормы и традиции», — пишет Д. Загидуллина [6]. В чувашской литературе таковой дискурс отдельно не выделяется, но историческая проза, переосмысливающая советское прошлое и современность, также сильно развивается. В конце 1980-х — 1990-е гг. объектом пристального внимания становится период сталинских репрессий. Это повести А. Артемьева «*Пукра*» (Куколь, 1988), Д. Гордеева «*Анаталла-тáвалла*» (Поле жизни, 1988), Л. Галлерова «*Эрхип мáнукё— Эрхип*» (Архип — внук Архипа, 1989—1990), Г. Краснова «*Карач Иванов тата Берия*» (Карач Иванов и Берия, 1988), рассказ Г. Максимова «*Сталин грамоти*» (Грамота Сталина, 1990), роман «*Пархатар*» (Достояние, 2000) В. Эктеля и др. Чаще всего — это реалистические, исторические, мемуарные произведения. В них осмысливается период культа личности, когда государство в угоду светлого будущего для всех ни во что не ставило интересы отдельной личности, семьи, коллектива. Многие сюжеты имеют документальную основу. О проблемах общества и государства до и после перестройки было создано немало художественно-публицистических произведений (А. Емельянов, Д. Гордеев, С. Павлов). В этом же ряду можно воспринимать написанные в разное время сатирические повести Ю. Терентьева, романы Н. Максимова, Ю. Сана, метафорический эскиз Г. Федорова «У нас колесница одна».

В современной татарской литературе весьма заметным жанровым форматом является *хикая*. Один из наиболее ярких авторов здесь — Рамзия Габдулхакова. В.Р. Аминева в ее творчестве выделяет эпические (эпико-драматические) хикая, в которых активно используются поэтические приемы, вступающие во взаимодействие с прозаической основой жанра [«*Сират күпере*» (Мост над адом,

2006), «*Китүчеләр*» (Ушедшие в никуда, 2006) и др.]. Р. Габдулхакова опирается на традиции, выработанные предшественниками, в то же время своими творческими открытиями и художественными решениями значительно обогащает жанровую форму хикая. В ее прозе выделяются два типа хикая: в одних взаимодействуют реалистические (прозаические) и фантастические (поэтические) мотивировки; в других — вневременная связь мотивов доминирует над причинно-следственной последовательностью рассказываемой истории [2, с. 6—7].

Автором жанровых форм *кыйсса* (эпическое сказание) «*Сөләйман солтан*» (Султан Сулейман, 2014) [16] и *тарихи бәян* (историческое повествование) «*Жидегән*» (2014) является Вахит Имамов. В кыйссе «*Сөләйман солтан*» (Султан Сулейман) он отходит от традиционного для него строгого стиля исторических романов и создает беллетризованное повествование о жизни Сулеймана Великолепного и Роксоланы. При описании их чувства прозаик использует романтические приемы. Оставаясь в целом в рамках реалистического метода, в кыйссе Вахит Имамов размышляет о роли случайности в истории цивилизации, отдельной страны и частной судьбе; исследует личность, способную изменить ход истории [13, с. 255].

Значительным и ярким явлением признается и жанр *парча*. В жанровой системе восточных литератур *парча* [*парча* (*парса*): от перс. *парче* — «часть, кусок, отрывок»], в частности, в прозе — это небольшое по объему произведение, отражающее эмоциональное состояние и впечатления автора, его философские взгляды, и обладающее смысловой и структурной завершенностью. В.Р. Аминева отмечает востребованность данного жанра и в советской, и в современной татарской литературе (в творчестве Ш. Галиева, Ф. Латифи, Г. Гильманова, М. Галиева, М. Юныса и др.). Особенное внимание ученый уделяет произведениям Р. Габдулхаковой, включенным в сборник «*Көмеш тун*» (Серебряная шуба, 2006), имеющим рематический подзаголовок: «*хикәяләр, парчалар, нәсерләр*» (хикая, парчи, нәсер). Исследователь сделал вывод о том, что в творчестве Р. Габдулхаковой *парча* функционирует как синтетический жанр, вбирающий в себя элементы притчи/масаль («Огонь и вода», «Светлая Гора»), *нәсер* и лирической автобиографии («Желтые платки», «У погасшего костра»), бытового и этнографического очерка («Тоска кошки», «Не стали летящими птицами»), философского этюда («Девочка, собирающая полынь»), психологической новеллы («Любовь поэта»), фантастической повести («Листья целуют следы...», «Светлая Гора») [1]. Предполагаем, что с данным жанром в чувашской литературе можно сопоставить короткие рассказы Н. Карая, Л. Сачковой, С. Азамат [в частности, речь идет о ее книге диалогов и рассказов «*Сәка сәсәки сурәлсан...*» (Когда липа расцветает, 2017)].

Из русскоязычных писателей Татарстана в Чувашии весьма популярно творчество Гузель Яхиной. Ее роман «Зулейха открывает глаза» (2018) о судьбе «татарской крестьянки времен раскулачивания» (Л. Улицкая) [10, с. 5], представляет большой интерес для читателей и в Национальной библиотеке Чувашской Республики в прямом смысле переходит из рук в руки.

Таким образом, даже при первоначальном приближении к отдельным национальным литературам становится понятно, что у них есть огромный оригинальный потенциал, который, к сожалению, часто скрыт от иноязычных читателей. Весьма перспективным является здесь сравнительно-сопоставительное изучение разных литератур.

Литература

1. *Аминова В.Р.* Жанр «парча» в современной татарской литературе: особенности функционирования (на материале «малой» прозы Р. Габдулхаковой). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/zhanr-parcha-v-sovremennoy-tatarskoj-literature-osobennosti-funktsionirovaniya-na-materiale-maloy-prozy-gabdulhakovoju/viewer> (дата обращения: 25.02.2021).

2. *Аминова В.Р.* Поэтические приемы в повествовательной прозе (на материале хикая Р. Габдулхаковой) // Жанрово-стилевое развитие национальных литератур в XX—XXI вв.: материалы Междунар. научно-практ. конф. (4 декабря 2020 г., г. Казань). Вып. 2 / сост.: А.Ф. Ганиева, Ф.Х. Миннуллина, Л.Р. Надыршина. Казань: ИЯЛИ, 2020. 317 с. С. 6—13.

3. *Аминова В.Р.* Сопоставительное изучение русской и татарской литератур: учеб. пособие. Казань: Ред.-изд. центр «Школа», 2017. 264 с. Изложение по работе: *Загидуллина Д.Ф.* Особенности современной татарской литературы: поиск новых подходов к изучению // Национальные литературы на современном этапе: научные концепции и гипотезы: сб. материалов круглого стола, посвященного 80-летию создания Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан (11 сентября 2019 г., г. Казань) / сост.: А.Ф. Ганиева, Ф.Х. Миннуллина, Л.Р. Надыршина. Казань: ИЯЛИ, 2019. С. 72—80.

4. *Афанасьева Е.* Жанры фэнтези: проблемы классификации // Фантастика и технологии (памяти Станислава Лема): сб. материалов Междунар. науч. конф. 29—31 марта 2007 г. Самара, 2009. URL: <https://www.docme.su/doc/990972/fantastika-i-tehnologii-sb.statej> (дата обращения: 24.02.2021).

5. *Загидуллина Д.Ф., Ибрагимов М.И.* Направления и тенденции современной татарской прозы // Национальные литературы республик Поволжья (1980—2010 гг.): учеб. пособие. Казань: Казан. ун-т, 2016. С. 159—171.

6. *Загидуллина Д.Ф.* Татарская литература рубежа XX—XXI вв.: трансформация реализма. URL: http://www.uwm.edu.pl/cbew/2018_9_1/24_Zagidullina_D.pdf (дата обращения: 26.02.2021).

7. *Загидуллина Д.Ф.* Татарская литература XX — нач. XXI в.: «мягкость» модернизма-авангарда-постмодернизма (к постановке проблемы). Казань: ИЯЛИ, 2020. 256 с.

8. *Никифорова В.В.* Время перестройки и возвращение эстетических критериев (середина 1980-х—2000 гг.). Проза // История чувашской литературы XX века. Ч. 2 (1956—2000): коллективная монография. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2017. С. 330—362.

9. Современная татарская проза: ТОП-15 романов от писателя Марата Кабирова. URL: <https://sntat.ru/news/culture/01-10-2017/sovremennaya-tatarskaya-proza-top-15-romanov-ot-pisatelya-marata-kabirova-5634245> (дата обращения: 02.03.2021).

10. *Улицкая Л.* Любовь и нежность в аду // *Яхина Г.Ш.* Зулейха открывает глаза: роман. М.: АСТ, 2018. С. 5, 6.

11. *Федоров Г.И.* Чувашская проза 1980-х XX и нулевых годов XXI в. // Национальные литературы республик Поволжья (1980—2010 гг.): учеб. пособие. Казань: Казан. ун-т, 2016. С. 267—290.

12. *Хабидуллина А.З.* Диалог национальных литератур как фактор сопоставительной жанрологии // Жанрово-стилевое развитие национальных литератур в XX—XXI вв.: материалы Междунар. научно-практ. конф. (4 декабря 2020 г., г. Казань). Вып. 2 / сост.: А.Ф. Ганиева, Ф.Х. Миннуллина, Л.Р. Надыршина. Казань: ИЯЛИ, 2020. С. 205—214.

13. *Хабутдинова М.М.* Жанрово-стилевое своеобразие творчества татарского писателя Вахита Имамова // Жанрово-стилевое развитие национальных литератур в XX—XXI вв.: материалы Междунар. научно-практ. конф. (4 декабря 2020 г., г. Казань). Вып. 2 / сост.: А.Ф. Ганиева, Ф.Х. Миннуллина, Л.Р. Надыршина. Казань: ИЯЛИ, 2020. С. 253—260.

14. *Чупринин С.И.* Жанры или субжанры литературные. URL: <https://lit.wikireading.ru/11531> (дата обращения: 24.02.2021).

Nikiforova Vera Vitalievna,
Chuvash State Institute of Humanities,
Russian Federation, Cheboksary

NATIONAL GENRE FORMS IN MODERN CHUVASH AND TATAR PROSE

Abstract. The article presents a brief comparative analysis of modern Chuvash and Tatar prose. Special attention is paid to individual national genre forms or original genre modifications, available in the literature of the two peoples. These are the *ytarlä sketch* (metaphorical sketch) and ethnofentesis in Chuvash prose and the genres of *khikaya*, *kyissa* (epic tale), *parcha* (short work) — in Tatar. The author of the article comes to the conclusion that the study of the traditional genre system and its modern modifications is one of the ways to understand the uniqueness of a particular literature.

Keywords: modern Chuvash prose, modern Tatar prose, similar trends, genre, national peculiarities, national genre forms.

Родионов Виталий Григорьевич,
Чувашский государственный институт
гуманитарных наук,
Российская Федерация, г. Чебоксары,
vitrod1@yandex.ru

ОБ ОБЩЕМ И ОСОБЕННОМ В НЕКОТОРЫХ ЖАНРАХ ТАТАРСКОГО И ЧУВАШСКОГО ФОЛЬКЛОРА

Аннотация. Материалом для сравнительного рассмотрения некоторых жанров татарского и чувашского устного творчества послужили труды фольклористов Г. Рахима и Г. Комиссарова (Вандера). Автор статьи приходит к выводу, что ряд родовых жанров сложился в пратюркскую эпоху, в последующие исторические периоды они развивались изолированно и обрели черты особенного. Особенными жанрами в вышеназванных фольклорных системах следует назвать татарский байт и чувашскую обрядовую поэзию.

Ключевые слова: общее и особенное, фольклорные жанры, пратюркский язык.

Проблема общего и особенного в фольклоре двух родственных и соседних народов (татарского и чувашского) до настоящего времени не являлась объектом специального рассмотрения. Имеющиеся попутные высказывания по отдельным жанрам (о них будем писать в части этимологического разбора их названий) не позволяют четко представить их в аспекте как общего, так и особенного. Настоящая работа, как мы себе представляем, является лишь подступом к заявленной проблеме. Следует уточнить, что исследовательские категории «общее» и «особенное» в данной работе понимаются многоуровнево: с позиции пратюркского языка, с точки зрения исторических контактных связей, традиционного состояния последних веков и т.д. Кроме того, в словосочетание «татарский фольклор» мы включаем, в первую очередь, устное поэтическое творчество казанских татар-мусульман, тем самым оставляя в стороне проблемы происхождения жанрово-родовой системы кряшен, сибирских татар, мишарей и других этнографических групп татарского этноса. Для синхронного рассмотрения жанровой системы фольклора нами использованы исследования примерно одного периода — труды фольклористов Гали Рахима (в русском переводе М.И. Ибрагимова) и Гурия Комиссарова (Вандера), которые в 1920-е гг. работали в Восточном педагогическом институте (ВПИ, г. Казань) [8; 7], но свои первые научные труды они опубликовали еще в 1910-е гг. Статья татарского фольклориста «Взгляд на нашу народную словесность (литературный вопрос)» [8, с. 65—169] появилась в журнале «Аң» в 1914 г., а исторический очерк Комиссарова «Чуваши Казанского Заволжья» [7, с. 9—212] отдельной книгой был издан в 1911 г.

Для сравнительного изучения фольклора двух народов, языки которых относятся к одному генеалогическому дереву, методологически оправдано определение родственного расстояния между сравниваемыми языками и культурами. У самого основания генеалогического древа тюркских языков лингвисты предполагают пратюркский язык, который представляет языковое состояние, существ-

вовавшее до отделения болгарской группы (ветви) от общетюркского языкового сообщества [5, с. 65]. К первой группе из современных языков относится единственный чувашский язык, который сохранил многие черты пратюркского языка. Историю развития чувашской фонетической системы (прежде всего гласных звуков) А.В. Дыбо делит на следующие этапы: древнечувашский (болгарский), среднечувашский (волжско-болгарский) и собственно чувашский (новочувашский). Первый этап включал в себя время с отделения дальнего предка чувашского от остальных тюркских языков до прихода его потомков на Волгу, то есть с рубежа нашей эры до IX в. н.э. Второй этап берет свое начало с IX в. и завершается к XIV—XV вв., скорее всего, к концу XIV в. Третий этап начинается, соответственно, с XV в. и продолжается до наших дней [14, с. 224].

Начало формирования отдельных языков внутри восточной и западной ветвей кыпчаков относится, как полагают современные лингвисты-тюркологи, к позднезолотоордынской эпохе, за точку отсчета принимается рубеж XIV—XV вв. В период возвышения Ногайского ханства в предке ногайского языка исконные западные особенности основательно вытеснены восточными. Отпочковавшиеся от Ногайской орды еще до преобладания в языке восточных элементов предки казанских татар и балкарцев оказались в западнокыпчакском окружении, но сохранили некоторые черты восточных кыпчаков (в частности, «джеканье»). Окончательное формирование казанскотатарского языка происходило, заключают лингвисты, после образования Казанского ханства в середине XV в. [13, с. 258—259]. А.В. Дыбо справедливо замечает, что «эти датировки совершенно очевидно связаны с историей литературных традиций, так что не исключено, что они характеризуют исключительно связи между словарями соответствующих литературных языков. А именно, отделение татарского языка от восточнокыпчакской группы (1390) может быть связано со становлением так называемой хорезмийско-тюркской литературной традиции, которая географически связана с территорией Золотой Орды, а как известно, современный литературный татарский язык отчасти является наследником этой традиции» [14, с. 817]. Со своей стороны заметим, что речь идет о литературном языке, которым пользовалась прежде всего элита общества (как Золотой Орды, так и Казанского, Астраханского и других ханств). А фольклор опирался, как известно, на разговорный язык рядовых людей, которые творили и исполняли вне функционирования литературного языка. Такое строгое различие для исследователя имеет, на наш взгляд, методологическое значение.

На основе изучения болгаро-татарских эпитафий конца XIII — начала XIV в. Н.И. Егоров сделал вывод, что они оставлены золотоордынскими пришельцами, и в них «отразились процессы постепенной болгаризации пришлого кыпчакскоязычного этнического компонента». «На первых порах, — излагает свою концепцию известный лингвокультуролог, — золотоордынские пришельцы еще сохраняли свой язык, и эпитафии, установленные на их могилах, оформлялись на кыпчакском языке, близком к языку среднеазиатского и поволжского тюрки (то есть хорезмийско-тюркской литературной традиции. — *В.Р.*). Далее, прожив значительную часть сознательной жизни среди болгарского населения, кыпчаки осваивали язык болгар, сохранив при этом некоторые произносительные нормы своего языка» [6, с. 232]. Вывод ученого-лингвиста таков: «к началу XIV в. в Волго-Камье сложилась своеобразная культура, представляющая собой сплав

традиционной местной болгарской полусоседной, пришлой кыпчакской кочевой и среднеазиатской мусульманской культур. Золотоордынские пришельцы в культурном и языковом отношении невольно подчинились местной болгарской культурно-языковой среде, в сферу влияния которой они попали» [6, с. 234]. В XIV в. как кыпчакско-мусульманская, так и болгарско-языческая части населения объединялись по территориальному и языковому признакам и назывались общим экзоэтнонимом «болгары», а внутри данного этноса первые называли себя бесермянами (< *муслиман* «мусульманин»), а вторые — чувашами (< *çävaç* «язычник») [6, с. 236; 11, с. 264—266]. Следует полагать, что фольклор болгар-бесермян, хотя функционировал, скорее всего, на болгарском языке, но в нем многие традиционные термины уже были заменены арабо-мусульманскими.

Вышеизложенный экскурс в историю болгаро-чувашского и кыпчако-татарского языков продиктован необходимостью определения времени их тесных контактов на территории Волго-Камья, а также для выявления истории взаимодействия этих двух родственных этносов в пространстве их устной словесной культуры. Последняя хранится в памяти народа, как известно, на базе многовековых неписьменных вербальных традиций этноса.

В вышеупомянутой статье Г. Рахим выделяет ряд жанров (в оригинале *бүлек*): песня (*жыр*), сказка (*әкият*), загадка (*табышмак*) и поговорка (*мәкаль*). Эти жанры, по мнению ученого, «наиболее значительные» [8, с. 69]. Совершенно отличными от перечисленных жанров Г. Рахим считает байты (*бәетләр*) и такмаки (*такмаклар*), которые в русском фольклоре заменяются былинами и религиозными народными песнями (то есть духовными песнями). Имеются несколько близкие к сказкам басни (*мәсәлләр*), к поговоркам (*мәкальләр*) — поговорки («*сүз жилемнәр*»). К жанрам народной словесности исследователь причисляет молитвословия и тексты заговоров, а также мифологические образы (*пәри*, *жен* и др.)

Г. Рахим глубоко переживает за отсутствие в репертуаре татарских певцов эпических песен, которыми богат фольклор киргизов, казахов и других кочевых родственных народов, эту особенность он объясняет прежде всего ранним переходом народа к городской культуре. «Наши песни всегда короткие, состоят из четырех строк, — отмечает ученый особенность татарских песен. — Все, о чем хочет сказать поющий, вмещается в эти четыре строки. Если он начинает другую песню, то она уже не имеет к предыдущей никакого отношения, у нее совсем другой смысл. Это свойственно только песням тюркских народов» [6, с. 73]. Отмечая отсутствие в татарском фольклоре показательных исторических и обрядовых песен, Г. Рахим выделяет жанр «исторический байт», который выполнял функцию первого жанра. В исчезновении обрядовой поэзии он обвиняет служителей религиозных храмов [6, с. 93]. Жемчужинами татарской народной музыки фольклорист считает протяжные напевы, которые были сочинены башкирами («Тафтиляу», «Ашказар», «Сакмар», «Эллюки» и др.) [6, с. 167].

Итак, выводы татарского исследователя сделаны с учетом контекстного рассмотрения фольклорных текстов разных народов, прежде всего тюркских и европейских. В «Пособии по собиранию фольклора и народной словесности» (1926), написанном совместно с М. Васильевым, Г. Рахим называет еще такие жанры: анекдоты (*латыйфә*), легенды (*риваятләр*), головоломки (*башиваткычлар*), поддразнивания (*үртәүләр*), проклятия и благопожелания (*каргышлар һәм алкышлар*), прибаутки (*такмазалар*), скороговорки (*тел бәйләнгечләр*) [6, с. 354—373].

Наиболее ценным достоянием чувашского устного творчества Г.И. Комиссаров считает песни (*юрӑсем*, всего 15 разновидностей, в том числе и *такмак'и*). В состав эпических песен ученый включил *пейӑт*, весьма близкие к татарским народным байтам [7, с. 163—167, 209], и историческую песню о Пугачеве, а также «песни, известные по именам их сочинителей» [7, с. 167—173]. В курс лекций «Чувашское литературоведение и фольклористика» (1926—1927) доцент ВПИ включил 19 жанров, в том числе проклятия (*ылхан сӑмахӑсем*), состязательные слова (*тупӑшу сӑмахӑсем*), сонники (*тӑлӑк уҫҫисем*), приметы-суеверия (*тӑшмӑшле сӑмахсем*), приметы погоды (*санталӑк сӑнавӑсем*) и притчи (*юптарулла халапсем*). По замечанию автора, все перечисленные жанры, кроме песен богатырей (*патӑрсен юрисем*), имеются в репертуаре современных ему исполнителей. Богатырские песни трансформировались, по предположению Комиссарова, в обычные предания (по причине угасания традиции инструментального сопровождения). У чувашей, как заметил ученый, нет поэмы (эпопеи), подобно героическому эпосу восточных и европейских народов [7, с. 273].

Картина общего и особенного в жанровой системе устного словесного творчества двух народов (очевидно, не совсем четко, но, по нашему мнению, хотя бы контурно) вырисовывается уже из вышерассмотренных научных трудов Г. Рахима и Г. Комиссарова, созданных, еще раз подчеркнем, примерно в одно и то же время. На их основе можно заключить, что устно-поэтическое творчество казанских татар и чувашей отличалось от фольклора остальных тюрков (башкир, казахов, киргизов и др.) отсутствием эпической поэзии поздней формы — героического эпоса. К такому состоянию могли привести, как полагал Г. Рахим, ранний переход народа к городской культуре (в состав казанских татар вошла сохранившаяся часть булгар-горожан, благодаря этому была унаследована письменная культура болгар-мусульман). Гипотеза Г. Комиссарова (Вандера) о трансформации жанра героического эпоса в прозаический жанр тоже допустима, но по данной проблеме мы имеем другую позицию. Предки чувашей в конце XIII — XIV в. вынуждены были творчески заняться созданием новой мифологической системы этноса (неоязычество как синтез старого язычества и народного ислама) на основе этнических констант потомственных земледельцев и скотоводов Волжской Булгарии, которая противостояла бы напору официального ислама, тем самым защищала бы этнос от ассимиляции (подробнее см.: [11, с. 104—138, 234—266]).

Далее следует углубиться в этимологию ряда устоявшихся названий жанров, по фонетическим и семантическим изменениям которых возможно реконструировать эволюцию этих жанров, в том числе и родовых.

Тат. *жыр*, чуваш. *юрӑ* «песня». Настоящими этимологическими реконструкциями вышеприведенных терминов занялся Р.Г. Ахметьянов, который впервые обратил внимание на фонетическую трудность, возникающую при сопоставлении чувашского *юрӑ* с общетюркским *jir*. Дело в том, что по законам развития тюркской исторической фонетики чувашская форма должна восходить к ранней основе *jar*, а не к *jir*. Сохранение анлаутного *j* тоже вызывает сомнение в исконности слова в чувашском языке. Эти вполне справедливые аргументы заставили татарского ученого первоначально полагать, что чувашское *йур/йор* происходит от тат.-миш. *йар* ~ казан. тат.-каз. *жар* «песня-обращение к природе» (общетюрк. *жар* «клич, указ, объявление») [2, с. 186]. В другой работе Р.Г. Ахметьянов, уточняя первичную версию, выдвинул такое предположение: чувашаи, как и сибирские

татары, могли заимствовать *йур/йор* от ногайцев [1, с. 104]. Там же ученый выразил свое сомнение: «Не удовлетворяет нас и сближение слова *жыр* с общетюркским *йар, жар* 'клич; громкое объявление; обращение; решение; приказ' (откуда общетюрк. *ярлык* 'приказ; объявление, ярлык')» [1, с. 104]. Далее он все же допускает, что связь слов *жыр/йыр* «песня» и *жар/йар* «клич; обращение, объявление» могла быть только в более глубоком, общеалтайском срезе (в тунгусских языках фонетически близкие слова означают «крик, окрик», «петь гимны, воспевать») [1, с. 105]. В последнем капитальном труде этимолог пытается примирить все выдвинутые им предположения, при этом сохраняет свой главный тезис: чувашское *йурă* является заимствованной от кыпчаков (татар) лексемой [3, I, с. 282]. Следует заметить, что в данном случае талантливый этимолог-лингвист, строго следя за нарушениями законов исторической фонетики, совершенно не учитывает методологического положения о наличии тесной связи между термином и обрядом. Его тезис о заимствовании язычниками, имевшими развитый обрядовый фольклор, термин языческого фольклора у мусульман, корректно говоря, не совсем правдоподобен. Пение народных песен со стороны мусульманского духовенства, как известно, никогда не поощрялось.

В «Этимологическом словаре тюркских языков» (1989) представлены все варианты *йыр*, с их семантикой «песня», «эпическая поэма», «стихи». Здесь же изложено предположение Г. Рамстедта об ономастопозитическом происхождении данного слова, которое сравнивается с *ċir, žir* [16, с. 288]. В вышеназванной книге словарные статьи *жар, йарлыу* и *чарла* объединены в одну группу. На основе анализа материала автор статей Л.С. Левитская приходит к таким выводам: «*йар ~ жар ~ чар* принадлежат классу древнейших общетюркских (и, вероятно, тюркомонгольских) лексических основ»; «односложная лексическая основа или корень *жар*, возможно, звукоподражательного происхождения, является тюркско-монгольско-маньчжурской» [16, с. 19—20].

Итак, возвращаясь к этимологии чувашского *юрă*, следует заметить, что выдвинутая Г. Рамстедтом гипотеза об ономастопозитическом происхождении *ċir, žir, žir* выглядит более вероятной и, особо следует подчеркнуть, — свободной от всяких субъективных предвзятостей. Тем более, при реконструкции исследователями почти не использован чувашский, а также финно-угорский материал.

В результате рассмотрения истории архаичной формулы, встречающейся главным образом в песнях свадебных поезжан со стороны жениха и попытки реконструкции ее архаической семантики, мы можем привести ряд положений из недавно опубликованной нашей статьи [10]. В алтайскую и пратюркскую эпохи семантику «петь (напевно-речевое исполнение обрядового текста)» имели ряд словоформ, которые в дальнейшем дифференцировались и обрели дополняющие друг друга значения. Булгаро-чувашский язык, благодаря своему раннему отделению от остальных тюркских языков, сохранил наиболее архаичные семантики терминов пратюркского обрядового фольклора. В древнебулгарском языке (до IX в. н.э.) от имитатива *jar* (сравните тат. *жар-жар* «свадебные песни») путем добавления аффикса образовалось новое слово (*jarı*) со значением «напевы с заклинаниями и пожеланиями», то есть песни воинов (свадебных поезжан), отправляющихся в чужое горизонтальное пространство. Их действия и словесно-музыкальные исполнения были направлены на достижение главной цели — победы в противостоянии с «чужими» (добыча невесты и богатства), а также успешное возвращение

в свой род, племя, страну - *эл (> *йал* в волжско-булгарскую эпоху). Чувашский термин *йорă/йурă*, как синтез обрядово-вербального заклинательного текста и музыкального напева, сложился в эпоху перехода от союза родственных племенных объединений оногуро-болгар к раннегосударственному образованию волжских булгар. Благодаря архаичной магической формуле (*ай, йар, ай, йар, ай, йар-ах*) данным термином стали означать не только обрядовые, но и лирические напевно-речевые тексты.

В итоге термин *йорă/йурă* в системе жанров чувашского фольклора обрел семантику, означающую целую группу напевно-речевых текстов. То общее, наблюдаемое между терминами татарского и чувашского фольклора со значением «песня» было образовано, в чем нет сомнения, еще в пратюркскую эпоху. Но особенное в них является наследием позднезолотоордынской эпохи, когда в татарском языке стало господствовать начальное «джеканье» (вместо «йоканья», как, например, в мишарском).

Тат. өкият, чуваш. халлап/халап (низ.), йомах/юмах (верх., ср.-низ.) «сказка». По предположению Р.Г. Ахметьянова, первый термин (араб. *hikāyat*) проник в татарский язык из старокыпчакского языка (ср. арм.-кыпч. *hakiat* «сказка») [3, I, с. 130]. Второй термин тоже арабского происхождения, ученые возводят его к *hilaf* с семантикой «противоречие, разногласие; конфликт» [15, с. 308]. В казанском говоре русского языка зафиксировано слово *хала'пса* со значениями «краснобай; рассказчик; говорун», этимон которого М.Р. Федотов объясняет чувашским термином, имеющим также семантику «рассказ», «речь, разговор, беседа», «новости», «слово» [15, с. 308]. Исконно тюркским следует считать *йомах/юмах*, который, по мнению З. Гомбоца, проник в чувашский язык «из какого-то татарского говора» [16, с. 221]. Если учесть, что в предполагаемом этимоне содержатся *йом* «предзнаменование, предсказание» + уменьшительно-уподобительный аффикс *-ак/-гак* [16, с. 221], то вполне допустимо, что термин является булгаро-чувашским.

Исконно чувашское слово *йом/йум* сохранилось на самой северо-западной границе ареала функционирования чувашского языка: *йом йомла* «гадать», *йомăса йомлаттар* «для гадания идти к *йомăс*» [4, с. 321—322]. Первостепенной задачей *юмăс* был именно *поиск причины* заболевания человека. С этой целью он пользовался особым инструментом, называемым *юмăс пăхмалли*, или просто *юмăс* «отвес (у плотников)» [4, с. 329, 327]. Тот инструмент представлял собой нитку с грузом (чаще всего с иглкой, воткнутой в комочек хлеба; пуговицей). Если вышеописанный отвес при перечислении гадателем причин болезни терял равновесие и начинал качаться, то это указывало на главный источник болезни. Подобным образом (через содрогание жертвенного животного) чувашские жрецы (*мăчавăр*) и юмзи (*юмăс*) узнавали о согласии *Турă* (Бога) или духа принять данную жертву [4, с. 329]. И там, и здесь происходил контакт с обитателями потусторонних миров, общение гадателя или жреца с божествами и духами других пространств (неокультуренных территорий, верхнего или нижнего миров). Древнебулгарский *йам* (шаман), до изменения своей первоначальной универсальной функции, управлял общественными жертвоприношениями в роли жреца, одновременно занимался лечебной магией, а также предсказывал и прорицал, то есть исполнял те же функции, что и общетюркский *кам*. Имея под рукой богатый материал, сегодня мы можем уточнить и второе значение этого слова (дей-

стве шамана). Оно выражало идею вхождения в контакт с духами иных миров. Формы общения хронологически менялись такой последовательностью: путешествие шамана в мир духов (в состоянии экстаза) > опосредованный контакт жреца или юмзи через поведение (содрогание) жертвенного животного или же качания гадательного инструмента. Вторая форма общения сложилась, на наш взгляд, в результате исчезновения профессионального шамана в обществе. Такой процесс у волжских булгар проходил, по нашему мнению, в результате внедрения в сознание народной массы новой религиозной системы (ислама). В итоге функции древнего профессионального **йам* «шамана» стали выполнять более специализированные практики обновленного язычества: *йом+çă* «входящий в контакт с духами (путем гадания)» (следует отметить одновременное исчезновение древнего значения **йам*) «гадатель», «заговариватель»; *тухатмайш* «колдун»; *ăрăм-çă* «наговорщик, вещий, колдун»; *вёрүсё* «знахарь»; *сулұсă* «заклинатель»; *куç пăван* «гипнотизер»; *эмелсё, имсё* «врачеватель»; *асамсă* «волшебник»; *тёлёксё* «предсказатель» (по снам) и т.д. [9].

Все жанры, связанные с *йом/дом*, тюркские народы разделяли фольклорные тексты на повествовательные и выразительные формы. Такое разделение следует связать с обрядом инициации (мифы, сказки и загадки когда-то входили в данный ритуал). В пратюркскую эпоху тюркское *йом/дом* означало, вероятно, повествовательные (сюжетные) произведения мифологического содержания. Этот жанр был достоянием родового шамана *кам*. Поэтому тексты его рассказа о потустороннем мире получили специальное название *йомак*. Данное наше предположение требует дальнейшей проработки с привлечением дополнительного типологического материала.

Жанры выразительных текстов в чувашском фольклоре имели названия, связанные с древнетюркской основой *саб*: *сăмах* и *сăвă* [15, с. 20, 24]. Кроме того, в верховом диалекте чувашского языка сохранилась форма *сой* «слово», «речь» (огуз. *сойламак* «сказать»), сюда же следует отнести *шар* (*шарла* «разговаривать»). Они сравнимы со следующими татарскими формами: *сармак* «речистый», «песня-наставление» (диал.), *сөйлә-* «говорить (продолжительно), вести речь», *сүз* «слово» [3, II, с. 144, 170, 184]. Эти лексемы имеют, скорее всего, глагольную основу в фонетических вариантах *са-*, *со-*, *сө-*, которые по времени образования относятся к пратюркской эпохе. В процессе исторических изменений они обрели настоящий фонетический облик, и их следует считать, скорее всего, особенными, чем общими.

Таким образом, из вышеописанного татарского и чувашского фольклористического материала и анализа отдельных терминов мы можем сформулировать некоторые обобщения.

1. Татарское *жыр* и чувашское *юрă* (песня) имеют общую пратюркскую и, вероятно, общеалтайскую основу. Некоторые фонетические различия были образованы значительно позже, очевидно, в период Золотой Орды.

2. Общими в жанрово-родовой системе татарского и чувашского народов следует считать термины, относящиеся как к повествовательным, так и выразительным жанрам. Все они образованы еще в пратюркскую эпоху. Но в течение тысячелетий они изменили свой фонетический облик, при этом сохранили свою первоначальную основу.

3. Особенными жанрами в вышеназванных фольклорных системах следует назвать татарский баит и чувашские обрядовые тексты. Первый жанр динамич-

ное развитие получил прежде всего в татарском фольклоре, под его воздействием развивался чувашский *пейёт*. Татарская обрядовая поэзия ушла из быта этноса вместе с самими обрядами и доисламскими верованиями.

Литература

1. *Ахметьянов Р.Г.* Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М.: Наука, 1981. 144 с.
2. *Ахметьянов Р.Г.* Сравнительное исследование татарского и чувашского языков (фонетика и лексика). М.: Наука, 1978. 248 с.
3. *Ахметьянов Р.Г.* Этимологический словарь татарского языка: В 2 т. // Казань: Магариф—Вақыт, 2015. Т. I (543 с.). Т. II (567 с.). На тат. и рус. языках.
4. *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка / В XVII вып. Вып. IV. Чебоксары: Чувашская книга, 1929. 352 с.
5. *Дыбо А.В.* Контакты ранних тюрков. М.: Вост. лит-ра, 2007. 222 с.
6. *Егоров Н.И.* Избранные труды по лингвоэтногенезу и этнической истории чувашского народа. Кн. II. Чебоксары: Новое время, 2017. 440 с.
7. *Комиссаров Г.И.* О чувашах: исследования. Воспоминания. Дневники и письма / сост. и примеч. В.Г. Родионова. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2003. 528 с.
8. *Рахим Г.* Избранные труды / сост. М.И. Ибрагимов, А.М. Гайнутдинов. Казань: Ихлас, 2018. 560 с.
9. *Родионов В.Г.* История сложения чувашской заговорной формулы «Прибыл заморский исцелитель» // Традиционная культура народов Поволжья: материалы IV Всерос. научно-практич. конф. с международн. участием. Казань: ИХЛАС, 2018. С. 336—346.
10. *Родионов В.Г.* Об одной пратюркской магической формуле, ставшей в обрядовом фольклоре причиной образования жанра «песня» // Вестник Чувашского университета. 2021. № 2. С. 171—180.
11. *Родионов В.Г.* Чувашский этнос: исследования по этнологии и мифопоэтике. Чебоксары: ЧГИГН, 2017. 324 с.
12. *Родионов В.Г.* Чувашский стих: Проблемы становления и развития. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1992. 224 с.
13. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Региональные реконструкции / отв. ред. Э.Р. Тенишев. М.: Наука, 2002. 767 с.
14. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / отв. ред. Э.Р. Тенишев, А.В. Дыбо. М.: Наука, 2006. 908 с.
15. *Федотов М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка. В 2 т. Т. II. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. 509 с.
16. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Ж», «Ж», «Й». М.: Наука, 1989. 293 с.

Rodionov Vitaly Grigorievich,
Chuvash State Institute of Humanities,
Russian Federation, Cheboksary

ABOUT THE GENERAL AND SPECIAL IN SOME GENRES TATAR AND CHUVASH FOLKLORE

Abstract. The works of folklorists G. Rahim and G. Komissarov (Vander) served as a material for a comparative examination of some genres of Tatar and Chuvash oral creativity. The author of the article comes to the conclusion that a number of generic genres were formed in the pre-Turkic era, in subsequent historical periods they developed in isolation and acquired special features. Tatar bait and Chuvash ritual poetry should be called special genres in the above-mentioned folklore systems.

Keywords: general and special, folklore genres, Proto-Turkic language.

Семенова Татьяна Николаевна,
Чувашский государственный педагогический
университет им. И.Я. Яковлева,
Российская Федерация, г. Чебоксары
tatyana900@yandex.ru

ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ С ИЗУЧЕНИЕМ ТАТАРСКОГО ЯЗЫКА В ЧУВАШСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ

Аннотация. В статье представлен обзор деятельности некоторых образовательных организаций с изучением татарского языка в Чувашской Республике, направленной на предоставление каждому ребенку возможности обучения и воспитания на родном языке, формирование у детей основ нравственности на лучших образцах национальной культуры, народных традициях и обычаях.

Ключевые слова: татарский язык, Чувашская Республика, татарский детский сад, татарская школа.

Для каждого человека родной язык — самое дорогое и святое богатство. Принятая 20 ноября 1989 г. Генеральной Ассамблеей ООН «Конвенция о защите прав ребенка» в статьях 28—31 декларирует «Право ребенка на образование», предусматривающее возможность обучения на родном языке, воспитание уважения к национальному достоянию своего народа и общечеловеческим ценностям. Опираясь на прошедшие испытания временем традиции мирного сосуществования различных народов, изучая их культуру, традиции, обычаи, необходимо создавать условия для развития толерантной личности. Методологическим принципом в решении данной проблемы является следующее положение: «От культуры родного народа — к культуре соседнего и мировой культуре».

В отдельных районах Чувашской Республики формирование личности маленького человека происходит под влиянием трех национальных культур и традиций: русской, чувашской и татарской. Результат изучения языков в триединстве предполагает развитие личностных и коммуникативных качеств детей дошкольного возраста. Коммуникативно-языковая компетентность позволяет использовать разнообразные средства устной коммуникации на родном и других языках, для налаживания отношений и взаимодействия. Так, в 2019 г. в татарском селе Урмаево Комсомольского района Чувашии открылся второй корпус образовательного учреждения «Детский сад “Лейсан”» с изучением татарского языка. Ранее там уже функционировал детский сад на 130 мест. Но детей в селе становилось больше, и нужно было расширять образовательное поле. В татарских селах Шыгырдан, Тукаево, Татарские Сугуты также работают аналогичные детские сады.

Национально-региональный компонент в детском саде «Лейсан» предусматривает реализацию следующих направлений деятельности: приобщение к истокам национальной культуры народов, населяющих Чувашскую Республику (предоставление каждому ребенку возможности обучения и воспитания на родном языке, формирование у детей основ нравственности на лучших образцах на-

циональной культуры, народных традициях и обычаях); изучение татарского и русского языков; ознакомление с историей, географией Чувашской Республики, Республики Татарстан, расширение знаний детей о своем родном крае, селе (о малой родине); создание благоприятных условий для воспитания толерантной личности — привитие любви и уважение к людям другой национальности, к их культурным ценностям; знакомство с природой родного края, формирование экологической культуры.

Процесс ознакомления детей с национальными культурами осуществляется в различных видах детской деятельности: игровая деятельность (игры с куклами в национальных костюмах, народные подвижные игры); экскурсии в выставочные залы, концерты, театры; организация выставок изделий национального декоративно-прикладного творчества; театрализованная деятельность, народные праздники.

Стремление создать для дошкольников условия, в которых они смогут одновременно изучать два языка, должно сочетаться с разумной организацией педагогического процесса. Это и является вторым направлением национально-регионального компонента.

Реализация третьего направления национально-регионального компонента основывается на решении следующих задач: формирование у детей элементарных исторических представлений; воспитание бережного отношения к семейным традициям; воспитание любви к Отечеству, историческому наследию прошлого, национальным традициям, малой родине, семье; эстетическое восприятие памятников архитектуры, ознакомление со средствами выразительности, с помощью которых мастера добиваются передачи совершенства форм; знакомство с историей возникновения, архитектурными особенностями г. Чебоксары, Казанского кремля, башни Сююмбике, г. Москвы; развитие у детей интереса к созданию поделок, конструкций на темы, связанные с историей России, Чувашии, Казани, Казанского кремля.

Восхищение памятниками архитектуры, трудовым и нравственным подвигом народов, населяющих республику, воспитывает у детей чувство любви к родным местам, которое с годами крепнет, расширяется и перерастает в одно из самых прочных и возвышенных человеческих чувств — любовь к Родине.

Для работы с детьми в этом направлении педагоги используют книги С. Шамси и И. Измайлова «Волжская Булгария» (Казань, 1995), К. Нафыйкова «Путешествие в прошлое» (Казань, 1993), «Казань в легендах» (Казань, 2003), а также специальные рубрики в журналах «Сабыйга» (Младенец), «Салават купере» (Радуга).

В 2021 г. исполняется 135 лет со дня рождения великого татарского поэта Габдуллы Тукая. Своим творчеством он навсегда увековечил свое имя, а его стихи и сегодня с большой любовью читают и взрослые, и дети. Почтили память поэта и самые юные воспитанники детского сада «Лейсан». Они подготовили стихи, танцы и инсценировки его сказок. Дети также приняли участие во флеш-мобе, приуроченном к 135-летию со дня рождения поэта. Однако мероприятия, посвященные жизни и творчеству Габдуллы Тукая, в детском саду не заканчиваются одним днем. События, приуроченные к знаменательной дате, запланированы на весь год.

С целью обобщения знаний детей о творчестве Г. Тукая, расширения кругозора и развития познавательной активности в честь дня рождения великого татарского поэта с обучающимися в Шыгырданской средней общеобразовательной школе № 1 Батыревского района Чувашской Республики систематически проводятся классные часы по теме «Габдулла Тукай — великий татарский поэт». Классные руководители знакомят с жизнью и творчеством поэта. Особое внимание они обращают на то, что со дня смерти его прошло больше века, но, несмотря на это, Габдулла Тукай продолжает жить в памяти народа, и его творчеству потомками уделяется достойное внимание. Дети готовят видеоролики по творчеству Г. Тукая.

В год 135-летия со дня рождения поэта в библиотеке Шыгырданской средней общеобразовательной школы № 1 прошло мероприятие «*Без — Тукай оныклары*» (Мы — внуки Тукая) для учащихся 4 «а» и 4 «б» классов. Дети узнали много нового о жизни и творчестве поэта, послушали воспоминания современников о нем. Читали стихотворения, в которых он затрагивает тему Родины, родного языка, жизни простого народа, познакомились с его сказками-поэмами, такими как «*Печән базары, яхүд Яжа Кисекбаш*» (Рынок сена, или Новый Кисекбаш / Отрезанная голова), «*Шүрәле*» (Леший). Также в ходе встречи учащиеся угадывали названия сказок и стихов поэта по иллюстрациям, отгадывали загадки. Библиотекарь Г.М. Чумарова подготовила для читателей книжную выставку «*Тукай — безнең күңелләрдә!*» (Тукай — в наших сердцах), посвященную творчеству Тукая. Книжки Тукая учат детей красоте родного края, доброте, призывают быть милосердным, справедливым и смелым. В конце путешествия ребята с удовольствием спели песню «*Туган тел*» (Родной язык), которая стала уже гимном татарского народа [1].

В соответствии со статьей 5 Закона Чувашской Республики № 50 от 30 июля 2013 г. «Об образовании в Чувашской Республике» в Шыгырданской средней общеобразовательной школе № 1 созданы условия: для изучения и преподавания русского и чувашского языков как государственных языков Чувашской Республики; для изучения и преподавания татарского языка как языка народа Российской Федерации, компактно проживающего в Чувашской Республике. Так, ежегодно в школе организуется Неделя татарского языка, в рамках которой проводятся различные мероприятия с целью привлечения внимания обучающихся к изучению татарского языка и литературы.

В рамках Всемирной недели гармоничных межконфессиональных отношений и в целях сохранения, развития языка, культуры и традиций, пропаганды музыкального и песенно-танцевального творчества татар, проживающих в Чувашской Республике, выявления талантливых исполнителей и творческих коллективов среди детей, преподавательского состава татарских школ и школ с изучением татарского языка, обмена опытом и установления творческих связей между татарскими общеобразовательными школами, пропаганды культуры родного края и достижений его жителей 1 февраля 2020 г. в Шыгырданском сельском Дворце культуры автономного учреждения «Централизованная клубная система» Батыревского района проведен фестиваль татарских общеобразовательных школ, дошкольных учреждений, учреждений дополнительного образования детей Батыревского, Комсомольского и Шемуршинского районов «*Туган ягым — монлы ягым!*» (Мой родной край), в рамках которого организована научно-практическая

конференция и творческий конкурс, посвященные 100-летию образования Чувашской АССР и Татарской АССР, 90-летию образования Шыгырданского района Чувашской Республики и Году памяти и славы в ознаменование 75-летия Победы советского народа в Великой Отечественной войне.

Учредителями мероприятия выступили Министерство культуры, по делам национальностей и архивного дела Чувашской Республики, общественная организация «Национально-культурная автономия татар Чувашской Республики», Духовное управление мусульман Чувашской Республики, администрация Батыревского района и администрация Шыгырданского сельского поселения. В рамках фестиваля прошли научно-практическая конференция «Татарская национальная школа: вчера, сегодня, завтра» и творческий конкурс по номинациям — презентация школы «Моя школа» (домашнее задание), «Литературный конкурс „Тел ачкычы“» (Ключ к языку), музыкальный конкурс «Милли мон» (Национальный состав). В репертуаре конкурса: художественные номера разных жанров, отражающие особенности традиций и песенно-танцевальной культуры татар, посвященных родному краю. В фестивале приняли участие также воспитанники Батыревского детского сада «Василек» Батыревского района Чувашской Республики Якушов Илсаф и Умерова Амира (воспитатель — Хамбикова Рузия Бердгердиновна). В музыкальном конкурсе «Милли мон» с песней «Туган як» (Родной край) они стали лауреатами I степени. Учащиеся Шыгырданской средней школы № 1 также достойно выступили во всех трех вышеназванных номинациях. В номинации презентация школы «Моя школа» учителя и обучающиеся подготовили экскурсию по истории школы. В литературном конкурсе ученица 10 класса Г. Кукалова прочитала стихотворение местного поэта Р. Сульфеева «Шыгырданлылар жыры» (Песня шыгырданцев). В музыкальном конкурсе «Милли мон» выступил инструментальный ансамбль школы «Тамчы» (Капель).

Источник

1. «Без — Тукай оныклары». URL: <http://www.tokaev-komsml.edu21.cap.ru/?t=news&eduid=4260&news=841532>. (дата обращения: 29.09.2021).

Semenova Tatiana Nikolaevna,
I.Ya. Yakovlev Chuvash State
Pedagogical University,
Russian Federation, Cheboksary

EDUCATIONAL ORGANIZATIONS WITH THE STUDY OF THE TATAR LANGUAGE IN THE CHUVASH REPUBLIC

Abstract. The article presents an overview of the activities of some educational organizations with the study of the Tatar language in the Chuvash Republic, aimed at providing every child with the opportunity to learn and educate in their native language, the formation of the foundations of morality in children based on the best examples of national culture, folk traditions and customs.

Keywords: Tatar language, Chuvash Republic, Tatar kindergarten, Tatar school.

Сергеева Евгения Валерьевна,
Чувашский государственный институт
гуманитарных наук,
Российская Федерация, г. Чебоксары,
evgenjaserg@yandex.ru

РИТУАЛЬНЫЕ БЛЮДА В СЕМЕЙНОЙ ОБРЯДНОСТИ ЧУВАШЕЙ И ТАТАР: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ

Аннотация. В статье исследуются ритуальные блюда в семейной обрядности чувашей и татар. Представлен анализ по выявлению общего и особенного в употреблении ритуальных блюд в родильной, свадебной и похоронно-поминальной трапезе двух народов.

Ключевые слова: этнокультурные контакты, ритуальные блюда, семейная обрядность, чувашаи, татары.

Изучение межэтнических контактов между этносами является актуальным для современной этнографической науки. Нет такого народа, который бы не испытывал на себе воздействие другого. Чувашаи и татары — тюркоязычные народы, контактировавшие и ныне имеющие тесные отношения друг с другом. В данной статье ставится цель проанализировать ритуальные блюда в семейной обрядности двух народов, приуроченной к особым событиям: рождение ребенка (родильный обрядовый цикл), брак (свадебные обряды), похоронно-поминальная трапеза. Сравнительный анализ в большинстве своем идет с казанскими татарами, однако приведены примеры и из других групп этноса (мишари, кряшены и др.)

Труды по культуре питания чувашей и татар свидетельствуют о генетических сходствах, взаимовлиянии и трансформации кулинарии. Нами использованы работы авторов второй половины XIX — начала XX в. (Н.И. Ашмарин, Д. Месарош, К. Фукс, Я.Д. Коблов, С.М. Матвеев и др.), а также труды, касающиеся комплексного изучения материальной и духовной культуры, межэтнических отношений народов. Научные изыскания В.П. Иванова, А.К. Салмина, Н.И. Воробьева, Р.Г. Мухамедовой, Р.К. Уразмановой и др., посвященные изучению традиционных блюд народов региона, дают возможность проследить межэтнические контакты в культуре питания чувашей и татар. Тем не менее, материалов, характеризующих этнокультурные контакты чувашей с татарами, на примере пищи немного.

Родильный обрядовый цикл

Рождение ребенка и последующие действия связаны с многочисленными обрядами, которые рассматривались как необходимые для обеспечения защиты роженицы и ребенка от воздействия злых сил. Это был акт приобщения ребенка к семейному и отчасти к более широкому коллективу — деревенской общине. Во второй половине XIX — начале XX в. в большинстве случаев роды принимали повивальные бабки — *эпи карчӑк, ӑрӑмӑй карчӑк, папӑс, навӑшка* (чуваш.), *эби,*

кендек эби, эбилек, инәлек, инәкә мама (тат.)¹ и др. Как только ребенок появлялся на свет, повитуха, отрезав и завязав пуповину, обмывала младенца и заворачивала его в нательную рубаху отца или матери. Считалось, что это помогает установлению прочных отношений взаимного уважения и любви между родителями и ребенком [3, с. 281; 6, с. 73; 12, с. 125; 40, с. 502; 45, с. 54].

После рождения ребенка чувашские женщины посещали родильницу. По обычаю, соседи или родня приносили пирог *хуплу*, в данном случае обряд мог называться *ача хуплăвĕ* (букв. «хуплу дитяти»). В деревнях Буинского уезда Симбирской губернии соседи приносили суп или кашу, кормили новоиспеченную мать «ребячьей похлебкой/кашей» [4, с. 162; 12, с. 126—127].

В первые дни после родов у казанских татар женщину навещали соседки, родственницы. Они приносили с собой угощение. Обычай этот назывался *бәби ашы керту, котламага бару* — «идти с поздравлением», *бала үстеру* — «растить младенца». Угощение могло состоять из печеных изделий — *бәлеш, кыстыбый, кәлчә, коймак*, специального кушанья *әлбә*², молочного или мясного супа, яиц, масла, иногда это были чай и сахар. Бытовало поверье, что чем больше женщин придет с угощением, тем молочней будет мать [43, с. 126; 45, с. 72]. У татар-мишарей к роженице также приходили родственницы и соседки и приносили *бәбәй аши* (букв. «пища ребенку»). Но прежде чем посмотреть на ребенка, они должны были пройти обряд очищения — искупаться в бане [24, с. 175—176; 37, с. 148].

Вообще, приношение еды в первые дни после родов следует рассматривать как знак внимания и благожелательности (помощь женщине, ослабшей после родов), а также включение роженицы (особенно первородящей) в сообщество женщин-матерей и закрепление за ней статуса матери-продолжательницы рода, в более широком контексте — прием женщины и ребенка под защиту не только семейно-родственного окружения, но и общины в целом.

Обряд приобщения к родне или наречения имени ребенка у чувашей и татар состоял в следующем: в первую очередь ему давали имя, проводили различные обряды и т.д. У чувашей он объединялся под названием *ача чўк (ача яшки, ача пәтти, папак чәкчә, ача сәри, ача ури сүни* и т.д.), у казанских татар — *исем кушу, ат салу, атату*. Приглашались родственники и соседи, почтенные старцы. У чувашей из числа родственников выбирался предводитель — это пожилой человек (старик или старуха), у татар церемонию вел мулла [22, с. 313; 43, с. 127; 46, с. 195—197].

Необходимо отдельно остановиться на магических функциях и семантике основных ритуальных блюд чувашей и татар. В большинстве случаев это были хлеб, каша, мед, масло.

Так, каша — это стимуляция плодородия, что связано с такими ее качествами, как неисчисляемость, множественность, способность увеличиваться при варке. Можно предположить, что это связывали с дальнейшим ростом ребенка. Кашу варили в мясном бульоне или на молоке. У чувашей говорили: «*пәтә сара сү-сәт сине пәсереçсә*». Наиболее частотную совместимость в ритуалах каша

¹ Указанные названия варьируют в зависимости от диалектов.

² *Әлбә (май әлбә, алва)*: прожаренную до покраснения муку засыпают в кипящее масло, затем туда добавляют подслащенную медом (в прошлом), сахаром (сейчас) воду и кипятят до загустения [см.: *Коблов Я.Д.* Религиозные обряды и обычаи татар магометан (при наречении имени новорожденному, свадебные обряды и похоронные). Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1908. С. 5].

имела с лепешкой, мясом, пивом (у чувашей) [4, с. 157, 171; 22, с. 311—312; 35, с. 67—68].

Следующим жертвенным блюдом во время имянаречения являлся хлеб — круглый, целый, непчатый, обязательно кислый, так как признак «кислый» имел семантику возрастания, увеличения, если говорить о вкусе, кислый вкус соотносился с «этим» светом, с жизнью, а сладкий — с «тем» светом. Сырок с хлебом совместно выступали вполне готовым комплексом жертвенных даров [8, с. 34; 39, с. 91].

Еще одно блюдо — сыр *чйкйт* [47, с. 154], у татар это был сухой творог *тура, корт*, перемешанный с маслом [40, с. 504]. Блюда эти обладали свойствами чистоты, богатства и здоровья новорожденного и матери.

Мед и масло (чуваш. *пыл, су*; тат. *бал-май*) также имели ритуальное значение и считались священной пищей. Чуваш и татары верили, что если смазать рот ребенка сливочным маслом домашнего приготовления или медом, он не вырастет сквернословным, при этом произносились пожелания счастья, способностей, благосостояния новорожденному [11, с. 15; 13, с. 21; 45, с. 54; 46, с. 192—193].

Кроме *исем кушу*, у татарского народа проводился еще один обряд — *сөннэт* (обрезание). Для этого приглашался особый специалист — «бабай», которого после проделанных манипуляций угощали ритуальными блюдами — чай и *джуача*³ — кушанье, приготовленное из кислого теста величиною в грецкий орех, жареное в масле или сале [11, с. 24]. *Джуача* сопоставим с тюркскими названиями блюд: *ййвача* (чуваш.) — кушанье в роде *капартма*, но мелкое, сладкое, приготовленное на масле; *йувача* (тат. диал.) — пончик из кислого теста; мучное блюдо из пресного сдобного теста виде шариков; *юача* (тат. диал.) — пряженец, сорт домашнего печенья, пшеничный хлебец, выпеченный на сковородке [5, с. 39—40, 44; 44, с. 176]; *шишара/теш/юача* (тат. кряшены) — шарики из сдобного теста [15, с. 729].

В современных условиях обряд имянаречения у чувашей и татар (мусульмане) проводят после выписки из роддома или на крестины. У чувашей по традиции варится каша, участникам трапезы раздают хлеб и сыр (*чйкйт*), который сохраняется в качестве неперменного атрибута, рот ребенка мажут медом и маслом [29, с. 96—97; 38, с. 247]. Однако сырок домашнего приготовления постепенно выходит из употребления, его готовят в отдельных случаях, особенно если в семье есть старшее поколение, помнящее традиционные обряды.

Современная татарская родильная обрядность, несмотря на нововведения, частично сохраняет традиционную структуру: совершаются *исем кушу*, *сөннэт той* и др. обряды. Из ритуальных блюд на столе по традиции обязательными являются мед и масло [42, с. 340].

Символика пищи в свадебной обрядности

Свадебная обрядность чувашей и татар имеет сходства и различия. Структурно свадьбу можно разделить на три блока: досвадебные обряды, собственно свадьба и послесвадебные обряды.

³ Это блюдо упоминается в словаре М. Юнусова в чистопольском, дрожжановском, нагорном говоре и стерлитамакском подговоре татарского языка. Переведен как «белый хлеб» (см.: Юнусова А.Ш. Словарь М. Юнусова как лексикографический памятник // Вестник ЧГПУ. 2008. № 7. С. 264).

Здесь не ставится цель подробно рассмотреть сам обряд, будут проанализированы лишь ритуальные блюда трапезного стола. Первый шаг к созданию новой семьи — это сватовство, во время которого обговаривались все нюансы проведения свадьбы (количество приглашенных гостей, размер калыма, подарки и др.).

У чувашей по окончании сватовства собирали стол для совместной трапезы договаривающихся сторон. Выставлялись угощения, принесенные со стороны жениха. Всех видов гостинцев должно было быть нечетное число, кроме *йāvача*, которые готовили в неисчислимом количестве. На помощь звали подруг невесты, которые делили гостинцы, варили девичью похлебку *хёр шўрпни* с яйцами. Сторона невесты предлагала лепешки *сўхў*, сыр *чйкйт*, яйца вкрутую, чай, пиво, спиртное, но на стол никогда не выставлялись пироги, так как считалось, что это кушанье, содержащее начинку — смесь разных компонентов, может расстроить семейную жизнь. Трапеза начиналась с моления: в руках у присутствующих хлеб с маслом *ал валли* и пиво [27, с. 72; 23, с. 121—131; 32, с. 6—9; 34, с. 139]. У казанских татар, напротив, после договоренности расходились, общего застолья не устраивали. По традиции, после сватовства жених почти ежедневно передавал невесте подарки не только в виде одежды и украшений, но и продуктов питания для свадебного стола. Это была своего рода помощь невесте в приготовлении свадебного трапезного стола [31, с. 3]. У крещеных татар после сватовства в доме невесты наблюдалось совместное поедание каши, на стол выставлялся хлеб с солью и другие специально приготовленные кушанья. В некоторых случаях даже невеста передавала жениху гостинцы (например, орехи) [20, с. 9—10].

Указанные выше продукты имеют функции множественности и возрастания (то есть увеличение семьи), плодovitости невесты, охранительные свойства и т.д.

Чувашский и татарский трапезный стол был богат не только престижными блюдами национальных кухонь, но большое значение имели и ритуальные кушанья. Первоочередным блюдом у татар на свадебном столе были мед и масло, которые намазывались на белый хлеб, и запивался этот «бутерброд» чаем [21, с. 28; 45, с. 54]. В день свадьбы жених был обязан передать невесте кадку меда и «коровьего масла». Кроме того, от жениха посылались пироги, жареные утки, гуси, индейки, белый хлеб в виде больших караваев с изюмом — все это должно быть в четном количестве. Эта провизия отправлялась на нескольких обозах или санях, число которых также должно было быть четным [31, с. 3].

В чувашской свадьбе такие подарки можно сравнить с мешком гостинцев *уртмах*. Он обязательно должен был содержать ритуальные кушанья, выполнявшие магические функции — это хлеб (каравай), лепешка *хйнарпу*, сыр *чйкйт*, *шйрттан*, спиртное, мед [48, с. 128, 140]. В количестве ритуальных блюд наблюдается магия чисел по отношению к количеству продуктов: когда жених ехал за невестой — продукты были в нечетном количестве, а уже от невесты — в четном [28, с. 5; 18, с. 131]. Ритуальные блюда имели магические функции. Так *хйнарпу* с медом обеспечивала сладость в жизни, любовь, сыр *чйкйт* — белизну, также плодovitость невесты. При этом говорились следующие слова: «*Чйкйт нек шурй, пыл нек пылак, сйкйр нек пуян пулчёр*» (Пусть будут как сыр белыми, как мед сладкими, как хлеб богатыми) [8, с. 32; 38, с. 250].

Аналогичные традиции были и у татар. У крыльца дома мать или родственница жениха угощала молодых хлебом, маслом и медом, сопровождая свои действия словами: «*Күнелең майдай йомшак, телен балдай татлы булсын!*» (Пусть твоя душа будет мягкой как масло, а язык — сладким как мед!); *Май кебек йомшак бул, бал кебек татлы бул* (Будь мягкой как масло и сладкой как мед). Причем новоиспеченная жена окунала руки в муку, чтобы жить в достатке [36; 40, с. 499].

Вообще, татарский свадебный обряд намного богаче в том отношении, что проводится больше мероприятий, чем у чувашей. Например, К. Фукс писал: «Свадебные пиры у татар начинаются за неделю или ранее, до совершения брака, и празднуются ежедневно в домах у жениха и у невесты; один день у жениха, другой у невесты; один день пируют мужчины, другой женщины». На женское застолье мужчины не допускались, но по договоренности с хозяйкой К. Фукс смог присутствовать на таком пиру и охарактеризовать ритуальные блюда. Чтобы показать богатство татарского застолья, приведем цитату: «Подали несколько блюд, из которых на одних было масло, а на других мед и огромные подносы с нарезанным белым хлебом их собственного печения... Каждая татарка брала по куску масла и меда, намазывая на хлеб, кушала с необыкновенным благоговением, как бы в этом кушанье было что-нибудь религиозное или таинственное. Второе блюдо было что-то вроде лапши с бараниной, третье — пельмени, четвертое — пироги длинные с капустой, пятое — такие же пироги с мясом, шестое — пироги круглые с курицей и яйцами, седьмое — сорочинское пшено с рубленой бараниной, восьмое — говядина вареная с луком и с красным уксусом, девятое — вареная рыба севрюга, десятое — жареная баранина, одиннадцатое — жареные гуси, двенадцатое — жареная утка, тринадцатое — жареные курицы, четырнадцатое — жареные индейки, пятнадцатое — караси, приготовленные с яйцами, вроде яичницы, шестнадцатое — жареные большие лещи, семнадцатое — плов с изюмом и восемнадцатое — пирожное, которого было до 8-ми блюд. Последнее было сделано все из муки, чрезвычайно жирно и вырезано разными узорами, вроде старинного Русского пирожного» [45, с. 59, 60].

Так, свадебное застолье татар от чувашского отличало то, что начинали его с выноса меда и масла. Угощаясь, присутствующие клали деньги, которые передавали молодой. Обязательными были суп-лапша на мясном бульоне, *бәлеш* — большой круглый пирог, выпекаемый на сковороде, *гәбәдия*, который присылал жених, а также плов. Затем подавалось мясо с отварным картофелем. После подачи мяса на стол выносили угощение, принесенное родственниками. Это снова *бәлеш*, мясо, печеные изделия. Иногда таких угощений было до десятка. Затем подавали угощения, привезенные сватами. Особое значение имело приготовление *гәбәдия*. Обычно выпекали нечетное количество слоев: от трех до девяти. Количество слоев символично — оно определяло, сколько ночей мог оставаться жених в доме невесты [9, с. 168; 11, с. 26—27; 17, с. 24; 31, с. 8; 40, с. 486].

В число обязательных угощений у двух народов входил целиком сваренный гусь, которого в доме невесты у чувашей делил глава свадьбы, у татар — хозяин дома или один из родственников. В данном случае существовал обряд, когда притворялись, что нож тупой, по традиции ему наливали спиртное (пиво или водки). Этот обычай наблюдался как у чувашей, так и у татар. У крещеных татар гуся мог заменить кусок говядины. Ритуальный гусь на столе — это древняя традиция. В мифологии многих народов сохранялось представление о птице, как о

демиурге, водоплавающая птица — символ семейного благополучия (гусь — жених, утка — невеста) [25, с. 39; 20, с. 23; 30, с. 86—87; 47, с. 180; 48, с. 126].

Татарское свадебное застолье заканчивалось чаепитием. В качестве десерта обязательным угощением был *чэкчэк* (*баллы төш, бавырсак, как-төш*). Это лакомство имело ритуальное значение — с его выносом, как правило, начиналось одаривание молодых. На стол *чэкчэк* ставили целым, а затем нарезали небольшими кусочками [11, с. 26—28; 17, с. 24; 31, с. 11; 40, с. 486]. Он сравним с чувашским *ййва*, который также имел сакральный смысл. Вообще хлебные изделия являлись оберегом от враждебных сил и обеспечивали семье благополучие и изобилие. У казанских татар существовал обычай осыпания *бавырсаком* невесты при входе в дом жениха, который представлялся как магический акт оплодотворения. У мишарей — *чигылдык*. Бытование этих ритуальных кушаний восходит к традициям былого скотоводческого хозяйства и их предков и связано с культом плодородия. В данном случае присутствие и множественность вышеперечисленных ритуальных кушаний двух народов предвещало приумножение новой семьи в будущем [1, с. 14; 6, с. 39—40; 14, с. 47].

Завершающим этапом свадебного обряда чувашей и татар было снятие покрывала и сопутствующие обряды (например, *сәнәхта/сёне хәта* у чувашей, поклон родителям невесты у татар и др.), а также вкушение участниками обряда специально приготовленного ритуального блюда: букв. «молодушкин суп» *сёне сын яшки* (чуваш.) — «молодушкина лапша» *килен токмачы* / «лапша снохи» *килен салмасы* (тат.) [2, с. 87; 7, с. 75; 20, с. 37—38; 40, с. 492; 43, с. 103]. Чувашские и татарские кушанья из вареного теста (*салма, сәмах/токмач*) уходят своими корнями к предкам-кочевникам, но имеют более позднюю традицию, которая сформировалась на фоне контактов с земледельцами [14, с. 51].

Нужно отметить, что чувашская *салма* с «углублениями» ассоциировалась с девичьим целомудрием, а также несла функцию показать хлебосолюство, богатство, изобилие, большое и здоровое потомство. Здесь мука символизировала цвет и множественность, то есть белый — сакральный — цвет воплощал честь, чистоту помыслов, долголетие для молодых. Мука, салма и еда вообще в данном контексте исполняли функцию продуцирующей магии [26, с. 220; 35, с. 28—29; 47, с. 333; 48, с. 140].

Пищевые традиции в современной свадьбе больше всего сохраняются при угощении на стороне жениха. В доме жениха молодоженов встречают у ворот с хлебом солью у чувашей и медом-маслом у татар. На столе преобладают блюда интернациональной кухни, не забываются и традиционные ритуальные кушанья.

Похоронно-поминальная трапеза

В похоронно-поминальных обрядах чувашей и татар четко проявляются мировоззрение и древние обычаи. Изучение в данном случае поминальной трапезы дает интересные решения в выявлении этнокультурных связей. Для допохоронного поминовения усопших готовились специальные пресные лепешки (тат. — *элбә*, тат. кряш. — *төче белен*, чуваш. — *икерчө, хаймалу*). Их раздавали присутствующим. Часть испеченных лепешек, оставшихся после поминовения, кряшены клали под левую подмышку умершего, для того чтобы он угостил ими умерших родственников на том свете. В день похорон для угощения покойного у чувашей и татар готовилась поминальная каша. Кроме того, существовал обычай про-

ливать на могилу вино (у кряшен) и пиво (у чувашей) [16, с. 42—43; 19, с. 246; 43, с. 153]. У казанских и касимовских татар придерживались трехдневного пищевого запрета, связанного с представлениями мусульман о моменте наступления смерти и ритуальной нечистоте дома [9, с. 168; 41, с. 94; 45, с. 74].

Чуваши проводили поминки на 3-й, 9-й, 20-й, 40-й дни и на годовщину смерти. У татар вместо 9-го дня в качестве поминок был 7-й день, исключался 20-й день. Иногда 3-й день совпадал с похоронами покойника, в этом случае обязательно проводилась трапеза с угощением: на стол ставились блины с медом, на горячее подавался суп из курятины. Аналогию можно провести с кряшенами, которые также на 3-й день поминали покойника, готовили специальное блюдо на сковороде *таба исе чыгару* [1, с. 15; 15, с. 614; 33, с. 15—16], пекли «сорок маленьких лепешек (*кырык гердя*)». Кроме того, каждый родственник приносил с собой какое-нибудь кушанье и ставил на стол [10, с. 255]. У татар-мусульман аналогично — родственники приносили *саум* (подобие милостыни, состоящее из нескольких печеных хлебов, мяса и птицы, непременно в нечетном количестве). *Саум* ели после поминальной трапезы [17, с. 44].

В дни поминок у татар и чувашей было принято приглашать в дом умершего родственников и друзей. В этот день готовились специальные поминальные блюда. Считалось, что на поминках незримо присутствует покойник. В связи с этим для него готовили специальное место, ставились блюда с поминальной трапезой. Отмечаются схожие по семантике слова, произносившиеся перед началом ритуальной трапезы: у кряшен произносили имя умершего и слово *теяберсен*⁴, у чувашей — *умӑнта пултӑр* «пусть будет перед тобой» [19, с. 246; 33, с. 15].

Меню поминального стола чувашей достаточно сакрализовано и потому однообразно, хотя обязательные ритуальные блюда, к примеру, блины, пекутся по-разному. Считается, что блины на похороны нужно печь белые, поскольку, по примете, если блины поджарятся, то у покойного цвет лица станет красным. У некрещеных чувашей д. Тенеево Цивильского уезда (ныне д. Тенеево совр. Янтиковского района ЧР) на поминальном столе не должно было быть блюд из свинины и рыбы [37, с. 150—151].

Татарский поминальный стол готовится заранее. До прихода гостей блюда закрываются салфетками. Угощение начинается с супа с лапшой, на второе подается картофель с мясом, напоследок чаепитие со сладкой выпечкой [40, с. 516—517].

Заключение

В семейной обрядности чувашей и татар было много общего и особенного. Еда как компонент культуры имела важное значение не только в качестве основы питания народов, в ней нашли отражение религиозно-магические представления, связанные с древними верованиями. Хотелось бы особо подчеркнуть, что татарский трапезный стол был богаче и разнообразнее, чем чувашский. Преобладала выпечка с начинкой, сладкая выпечка. Также отличительной чертой татарской трапезы от чувашской было отсутствие спиртных напитков, в основном пода-

⁴ *Тейберсен* — произносится на поминках по умершем человеке с присоединением его имени, при этом вкушают блины и *калу* и пр. Слово соответствует русскому «помяни Господи» и включает в себя пожелание добра умершему человеку (см.: *Остроумов Н.П.* Татарско-русский словарь. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1892. С. 195).

вался чай. Коррективы в приготовлении того или иного блюда вносила религия, которая запрещала или разрешала употреблять различные кушанья.

Родильные обряды сопровождались различными застольями. Ребенку смазывали рот медом и маслом. Как у чувашей, так и у татар основной ритуальной едой были каша, кушанья из кисломолочных продуктов (сыр, масло) и мучных изделий (лепешка, хлеб).

Во время свадебного обряда в чувашском и татарском застолье наблюдаются сходства и различия: на столе много изделий из теста (*хуплу, ййва, хйнарту* — чуваш., *чекчэк гөбәдия, бавырсак* — тат.), угощение лапшой новоиспеченной снохи. Отличием является отсутствие у татар спиртных напитков. Чувашаи встречали молодоженов с хлебом-солью, а у татар — с медом-маслом.

Говоря о параллелях в похоронно-поминальных обрядах татар и чувашей, нужно отметить сходство этого ритуального комплекса. Можно выделить схожие элементы в приготовлении блюд: различные лепешки и хлебцы, суп с мясом. Особенностью татарских допохоронных обрядов был трехдневный запрет на пищу, тогда как чувашаи начинали готовить ритуальную еду сразу же.

Использование ритуальных блюд во время семейной обрядности преследовало цель предохранить от злых духов (например, мать и дитя во время имянаречения), обеспечить плодовитость невесты, благополучие в семье, а также выражало стремление задобрить духов предков во время поминальной трапезы. Но в современной трапезе все реже и реже встречается приготовление и употребление ритуальных блюд, которые сопутствовали бы проведению семейных обрядов.

Литература

1. *Абдулкаримов С.А.* Культурно-исторические аспекты питания казанских татар (конец XIX — начало XX вв.): автореферат дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.00;07.00.07 / МГУ. Ист. факультет. М., 1992. 21 с.
2. *Ахметьянов Р.Г.* Лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М.: Наука, 1981. 144 с.
3. *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Казань: Тип. «Красный печатник», 1928. Вып. 1. 335 с.
4. *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Казань: Тип. Татполиграф, 1929. Вып. 2. 230 с.
5. *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Чебоксары: Тип. «Чувашская книга», 1930. Вып. 5. 420 с.
6. *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1935. Вып. 9. 319 с.
7. *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1937. Вып. 13. 320 с.
8. *Валенцова М.М.* Магические функции еды // Традиционная культура. 2002. № 2 (6). С. 32—41.
9. *Воробьев Н.И.* Материальная культура казанских татар (Опыт этнографич. исследования). Казань: Дом тат. культуры и Академич. центр ТНKP, 1930. 464 с.
10. *Гаврилов Б.* Погребальные обычаи и поверья старо-крещенных татар дер. Никифоровой Казанской губернии Мамадышского уезда // Известия по Казанской епархии. Казань: Унив. тип., 1874. № 9. С. 250—260.
11. *Губайдуллин К., Губайдуллина М.* Пища казанских татар: этнографический очерк. Отд. отт. Казань, 1927. 35 с.
12. *Егорова О.В.* Традиционная родильная обрядность чувашей Волго-Уралья. Чебоксары: Новое время, 2010. 170 с.
13. *Егорова О.В., Денисов П.В., Сануков К.Н., Федоров Г.И.* Межэтнические отношения чувашей и татар // Вестник чувашского университета. 2012. № 2. С. 20—26.

14. *Иванов В.П.* Пища как источник для изучения этногенетических и историко-культурных связей чувашей // Проблемы этнографии чувашского народа. Избранные труды. Чебоксары: Фонд историко-культурологических исследований им. К.В. Иванова, 2012. С. 43—62.
15. История и культура татар-кряшен (XVI—XX вв.): коллективная монография. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. 959 с.
16. *Исхаков Р.Р.* Параллели в религиозно-мифологических картинах мира и обрядовости татар и чувашей: опыт историко-этнографической реконструкции / науч. ред. Г.А. Николаев. Чебоксары, 2013. 55 с. (Научные доклады / ЧГИГН; вып. 11).
17. *Коблов Я.Д.* Религиозные обряды и обычаи татар магометан (при наречении имени новорожденному, свадебные обряды и похоронные). Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1908. 46 с.
18. *Максимов В.И.* Обряды, традиции. Фольклор. Кн. 7. Чебоксары: Калем, 2002. 293 с.
19. *Матвеев С.М.* Погребальные и поминальные обряды крещеных татар Уфимской губернии // Известия общества археологии, истории, этнографии (ИОАИЭ). Казань: Тип. Императ. ун-та, 1899. Т. XV. Вып. 3. С. 241—272.
20. *Матвеев С.М.* Свадебные обычаи и обряды крещеных татар Уфимской губернии. Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1896. 39 с.
21. Материалы для этнографии России. Казанская губерния. Ч. 2. Казань: Тип. Императ. Казан. ун-та, 1870. 226 с.
22. *Месарош Д.* Памятники старой чувашской веры / перев. с венг. Чебоксары: ЧГИГН, 2000. 360 с.
23. Моргаушский район. Традиции, обряды, праздники. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. 319 с.
24. *Мухамедова Р.Г.* Татары-мишари. М.: Наука, 1999. 246 с.
25. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 156 — Никольский Н.В. Этнография, просвещение, духовные песни с нотами, журналистика, литература. 1904—1908. 179 с.
26. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 167 — Никольский Н.В. Этнография. 1903—1910. 480 л.
27. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 177 — Никольский Н.В. Этнография. Фольклор. 1910—1919. 804 с.
28. НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 771. — Николаев Г.А. Материалы, собранные в ходе комплексной экспедиции ЧНИИЯЛИЭ в чувашские селения Ульяновской, Куйбышевской области и Татарской АССР 1—14 июня 1984 г. (материалы по истории возникновения деревень, по народным промыслам, этнографии, топонимике и обрядам). 164 с.
29. НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 872. — Фокин П.П. Полевые записи экспедиции в 1987 г. в Вурнарский, Комсомольский, Шемуршинский районы ЧАССР (этнографический материал). 121 с.
30. *Никольский Н.В.* Собрание сочинений. В 4 т. Т. 1. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. 526 с.
31. *Пинегин М.Н.* Свадебные обычаи казанских татар // ИОАИЭ. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1891. Т. IX. Вып. 1. С. 1—20.
32. *Прокопьев К.П.* Брак у чуваш / Отд. отт. Казань: Типолит. ун-та, 1903. 63 с.
33. *Прокопьев К.П.* Похороны и поминки у чуваш / Отд. отт. Казань: Типолит. ун-та, 1903. 39 с.
34. *Салмин А.К.* Праздники, обряды и верования чувашского народа. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2016. 687 с.
35. *Салмин А.К.* Традиционные обряды и верования чувашей. СПб.: Наука, 2010. 239 с.
36. Свадебный обряд казанских татар [Электронный ресурс]. URL: <https://tatcultresurs.ru/onkn/svadebnyu-obryad-kazanskikh-tatar> (дата обращения: 08.09.2021).
37. *Сергеева Е.В.* Национальная пища низовых чувашей (по материалам экспедиций 2008—2009 гг.) // Актуальные вопросы истории и культуры чувашского народа / сост. и отв. ред. Г.А. Николаев. Чебоксары: ЧГИГН, 2011. Вып. 1. С. 128—157.
38. *Сергеева Е.В.* Ритуальные блюда и напитки чувашей в семейной обрядности и их магические функции // Исследования по этнологии чувашского народа. Вып. 1 / сост. и науч. ред. Е.В. Сергеева. Чебоксары: ЧГИГН, 2021. С. 243—261.
39. *Сергеева Е.В.* Родильный обряд «ача яшки» // Вестник чувашского университета. 2010. № 4. С. 89—92.
40. Татары / отв. ред. Г.Ф. Габдрахманова, В.В. Трепавлов. 2-е изд., доп. и перераб. М.: Наука, 2017. 798 с. (Народы и культуры).
41. *Тихомирова М.Н.* Правила и запреты в пище и трапезе погребально-поминального обряда татар Западной Сибири // Сибирский сборник: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. Кн. 2. СПб.: МАЭ РАН, 2009. С. 93—100.

42. *Уразманова Р.К.* Общее и особенное в современной обрядности поволжских и крымских татар // Крымское историческое обозрение. 2014. № 1. С. 333—345.
43. *Уразманова Р.К.* Праздничная культура и культура праздников татар, XIX — нач. XXI вв. Историко-этнографические очерки. Казань: Ихлас, 2014. С. 224.
44. *Федотов М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка. В 2 т. Т. 1. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. 470 с.
45. *Фукс К.Ф.* Казанские татары в статистическом и этнографическом отношении. Казань: Унив. тип., 1844. 131 с.
46. Чăваш халăх пултарулăхĕ. Пилсемпе кĕлĕсем (Пилсемпе кĕлĕсем). Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 2005. 446 с.
47. Чувашская мифология: этнографический справочник. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2018. 591 с.
48. *Ягафова Е.А.* Чуваша Урало-Поволжья: формирование и традиционная культура этно-территориальных групп чувашей (XVII — начало XX вв.). Чебоксары: ЧГИГН, 2007. 530 с.

Sergeeva Evgeniya Valeryevna,
Chuvash State Institute of Humanities,
Russian Federation, Cheboksary

**RITUAL DISHES IN FAMILY RITUALS
CHUVASH AND TATARS: GENERAL AND SPECIAL**

Abstract. The article examines the ritual dishes in the family ritual of the Chuvash and Tatars. An analysis is presented to identify common and special features in the use of ritual dishes in the maternity, wedding and funeral and memorial meals of the two peoples.

Keywords: ethno-cultural contacts, ritual dishes, family rituals, Chuvash, Tatars.

РЕЗОЛЮЦИЯ

Всероссийской научно-практической конференции «Татары и чувашы — ветви одного древа» (Чебоксары, Казань, 7—8 октября 2021 г.)

7—8 октября в столицах Чувашской Республики и Республики Татарстан состоялась Всероссийская научно-практическая конференция «Татары и чувашы — ветви одного древа». В ее работе приняли участие исследователи из городов Казань, Москва, Самара, Ульяновск, Уфа, Чебоксары, Якутск, а также ученые из Казахстана и Венгрии, представляющие основные отрасли гуманитарных знаний — археологи, историки, искусствоведы, литературоведы, социологи, этнографы, фольклористы, языковеды и педагоги.

Конференция приветствует организацию форума в подобном формате и считает ее своевременной и актуальной. Волго-Уралье являет собой многонациональный и поликонфессиональный регион. В нем истари бок о бок живут представители тюркского, финно-угорского и славянского миров. Здесь каждая этнокультура нашла свою нишу. Толерантные и относительно гармонические межэтнические и межконфессиональные отношения между этносами выстроены здесь и усилиями двух братских тюркоязычных народов — татар и чувашей. В искусстве жить в мире и согласии с этническими партнерами они немало преуспели в прошлом, добрыми соседями остаются они и в настоящее время.

Участники научного форума отмечают, что и татарскими, и чувашскими исследователями сделан весомый задел в изучение истории и культуры двух этносов, их взаимосвязей и взаимовлияний в исторической ретроспективе. Они находят отрядным явлением подъем сотрудничества гуманитариев Татарстана и Чувашии на новый качественный уровень в начале текущего столетия. Результаты выполненных татарскими и чувашскими учеными трудов во многом созвучны. Вместе с тем имеются и сюжеты, по которым мнения ученых двух республик не совпадают.

Исходя из этого, участники конференции рекомендуют:

- по результатам работы научного форума подготовить и опубликовать сборник его материалов;
- продолжить сложившуюся практику проведения совместных научных чтений, семинаров, археологических и фольклорных экспедиций;
- расширить практику обсуждения написанных по проблемным сюжетам научных докладов в научных учреждениях двух республик;
- организовать совместные этнологические экспедиции в районах компактного проживания чувашей в Республике Татарстан, татар — в Чувашской Республике;
- считать актуальным проведение социологических опросов в контактных зонах проживания двух народов;
- приветствовать подготовку и издание совместных научных трудов;
- Институту истории им. Ш. Марджани АН РТ, Институту языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ, Чувашскому государственному институту гуманитарных наук рекомендовать сформировать творческие группы для перевода на русский язык трудов, выполненных чувашскими и татарскими исследователями в XIX — начале XX в. на национальных языках.

Сведения об авторах

Адягаши Клара, доктор филологических наук, член Венгерской академии наук, профессор Дебреценского университета (г. Дебрецен, Венгрия).

Аксанов Анвар Васильевич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра исследований Золотой Орды и татарских ханств им. М.А. Усманова Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан (г. Казань, Республика Татарстан, Российская Федерация).

Баязитова Флера Саитовна, доктор филологических наук, старший научный сотрудник отдела общей лингвистики Института языка, литературы и искусств им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан (г. Казань, Республика Татарстан, Российская Федерация).

Березин Александр Юрьевич, научный сотрудник археологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Березина Наталья Степановна, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник археологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Бугарчев Алексей Игоревич, лаборант отдела средневековой археологии Института археологии им. А. Халикова Академии наук Республики Татарстан (г. Казань, Республика Татарстан, Российская Федерация).

Бурдин Евгений Анатольевич, доктор исторических наук, профессор кафедры культурологии и музееведения историко-филологического факультета Ульяновского государственного педагогического университета им. И.Н. Ульянова (г. Ульяновск, Ульяновская область, Российская Федерация).

Бушуева Любовь Ивановна, кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник искусствоведческого направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Дегтярёв Геннадий Анатольевич, кандидат филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник секции словарей филологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Егоров Димитрий Владимирович, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник секции этнологии исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Ендеров Вячеслав Александрович, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник секции этнологии исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Ефремова-Ильина Надежда Геннадьевна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник секции фольклористики филологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Загидуллин Ильдус Котдусович, доктор исторических наук, доцент, главный редактор рецензируемого журнала «Гасырлар авазы — Эхо веков Echo — of centuries» Государственного архива Республики Татарстан (г. Казань, Республика Татарстан, Российская Федерация).

Захарова Агафья Еремеевна, кандидат филологических наук, руководитель Центра Олонхо по научно-методической деятельности и международным связям при АУ «Театр Олонхо», (г. Якутск, Республика Саха, Российская Федерация).

Захарова-Кульева Наталия Ивановна, аспирант Чувашского государственного университета им. И.Н. Ульянова (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Иванов Виталий Петрович, доктор исторических наук, доцент, главный научный сотрудник секции этнологии исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Измайлов Искандер Лерунович, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра исследований Золотой Орды и татарских ханств им. М.А. Усманова Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан (г. Казань, Республика Татарстан, Российская Федерация).

Ильина Галина Геннадьевна, кандидат филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник секции фольклористики филологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Исхаков Радик Равильевич, доктор исторических наук, руководитель Центра изучения истории и культуры татар-кряшен и нагайбаков Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан (г. Казань, Республика Татарстан, Российская Федерация).

Кириллова Ирина Юрьевна, кандидат филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник секции литературоведения филологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Клементьев Владимир Николаевич, кандидат исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник секции истории исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Кобзев Александр Викторович, кандидат исторических наук, специалист Института истории и культуры региона Центра стратегических исследований Ульяновской области, доцент кафедры истории Ульяновского государственного педагогического университета им. И.Н. Ульянова (г. Ульяновск, Ульяновская область, Российская Федерация).

Кондратьев Михаил Григорьевич, доктор искусствоведения, профессор, главный научный сотрудник искусствоведческого направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Кузнецов Александр Валерьянович, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник секции языкознания филологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Лебедев Эдуард Евгеньевич, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник секции языкознания филологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Матвеев Георгий Борисович, кандидат исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник секции этнологии исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Михайлов Евгений Петрович, старший научный сотрудник археологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Мордвинова Антонина Ильинична, кандидат искусствоведения, доцент, ведущий научный сотрудник искусствоведческого направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Мухаммадеев Алмаз Раисович, доктор исторических наук, старший научный сотрудник Центра изучения истории и культуры татар-кряшен и нагайбаков Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан (г. Казань, Республика Татарстан, Российская Федерация).

Мухаммадеева Лилия Абдулахатовна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра изучения истории и культуры татар-кряшен и нагайбаков Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан (г. Казань, Республика Татарстан, Российская Федерация).

Мясников Николай Станиславович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник археологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Насыров Камиль Зиннатович, независимый исследователь (г. Уфа, Республика Башкортостан, Российская Федерация).

Никифорова Вера Витальевна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник секции литературоведения филологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Николаев Геннадий Алексеевич, кандидат исторических наук, заместитель директора по науке и развитию Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Новгородов Иннокентий Николаевич, доктор филологических наук, член диссертационного совета Д. 003.076.01 на базе Якутского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук (г. Якутск, Республика Саха, Российская Федерация).

Ногманов Айдар Ильсурович, кандидат исторических наук, заведующий отделом историко-культурного наследия Республики Татарстан Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан (г. Казань, Республика Татарстан, Российская Федерация).

Охотникова Светлана Валерьевна, кандидат исторических наук, научный сотрудник секции истории исторического направления Чувашского государ-

ственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Петров Игорь Георгиевич, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского научного центра Российской академии наук (г. Уфа, Республика Башкортостан, Российская Федерация).

Родионов Виталий Григорьевич, доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник секции литературоведения филологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Севастьянов Иван Владимирович, кандидат исторических наук, научный сотрудник Центра исследований межэтнических отношений Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук (г. Москва, Российская Федерация).

Семёнова Ирина Петровна, кандидат филологических наук, научный сотрудник секции словарей филологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Семенова Татьяна Николаевна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры коррекционной педагогики Чувашского государственного педагогического университета им. И.Я. Яковлева (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Сергеева Евгения Валерьевна, кандидат исторических наук, научный сотрудник секции этнологии исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Сухарева Ирина Виталиевна, доктор исторических наук, профессор кафедры международных отношений, истории и востоковедения Уфимского государственного нефтяного технического университета (г. Уфа, Республика Башкортостан, Российская Федерация).

Файзрахманов Ильшат Завдатович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела новой истории Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан (г. Казань, Республика Татарстан, Российская Федерация).

Хайретдинова Гельназ Рамилевна, студентка исторического направления Института международных отношений Казанского федерального университета (г. Казань, Республика Татарстан, Российская Федерация).

Чибис Александр Алексеевич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник секции истории исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Ягафова Екатерина Андреевна, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой философии, истории и теории мировой культуры Самарского государственного социально-педагогического университета (г. Самара, Самарская область, Российская Федерация).

Яковлев Владимир Алексеевич, научный сотрудник научно-фондового отдела Чувашского национального музея (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Список сокращений

АН — Академия наук
АН СССР — Академия наук Союза Советских Социалистических Республик
АН РТ — Академия наук Республики Татарстан
АНТ — Академия наук Татарстана
АЭМК — Археология и этнография Марийского края
БГИАМЗ — Болгарский государственный историко-архитектурный музей-заповедник
в. — век; вв. — века
вып. — выпуск
ВЦИК — Всероссийский Центральный Исполнительный Комитет
г. — год; гг. — годы
ГА РТ — Государственный архив Республики Татарстан
ГАСИ ЧР — Государственный архив современной истории Чувашской Республики
ГАУО — Государственный архив Ульяновской области
ГИА ЧР — Государственный исторический архив Чувашской Республики
ГИМ — Государственный исторический музей
д. — деревня
диал. — диалект
Ед. хр. — единица хранения
ИБГ УНЦ РАН — Институт биохимии и генетики Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук
ИИМК АН СССР — Институт истории материальной культуры Академии наук СССР
ИЯЛИ КФАН СССР — Институт языка, литературы и искусства Казанского филиала Академии наук Союза Советских Социалистических Республик
ИОАИЭ — Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском Императорском университете
л. — лист
М. — Москва
МарНИИЯЛИ — Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева
МАЭ РАН — Музей антропологии и этнографии Российской академии наук
МД — монетный двор
МКАЭН — Международный конгресс антропологических и этнографических наук
НА РБ — Научный архив Республики Башкортостан
НА ЧГИГН — Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук
НИИ — Научно-исследовательский институт
об. — оборот
ОР РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
Отд. — отдел
Отт. — оттиск
ПВЛ — Повесть временных лет
ПГСГА — Поволжская государственная социально-гуманитарная академия
ПМА — полевые материалы автора
ПСЗ РИ — Полный свод законов Российской империи
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей
РЖВ — ранний железный век
РГАВМФ — Российский государственный архив Военно-Морского флота
РГАДА — Российский государственный архив древних актов
РГИА — Российский государственный исторический архив
РКП(б) — Российская коммунистическая партия (большевиков)
РТ — Республика Татарстан
РСФСР — Российская Советская Федеративная Социалистическая Республика
с. — село
с. — страница
СА — Советская археология
СГПА — Саха государственная педагогическая академия

ТАТАРЫ И ЧУВАШИ — ВЕТВИ ОДНОГО ДРЕВА

- сл. — слобода
СНК РСФСР — Совет Народных Комиссаров Российской Советской Федеративной Социалистической Республики
СПб. — Санкт-Петербург
СССР — Союз Советских Социалистических Республик
ст. — статья
СФ БашГУ — Стерлитамакский филиал Башкирского государственного университета
ТАССР — Татарская Автономная Советская Социалистическая Республика
тат. — татарский
УЗ ЧНИИ — Ученые записки Чувашского научно-исследовательского института
УЕВ — Уфимские епархиальные ведомости
УИИЯЛ УРО РАН — Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук
Ф. — фонд
ЧАССР — Чувашская Автономная Советская Социалистическая Республика
ЧАО — Чувашская автономная область
ЧГИГН — Чувашский государственный институт гуманитарных наук
ЧНИИ — Чувашский научно-исследовательский институт
ЧНИИЯЛИЭ — Чувашский научно-исследовательский институт языка, литературы, истории и экономики
ЧГУ — Чувашский государственный университет им. И.Н. Ульянова
ЧГПУ — Чувашский государственный педагогический университет им. И.Я. Яковлева
ЧКМ — Чувашский краеведческий музей
ЧНМ — Чувашский национальный музей
ЧР — Чувашская Республика
ЦИК ТАССР — Центральный исполнительный комитет Татарской АССР
ЦИК ЧАССР — Центральный исполнительный комитет Чувашской АССР

Содержание

Предисловие (<i>Николаев Г.А., Исаков Р.Р.</i>)	4
---	---

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ. ДОКЛАДЫ

<i>Лебедев Э.Е.</i> Об общих чертах строя чувашского и татарского языков, подтверждающих их генеалогическое родство	8
<i>Адягаши К.</i> Волжско-Булгарские субстратные явления в лексике татарских диалектов	28
<i>Измайлов И.Л.</i> Ислам в Волжской Булгарии в свете историко-археологических источников	34
<i>Мясников Н.С., Березина Н.С.</i> Некоторые узловые проблемы средневековой истории чувашей и казанских татар в свете данных археологии	46
<i>Ногманов А.И.</i> Татары и чувашаи в российском законодательстве второй половины XVII — XVIII века	75
<i>Исаков Р.Р.</i> Роль учебных и культурно-религиозных учреждений Казани в развитии просветительского движения чувашей и татар-кряшен (вторая половина XIX — начало XX века)	84
<i>Николаев Г.А.</i> Чувашско-татарские взаимоотношения в средневолжской деревне второй половины XIX — начала XX века в зеркале этнокультурного сближения и дистанцирования	96

СЕКЦИОННЫЕ ЗАСЕДАНИЯ. ДОКЛАДЫ И СООБЩЕНИЯ

СЕКЦИЯ 1. СОЦИАЛЬНЫЙ МИР ТАТАР И ЧУВАШЕЙ В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

<i>Мухамадеев А.Р.</i> К проблеме источников по истории общественно-правовых отношений волжских булгар (X — начало XIII века)	116
<i>Березин А.Ю.</i> Браслеты «болгарского типа» XIII—XV веков в контексте историко-культурного наследия чувашского и татарского народов	123
<i>Михайлов Е.П.</i> Некоторые проблемы происхождения чувашского народа в работах В.Ф. Каховского и А.Х. Халикова в свете достижений отечественной археологии	135
<i>Аксанов А.В.</i> К вопросу об этнониме «чувашаи» в период Казанского ханства	145
<i>Бугарчев А.И.</i> Клад Джучидских монет середины XV века из Рыбнослободского района Татарстана	149
<i>Иванов В.П.</i> Этнокультура татар и чувашей: этногенетический аспект	154
<i>Охотникова С.В.</i> Роль политического и географического факторов в формировании «этнической границы» чувашского и татарского народов во второй половине XVI — XVII веке	163

ТАТАРЫ И ЧУВАШИ — ВЕТВИ ОДНОГО ДРЕВА

<i>Чибис А.А.</i> Сословные группы чувашей и татар Свияжского уезда во второй половине XVI — первой половине XVII века.: служба, хозяйственно-бытовое взаимодействие	170
<i>Бурдин Е.А.</i> Этнорелигиозная ситуация в Среднем Поволжье в XVI — XX веках: тюркский след	178
<i>Насыров К.З.</i> Чувашское село Белебей на пересечении транзитного пути на Восток	185
<i>Файзрахманов И.З.</i> Лесоохранная служба в татаро-чувашском пограничье в XVIII веке	189
<i>Сухарева И.В.</i> Татары и чувашаи Приуралья: этноконфессиональные аспекты развития	194
<i>Загидуллин И.К.</i> Чувашаи в татарском крестьянском движении Казанской губернии 1878—1879 годов	203
<i>Хайретдинова Г.Р.</i> История и культура чувашей в трудах татарских исследователей второй половины XIX — начала XX века	209
<i>Кобзев А.В.</i> Чувашаи-мусульмане д. Сиушево Симбирской губернии: проблема институционализации религиозной общины в начале XX века	214
<i>Мухаммадеева Л.А.</i> Взаимоотношения татарстанских властей с народами Среднего Поволжья на территории Казанской губернии и ТАССР в 1918—1930-х годах (на примере чувашей)	226
<i>Клементьев В.Н.</i> Пограничье Чувашии и Татарстана: коллизия этнических и территориальных интересов (20—30-е годы XX века)	232

СЕКЦИЯ 2.

ЭТНОЛИНГВОКУЛЬТУРНЫЕ КОНТАКТЫ И ПРОЦЕССЫ

<i>Баязитова Ф.С.</i> Этнолингвистические исследования по говору молькеевской группы кряшен	246
<i>Егоров Д.В.</i> Чувашский след в этнокультуре татар	253
<i>Кузнецов А.В.</i> Лексика татарского происхождения в среднем (<i>мал ен</i>) диалекте чувашского языка	263
<i>Новгородов И.Н., Захарова А.Е.</i> Отражение древнейших тюркско-индоевропейских связей у якутов, чувашей и татар: археология, антропология, генетика, лингвистика, фольклористика (к постановке проблемы)	271
<i>Петров И.Г.</i> Следы влияния ислама и культуры татар в празднично-обрядовой культуре приуральских чувашей	278
<i>Севастьянов И.В.</i> Религиозный синкретизм молькеевских кряшен	285
<i>Семёнова И.П.</i> Чувашские микропонимы в ситуации языкового контакта с татарами: к постановке проблемы	293
<i>Ягафова Е.А.</i> <i>Сурасма</i> в поминальной обрядности чувашей	300

СЕКЦИЯ 3.

КУЛЬТУРА ЭТНОСОВ В ЗЕРКАЛЕ ПАРАЛЛЕЛЕЙ

<i>Бушуева Л.И.</i> Чувашская музыка в творчестве композиторов Татарстана	306
<i>Дегтярёв Г.А., Яковлев В.А.</i> Орнитологическая номенклатура в татарском и чувашском языках: современное состояние и проблемы унификации	313
<i>Ендеров В.А.</i> Чувашский <i>Арсури</i> и татарский <i>Шурәле</i> в зеркале параллелей	321
<i>Захарова-Кульева Н.И.</i> Чувашско-татарские параллели в традиционной верхней одежде (на примере халата <i>шунӑр</i>)	333

<i>Ильина Г.Г.</i> Основные мотивы сказаний о великанах в чувашском и татарском фольклоре	342
<i>Ефремова-Ильина Н.Г.</i> Сатира и юмор в устном народном творчестве чувашей и татар (на примере народных сказок и шуток)	352
<i>Кириллова И.Ю.</i> Поиски национальной идентичности в современной чувашской и татарской драматургии	361
<i>Кондратьев М.Г.</i> Устные музыкальные традиции чувашей и казанских татар: общее и особенное	369
<i>Матвеев Г.Б.</i> Космогонические мифы чувашей и казанских татар в зеркале параллелей	377
<i>Мордвинова А.И.</i> Национальный компонент в творчестве живописцев Чувашии и Татарстана	385
<i>Никифорова В.В.</i> Национальные жанровые формы в современной чувашской и татарской прозе	393
<i>Родионов В.Г.</i> Об общем и особенном в некоторых жанрах татарского и чувашского фольклора	400
<i>Семенова Т.Н.</i> Образовательные организации с изучением татарского языка в Чувашской Республике	410
<i>Сергеева Е. В.</i> Ритуальные блюда в семейной обрядности чувашей и татар: общее и особенное	412
Резолюция Всероссийской научно-практической конференции «Татары и чувашы — ветви одного древа» (Чебоксары, Казань, 7—8 октября 2021 г.)	422
Сведения об авторах	423
Список сокращений	427

Министерство образования и науки Республики Татарстан
Министерство образования и молодежной политики Чувашской Республики
Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан
Чувашский государственный институт гуманитарных наук

ТАТАРЫ И ЧУВАШИ — ВЕТВИ ОДНОГО ДРЕВА

Материалы Всероссийской
научно-практической конференции
(Чебоксары, Казань, 7—8 октября 2021 г.)

Составители: Г.А. Николаев, Р.Р. Исхаков

Редактор *Е.П. Семенова*
Корректор *Л.Н. Сачкова*
Выпускающий редактор *Е.В. Федотова*
Компьютерный дизайн и вёрстка *Н.И. Никифоровой*

Подписано в печать 16.12.2021. Формат 70 x 100^{1/16}
Бумага офсетная. Печать оперативная
Гарнитура Times ET Engl-Rus. Уч.-изд. л. 29,78.
Тираж 150 экз. Заказ №

Оригинал-макет подготовлен к печати
в редакционно-издательском отделе БНУ «ЧГИГН»

Отпечатано в ИП «Новое время»
Чебоксары, ул. М. Павлова, 50/1