



На обложке: воспроизведение картины А.И. Миттова «Всадники».  
Из серии «Чувашская старина». 1966



ЧУВАШСКИЙ  
ЭТНОС



# ЧУВАШСКИЙ ЭТНОС



Чувашский государственный институт гуманитарных наук

**В.Г. РОДИОНОВ**

# **ЧУВАШСКИЙ ЭТНОС**

**ИССЛЕДОВАНИЯ  
ПО ЭТНОЛОГИИ И МИФОПОЭТИКЕ**

Чебоксары 2017

УДК 39  
ББК 63.52(2=635.1)  
Р 60

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

Рецензенты:  
доктор исторических наук Л.А. Таймасов  
кандидат филологических наук И.Ю. Кириллова

Составитель  
кандидат исторических наук Г.А. Николаев

**Родионов В.Г.**

Чувашский этнос : исследования по этнологии и мифопоэ-  
тике / В.Г. Родионов. – Чебоксары: ЧГИГН, 2017. – 324 с.

В книгу вошли исследования автора, посвящённые пограничным  
проблемам чувашской этнологии и мифопоэтики, динамике различных  
форм коллективного сознания, взаимодействия этносов и их культур.  
Представляет интерес для чувашеведов, для всех, кто интересуется эт-  
нической историей народов Поволжья.

ISBN 978-5-87677-216-9

© В.Г. Родионов, 2017  
© Чувашский государственный  
институт гуманитарных наук, 2017  
© Г.А. Николаев, составление, 2017

## ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

**В**италий Григорьевич Родионов получил высшее образование по чувашской филологии (1970–1975), защитил кандидатскую (1979) и докторскую (1993) диссертации по специальности «Литература народов Российской Федерации». Правомерно его назвать филологом «классического образца». Но откуда у исследователя этнологическая «грусть»?

Очевидно, становление такого типа учёных обусловлено стремлением юных талантов к разносторонним знаниям, что и приводит их к синтезу разновекторных проблем, а если быть точнее, к универсализму. Как вспоминает Виталий Григорьевич, еще мальчишкой (родился в чувашской деревне Хорасирма Вурнарского района Чувашской АССР) он стал сочинять стихи, играл на гармошке, записывал от матери с распространенным тогда языческим именем Каййакка (Птичка) оригинальные сказки и песни. В подростковом возрасте увлекся киноделом и радиоконструированием, химией, пытался овладеть мастерством иллюзиониста. В годы учёбы в Цивильском культпросветучилище потребность в саморазвитии в нем выражалась в занятиях фотоделом, участии в литературном объединении, игре на музыкальных инструментах, импровизации песен и театральных сценариев.

Интерес к истории чувашского народа в студенческие годы втянул его в стихию устного народного творчества. Не случайно после защиты кандидатской диссертации он сразу же приступил к изучению системы чувашских языческих обрядов, занялся исследованием этнического сознания чувашского народа. В 1984 и 1987 гг. увлечённо собирал фольклорно-этнографический материал, выезжая с комплексными экспедициями Чувашского на-

учно-исследовательского института языка, литературы, истории и экономики в районы расселения чувашского народа.

Данную книгу составили исследования В.Г. Родионова по различным темам, прежде всего связанным с пограничными аспектами чувашской этнологии и мифопоэтики. Их можно разделить на несколько проблемно-тематических блоков. Группа статей, являющихся вводными и фундаментально-теоретическими, заставляет читателя по-иному взглянуть на глобальные проблемы этногенеза народов. Вторая группа проблем касается мифопоэтического и художественного сознания прототюрков и древних болгар, а также протофинноугров. Содержание третьей группы изысканий касается истории взаимодействия этнического и религиозного сознания народов региона. В отдельных работах выявляются этапы трансформации ряда конфессиональных и словесных терминов, связанных с золотоордынским и казанским периодами, анализируются системы эндо- и экзоэтнонимов народов Урало-Поволжья. Четвёртую главу составили статьи, посвящённые взаимоотношению этносов и их религий в регионе, вопросам менталитета и межкультурного диалога. К прикладным исследованиям относятся определение границ этнографической группы средненизовых чувашей (*анат енчи*) и изучение исторического образа «золотого века» в чувашской словесности. Автора книги интересует и проблема этнического бессознательного в творчестве художников слова Урало-Поволжья (пятая группа проблем). Им также прослежена социокультурная динамика чувашского этноса в XVIII – начале XX в.

Вошедшие в данное издание работы написаны по разным научным поводам, в различные периоды творческой деятельности В.Г. Родионова. Но в нем есть связывающее все содержимое в единое целое информационное начало. Хочется надеяться, что настоящая книга, представляющая пограничные взгляды на чувашскую этнологию, настроит учёных региона к вступлению в новый беспристрастный диалог.

*Г.А. Николаев,*  
кандидат исторических наук,  
заслуженный деятель науки  
Чувашской Республики

## НОВЫЕ ПОДХОДЫ К ИЗУЧЕНИЮ ЭТНОСОВ И ИХ КУЛЬТУР\*

**В** современной этнологии историко-культурные общности разделяют на этнические и историко-этнографические (мы называем их историко-культурными). Этнические общности отличаются от историко-этнографических наличием у них самосознания. Данный показатель является основным критерием при разграничении этих двух типов общностей<sup>1</sup>.

Исследователи предлагают следующие таксономические уровни историко-этнографических общностей (ИЭО): 1) провинцию, 2) область, 3) подобласть и регион, 4) этнографическую группу. Таксоны этнических общностей имеют следующую иерархию: 1) метаэтническая общность, 2) этнос и субэтнос<sup>2</sup>.

Критически рассмотрев вышеприведенные иерархии этнических и историко-этнографических общностей, татарский этнолог Д.М. Исхаков сделал ряд интересных заключений. В первую очередь он справедливо указал на некоторую условность разделения историко-культурных общностей на два типа. Исследователь считает, что «этнографические группы вполне могут быть структурными подразделениями субэтносов»<sup>3</sup>. В работе татарский этнос («общность средневожско-приуральских татар») в плане этнокультурном или этнографическом он называет «историко-этнографической областью татар Волго-

---

\* Впервые опубликовано в сб.: *Родионов В.Г. Этнос. Культура. Слово* / сост. А.Н. Лукина. – Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2006. – 552 с. – С. 237–247.

Уральского региона»<sup>4</sup>. Соответственно, субэтнос назван «подобластью», а подразделения, образующие внутреннюю структуру субэтнических общностей, – этнографической группой<sup>5</sup>.

К сожалению, Д.М. Исхаков ограничился критическим рассмотрением уровней таксонов лишь более низкого уровня, чем этнос. Понятие «историко-этнографическая область» (ИЭО) в его работе имеет не совсем чёткое определение: в одном месте оно равнозначно «отдельному этносу» («историко-этнографическая область татар»), в другом – несколькими, т.е. дано в традиционном понимании термина. Как известно, термин «ИЭО» в большинстве случаев применяется для определения общности более высокого ранга, чем этнос<sup>6</sup>. В связи с этим нецелесообразно разрушать устоявшуюся традицию.

Попытку определить более высокий уровень таксона, чем Волго-Уральская ИЭО, сделали башкирские этнологи. В частности, Т.М. Гарипов и Р.Г. Кузеев считают, что в первой половине I тысячелетия н.э. «формировались признаки обширной историко-этнографической области, включающей Поволжье, Приуралье и Северный Кавказ»<sup>7</sup>. К концу I тысячелетия н.э. на этой территории функционировал, как определил Л.Н. Гумилёв, «западноевразийский суперэтнос»<sup>8</sup>.

Учитывая, что провинция охватывает целые части света или большие группы соседствующих стран<sup>9</sup>, данную общность следует отнести к более низкому таксонометрическому уровню, чем провинция. Но это уже и не ИЭО, хотя башкирские исследователи использовали именно этот термин, правда, добавив при этом определение «обширная».

Изучая историко-культурные общности, литературоведы и культурологи прибегают к таким таксономическим уровням, как региональная, зональная и национальная общности<sup>10</sup>. Здесь ИЭО соответствует зональная общность. Поэтому таксон более высокого ранга, чем ИЭО, целесообразно назвать регионом (попытки такого порядка имеются в вышеуказанной работе Д.М. Исхакова, но там он сужает значение термина «регион» до уровня «ИЭО»). Не вдаваясь в подробности этого сложного вопроса, можно заметить, что центром региона, куда входила Волго-Уральская ИЭО, во все времена были степные и ле-

состепненные районы Восточной Европы. Поэтому этнические процессы северян, т.е. племён лесных районов, невозможно отделить от истории степных племён: гуннов, хазар, болгар, кыпчаков и др.

Таким образом, мы вплотную подошли к проблеме методов изучения этносов и их культур. Наша традиционная наука изучала этнос главным образом как явление социальное, абсолютизируя в таких случаях факторы социально-классовые, а не собственно этнические. На фоне явно устарелого формационного мышления совершенно новым представляется синергетика (междисциплинарное направление научных исследований, ставящее в качестве своей основной задачи познание общих закономерностей и принципов, лежащих в основе самоорганизации в системах, в том числе биологических и социальных), которая, «переворачивая магический кристалл знания иной гранью, учит нас видеть мир по-другому»<sup>11</sup>.

Синергетика подсказывает нам, что этнос, являясь сложной организованной системой, имеет способность самоуправляться, т.е. он функционирует, опираясь на свои внутренние законы. Значит, этнос имеет собственную тенденцию развития.

Синергетика свидетельствует и о том, что для этноса, как правило, существует несколько альтернативных путей развития. Выбор одного из них зависит как от внутренних, так и от внешних факторов. Следовательно, этнос – система открытая. О включённости этноса в среду своего обитания – в биосферу – немало сказано в работах выдающегося учёного Л.Н. Гумилёва<sup>12</sup>.

Исследования В.И. Вернадского убеждают нас в том, что человечество, в том числе и этносы, занимают свои определённые места в биогеохимическом круговороте Вселенной<sup>13</sup>. Человек берёт все химические элементы, строящие его тело, из окружающей среды и возвращает их. Поэтому он очень чуток к малейшим изменениям как в Космосе, так и в биосфере.

Синергетика раскрывает механизм двухрежимного развития процессов, в том числе и этногенетических. Сильная нелинейность объёмных источников системы приводит к чередованию во времени двух противоположных по смыслу и дополняющих друг друга режимов развития процессов. Такой



механизм ритмической смены состояний систем глубоко аналогичен китайскому символу инь-ян<sup>14</sup>.

Применительно к этносам данное явление чисто интуитивно обнаружено ещё в начале XX в. В частности, П.Д. Успенский в своей работе «Новая модель Вселенной» (она завершена до 1914 г.) утверждал, что все народы и нации «следуют одним курсом: они растут, развиваются, достигают известного уровня и величия, а затем начинают делиться, приходят в упадок и гибнут»<sup>15</sup>.

Теорию фазового деления этногенетических процессов разработал Л.Н. Гумилёв, который установил, что эти фазы составляют две взаимодополняющие группы – фазы пассивного подъёма и спада<sup>16</sup>. В аспекте синергетики для нас абсолютно бесспорными являются следующие положения: 1) этнос самоуправляем и имеет свою тенденцию развития, 2) этнос – система открытая и весьма своеобразно может реагировать на поведение Космоса и биосферы, 3) этнос, как и другие живые организмы, растёт и стареет, т.е. этногенетические процессы имеют прерывный, дискретный характер.

**Возраст этносов.** На основе обобщения 40 индивидуальных кривых этногенеза для различных этносов мира Л.Н. Гумилёв сделал ряд важнейших выводов, в частности: 1) продолжительность жизни этноса в нормальных условиях развития составляет 1500 (или же 1200) лет; 2) разные фазы продолжаются по 150 или 300 лет<sup>17</sup>.

Эти циклы, как показывает материал анализа, в большинстве случаев типичны либо для суперэтносов, либо этносов, не связанных с Великой степью Евразийского континента. Этносы степных, а частично и лесостепных районов доживали лишь до половины указанного Л.Н. Гумилёвым возраста суперэтносов. Так, восточные хунны за шесть веков (III в. до н.э. – II в. н.э.) успели возвыситься и расколоться на несколько самостоятельных групп, а затем и этносов. Уже в III в. н.э. хунны государства Юэбань смешались с согдийцами, а хунны с берегов Волги и Яика – с аланами и, очевидно, с уграми. Об этом Л.Н. Гумилёв пишет следующее: «Часть же гуннов

направилась в Среднюю Азию и дошла до Семиречья (район современной Алма-Аты). Здесь и осели «малосильные» хунны. Самые отчаянные двинулись на запад. Они прошли через весь Казахстан и в 50-е гг. II в. вышли к берегам Волги, потеряв при этом большую часть своих женщин... Хунны быстро освоились в новых, удобных для скотоводства местах, где никто их не трогал. Женщинами они обзавелись, сделав набег на аланов, а объединившись и породнившись с народом вогулов (манси), хунны создали новый этнос – западных гуннов...»<sup>18</sup> Следовательно, хунны III в. – это совершенно новые этносы, хотя генетически связанные с хуннами монгольских степей.

Различные гуннские племена (барсилы, болгары, савиры и др.), известные в раннем Средневековье, сложились, очевидно, именно в III в. н.э. Через шесть столетий в степях и прилегающих к ним северных районах опять возобновились новые этногенетические процессы: на Дунае возникает венгерский этнос, а на Волге и Каме – волжско-булгарский (этногенетические процессы в Волжской Булгарии могли активно начаться лишь с того времени, когда основные компоненты, формирующие новый этнос, в количественном отношении достигали определенной «критической массы». (Ряд фактов указывает на то, что массовая миграция булгаро-савирских племен в Волго-Камское междуречье проходила, как и в IX в. <sup>19)</sup> Булгарский этнос сложился и распался опять за 600 лет – с IX по XIV в. Уже в XV в. в результате социально-конфессионального распада булгарского этноса формировались чувашский<sup>20</sup> и казанско-татарский народы.

IX и XV вв. являются стартовыми не только для этносов хунно-болгарского круга, но и славян. Как известно, раскол славянского единства привёл к созданию в IX в. новых этносов: сербов и хорватов, дунайских болгар и древних русов<sup>21</sup>. В XV в. на основе последних образовались великорусский, белорусский и украинский (малорусский) народы.

В аспекте наличия тесной связи между этносом и ландшафтом весьма любопытны следующие факты. Л.Н. Гумилёв установил, что за последние две тысячи лет вековая засуха

достигла Великую степь трижды: во II–III вв., в X в. и XVI в., и каждый раз степь пустела, а люди либо рассеивались, либо погибали<sup>22</sup>. Здесь явно усматривается тот же 600-летний цикл, обнаруженный нами в возрасте ряда этносов степных и лесостепных районов Евразии.

Вековые засухи являлись следствием, на что указывал Л.Н. Гумилёв, усиления солнечной активности<sup>23</sup>. Очевидно, с этим же явлением тесно связаны этногенетические процессы. Сам Л.Н. Гумилёв допускал связь пассионарных толчков (микромутаций, вызывающих появление пассионарного признака в популяции и приводящих к возникновению новых этносов) с многолетней вариацией солнечной активности, обнаруженной Д. Эдди<sup>24</sup>.

**Ритмы космоса.** Рассматривая этнос в аспекте синергетики, мы утверждали, что этнос своеобразно может реагировать на поведение Космоса. Такая связь, если она действительно существует, осуществляется, несомненно, через биосферу. Из космических ритмов мы более или менее знакомы с 11-летним циклом солнечной активности. Это не единственный и не самый высокий уровень на таксоне ритмов Космоса. Будучи далеким от такой сферы науки, как нелинейная лептодинамика, мы осмелимся передать своими словами суть новой теории, разработанной П.А. Архиповым<sup>25</sup>.

Такие небесные тела, как Солнце, Земля и Луна, непрерывно совершают поступательные и вращательные движения. Поступательное движение небесного тела определяется движением его центра масс (точки, характеризующей распределение масс в теле). При движении тела его центр масс движется как материальная точка с массой, равной массе своего тела, к которой приложены все силы, действующие на это тело. Вращательное движение определяется движением тела относительно своего центра масс. Каждое небесное тело имеет несколько движений, происходящих одновременно. У нашей планеты их всего тринадцать.

Солнце, Земля и Луна составляют сложное сообщество систем, в котором сочетание многочисленных отдельных движений систем образует центр полевой структуры. Этот центр при

движении сообщества последовательно проходит через структуры силового каркаса всех его систем. Такое движение по каждой системе совершается в абсолютно разные промежутки времени. Так, по структуре силового каркаса Луны центр полевой структуры движется всего 273 земных суток. Затем за 1,5 суток он переходит с системы Луна на систему Земля. Аналогичное движение по структуре силового каркаса Земли происходит за 3672 земных суток. Таким образом центр полевой структуры сообщества проходит по Луне и Земле за 11 лет.

П.А. Архипов считает, что появление солнечных пятен и образование различных циклов солнечной активности связаны с вращательным движением нескольких центров масс сообщества «планеты Солнечной системы – Солнце» вокруг ядра Солнца и движением центра полевой структуры сообщества систем по структуре силового каркаса Солнца (оно совершается за 65 земных лет). За 76 земных лет завершается полный цикл формирования витка спирали движения сообщества систем.

Эти расчеты теоретические. В реальных условиях под влиянием процессов развития человеческого общества совершаются, как считает П.А. Архипов, различные отклонения движения центра полевой структуры, приводящие к укорачиванию витка спирали на 2,7 земного года. Поэтому при больших счетах следует брать не 76 земных лет, а усреднённую цифру – 75.

Далее следует сказать о таком моменте, как переход центра полевой структуры от системы Солнце к системе Луна, ибо именно тогда происходят удивительные вещи. Переход осуществляется через стыковочный узел, который представляет собой два направленных друг к другу канала связи Солнца и Луны. Его можно назвать небесным разводным мостом, имеющим стыковочные части моста со стороны Солнца и Луны. Наведение двух частей моста производится в момент выстраивания в одну линию трёх систем в направлении центра Галактики. В этот момент на сообщество систем Луна – Земля оказывается мощное энергетическое воздействие, которое приводит в действие лунную ступень механизма управления движением центра полевой струк-

туры сообщества систем и одновременно резко повышает напряжённость биосферы Земли. Эта напряжённость будет сохраняться в течение всего времени движения центра левой структуры по каналу связи стыковочного узла Луны (всего более трёх земных суток).

Кроме того, в реальных условиях в сообществе систем существует некоторый дисбаланс в резонансном движении системы сообщества. В момент стыковки двух систем – Луны и Солнца – на сообщество систем Луна – Земля оказывается энергетическое воздействие, корректирующее движение.

Следует полагать, что существуют более высокие таксономические уровни космического ритма. В частности, через каждые 18 витков спирали движения сообщества систем совершается мощнейшее воздействие на биосферу Земли, последствиями которого являются значительное перемещение лесостепи и степи к северу (в результате чего в бывших степных районах господствует засуха, а в лесных – дожди) и, соответственно, миграции этносов. Очевидно, этногенетические процессы тоже своеобразно реагируют на ритмы Космоса, т.е. переход от одной фазы к другой совершается по счёту завершённых витков спирали движения сообщества систем.

**Фазы развития этноса.** Этнос, возникнув, проходит ряд закономерных фаз развития, которые Л.Н. Гумилёв сравнивает с различными возрастами человека. Согласно теории учёного, этногенетический процесс проходит через следующие фазы: 1) подъём (примерно составляет 300 лет, т.е. четыре витка спирали сообщества систем Луна – Земля – Солнце), 2) акматическая фаза (примерно ещё 300 лет), 3) надлом (примерно 150 лет), 4) инерционная фаза (примерно 300 лет), 5) обскурация (примерно 300 лет) и 6) мемориальная фаза (регенерация охватывает 150 лет, а реликтовое состояние продолжается до следующего пассионарного толчка)<sup>26</sup>. Эти фазы, расположенные в рамки XII–XVI вв., в большей степени характерны для суперэтносов. Отдельные этносы проходят их за значительно короткое время. Точное определение продолжительности отдельных фаз развития этносов Волго-Уральской ИЭО – дело будущего времени. Пока мы можем определить границы лишь некоторых фаз.

Началом очередного витка этногенетических процессов мы назвали XV в. Уточняя, можно сказать, что сложение новых этносов началось со времени образования Казанского ханства, т.е. с 40-х гг. XV в. Через два витка спирали движения сообщества систем (через 150 лет) началось активное расширение этнотерритории (освоение народами Поволжья «дикого поля» началось в последней четверти XVI в. и продолжалось вплоть до начала XVIII в.<sup>27</sup>, которое завершилось сложением основных субэтносов Волго-Уральской ИЭО).

В истории этносов Поволжья особой границей являются 40-е гг. XVIII в., когда началось формирование новой национальной культуры и, а это особенно важно, нового национального самосознания.

О фазах второй половины этнической истории современных этносов мы лишь догадываемся, сопоставляя их с фазами развития этносов, берущих своё начало с IX в. (очевидно, опять с 40-х гг.).

Последние 300 лет волжских булгар (40-е гг. XII – 40-е гг. XV в.) можно разделить на два равных отрезка, и пограничным временем будут 90-е гг. XIII в. С этого десятилетия начинает расцветать культура булгар (это в первую очередь каменные архитектурные сооружения, эпитафические памятники, не сохранившаяся письменная словесность). Начиная с 60-х гг. XIV в. болгарский этнос (очевидно, и его самосознание) быстро регрессирует и в первой половине XV в. участвует в формировании новых этносов (казанских татар и чувашей).

В развитии этносов мы можем выделить две фазы: фазу подъема и фазу спада и распада. Обе они охватывают по 300 земных лет, т.е. по четыре витка спирали сообщества систем Луна – Земля – Солнце. В последней фазе особыми являются два завершающих витка: в первом этнос внешне расцветает, а во втором распадается.

Если стартовым временем считать 40-е гг. IX в., на что есть все основания, то историю Волго-Уральской ИЭО можно разделить на следующие последовательные этапы: эпоха хазаро-болгарского и золотоордынского суперэтносов

(IX–XIV вв.), эпоха казанского и российского суперэтносов (XV–XX вв.). Внутри каждой эпохи можно выделить по два периода (40-е гг. IX – 40-е гг. XII в. и 40-е гг. XII – 40-е гг. XV в.; 40-е гг. XV – 40-е гг. XVIII в. и 40-е гг. XVIII – 40-е гг. XXI в.). Следует обратить особое внимание на два завершающих полный цикл этногенеза периода: короткий расцвет (1290–1365 гг., 1890–1965 гг.) и быстрый распад (1365–1440 гг., 1965–2040 гг.). Вполне возможно, что этносы российского суперэтноса в настоящее время переживают процесс распада. Допускается, что этносы Волго-Уральской ИЭО в XXI в. будут жить в совершенно новом суперэтносе<sup>28</sup>.

## ПРОТОТЮРКСКОЕ И ДРЕВНЕБУЛГАРСКОЕ МИФОПОЭТИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ

### Особенности тюркских языков

**Н**езаменимую помощь в деле нахождения истоков становления и изучения этапов развития художественного сознания прототюрков и огуру-булгар могут оказать палеолитические наскальные рисунки и археологические памятники глубокой древности. Но основным материалом для воссоздания картины мира дальних предков тюркских народов являются языки и архаические элементы их традиционных культур.

Тюркские языки, в том числе и чувашский, относятся к языкам агглютинативного типа. Они считаются морфолого-центрическими, т.е. в них главную роль играет морфология (как известно, во флективных языках выдвинутым в центр оказывается синтаксис)<sup>1</sup>. Агглютинативные языки соблюдают закон сингармонизма, тем самым придерживаются идеи согласования (фонемы с рядом стоящей фонемой, слога со словом и т.д.), флективные же – идеи подчинения (безударные гласные подчиняются ударному гласному). Последняя идея тесно связана с типом европейского мышления, с представлением о борьбе непримиримых противоположностей.

Языки тюркских народов, в том числе и чувашский, воплощают идею ненасилия, согласования взаимодополняющих составляющих. Данная идея глубоко проникла в культуру древних тюрков, в частности, она обнаруживается и в их «звуковой культуре», то есть в музыке. В пентатонике (данный ладоинтонационный тип мышления чаще всего встречается в музыке урало-алтайских народов) звук парит, пение не требует особого напряжения, звуки устойчивы и непротиворечивы, функционально однородны. В диатонике (она исторически принадлежит европейским народам) звук напряжён, намеченная им высота завоёвывается. Здесь господствует идея подчинения и борьбы противоположностей. В основе пентатоники заложена, как известно, идея согласования и ненасилия, но ей свойственна тенденция к замыканию звукорядной системы и её относительной консервации (в этом плане диатоника способна к интенсивному развитию).

Во флективных языках, к которым относится и русский, на первом месте стоит задача на уровне синтаксиса – определение смысла высказывания путём интонирования. Здесь внимание обращено в первую очередь на объект и результат действия, то есть на его завершённость или незавершённость (совершенство – несовершенство). В речи морфологоцентрического языка актуальным для высказывания является определённость-неопределённость (сюда же относится очевидность-неочевидность). В подобных случаях внимание слушателя обращено не столько на объект, сколько на субъект высказывания. Чувашский язык, как и остальные тюркские языки, навязывает говорящему более детальное описание конкретных ситуаций. Мысль, выраженная с помощью чувашского языка, обращена к нормализации взаимоотношений на момент диалога. Чувашский язык по своей природе приспособлен к диалогу сторон в плане их взаимопонимания и взаимоуважения. Здесь главной целью собеседников является не столько объект разговора, сколько взаимоотношение общающихся субъектов.

Идея равноправия, обнаруженная в чувашском языке (речи) и музыке, полностью соответствует представлениям



народа о социальном мире. У чувашей весьма сильно развито чувство социальной справедливости и общинного равноправия. Именно этим можно объяснить их особо сочувственное отношение к попрошайничеству, боязнь быть беднее (хуже) других. В таком обществе полностью презирается индивидуально-эгоистическое, индивидуалистическое, возвышается индивидуальное, согласованное с коллективным интересом. Подобное понимание соотношения целого и его частей распространено среди многих восточных народов. По их представлению, целое – это не сумма частей, не конгломерат, а гармония, упорядоченная связь, внутренняя сопряжённость одного с другим. Высшее благо, когда интересы отдельного человека гармонизируются с интересами коллектива, общества.

Языки европейцев полностью соответствуют типу мышления их носителей: ориентировка на объект способствовала формально-логическому стилю мышления. Благодаря развитой формальной логике в Европе бурно развивались технические науки, расцвела техногенная цивилизация. Но благодаря ей человек возвысил своё «Я», противопоставил себя Природе, стал относиться к ней враждебно, что приблизило современный мир к экологической катастрофе. Логика развития европейского типа мышления привела западного человека к идее непримиримой борьбы противоположностей с целью покорения (или уничтожения) одной из сторон. Но там, где торжествует победа, имеются не только победители, но и поверженные. Значит, идея борьбы порождает как состояние человеческого торжества, так и состояние его поражения.

Традиционная мысль носителей тюркских языков устремлена, как уже было отмечено, к субъекту высказывания, достижению согласия между общающимися сторонами. Для них взаимоотношение субъектов высказывания важнее, чем сам предмет разговора, способом доказательства своей правоты служит не диалектическое суждение, а ссылка на прецедент<sup>2</sup>. Сообщая о каком-либо событии, информатор обязательно отметит свое присутствие или отсутствие в нём, без этого собеседник непременно задаст уточняющий вопрос.

Следующей особенностью тюркских языков является отсутствие в них категории рода существительных, что значительно облегчает задачи строящего свою речь коммуниканта. Пол субъектов и объектов высказывания в тюркских языках выделяется главным образом через сильно развитую систему терминов родства. В чувашском языке нет разделения предметов по одушевлённости и неодушевлённости: только о человеке можно спрашивать «кто», остальные, в том числе и фауна, являются «что». Это означает, что предки чувашей выделяли человека не по принципу наличия или отсутствия души (для них душу имели даже неодушевлённые предметы). Но в мире природы человек для них являлся органичной самостоятельной частью неделимого целого.

Все вышеперечисленные особенности тюркских языков и общие стереотипы поведения людей, разговаривающих на этих языках, отражают константные составляющие картины мира и этнического сознания прототюрков и их потомков в последующие исторические эпохи. Изначальный тип языкового сознания дальних предков тюркских народов не только отражается в современных языках, но и в повседневном коммуникативном процессе постоянно порождает стереотипы на уровне архетипов и мифопоэтического сознания. Реконструкция отдельных лексических форм, морфологических и синтаксических особенностей способствует восстановлению древних жанровых систем устного творчества и отдельных этапов её развития. С помощью языковой реконструкции исследователь может реконструировать и утраченные этапы истории культуры<sup>3</sup>.

Достижения современной исторической фонетики тюркских языков позволяют компаративисту определить круг слов, заимствованных прототюрками от своих соседей-иранцев<sup>4</sup>. Под воздействием восточных иранцев (скифо-сакских племён) прототюрки перешли, как отмечает Н.И. Егоров, к развитому скотоводству (коневодство, животноводство), переняли ряд терминов, связанных с социально-хозяйственной жизнью, военным делом (*войско, меч, секи-*

ра, алебарда, сабля, топор), бронзовой металлургией, флорой и фауной<sup>5</sup>. Такие контакты проходили ещё до отделения огурских племён от остальных прототюрков (огузов).

Древние предки тюрков, когда они ещё обитали на своей прародине (на территории современной Монголии, Ордоса и Северного Китая), активно общались с могучим южным соседом – Китаем. Совокупность заимствованных из китайского языка слов в тюркских языках очерчивает определённый круг культурного взаимодействия: ремесло (обработка металла), военное искусство, письменность, предметы роскоши, философские понятия, музыка, одежда и т.д.<sup>6</sup>

Итак, две великие цивилизации Востока (индоиранская и китайская) способствовали динамичному продвижению вперёд как хозяйственного уклада жизни, так и духовной культуры прототюрков. В первую очередь следует отметить прогрессивный характер перехода последних от экстенсивного хозяйства (с начальными элементами земледелия) к интенсивному (развитому) скотоводству, который, в свою очередь, привёл к социальному и имущественному расслоению общества, идее племенного объединения. Уже в III в. до н.э. племенной союз прототюрков (сюнну) занял обширную территорию от Забайкалья до Тибета и от Хуанхэ до Средней Азии. В составе сюнну были и булгароязычные тюрки (древними предками непосредственно болгаро-чувашей, по утверждению Н.И. Егорова, являются племена ухуань и сяньби), которые оказали мощное культурное и языковое влияние прежде всего на монгольские племена<sup>7</sup>. От них восточные соседи восприняли наиболее важные и основные термины животноводства и кочевого хозяйства (до этого монгольские племена занимались преимущественно охотой и рыболовством).

Огуро-булгарское культурное и хозяйственное воздействие испытали и угорские племена, прежде всего предки современных венгров. В результате долговременных контактов с огурами быт, материальная и духовная культура, а также общественное устройство венгров всё больше болгаризировались. Став номадами, на местах зимних стоянок они

под воздействием огуро-булгар начали заниматься хлебопашеством и плодоводством<sup>8</sup>. Благодаря венгерскому языку можно узнать о многих исчезнувших огуро-булгарских словах, например: *büwü* «волшебство, чародейство», *büwüçü* «мудрец, колдун», *bitüw* «письмо», *künüw* «книга» и т.д.<sup>9</sup> На основе заимствованных предками венгров слов можно утверждать, что огуро-булгары, благодаря активному взаимодействию с Китайской империей, были этносом с развитой письменной культурой, владели тайнами высокого музыкального искусства и т.д. К сожалению, по ряду причин (исторических катаклизмов) профессиональная культура огурской и последующих эпох не сохранилась, поэтому не смогла прийти до настоящего времени. Но, следует думать, эта культура этнической элиты оказала определённое воздействие на содержание и форму народной культуры, прежде всего на словесное и прикладное искусства их потомков.

### **Наскальное искусство прототюрков**

Первые образцы многих видов искусств, зародившихся в глубокой древности (танцы, пение и музыка, тексты словесного творчества) у всех народов безвозвратно утеряны. Сохранились лишь вещественные свидетельства изобразительного творчества верхнепалеолитических художников, прежде всего их наскальные рисунки, которые относятся к периоду 25–10 тыс. лет до н.э.<sup>10</sup>

Имеется общая теория возникновения пещерного искусства, которую следует иллюстрировать семантическими сдвигами целого ряда тюркских лексических единиц, прежде всего понятий, близких к палеолитическому художественному творчеству. В результате такого сравнительно-генетического и типологического сопоставлений должны выявиться некоторые специфические аспекты сложения прототюркского художественного сознания.

Наиболее вероятное предположение о возникновении пещерного искусства верхнего палеолита заключается в факте освоения человеком территории пещеры, удобной для его

существования в ледниковый период. Её необходимо было завоевать у диких зверей, в первую очередь пещерного медведя. Последний являлся и объектом коллективной охоты. Накопленный опыт совместной охоты на пещерного медведя (как на объект добычи пищи и жилья) древние люди передавали из поколения в поколение. С целью обучения (инициации) будущих охотников первоначально они использовали целые туши убитых зверей, а затем (для экономии продукта питания) в пещерных чучелах медведя натуральными остались лишь его голова и шкура (эпоха раннего и среднего ориньяка)<sup>11</sup>. Так как эти чучела с лепной глиняной основой (> глиняные изваяния) соответствовали естественной величине пещерного зверя, то для их устойчивости (первоначальное лежачее положение крупных глиняных скульптур со временем сменилось стоячим) использовали стенку пещеры, т.е. лепку фигур исполняли с опорой на стенку пещеры<sup>12</sup>. Затем (после открытия идеи о возможности уменьшения натуральной величины изображаемого зверя и идеи барельефного технического выражения) творчество первобытных художников вплотную приблизилось «к открытию плоскостного воспроизведения – рисунка и гравюры»<sup>13</sup>. Окончательное уплощение рельефной лепки привело к тому, что преобладающим изобразительным средством становился прочерченный на поверхности глины канонично определённый, строго профильный контур<sup>14</sup>. По такой схеме можно представить зарождение пещерных изваяний (скульптур) и профильных рисунков палеолита.

Первая гипотеза заключается в том, что основным соперником завоевания жилища человека ледникового и послеледникового периодов был пещерный медведь, он же в ту пору (в эпоху сложения тотемизма) считался предком, а также объектом охоты. В этой связи определённую доказательную силу имеют фонетические совпадения тюркских лексических единиц с понятиями «медведь» и «предок». В своём «Этимологическом словаре чувашского языка» М.Р. Федотов приводит чувашскому *уна / она* «медведь» следующие тюркские соответствия (условные сокращения на-

званий народов и диалектов – автора словаря): тел., шор., саг., койб., кач., тур., чаг. *аба* «отец» (тел., шор., саг.), «предок» (тур., чаг.), «дядя со стороны отца» (чаг.), «старший брат» (кач.), «медведь» (саг., койб., кач.); саг. *абаа* «старший брат»; тел., чаг. *абуу* (=монг.) «батюшка»; др.-тюрк. *аба* «медведь». Имеются такие монгольские формы: п.-монг. *абаи* «голубчик, милый»; *абауаи* «почтенный батюшка»; монг. *ав* «отец», «папа, батюшка»; бур. *аба* (тж)<sup>15</sup>.

Итак, предположение о возникновении имени прототюркского тотемического первопредка от названия медведя подтверждается лингвистическим материалом и не может вызвать серьёзных возражений. Особый интерес представляет тот факт, что у огуро-булгар *апа* означает первопредка не по мужской линии, как у пратюрков и монголов, а по женской линии (чув. *апай* «мать моя», *аслӑ апай* «мать моего отца»). Очевидно, в обществе *p-l*-язычных прототюрков (огуров) традиции матриархата сохранились лучше и дольше, чем в сообществе *z-w*-язычных (огузов). Данное положение можно подтвердить и другими лингвистическими фактами, а также особенностью огуро-булгарской культуры.

Вторая гипотеза связана с предположением о совмещении в палеолите места охоты и жилища, это – пещера. По сведениям М.Р. Федотова, в древних тюркских языках понятие «жилище, становище» имело следующие фонетические формы: *eb / ef / ev / üj / üv*<sup>16</sup>. В «Древнетюркском словаре» «дом, юрта, помещение» имеет форму *ev / eb*, а «женщина, жена» – *evçi / ebçi*<sup>17</sup>. Ср.: чув. \*эв + *-ра / -ре* (аф. дат. пад.) + *-ӓм* (аф. принагл.) > \*эврим > аврӓм > арӓм «замужняя женщина», «жена», т.е. «тот, кто находится в жилище»<sup>18</sup>. Данная основа имеется и в слове *авлан* «жениться», т.е. «обзавестись жилищем, домом» (\*эв + *лен* > *авлан*).

В тюркских языках, в которых строго соблюдается закон сингармонизма, все аффиксы имеют как велярные, так и палатальные варианты, подобно вышеприведённому чувашскому аффиксу дательного падежа (*-ра / -ре*). Поэтому близкие друг к другу по семантике понятия в разных тюркских

языках или диалектах иногда встречаются в твёрдом или же мягком сингармонических рядах (например, др.-тюрк. *eġä* «старшая сестра»; *eġi* «старший брат, дядя» и *aġa* «родственник»<sup>19</sup>). Благодаря этому второе парное слово в чувашском языке может образоваться даже из противоположного первому слову фонетического варианта без определённой семантики: *тимёр* «железо» + *тймёр* (велярный вариант *тимёр*) > *тимёр-тймёр* «металлы»; *сётёк* «тряпка, лоскут» + *сатёк* (велярный вариант *сётёк*) > *сётёк-сатёк* «тряпьё, ветошь»; *сырма* «овраг» + *сёрме* (палатальный вариант *сырма*) > *сырма-сёрме* «овраги» и др. По данному принципу могут быть сопоставлены древнетюркские *ev/eb* «жилище, становище» и *av/ab* «охота»<sup>20</sup>. (Кстати, рыбная ловля тоже относится к форме добычи пищи, поэтому не удивительно, что рыболовная снасть – «сети, невод» – у древних тюрков тоже называется *av*<sup>21</sup>.)

Итак, на лингвистическом материале полностью подтверждается вышеизложенная гипотеза искусствоведов о первоначальных причинах возникновения пещерного искусства. Места охоты и проживания палеолитического человека в ледниковый период действительно совмещались (пещера). Там находилось жилище и медведя, первоначально как объекта охоты, а со временем и как тотемного зверя-первопредка. При этом наличие связи между понятиями «жилище» и «предки» (прежде всего «мать») очевидно: для последующих поколений они всегда сливались в образе жилища родоначальников (*тён кил*). Здесь попутно можно высказать и другое предположение: супругом «женщины» (*evġi*), по представлению древних людей, являлся сам первопредок-медведь. В большинстве чувашских сказок медведь не случайно выступает как добрый муж и достойный супруг, смерть которого овдовевшая женщина горестно оплакивает такими словами: «Суп без мяса не хлебали, хлеб без мёда мы не ели...» (перевод наш. – В.Р.)<sup>22</sup>.

Далее следует рассматривать названия понятий «голова» и «шкура» как основных натуральных частей чучела пещерного медведя. Фонетические изменения чувашского *пуç* («голова», «глава», «индивид», «перед», «начало», «вершина»,

«верховой») и общетюркского *баш* (в тех же значениях) ряд маститых учёных (М. Ряснен, Г. Дёрфер, Т. Текин) представляли так: \**balč* > волж.-болг. \**bač* > чув. *puś*; \**balč* > др.-тюрк. *baš*<sup>23</sup>. Следует допустить, что данное слово образовано с помощью тюркского глагола *пол-* / *бол-* / *бул-* «быть, существовать, совершенствоваться»; «сделаться», «стать», «иметься» и т.д.<sup>24</sup> Известно, что для существования как человека, так и животных в первую очередь необходимо наличие головы, а не другой части их тела (ноги, руки, хвоста и т.д.). Не случайно основной мишенью для будущих охотников-стрелков в пещерном чучеле (натуральном макете) была именно голова (как символ живого медведя)<sup>25</sup>.

В чувашском языке значение «шкура» имеют два слова: *сăран* «выделанная шкура» и *тир* / *тирĕ* «шкура, кожа, овчина, мех»<sup>26</sup>. В тюркских языках чувашскому *сăран* соответствуют следующие лексемы: тат. *соран* «сыромятная, необделанная кожа»; тур. *sirim* «сорт грубого сафьяна», «кожаный ремень». Монгольские формы: калм. *сур* «ремешок, ремень», «ременной, кожаный»; п.-монг. *sur*; ср. тур. *сугут* (тж); каз. *сыран* (тж); монг. *сур* «ремень, ремешок», «мишень для стрельбы из лука». Ср. венг. *szirony* «выделанная кожа»<sup>27</sup>. Второму слову в тюркских языках находятся такие соответствия: алт., тел., леб., шор., кюэрик. *тăрă* «кожа», «шкура»; саг., койб., кирг., к.-кирг. *терă* (тж); ком., крым., бар., карЛТ, чаг. *тăри* (тж), башк. *тире* «кожа (на теле)», як. *тирии* «кожа», «шкура», «кожный», «кожаный»<sup>28</sup>.

Из этих двух лексем наиболее древней и исконно тюркской является, скорее всего, *тăрă* / *терă* в значениях «шкура» и «кожа». В чувашском языке слово *тумтир* означает одежду вообще (и летнюю, и зимнюю). Первый элемент (*тум* «одежда») соответствует древнетюркскому *тон* «верхняя одежда», «шуба» и, по утверждению ряда лингвистов, заимствован из среднекитайского языка (*тон* «длинное платье», «халат»<sup>29</sup>). Вторая часть вышеприведённого слова (*тир* < *тирĕ*) в древности имела, очевидно, тоже близкую к *тум* семантику – «одежда (из кожи)». Следует полагать, что до появ-



ления термина китайского происхождения одежду древние тюрки и огуро-булгары называли *tärä* / *terä*. Что касается чувашского *си-пуч* («внешность, наружность, внешний облик», «одежда»), следует отметить, что данное парное слово этимологически весьма прозрачно (*си* «верх, «верхняя часть» + *пуч* «голова») и означает прежде всего внешний облик головной части, а не туловища человека.

В «Словаре чувашского языка» Н.И. Ашмарина зафиксировано парное слово *тир-тёр* в значении «кожа (всякого или разного рода)»<sup>30</sup>. Здесь *тёр* не является сингармоническим вариантом первого слова, оно родственно с чувашским существительным *тёр* (*тёр-* + *-лёр* «разный», «различный, разнообразный, всевозможный», «всякий», «вид») и имеет тюркские соответствия: алт, тел, тар. *тёр* «наружность», «цвет» (алт, тел.), «вид, род» (тел, тар.), тат, башк. *төр* «вид», «вариант», «сорт», «род» (биол.), ком, кирг. *тёрлү* «различный» и др.<sup>31</sup>

Наиболее близкой по семантике к чувашскому *тёр* является лексема *тёс* «цвет», «масть», «внешний облик», «образ», «вид», «подобие», «род»<sup>32</sup>. Она имеет такие производные формы: *тёс-йыш* «вид», *тёс-йёр* «наружность», *тёслёр* «различный», «похожий цветом (видом)», «лад», *тёслёрлех* / *тёслех* «образец», *тёслёр-тёслёр* «разнообразный», *тёс-пуч* «облик», *тёссёр* «бесцветный», «бледный, некрасивый». Данной лексической единице находят тюркские соответствия в значениях «наружность», «вид», «цвет», «окраска». Ср. монг. *төр* «сходство»<sup>33</sup>. Имея сходную семантику, *тёр* и *тёс* являются, очевидно, лишь вариантами одного прототюркского корня и стоят в одном ряду с такими парами в тюркских языках, как *сур* и *йаз* «весна», *кёр* и *күз* «осень» (разделение по законам ротацизма и зетацизма).

Фонетическое совпадение слов, означающих «сходство», «наружность», «вид», «цвет» (*тёр*, *тёр*), с древним названием шкуры и кожи (зверя и человека) позволяет допустить такие семантические смещения: «шкура как натуральная часть убитого зверя» > «шкура как сходство (символ) зверя» > «сходство», «вид», «вариант», «цвет». Одевание древних тюрков, как

показано выше, теснейшим образом связано со шкурой зверей, а в дальнейшем и с материями растительного происхождения. Изображаемые на них сходства (с натуральным и воображаемым мирами) в тюркских языках назывались *tür / tör* «рисунки на материях», «вышитое украшение», «пёстрые рисунки на кошме» (алт., тел., кирг., чаг.), «вышивка, узор» (каз.)<sup>34</sup>. В чувашском языке *tёр / тёрё* имеет, кроме вышеназванных значений, и такое: «рисунки (на деревянных предметах, стекле, снегу, камне и других объектах природы)»<sup>35</sup>. Очевидно, словом *tür / tör* прототюрки первоначально называли не только одежду и мифологические изображения на них, но и настенные и наскальные рисунки.

В чувашском языке существует глагол *сых* «вязать, завязывать, привязывать», «вязать (чулки, кружева)», который восходит, по мнению М.Р. Федотова, к др.-тюрк. *çiy* «завязывать, связывать (узлом)»<sup>36</sup>. Между тем в древнетюркском языке с подобной семантикой существовал другой глагол (*ček*), который образовал лексику *čekin* в двух значениях: «шёлковая нить» и «вышивание мишурой по шёлку»<sup>37</sup>. Там же бытовало существительное *ček* «хлопчатобумажная ткань, из которой шьют верхнюю одежду». Следует полагать, что татарский термин *чигү* («вышивание», «вышивка») связан именно с этими древнетюркскими вариантами и сохранил в своей семантике прежде всего особенности техники вышивания (шёлком, мишурой), а не аспект сходства, копирования оригинала.

В тюркских языках сохранилось и другое предполагаемое название объектов первобытного искусства. Так, в тюркских языках, в том числе и в чувашском, имеется интересное слово *кеп*: тел., алт., леб., шор. «мера, модель, колодка, образец»; др.-тюрк. «форма»; стар. тур. *gip* «картина»; чув. *кап* «объем, величина, внешний вид, фигура» и т.д. Древнебулгарское слово *кеп* в значениях «форма», «образ», «изображение», «портрет» вошло в венгерский язык, а позже (после славянизации языка дунайских болгар) сохранилось в старославянском языке в форме *капъ* (ср. рус. *капище* «языческий храм») <sup>38</sup>. Очевидно, прототюркское слово *кеп* первоначально, как и *tür / tör*,

означало вторичное изображение или же форму изображения материального мира первобытного человека. Со временем оно обрело новые значения: «фигура», «изваяние», «картина» и т.д.

Здесь же следует перечислить и другие слова, в той или иной степени относящиеся к художественному творчеству предков чувашей. Общетюркское слово *йаз* (чув. *сыр*) означает не только «писать», но и «очертить (на камне, земле, дереве)». Например, чувашское словосочетание *чул сине сырни* дословно переводится как «очерченное на поверхности камня». Интересна этимология слова *ўкер* «заставить упасть, уронить, свалить, сшибать (с места)». По мнению М.Р. Федотова, данная лексема образована с помощью глагола *ўкё* (тюрк. *өкү-* / *өгү-* «смягчиться»). Учёный находит её и в слове *ўкён* со значениями «раскаяться, каяться», «досадовать, огорчаться, сожалеть»<sup>39</sup>. Другое омонимичное слово *ўкер* имеет следующие значения: «скопировать», «писать», «рисовать» и т.д. В обеих лексемах подразумевается соединение двух состояний, плоскостей, движение от первичного состояния к вторичному.

К терминам народного изобразительного искусства относятся и такие чувашские слова: *юпа* «намогильный столб», *кёлетке* «вид, фигура, изображение, статуя, отпечаток, идол», «портрет, фото»; *пукане* «кукла»; *ёмёлке* «тень, силуэт». Сюда же входят *ёлкё* «образец, модель», «выкройка», «вид, форма»; *сйн* «внешний вид, облик», «лицо», «наружность», «красивая внешность»; *сёрй* «краска», «цвет»; *сўрет* «вид, изображение» и т.д. К сожалению, в аспекте семантики и этимологии они еще не рассмотрены и требуют всестороннего анализа лингвокультурологов.

Прототюрки изначально, а огуры (прабулгары) до нашей эры заселяли, как уже было отмечено, территорию современной Монголии и Северного Китая. Благодаря совместным трудам монгольских и советских археологов науке известны древнейшие памятники искусства каменного века этой исторической территории. Все известные наскальные изображения Монголии археолог А.П. Окладников делит на две большие группы<sup>40</sup>. В первую он включает рисунки, выбитые на скалах

обычной «точечной» техникой. Они, в свою очередь, делятся на несколько стилистических и хронологических групп. Самая древняя из них явно предшествует времени скотоводческих культур. В ней отражены быт и мировоззрение древних охотников Центральной Азии, еще не имевших домашних животных, кроме собаки. Эту группу исследователь относит к каменному веку (мезолиту и неолиту). Остальные такие «точечные» изображения, известные в огромном количестве, учёным датированы эпохой металла. Среди них выделяются рисунки с чертами, характерными для искусства «скифо-сибирского» облика. Самые поздние изображения перекликаются с памятниками тюркской эпохи. Здесь доминируют «своеобразно стилизованные до предела фигурки козлов, такие же, как на надгробных памятниках тюркских вождей»<sup>41</sup>.

Вторая большая группа наскальных изображений Монголии выполнена красной краской (охрой). Такие рисунки сосредоточены на севере Монголии и поражают выдержанностью сюжетов и стилистическим единством. Это «дворы» с пятнами внутри них, изображения летящих птиц-орлов с распростёртыми в полёте крыльями, стилизованные человечки и лошади. Вся эта группа рисунков в Монголии представляет продолжение традиций памятников Забайкалья, где они широко известны, вплоть до самого Байкала. Их относят к эпохе бронзового века, ко времени плиточных могил (подобные могилы оставлены прототюркскими племенами в конце эпохи позднего неолита или же в начале эпохи ранней бронзы)<sup>42</sup>.

Рисунки пещеры Хойт-Цэнкер (Хойд Цэнхэрийн-агуй) отличаются от всех остальных прежде всего своим местонахождением (в пещере), кругом сюжетов и образов сюжетов, художественным стилем. Резкое отличие от петроглифов Забайкалья и Монголии связано, как показывает А.П. Окладников, их раннее образование (в эпоху верхнего палеолита). Учёный полагает, что эти рисунки «должны быть отнесены, скорее всего, к доледниковой или же к последней ледниковой (плювиальной) эпохе, вслед за которой наступило резкое похолодание и иссушение климата в Центральной Азии»<sup>43</sup>. Для общей харак-

теристики пещерных рисунков из Западной Монголии существенно, прежде всего, отсутствие в них человеческих фигур. Мир людей для мастеров палеолитической эпохи полностью безразличен и чужд, внимание первобытных охотников обращено на основные источники пищи: диких круторогих быков, баранов-аргали, лошадей или джигетаев. Среди них есть верблюды и страусы, а также слоны. «Есть как будто и змеи (тоже характерный элемент пустынных и степных ландшафтов), – отмечает А.П. Окладников, – существа, которые привлекали внимание древнего человека, наводили на него суеверный ужас, были мудрыми хранителями тайн подземного мира, иногда казались носителями зла, а иногда и добра»<sup>44</sup>.

Вторая существенная черта стиля этого палеолитического искусства и художественного сознания его создателей – реализм (первобытный, наивный). Фигуры животных обрисованы мастерски, уверенной рукой, с соблюдением реальных пропорций и форм их тела. В рисунках древних художников метко схвачены самые броские и характерные особенности зверей, их специфические признаки. Как отмечает исследователь данного памятника, отпечаток своеобразия лежит и в самой манере исполнения. Все изображения животных в пещере выполнены контуром, обведены одной узкой полоской краски, которая обычно дает замкнутый, непрерывный контур тела животного. Образ зверя остается как бы замкнутым в себе самом, резко ограниченным и изолированным от окружающего пространства, от других соседних фигур. Следовательно, здесь нет определённого сюжетного повествования, рассказа о каких-то событиях. В этом тоже обнаруживается коренное отличие пещерных росписей Хойт-Цэнкера от композиционных приёмов, обычных для петроглифов Монголии, где, как правило, рисунки почти никогда не перекрещиваются. Художник из эпохи палеолита спокойно наносил свои рисунки поверх более ранних, полностью равнодушный к творческой мысли своего предшественника.

Следующая черта рисунков из хойт-цэнкерской пещеры – их внешняя статичность. Но это не говорит о том, что

они лишены внутренней динамики: «эти простые линейные рисунки заряжены сдержанной, но мощной внутренней силой. В них видна наивная, но искренняя передача определённого настроения, эмоций»<sup>45</sup>. Такими рисунками являются изображения фигуры быка, страуса и верблюда. Выразительнее всего голова последнего животного, которая обращена к зрителю. При общей постановке фигуры верблюда в профиль (ориентировка вправо от зрителя) художнику удалось создать иллюзию головы, обращённой в фас (приём передачи фигуры в искусстве палеолита, называемый «скрученная перспектива»). Данный художественный приём широко использовался в палеолитическом искусстве Европы, но чужд позднейшим петроглифам Монголии и Сибири. Наблюдения в пещере Хойт-Цэнкер свидетельствуют, что начало древнего искусства, его корни и первые истоки были представлены не только на западе, но и на востоке, в глубинах Центральной и Северной Азии. Именно в эпоху палеолита формировались мифы как идеология родового общества, а также символы, сопровождающие зверей на наскальных изображениях. Стержнем палеолитического мифа была, как полагает Э.А. Новгородова, идея мирового дерева с его трёхчастным делением, а также конвергентное возникновение культа плодородия. Таинства этого культа создавали табу-запреты на определённые стороны жизни<sup>46</sup>. Наиболее важными рисунками в пещере являлись, по мнению учёного, изображения копытных животных. Второе по значимости место в этой иерархии занимают, как полагает исследователь, люди, переданные через посредство символических знаков (женские знаки – треугольники, тектиформы, клавиформы, скутиформы, мужские – пенниформы, линии, линии точек, пунктиры, ёлкообразные фигуры, стрелки, многоножки). Все они изображаются чаще всего рядом с животным<sup>47</sup>. «В сознании палеолитического человека, – заключает Э.А. Новгородова, – эти образы неделимы. Женщины, рождение, очищение, смерть ассоциируются с образом крови, красного цвета, огня, очага. Отсюда красные силуэты бизонов, противопоставленные чёрным фигурам, в пе-

щере Фон-де-Гом, отсюда окраска охрой женских скульптур, посыпка охрой покойников и т.д.»<sup>48</sup>. Изображение копытного животного она, в отличие от А.П. Окладникова, сводит к образу первопредка, а символические женские знаки – к образу женщины-матери, прародительницы, охранительницы огня, главы материнского рода. Но в пещерном искусстве-мистерии, по мнению последователя идей французского исследователя А. Леруа-Гурана (в своих работах он стремился к стиранию семантических граней между абстрактным искусством и реалистическими изображениями), женщина выступает не только как прародительница, но и как «олицетворение многообразных связей рода с животным-предком, животным-источником существования. Отсюда вытекает воплощение культа плодородия в образе двух сторон одного явления: женщины и зверя»<sup>49</sup>. По мнению Э.А. Новгородовой, в палеолитических изображениях зашифрован древний миф, а не охотничья магия и обрядовая инициация.

В одном из важнейших палеолитических поселений Восточной Монголии (Аршан-Хад) рассеяны плиточные могилы, а неподалёку в степи стоит большой оленный камень с характерными для этих памятников изображениями<sup>50</sup>. Среди многочисленных наскальных изображений и тамг Аршан-Хада А.И. Окладников выделяет несколько отличающихся по стилю и составляющих в целом определённую группу. Первое изображение находится на отдельном скальном блоке в некотором расстоянии от плиты с тамгами. Плоскость изображения обращена на юго-восток. На камне всего три рисунка, на которых по диагонали (слева направо) расположены три фигуры животных (напоминают фигуру слона или мамонта), обращённых головами вправо. Две первые фигуры справа и снизу расположены одна на другой. У верхнего животного длинное овальное туловище, задняя половина которого резко сужена, на спине плавно очерченный массивный горб. Он плавно переходит в массивную голову, похожую на голову слона. От неё выходит наискось вверх узкая кривая полоса, напоминающая хобот или бивень слона. У этих изо-

бражённых справа животных по четыре короткие ноги, все они прямые, размещены симметрично. Третья фигура помещается позади двух первых. Она крупнее, спина прямая, с лёгкой выемкой посередине. Брюхо отвислое, сильно выпуклое в задней половине. Голова как таковая в изображении отсутствует, её заменяет широкая, падающая отвесно вниз полоса. Внутри туловища – косая полоса, направленная к той части фигуры, где должна быть голова. А.И. Окладников предполагает, что древний мастер намеревался изобразить голову, но ограничился тем, что оставил полосу незаконченной. Ноги такие же, как и у двух первых, но, в отличие от них, имеет короткий хвост, изогнутый вниз<sup>51</sup>.

Следующие фигуры животных, близкие по стилю к трём описанным, обнаружены на отвесных плоскостях скалы за отвалившимся громадным блоком. Одно из выбитых изображений (правое, если стоять лицом к скале) – это животное с длинным массивным туловищем, не контурное, а сплошь выбитое, спина слегка вогнута, брюхо немного отвислое, голова отсутствует. По мнению автора статьи, она или выветрилась, или вообще не была выполнена. К сожалению, учёный не описывает направления плоскости изображения. Дело в том, что описываемое животное расположено головой влево, этим оно не вписывается в общий стиль мастеров данной группы. Имеется характерная особенность трактовки ног животного: они раздвоены на конце. Подобным способом явно изображены его копыта. Сзади животного изображён тонкий хвостик, подобно третьей фигуре животного из композиции на изолированном камне, но он, в отличие от неё, поднят вверх.

Следующий рисунок животного (сохранилась только задняя часть) находится слева от плоскости скалы: брюхо отвислое, передние ноги прямые, относительно длинные, а задние вдвое длиннее и искривлены. От задней части спины опускается массивный прямой хвост, напоминающий хвост лошади. Рисунок повернут влево. Интерес представляет следующая деталь: над рисунком выбита медвежья лапа или его след. Правее описанного рисунка расположено следующее



изображение животного с корпусом вправо. Этот рисунок фрагментирован и в нижней половине расщеплен горизонтальной трещиной. Туловище животного очерчено не полностью, спина слегка вогнута, голова отсутствует. По мнению археолога, первоначально мастер хотел её выполнить, но ограничился лишь короткой дугообразной полосой внутри туловища. В задней части (слева) виден кривой хвостик, опущенный вниз. Четыре ноги в позе движения, правее выбиты кривые полосы: короткие и одна длинная, змееобразная.

Итак, взятые как стилистически единые рисунки животных на территории обитания прототюрков, по убеждению А.П. Окладникова, напоминают изображения из пещеры Хойт-Цэнкер Западной Монголии. У них есть одна «удивительная по силе и неожиданности общая черта. Это своеобразная трактовка фигур животных, когда явно намеренно не изображается голова»<sup>52</sup>. Изображение ноги быка развилками тоже имеет параллели с рисунками Северной Азии (на Шашкинских скалах изображены две лошади и бык, у которых особенно тщательно выписаны копыта).

Археолог Э.А. Новгородова, внимательно изучив различные знаки на плите Аршан-Хада, разделила их на четыре группы<sup>53</sup>. Первая группа – это круги (с одной, двумя или тремя точками внутри) с направленными вниз одной или двумя линиями. Древние художники таким образом изображали, как полагает исследователь, людей эпохи мезолита. К следующей группе относятся различные геометрические фигуры (треугольники, со спускающейся вниз линией), которые изображали ряженных людей. Как известно, на мезолитических рисунках в Узбекистане под изображением человека с треугольным силуэтом нарисован круг с такой же спускающейся вниз линией. Вышеописанные силуэты ряженных людей известны в палеолитической пещерной живописи и Западной Европы.

Третью, самую многочисленную группу знаков составляют, как условно называет Э.А. Новгородова, «следы копыт»: по одному, по два, иногда длинными рядами<sup>54</sup>. Рядом с ними проведены ровные двойные полосы длиной от одно-

го до двух метров, которые похожи на следы полозьев саней или лыж на снегу.

Четвёртая группа знаков (она немногочисленна) не имеет подобий в западноевропейском искусстве. Это стелы, ёлкообразные фигуры, простые и сложные изображения рогов, деревья с симметрично расположенными спиралями и т.д. Сходство и определённая преемственность между символическими фигурами Хойт-Цэнкера и Аршан-хада давали основание предположить, что в мезолитическом искусстве Монголии, как и в палеолитическом, присутствуют и зооморфные изображения. В стиле изображения наблюдается «преемственность традиций при переходе от верхнепалеолитического рисунка к искусству мезолита»<sup>55</sup>.

Друг друга дополняют интерпретации петроглифов другого памятника – Чулутын-Гол (А.П. Окладников), или Чулуут (Э.А. Новгородова). Первый учёный характеризует сюжеты петроглифов традиционно. Так, рассматривая рисунки быков, он замечает два изображения, которые выделяются среди остальных тем, что туловища быков «выбиты контурными линиями и пересечены поперечными вертикальными полосами. Их очертания в целом переданы более живо и реалистично, чем на остальных изображениях этих животных»<sup>56</sup>. Автор полагает, что эти два изображения архаичнее остальных быков данного памятника, они относятся, скорее всего, к неолитической эпохе. В примитивно изображённых лошадях учёный видит динамику, особенно выразительна в этом плане одна фигура (бегущая влево лошадь)<sup>57</sup>. Туловище животного дугообразно вогнуто, голова высоко поднята, ноги раскинуты в галопе, хвост как бы развеивается на ветру. Козлов и баранов на рисунках можно различить по манере изображения рогов: у последних рога не дугообразные или прямые, а спирально закрученные. Антилопы имеют почти вертикальные рога. Основную массу оленьих фигур можно назвать по общей трактовке туловища и рогов примитивно-реалистическими. Канонические «скифские олени», встречающиеся на оленных камнях Забайкалья и Монголии, для данной группы петроглифов не типичны, хотя, как заме-

чает учёный, некоторые сходства имеются (в форме туловища, трактовке рогов, изображении глаза).

Изображения хищников наделены длинными вытянутыми хвостами, загнутыми на конце крючком. А.П. Окладников выделяет особенно выразительную фигуру хищника на таблице 91 (рис. 17)<sup>58</sup>. У него мощная грудь и шея, поджарое туловище и огромная морда с оскаленной пастью. Автор полагает, что это изображение барса. Но в композиции данный хищник еще с двумя хищниками гонятся за парой оленей. Рядом с хищником-вожаком находится детёныш хищника. Облавная охота более всего присуща, как известно, волкам, а не барсам или другим степным хищникам. Думается, в данной композиции изображена сцена охоты волков на двух оленей. Первого хищники догнали (изображено начало терзания), а второй стремительно убегает прочь (вправо). Удивляет стиль изображения убегающего оленя: рога подобно развевающейся ветке на ветру, а задняя нога осознанно удлинена (её нижняя часть с копытами заброшена вверх). Этим самым художник передает состояние страха оленя, его жажду спастись любой ценой. В композиции данного художника прочитываются две жизненно важные идеи: идея победы в результате совместного и слаженного труда (волки) и идея спасения путём стремительного бегства (спасающийся олень). Эти идеи первобытного общества выражены с целью обращения внимания будущих охотников. Такая интерпретация композиции наталкивает на мысль, что подобные изображения возникали по случаю инициации мальчиков, проведения обряда посвящения их в зрелого мужчину. В них образ хищника (волка) метафорически уподобляется охотнику, поэтому в изображении человеческой фигуры в рисунке не было необходимости. Метафоричны не только образы хищников-охотников, но и образы ряда копытных животных, в частности благородного оленя (марала). По мнению А.П. Окладникова, «в представлениях о марале обнаруживается целостный, взаимосвязанный комплекс идей, в котором сочетается идея о зооморфном солнце – носителе света и тепла – с идеей плодородия»<sup>59</sup>.

Вышеприведённый сюжет можно интерпретировать и в другом, чисто мифологическом ключе. Сцена преследования копытных животных (оленя, козы) хищниками (стаей волков, барсом, тигром) – это символическая иллюстрация мифа «космической охоты», солярного по содержанию мифа, связанного с календарной обрядностью<sup>60</sup>. В.Г. Котов допускает, что терзаемое животное в подобных сюжетах является образом космического оленя<sup>61</sup> (оленя преследуют семь волков – звёзды Большой Медведицы). Убегающего оленя символизирует, очевидно, Полярная звезда<sup>62</sup>.

Вышеприведённый материал подтверждается рядом отечественных учёных, считающих, что «истоки искусства зарождались не только на Западе, в Европе, но и в Северной Азии»<sup>63</sup>, на территории обитания прототюркских и огурских племён (Монголия). Находки свидетельствуют о глубокой древности заселения человеком этой части Азиатского континента, о своеобразии развития его культуры в палеолите и о прочных местных традициях наскального искусства дальних и близких предков прототюрков<sup>64</sup>.

Следующий тезис вытекает из выборочного обзора различных интерпретаций художественного сознания и классификации стилей разностадиальных наскальных изображений как Западной, так и Восточной Монголии. Первобытное художественное мышление первоначально было подражательно-магическим (в тюркских языках в эту эпоху сложились звукоподражательные слова, по Ашмарину – мимемы, а по Корнилову – имитативы). Именно такой тип мышления способствовал утверждению контурно-натуралистического (наивно-реалистического) стиля самых ранних рисунков. В дальнейшем (в эпохи мезолита и неолита каменного века) художественное мышление прототюрков эволюционировало в сторону некоторого абстрагирования, символизации и стилизации. Именно в результате такого положительного сдвига появляются различные идеи-концепции и символы (идея спирали и змеи > мировое дерево<sup>65</sup>, идея охоты и терзания > календарно-солярные представления о временах

года, звериный циклический календарь и т.д.), мифы (космогонические, этиологические, тотемистические и др.), стилизованные и символические изображения в пещерах и на скалах. Подобный процесс отразился в прототюркском языке возникновением многих терминов мифологии, абстрактных слов и понятий. В эпоху металла предки современных тюрков входили в культурно-хозяйственный контакт с восточными иранцами и китайцами, в результате совершили резкое продвижение вперёд (переход к развитому скотоводству, уникальному искусству «скифо-сибирского» стиля<sup>66</sup>, письменности и книжного дела).

## Мифопоэтическое сознание огуро-булгар

### 1

В данном разделе необходимо ретроспективно восстановить огуро-булгаро-чувашское мировидение и мифопоэтическое сознание. Н.И. Ашмарин в одной из работ по чувашскому фольклору заметил, что в чувашских религиозных представлениях зачастую встречаются несколько исторических наслоений: более древние верования смешаны с последними. По этой причине, как считает ученый, наряду с *Турӑ* существуют еще *аслати*, *аса*, *мӑнаси*, деятельность которых, в сущности, приписываются первому. «Представляется весьма соблазнительным построить в общих чертах первоначальные религиозные воззрения чувашей, – заключает автор. – Вся природа некогда представлялась чувашам порождением двух существ, из которых одно, проявившее свою силу в громе и молнии, называлось *аса*, *аслати*, *мӑнаси*, а другое – *ама*<sup>67</sup>. В пользу своего предположения ученый приводит следующее словосочетание из языческих молитв: *Пётӑм сурӑ санталӑка суратакан Ама*, которое примерно переводится как «Ама, породившая всю Вселенную». По предположению Н.И. Ашмарина, позднее «Аса сделался богом молнии, но не самостоятельным, а как бы одним из эпитетов *Турӑ*, ибо молниевержцем является *Турӑ*». Подобно первому (*Аса*), как считает ученый, и *Ама* впоследствии преобрази-

лась в христианскую *Турӑ амӑшӗ* (мать *Турӑ*). Культ Божьей матери должен был привиться у чувашей именно потому, что они, по мнению исследователя, отождествляли со своею *Ама*<sup>68</sup>. Итак, Н.И. Ашмарин весьма обоснованно предполагал, что культ *Турӑ* (как небесного бога) со временем вытеснил древнее почитание *Ама* и *Аса*, а первый образ являлся порождением второго, почему она (*Ама*) и могла быть названа его матерью<sup>69</sup>. Подобное изменение можно объяснить сменой матриархата патриархальным обществом.

Далее следует обратиться к орхонским руническим текстам, составленным в VII–VIII вв. н.э. В них встречаются три божества: *Тенгри* «бог-небо», *Умай* «супруга бога-неба» и *Ыдук Йер-Суб* «Священная Земля-Вода»<sup>70</sup>. Первое и второе располагались в верхнем мире, а третье – в среднем (по мнению С.Г. Кляшторного). Учёный полагает, что в древнетюркской мифологии существовала полная трехчленная модель Вселенной: в нижнем мире властвовал Эркиг-хан, который разлучал людей и посылал к ним вестников смерти. Последнее божество является, очевидно, не исконно тюркским, оно проникло в шаманство сибирских тюрков, скорее всего, под влиянием мировых религий Востока, прежде всего северного буддизма<sup>71</sup>.

В связи с данной проблемой особый интерес представляет описание Мовсэса Каланкатуаци «далёкой страны гуннов» (северокавказских хазар) в 685 г.<sup>72</sup> В этой хрестоматии древнеармянских исторических хроник главным божеством северокавказских гуннов (хазар, савиров) представлен Тангри-хан<sup>73</sup> в двух ипостасях: как идол в капище (такое скульптурное изображение являлось прообразом чувашского *юпа* и продолжением традиции установления тюркских балбалов) и как священное дерево-дуб «с пышной кроной, которому приносили в жертву лошадей и который окропляли кровью жертвы, а голову и шкуру ее вешали на ветви»<sup>74</sup>. Рядом с самым большим священным дубом стояли более молодые, высокие, покрытые густой листвой деревья, посвященные другим богам. Капище находилось возле дуба-матери (очевидно, с ее западной стороны). На основе описанных слов

колдунов и чародеев, ворожей и жрецов (они выступили против разрушения капищ и жертвенников) можно восстанавить следующее поверье хазар: кто брал для своих нужд опавшие листья или сучья того священного дерева, тот назывался верховным богом Тангри-ханом жестокими мучениями и бешенством, который истреблял его дом и род<sup>75</sup>. Отсюда понятно, что автор описывает священную рошу, известную у чувашей как *Киремет* и *Ырӑ*. Место для жертвоприношения *Турӑ* и другим божествам у чувашей находилось отдельно от священных деревьев и рош, что можно объяснить последующей трансформацией первоначального образа *Ырӑ* (> *Киремет*) в периоды исламизации и массовой христианизации чувашского народа<sup>76</sup>.

Итак, главным богом в верхнем мире, по представлениям северокавказских хазар, был Тангри-хан, остальные же божества подчинялись ему, в том числе и божество молнии (огня) Куар<sup>77</sup>.

В «Истории страны Алуанк» имеются косвенные доказательства существования и другого (нижнего) мира. «Тогда колдуны, ворожей и чародеи [слуги богини] Афродиты, – повествует автор хроники, – начали свое неистовое колдовство, стали обращаться к земле с лживыми призывами, произнося вздорные и бессмысленные восклицания, но ничего не могли поделывать своим лживым и суетным искусством»<sup>78</sup>. Здесь «земля» (*йер, сӗр*) понимается как защитница религии хазар (гуннов) и представляет из себя нижний (а не средний, как объясняет С.Г. Кляшторный) мир<sup>79</sup>. Эти взаимодополняющие (а не противоборствующие) миры соединяются в среднем мире (мире людей) в образе мирового дерева (*ама йывӑс*). Такое представление полностью согласуется с архаическим чувашским макрокосмом: *си + эл* (> *сӳл*) «верх» и *ай + ал* (*аял*) «низ», их обитателями (хозяевами) являлись *Аса* (верхний мир) и *Ама* (нижний мир), между ними находились люди (средний мир)<sup>80</sup>. Мир неба и мир земли дополняли друг друга и, подобно членам одной семьи, имели разные обязанности, направленные на сохранение и развитие своего социума<sup>81</sup>.

Замеченный Н.И. Ашмариным «весьма детально разрабатываемый дуализм», как показывает материал, значительно позднего происхождения (имеется в виду непримиримое противоборство двух сил)<sup>82</sup>.

Весьма интересен древнетюркский мифологический образ Умай, который, скорее всего, дублирован с образа *Ама* (их объединяет женское начало) и перемещен в верхний мир в качестве супруги главного бога. В хронике М. Каланкатуаци нет никаких сведений о супруге Тангри-хана (в капище находились лишь изваяния с изображением бога), хотя С.Г. Кляшторный допускает, что упоминаемая в хронике Афродита из древнегреческой мифологии напоминает древнетюркский образ Умай (они оба являются богинями плодородия). Очевидно, перераспределение некоторых функций первоначального *Ама* (прежде всего забота о продолжении рода) произошло после разделения прототюрков на две большие группы (после середины I тысячелетия до н.э.), поэтому в болгаро-чувашской мифологии нет образа в форме *Умай* (его заменяет женское божество *Кене*, которое, между прочим, управляет «землей-водой» и отвечает за судьбу и здоровье детей<sup>83</sup>). Н.И. Ашмарин считал, что данное слово образовано от арабского *Кааба* (ср. тат. *кэбэ*), что не вызывает никаких сомнений. Очевидно, до мусульманского влияния данный мифологический образ имел близкое к татарскому варианту название: *Кёне* «рубаха», «послед» (*ача кёну*). Родившиеся в *кёне* дети считались счастливыми, их сорочки хранились в лукошке<sup>84</sup>. Основным аргументом такого предположения является то, что в языках некоторых сибирских тюрков слово *умай* / *ымай* тоже означает «послед», «душа грудного ребенка»<sup>85</sup>. Перемещение данного персонажа из нижнего мира в пантеон богов верхнего мира произошло, очевидно, в результате сакрализации власти хаканов оногуро-булгарских и тюркских племенных конфедераций, значительного углубления в их обществе социальных различий<sup>86</sup>.

Далее необходимо изучить историю возникновения следующего мифологического образа, сложившегося непосред-



ственно в процессе социализации огуро-булгаро-чувашского общества. В очерке К. Мильковича есть такое замечание автора: «Государя своего не иначе почитают они, как владычествующее над ними и благотворяющее божество... Бог вышний ниспосылает им дождя и изобилие, солнце причинствует временам годов и жатве, согревает землю и растит плоды, но земля-де, производящая изобилие и питающая их поля, леса, луга, воды, паства и прочие выгоды... ни от кого иного дарованы им, как от всещедрой десницы монархов, следовательно-де, всё оно и представляет им живое начертание оказанных для них высокомонарших милостей и благодеяний...»<sup>87</sup>.

В иерархии божеств верхнего мира *Сёрти патша* К. Мильковичем назван четвёртым (после самого *Султи Торя*, а также его Отца и Мать)<sup>88</sup>. В другом месте первая тройка встречается в таком чередовании: *Торя*, *Патша*, *Пульх*<sup>89</sup>, или даже *Торя*, *Пульхсё* и *Киремет* (без *Сёрти патша*)<sup>90</sup>. Создается впечатление, что сильно трансформированный образ *Сёрти патша* (слово *патша* заимствовано из татарского языка в чувашскую эпоху) местами вытесняет более древнее *Пульхсё* или его сокращённый (в результате наложения на народную религию новых христианских понятий и образов) вариант *Пульх*<sup>91</sup>. В связи с этим особый интерес представляет происхождение названия данного божества. Н.И. Золотницкий писал, что марийское божество *Пулукше*, *Пурукше* происходит от чувашского термина *Пульх*, *Пульхсё*, а последний образован от чувашского глагола *пул* «разделять»: ср. тат. *булук* «часть, доля, перегородка»<sup>92</sup>. Прозорливее оказался Н.И. Ашмарин, который выдвинул более научную версию о *Пульхсё*: «...не означало ли первоначально слово *пульх* удела в смысле владений тех подчинённых болгарских ханов, рассказы о которых мы встречаем у Ибн Фадлана, откуда путём метонимии это слово было перенесено на самого феодала и потом перешло в область народных верований наряду с другими наименованиями этого рода?»<sup>93</sup> Уточним: *Пульхсё* образовано от *пульх* «земельный надел»<sup>94</sup> + *-сё* (аффикс деятеля) – «человек, наделяющий земельными угодиями», то есть аналог *Сёрти патша*, наместник *Туря* на земле.

По предположению С.Г. Кляшторного, подобный мифологический образ у древних тюрков существовал не позднее VI в. н.э.: «Древнетюркские племена уже к VI в. имели модифицированные формы единой религиозной идеологии, сложившейся на основе более архаических культов, общих для большинства кочевников Центральной Азии, явное выделение культа Неба побуждает многих исследователей к оценке древнетюркской религии как особой, близкой к монотеизму веры, главой и первосвященником этой религии был сам верховный правитель (каган). К этому времени возникают мифы о божественном сотворении государства и небесном рождении каганов, о небесном звере-первопредке представлением о божественной чете – покровительниц царского рода, возникает государственный культ тюркского государства, центральными фигурами которого стали “небоподобные” и “неборождённые” каганы»<sup>95</sup>.

В другой работе учёный полагает, что с государственным культом тюрков непосредственно был связан образ *Йол тенгри*, встречающийся в ряде письменных памятников как восточных, так и западных тюрков<sup>96</sup>. Он одаривал человеку *кут* (чув. *хӓт*), божественную благодать, восстанавливал и устраивал государство (*эл*). С.Г. Кляшторный считает, что эти две ипостаси *Йол тенгри* представляли из себя «посланцев небесного божества (*Тенгри*), непосредственных исполнителей его воли»<sup>97</sup>. В этом плане функции наместника *Тенгри* на территории проживания тюрков-кочевников и наместника *Торӓ* в мифологии болгар-земледельцев (*Пӓлӓхсӓ*) полностью совпадают. Необходимо отметить, что к последнему образу по содержанию близок *Пӓхӓт пӓхан*, который подразумевал какое-то государственное должностное лицо, быть может, самого хун (> мар. *он* «царь») <sup>98</sup>.

На основе вышеизложенного следует допустить такую эволюционную цепочку модели огуро-булгаро-чувашского мироздания.

1. Еще в раннюю прототюркскую эпоху дальние предки чувашей представляли мир из следующих частей: *Ама* и *Аса* в природе, *Ама* и *Аса* в мире людей и тотемов (эпоха матриархата).

2. В мифологическом сознании прототюрков по мере укрепления культа Неба (как источника изобилия земных благ) сложился образ *teŋri* (*taŋri*) «небо» > «бог». Нижний мир определялся как «земля-вода». В среднем мире (мире людей) находилось *ама йывăç* «дерево жизни», которое связывало верхний и нижний миры.

3. В эпоху первых государственных образований (древне-булгарская эпоха) в пантеоне богов верхнего мира появляется мифологический персонаж с женским началом (покровительница деторождения, определяющая судьбу новорожденных, посредник между верхним и средним мирами). В мифологии древних тюрков он назывался *Умай*, а в огуро-булгаро-чувашской мифологии – *Кёне*. Оба названия восходят к словам со значениями «послед», «душа грудного ребёнка».

4. К VI в. н.э. (в процессе формирования древнетюркских государств (Восточнотюркского и Западнотюркского каганатов) в мифологии древних тюрков и ранних булгаро-хазар появляется новый образ земного наместника Бога. С переходом булгар к земледелию образ наместника трансформируется в сторону содержания «наделяющий плодородные земельные угодия» (*Пүлӧхсӧ*).

5. В среднебулгарскую эпоху под воздействием мировых религий (их идей о двух непримиримых силах: Добра и Зла, Бога и Антибога) содержание нижнего мира подвергается сильной трансформации, его пространство уходит ниже плодородной земли (ниже *хёрлӧ сыр* «красной земли»). В чувашской мифологии появляется антипод *Турӑ – Шуйттан*. Под воздействием ислама чувашское название покровительницы новорождённых (*Кёне*) вытесняется однозвучным термином из религии ислам (*Кене*).

Возникает закономерный вопрос: неужели в чувашской мифологии до мусульманского влияния (до появления образа *Шуйттан*) не было владыки нижнего (подземного) мира?<sup>99</sup> В связи с данным вопросом весьма интересной представляется одна примечательная параллель в мифологиях чувашей, башкир и удмуртов. По традиционному представлению чувашей

шей, земля держится на двенадцати рогах подводного быка<sup>100</sup>. В башкирских легендах потусторонний мир состоит из семи слоев, на последнем (седьмом) в воде лежит огромная рыба. На усах этой рыбы стоит огромный бык и своими рогами держит всю землю<sup>101</sup>. Удмурты Елабужского и Сарапульского уездов верили, что под землей живёт большой черный бык, который стоит на спине огромной рыбы подводного моря<sup>102</sup>. Образ подводного быка (чув. *шыв вӑкӑрӗ*) большинство ученых сопоставляет с древнеиранской мифологией, прежде всего с эпосом «Ригведа»<sup>103</sup>. Данный образ в разные эпохи и разными путями проникал в мифологию алтайцев и уральцев. Следует считать, что до влияния исламских воззрений подводным миром чувашского мироздания властвовал *Шыв вӑкӑрӗ* (как символ аграрного культа), двойник подводного коня (очевидно, в мифологии северокавказских гуннов VII в. наряду с небесным конём существовал и подводный конь)<sup>104</sup>.

## 2

В данном разделе необходимо отдельно описать другой мифологический образ подводного мира – белого крылатого змея, покровителя государственной территории и народа. В чувашской мифологии целый ряд образов создан на основе внешних змеиных атрибутов, каждый из которых имеет отдельное название и набор ценностных качеств. По народному поверью, *Аштаха / Аштаха* – змей, глотающий людей и скот<sup>105</sup>, он может палить своим огнём нивы, поэтому местами называется и *Вутлӑ сӗлен* (огненный змей). О данном образе сохранилась такая легенда: «Если змей Аштаха вырастет, то его *Турӑ* поднимает вверх бурей, облаками, молнией. Здесь он вредит народу, глотает, присасывая воздухом, поэтому *Турӑ* забирает его на небо...»<sup>106</sup> Другое многоголовое чудовище, встречающееся больше всего в сказках, имеет название *Йӗлмевӗс*. Оба дракона являются внешними врагами людей, они приносят им общи бедствия.

Достигнув столетнего возраста, *Аштаха* обретает способности оборотничества и становится соблазнителем от-

дельных парней (мужчин) и девушек (женщин). Данный образ имеет два названия: *Юхха* (превращается в красивую девушку и, выходя замуж, постепенно иссушает своего супруга; в качестве сожителя доводит любовницу до болезни со смертельным исходом) и *Вёре / Вёри сёлен* в последнем значении. Особенностью *Вёре сёлен* является его внешний вид до обретения человеческого облика: во время полёта изо рта его извергаются огненные искры (словом *вёре* выражено пылающе-кипящее состояние змея). В данном случае облик мифического дракона-соблазнителя в воображении простых людей соотнесён, скорее всего, с реальным явлением на небе в ночное время (падение метеорита, других небесных тел).

Все вышеперечисленные образы относятся к враждебным для людей демоническим духам и силам. Фонетический облик названий злых змеев (*Астаха, Йёлмевёс, Юхха*) подтверждает их позднее появление в чувашском языке, скорее всего, из языка соседей – татарского (исконно чувашские формы имели бы в начале данных слов фонемы *у/ы* и *с*). В татарскую мифологию они проникли, скорее всего, через арабо-исламские письменные источники (мотив змееборства сильно развит в культуре индоевропейских народов).

По сравнению с враждебными к людям образами дракона добрые образы змея в чувашской мифологии совершенно не изучены, прежде всего это касается образа золоторогого змея, который был одной из главных мифологем предков чувашей в эпоху их кочевого образа жизни.

Информатор Н.И. Ашмарина из с. Новые Кармалы Белебеевского уезда Уфимской губернии в начале XX в. прислал материал следующего содержания: «Счастливый человек встречается со змеем. Если увидит рогатого змея, то перед ним застилает белый платок. На это белое змей оставляет свои рога. Потом этот человек забирает их домой и разбогатееет: в кошелёк кладёт – деньги прибавятся, отнесёт в скотный двор – скот умножится, засунет в зёрна на семена – хлеба уродятся, и хозяин разбогатееет. Если рога потеряются, то он обнищает, поэтому их следует очень оберегать»<sup>107</sup>. Ареал рас-

пространения этого мифического образа охватывает территорию расселения всех этнографических групп чувашей, следовательно, он сложился не в последние эпохи истории народа.

Образ доброго змея уточняется в тексте информатора из с. Орауши Ядринского уезда Казанской губернии: рога его были золотыми (*ылттӑн мӑйракаллӑ ҫӗлен*). Имеются тексты, рассказывающие о белом змее или о царе змеев. Как известно, тюркские народы Урало-Поволжья и Сибири называли российского императора *шурӑ патша, ак падишах* «белый царь» (белый цвет символизировал коронованную власть государя). Следует полагать, что своеобразным символом короны являются и золотые рога змея из чувашской легенды. Отсюда можно сделать вывод о царском происхождении белого (златорогого) змея. О другой особенности белого змея писал татарский просветитель Каюм Насыри: «Все змеи чёрного цвета, а царь змеев бывает белым, белый змей защищает татар, любит, заранее предупреждая и оповещая об опасности, всячески им помогает»<sup>108</sup>.

В чувашских легендах добрый змей выступает и как хозяин хлева, скотного двора: «В скотном дворе всегда обитает какой-нибудь змей, он, как говорят, оберегает домашних животных»<sup>109</sup>. В другом тексте добрый змей представлен как хозяин конюшни<sup>110</sup>. Этого змея строго запрещалось убивать, нельзя и издеваться над ним. Данный образ в любом случае связан с божеством, покровительствующим скотоводству. Примечательно то, что он местами имел название *карта хунӑ*, то есть «божок, живущий в хлеву, владычествующий над домашними животными»<sup>111</sup>. Здесь *хун* «хан» выступает в значении «хозяин», что указывает на определённое сужение его первоначальной семантики (в таком более узком значении данное слово вошло в марийский язык: *он*<sup>112</sup>).

Итак, через термин *хун* мы можем связать оба образа змея-покровителя: распределяющего земное богатство в пределах определённой территории (государства) и хозяина скотного двора, оберегающего главное богатство отдельного рода скотоводов. До смещения первоначального зна-

чения хун (понятие о правителе ханства в памяти чувашей постепенно стёрлось, следует полагать, после падения Казанского ханства) в чувашской мифологии, как и в татарской, существовал цельный образ белого змея, покровительствующего населению государства.

Данное предположение подтверждается рядом достоверных фактов. В первую очередь следует вспомнить изображение герба Казанской губернии (коронованный дракон с золотыми крыльями, конец хвоста тоже золотой). По сообщению исконно местных преданий (имеются ещё тексты, составленные под воздействием представлений завоевателей-змеборцев), этот дракон жил в Казани и оберегал людей от внешних врагов. После падения города, как повествуют чувашские предания, этот покровитель в образе летающего змея (лебеда, другой птицы) покидает родные места. Например, информатор Н.И. Ашмарина из д. Верхние Олгаши (Сундырский район, Чувашская АССР) сообщил такое предание: «Татарский царь после взрыва [крепости] обратился в *Вёре сёлен* и улетел прочь»<sup>113</sup>. Подобные предания сохранились о падении Биляра (*Пүлер*) и других городов Волжской Булгарии<sup>114</sup>. На восточной границе Булгарского ханства тоже находился мифологический покровитель и защитник государственных границ, о котором писал ряд авторов исторических текстов XVI–XVIII вв. «В записанных данными авторами легендах божественно-мифический змей, живущий в “Чёртовом городище” (название, данное русскими авторами) близ Елабуги, рисуется как помощник и священный покровитель людей, поклоняющихся ему», – пишет казанский учёный М.Х. Бакиров в своей новой монографии «Древнетюркская поэзия»<sup>115</sup>. После падения города и государства змей взмывает в небо и исчезает.

В противоположность тюркской мифологии, в русской словесности змей был основным внешним врагом народа. «Образ Змея, – писал Б.А. Рыбаков, – правильно расценивается исследователями фольклора как “гиперболизированное олицетворение реальной опасности”». С.А. Плетнева правильно рассматривает образ змея в русской сказке как

олицетворение степняков-кочевников, конных воинов, сжигавших деревни и города<sup>116</sup>. Такая традиция олицетворения степняков в древнерусском фольклоре сложилась, очевидно, уже к концу I тысячелетия н.э. (набеги болгарских и хазарских племён). Следует полагать, что древнерусское слово *шарокань* «дракон» возникло в результате культурного воздействия самих огуро-булгар или же их соседей (венгров). В лексике восточных славян-змееборцев оно использовалось только в отрицательном значении.

По предположению М.Х. Бакирова (он опирается на материал Р.Г. Ахметьянова), этот освящённый и обожествлённый мифический образ в кыпчакских языках имел название *сазаган*: «Это древнетюркское слово, означающее крылатого большого змея-дракона, сохранилось у куманов, казахов в форме “сазаган”, у кипчаков – “сазган”, башкир – “һазаган” и у татар – “ажаган”»<sup>117</sup>. Здесь учёный весьма уместно приводит примеры поклонения древних тюрков дракону. В частности, в китайских хрониках сохранились факты приношения жертвы Небу хуннами в Храме дракона, а своего шаньюя они хоронили, завернув в чёрный шёлк с изображением «белого крылатого змея-дракона». По сообщению армянского хрониста М. Каланкатуаци, северокавказские гунны (савиры) носили на шее золотой амулет с изображением змея (о том, что они были крылатыми, не сообщается, но можно об этом догадаться по разновидности используемого металла).

Савиро-хазаро-булгарское название белого (золотого) дракона сохранено в венгерском языке в форме *sárkány* [шáркaнь] «дракон со змеевидным телом и крыльями, помощник шамана» (< др.-булг. *шарукань*)<sup>118</sup>. Общетюркское название дракона со свойственным огуро-булгарским племенам ротацизмом (*шар* вместо *саз*) указывает на весьма древнее происхождение данного образа. Р.Г. Ахметьянов и М.Х. Бакиров склонны объяснять происхождение данной мифологемы фактом китайского влияния<sup>119</sup>, но к подобному сопоставлению башкирский учёный-фольклорист В.Г. Котов относится скептически<sup>120</sup>. Он полагает, что образ змея-дракона в архаи-



ческом мировоззрении является универсальным мифологическим символом нижнего мира.

В связи с этим обратим внимание на весьма неслучайное совпадение значений первых частей кыпчакского (*саз*) и древнебулгарского (*шар*) названий драконов: «болото» (в венг. *sár* [шар] «болото, грязь, топь») <sup>121</sup>. Вторая часть термина (скорее всего, первоначальной формой является *кан* > чув. *хон* / *хун*) означала правителя местности <sup>122</sup>. Таким образом, наиболее вероятным значением древнебулгарского термина-словосочетания *шаракань* / *шаркань* является «болотный (подводный) правитель». Смягчение последнего согласного звука следует объяснить результатом присоединения аффикса принадлежности (ср.: *шур хун-ё* > *шур хунь*). В таком случае мы должны признать, что в термине обе части сохранили своё первоначальное значение и автономность, соответственно, подверглись и фонетическим изменениям в статусе отдельных лексем. Другими словами, мы должны ожидать современную фонетическую форму *шор хонь* / *шур хунь* или же *шорхон* / *шурхун* (после утери значения отдельных частей двухсоставной лексики смягчение *н* снимается).

В статье В.П. Вишневого «О религиозных поверьях чуваш» (1846) имеется до настоящего времени не расшифрованное слово, которое, по мнению автора данной главы, поможет полнее понять историю семантической трансформации данного мифологического персонажа. В части описания главного бога *Торй* учёный пишет: «Он занимается только направлением стихий к плодородию земли и получает сведения о делах, производимых на земле, и нуждах человеческих от подчинённых ему существ, также благих, которые для сего летают, бегают и разъезжают на белых конях (*шора шоргон*) по миру, почему и называются общим именем *сюреггензам* “всюду ходящие”» <sup>123</sup>.

Фонему [x] рядом с анлаутным [p] В.П. Вишневский всегда изображал буквой *г*, отсюда мы можем восстановить чувашское звучание написанного слова *шоргон* как *шорхон* «небесный конь». Данную лексему в таком фонетическом облике

мы встречаем и в молитвах о хлебах и человеке: *Шурхунта выртакан Ырӑ амӑшӗ, Шурхунта выртакан Ырӑ*. Н.И. Ашмарин перевёл эти слова так: «Мать святого, почивающего в Шур-Хуне, Святой, почивающий в Шур-Хуне»<sup>124</sup>. В данном случае Шурхун – это местонахождение почивающего *Ырӑ*.

Итак, до Нового времени мифологический термин *Шорхон / Шурхун* в чувашском языке дошёл в двух значениях: «небесный конь белой масти» и «местонахождение почивающего *Ырӑ*», переведённого Н.И. Ашмариным как «святой». С точки зрения исторической фонетики мы можем объяснить следующее: 1) до стирания из памяти народа значения слова *хон / хун* (приблизительно в XVII в.) двухсоставное словосочетание имело фонетический облик *шор хонь / шур хунь*; 2) после потери исконного значения вышеупомянутого слова (*хон*) палатальный звук [н'], подчиняясь закону сингармонии, трансформировался и обрёл форму велярного *н*, в результате образовалось односоставное слово *шорхон / шурхун*.

С позиции значения лексемы следует выделить такие семантические сдвиги: 1) хозяин подводного мира > место обитания *Ырӑ*; 2) табуны коней в подводном мире *Шор хонь* > небесный конь *Шорхон*. Замену дракона летающим белым конём можно отнести к изменениям последних веков, хотя подобное смещение допускалось, как нам представляется, и в более ранние эпохи. Хозяева подводного мира владели, как известно, табунами лошадей и крупного рогатого скота<sup>125</sup>. Вполне возможно, что существовал отдельный миф о небесном коне, вышедшем из владений *Шорхон / Шурхун*, этот миф (он существует и в башкирской мифологии) не позднее XVIII в. обрёл ту изменённую форму, которую мы знаем через записи В.П. Вишневого.

*Шорхон / Шурхун* в значении «место обитания *Ырӑ*» (другое его название – *Киремет*) постепенно перестало символизировать водное пространство и слилось с местом погребения предков. Тогда же возникла и *Сар(ӑ)хун* как «место обитания *Ырӑ*», а потом и как «место нахождения почивающих предков» (такое изменение произошло, скорее всего, под воздействи-

ем понятия *сар санталӑк* «подземный мир»). Так как первоначальная семантика слов была полностью стёрта, народная фантазия придумала новую этимологию: *шурӑ хурӑн* «белая берёза» и *сарӑ хурӑн* «жёлтая берёза», которыми назывались старые кладбища, обросшие деревьями (там росли не одни берёзы). На них в Семик ходили поминать давно умерших предков, проводили хороводы и другие семицкие обряды.

Итак, на основе реконструкции названия образа змея-добродетеля в болгаро-чувашской мифологии необходимо сделать следующее заключение:

1. В чувашской мифологии образы змея бывают двух видов: злые и добрые. Анализ названий первого вида показывает их позднее возникновение в чувашской устной словесности из татарского языка.

2. В сохранившихся легендах и преданиях добрый змей представлен как златорогий (белый) покровитель и защитник людей (ханства), а также как покровитель домашнего скота, прежде всего лошадей. Все перечисленные положительные качества этого змея в историческом прошлом (в раннебулгарскую и среднебулгарскую эпохи) были представлены в одном образе – мифологического покровителя и защитника государственных границ.

3. К концу I тысячелетия н.э. в южных районах степи и лесостепи сложились две противостоящие друг другу культуры: степняков-скотоводов (булгары, савиры, хазары) и земледельцев (славянские племена). Первые поклонялись крылатому змею *Шаркань* (в кыпчакской среде – *Сазган*), а вторые относились к последовательным змееборцам.

4. Булгаро-хазарское и кыпчакское (половецкое) названия доброго змея образованы из двух слов: *шар* / *саз* «болото» и *кан* «хан, каган». Владыка подводного царства (хозяин воды) имел несметное число лошадей и крупный рогатый скот.

5. В чувашской мифологии данное название оставалось этимологически прозрачным до исчезновения исконного значения *хун* «хан», затем в форме *Шорӑ шорхон* было зафиксировано в значении «белый небесный конь».

6. В процессе разрушения цельный образ хозяина подводного царства трансформировался в место нахождения почивающих добрых духов-святых (*Шурхун* > *Сархун*), а затем – в место захоронения предков (*сар хурӑн*).

Основными причинами разрушения первоначального образа доброго змея *Шор хонё* / *Шур хунё* явились смена типов хозяйствования (скотоводство > земледелие) и влияние мировых монотеистических религий (ислам, христианство), а также социально-политические факторы (вхождение в государство змееборцев).

### 3

Далее следует описать другой мифологический образ чувашской устной словесности – образ лебеда (гуся). Лебедь относится к семейству утиных отряда пластинчатоклювых птиц. Данное семейство, кроме лебедей, имеют роды гусей, уток и т.д. Все они хорошо плавают и прекрасно ныряют.

В чувашском языке водоплавающих птиц обычно различают по роду. Например, слово *кавакал* означает домашнюю утку. Диких же уток называют *кайӑк кавакал*. Подобным же образом определяют и гусей: под словом *хур* подразумевается одомашненный гусь, а под словом *хуркайӑк* или *кайӑк хур* – дикий гусь. В представлении чувашей лебедь является дикой, неприрученной, гусеподобной птицей. Для его обозначения существует ряд слов: *акӑш*<sup>126</sup>, *хуракаш*<sup>127</sup> и *хуркайӑк акӑшӗ*<sup>128</sup>. Во всех вариантах встречается слово *акӑш*, которое образовалось в результате слияния двух тюркских слов: *ак* (белая) и *кыш* (птица). Интересно заметить, что подобное название лебеда встречается в основном у кыпчакоязычных тюрков: татар, башкир, казахов<sup>129</sup>. У остальных тюркоязычных народов бытуют совершенно иные формы: *куу* (тел., алт., шор., кирг.) или *кува* (як.), *куб* (кумык., уйг.). В древнетюркском словаре встречается только одна форма: *кузу*<sup>130</sup>.

Очевидно, слово *аккыш* является вторичным по отношению к другим, наиболее древним лексическим формам (*куу*, *кува*, *куб*, *кузу*). Оно сложилось, как мы попытаемся объ-

яснить позже, в результате табуирования как самой птицы, так и слова, обозначающего ее. В данном случае можно реконструировать исчезнувшую форму слова, обозначавшего лебедя, примерно как *хӕв* / *хӕв* или *хух* / *хуӕх*. Слово *акӕш* в чувашский язык проникло, вероятнее всего, через татарский или башкирский язык.

В представлении чувашей лебедь является разновидностью гусеподобных птиц – белой птицей из рода диких гусей (*хуркайӕк акӕше*). Очевидно, *хуркайӕк* первоначально означало всех диких гусеподобных птиц, которые входили в семейство птиц *шыв кайӕкӕ* (*сунатӕ кайӕк*) – водоплавающих птиц типа уток, казарок и т.п. Поэтому в устном словесном творчестве часто встречается замена одного образа другим, например дикого гуся лебедем или даже голубем. В связи с этим в сформулированном заголовке словосочетание «образ лебедя» жестких семантических рамок не имеет. Иногда под «лебедем» подразумеваются и остальные птицы семейства утиных.

Цель нашего исследования – изучить различные представления чувашей о лебеде и по мере возможности описать генезис и пути развития данного образа. Анализ фольклорного материала показывает, что образ лебедя в народном словесном творчестве имеет несколько уровней или слоев. Аспекты изучения этих неодинаковых единиц различны. Образы можно анализировать в рамках отдельного сюжета или мотива. В таком случае должны учитываться особенности того жанра, к которому относится исследуемый текст. Если же говорить о мифологических представлениях о лебеде, то здесь успешнее анализ в направлении общественно-социальной эволюции этноса, его истории и культурно-идеологической жизни.

Образ лебедя встречается в следующих семантических планах: 1) лебедь как родовой тотем; 2) «лебединое» происхождение фольклорных героев; 3) мотив превращения колдуньи (*тухатмӕш*) в гуся; 4) мотив спасения героя при помощи превращения его в лебедя; 5) мотив извещения лебедем о пленении героя; 6) космический сюжет и мотив превращения лебедя в невесту.

**Лебедь как родовой тотем.** Процесс практической деятельности первобытных людей привел к осознанию общности, единства коллектива. Возникло убеждение, что человеческий коллектив и обожествляемый им вид животных образуют некое единство, что все члены общества и тотемы тождественны друг другу, они составляют одно целое<sup>131</sup>. Тотемизм характерен больше для примитивных охотничье-собираТЕЛЬСКИХ племен. Возникновение подобной формы религиозного сознания связано с образованием родового строя. А расцвет птичьих культов, как утверждают ученые, проходил более четырех тысяч лет назад – в эпоху позднего неолита<sup>132</sup>.

У чувашей лебедь считался священной птицей. Не было на земле большего греха, чем убийство лебедя. Оно расценивалось наравне с убийством матери. Поэтому запрещалось не только охотиться, но и беспокоить их, сопровождать криком улетающих лебедей. По представлению чувашей, у лебедя под перьями человеческое мясо<sup>133</sup>.

Табуирование лебедя наблюдается и в фольклоре остальных тюркских народов. Например, киргизы считают, что, убив лебедя, человек, несомненно, призовет на себя и свое семейство несчастье<sup>134</sup>. Якуты также боялись нанести вред своей тотемной птице, которая якобы могла вызывать болезнь или несчастье, а употребление в пищу родовой птицы равносильно поеданию человеческого мяса<sup>135</sup>.

В башкирском национальном эпосе жена Урал-Батыра после смерти мужа обернулась лебедушкой и вывела птенцов, от них и размножилось лебединое племя. «Узнали люди о том, говорят, / Считая этих птиц потомством *Хумай*, / Признали их как сородичей своих и порешили между собой / Не охотиться на них, поймав лебедя, не есть. / Размножились лебеди, говорят, / А мясо лебединое люди / Стали запретным считать, говорят»<sup>136</sup>.

Несколько слов следует сказать о мифической птице *Хумай (Хумай)*. В башкирском фольклоре *Хумай* является родоначальницей лебединого племени. Лебеди появляются из спасенных *Хумай* яиц, которые были оплодотворены воз-

духом<sup>137</sup>. Вот как говорит *Хумай* погибшему Уралу: «В облике птицы останусь навек, / Снесу неоплодотворенное яйцо: / Родится дитя – птицей будет оно, / Словно помыслы чистые твои, / Белым будет его цвет»<sup>138</sup>.

В казахских мифах из яиц, отложенных в укромных местах, якобы вылупляются щенки (щенки *Кумай*), которые догоняют любого быстрого зверя. Кумай представляется в виде гигантской птицы *Шынырау*, которая высиживает птенцов на ветвях огромного дерева или на вершине огромной скалы. Противником *Шынырау* является змей, который охотится на ее чудесных птенцов<sup>139</sup>.

Следует отметить, что мотив вражды гигантской птицы со змеем имеет место и в чувашском фольклоре. Но там птица называется не *Кумай*, а *А́мэрткайя́к* (орёл). Она помогает герою сказки за то, что он в свое время спас ее птенцов от огромного змея<sup>140</sup>.

В фольклоре алтайцев *Умай* – светлое женское божество небесной сферы, добрая, чистая дева, покровительница детей<sup>141</sup>. Кумандинцы видели в ней божество, помогающее родам, перерезающее пуповину и очищающее ресницы ребенка. Сагайцы видели в ней мать огня<sup>142</sup>. На основе сравнения легенд о мифическом образе *Кумай* можно сказать следующее: 1) во всех версиях *Кумай* отождествляется с родоначальницей-матерью; 2) *Кумай* имеет облик гигантской птицы.

Очень заманчиво этимологизировать слово *Кумай* как словосочетание *ку* (лебедь) и *эме* (женщина, самка)<sup>143</sup> + *-й* (аффикс звательного падежа) в значении «лебедь-мать наша». Г.Н. Потанин пишет, что *ку-катун*, встречающийся в тюрко-монгольском фольклоре в образе девы-лебедя, этимологизируется как *ку* (лебедь) и *катын*<sup>144</sup>. Возможно, *ку* означало не только лебедя, но и всех гусеподобных птиц. Дальнейшие изыскания в этой области могли бы более полно объяснить генезис данного мифического существа.

Тотемическое почитание лебедя встречается и в фольклоре монголоязычных народов. Например, по поверью дербютов, лебедя убивать было грешно. А если убьёшь, то его

пара будет проклинать тебя. Если убьёшь во время отлёта – через год в тот же самый день умрёшь<sup>145</sup>.

По древнебурятской мифологии лебедь была прародительницей бурятского племени хоринцев и рода хангинцев<sup>146</sup>. В китайском источнике сохранилась наиболее древняя легенда, выводящая генеалогию тюрков от рода Со и волчицы. Впоследствии старший внук волчицы превратился в лебедя и «произвёл тепло», тем самым он спас остальных братьев от холода<sup>147</sup>. С этой точки зрения большой интерес представляют хуннские изображения на ножнах из захоронений VI–VIII вв. н.э. на реке Верхний Чулым и в Верхнем Приобье<sup>148</sup>. В верхней части ножен изображен воин на коне, ниже – трижды повторяющееся изображение пар лебедей. Некоторые исследователи данное изображение непосредственно связывают с поздним вариантом тюркской генеалогической легенды<sup>149</sup>.

Культ лебеда (белого гуся) можно обнаружить в обряде жертвоприношения. Например, чувашский поэт XIX в. Максим Арзамасов писал, что окрестность ключа Тимирька, расположенного в четырех верстах от с. Тюрлема, называется *Уйпу киремечё* и киреметь посвящён Великой богине (*Аслă ырă*), которой чуваша молятся с приношением в жертву белых гусей. Бедные приносят через три года, а богатые – ежегодно<sup>150</sup>.

Во время обряда *чўклем* (осеннее жертвоприношение в честь нового урожая) приносили в жертву дикого гуся<sup>151</sup>. Великому доброму духу *Аслă ырă* предназначалось моление *хур чўкё*<sup>152</sup>. Обряд *сёрен* тоже сопровождался жертвоприношением гуся<sup>153</sup>.

Приношение в жертву гуся встречается и у других тюрков. Например, по поверью крещёных татар, кто ежегодно в день Покрова приносит гуся в жертву, того Аллах не наказывает ни болезнями, ни падежом скота<sup>154</sup>. Таким образом, можно утверждать, что лебедь (белый гусь) как птица-тотем наблюдается у многих тюркских и монгольских народов. Очевидно, в эпоху расцвета птичьих культов тюрко-монгольские племена проживали совместно и имели одни и те же тотемы. А роды, имеющие своим тотемом лебеда, вероятнее всего, за-



нимали господствующее положение по отношению к остальным. В связи с этим интересно рассмотреть этноним *куман*, т.е. самоназвание племенного союза, из которого впоследствии образовались народы кыпчакской группы языков – татары, башкиры, казахи, каракалпаки и др. В большинстве исторических работ устанавливается связь между рекой *Куу* «лебедь» и названием *Куман / Кубан*<sup>155</sup>. Данный этноним образовался, как утверждают языковеды, из слова *ку* (лебедь) и форманта имени деятеля *ман*<sup>156</sup>. Ранее было отмечено, что словосочетание *ак кыш* в основном встречается у кыпчакоязычных тюрков, т.е. у потомков древних куманцев. Можно утверждать, что данное название вытеснило исконно тюркскую форму *ку* (*кугу, куба*) в результате табуирования как самой птицы, так и обозначающего ее слова. Так было и с исконно чувашской формой, примерно восстанавливаемой как *хăв / хĕв* или *хух / хўх*. В отличие от кыпчаков, табуированное название лебедя чуваша заменили заимствованным словом из кыпчакских языков. Подобные замены слова-табу были широко распространены у многих тюрко-монгольских народов<sup>157</sup>. Кроме лебедя, у чувашей табуированы, например, слова *кашкăр* «волк», *шăши* «мышь»<sup>186</sup> и названия некоторых других зверей.

В монгольских языках лебедь обозначается словом *хун*<sup>159</sup>. Палатальный вариант этого звукосочетания в монгольском языке образует слово со значением «человек», «люди»<sup>188</sup>. Очень заманчиво сопоставить эти два слова и вывести из их основы общеизвестный нам этноним *хун* «гунны». Нет ли здесь прямой связи? Можно допустить, что те люди, которые господствовали в племенном союзе хуннов, считали своим предком лебедя и назывались лебединцами. То положение, что древние люди называли себя по имени своего тотема, подтверждается материалом фольклора многих народов<sup>161</sup>. Поэтому можно предположить, что слово-тотем постепенно приобрело новое значение: *хун* – лебедь-тотем > *хун* – лебединец > *хун* – человек, люди > *хун* – название родоплеменного объединения. Наши предположения требуют, разумеется, дополнительных фактов для окончательного доказательства.

Таким образом, наиболее древним формированием образа лебедя в чувашском фольклоре можно считать тотемистическое представление о происхождении первобытных родов, по времени возникновения относящееся к эпохе прототюркской общности. Данный слой сохранился в фольклоре большинства тюрко-монгольских народов.

**«Лебединое» происхождение фольклорных героев.** В чувашском фольклоре часто указывается на «лебединое» происхождение героев. Для примера можно привести широко известное предание о *Сарă паттăр*: *Ёлĕк-авал Сарă паттăр ятлă чăваш-паттăр пулнă. Вăл пит вайлă пулса, чăваш халăхне тапăнакан тăшмансемпе нумай çапăçса вĕсене сĕнтернĕ. Вăл Чăваш сĕршывне хĕвел анăс енчен хутĕлесе тăнă. Çавăнпа та вăл пурăнма та Чăваш сĕрĕн тури хĕррине, Сăрă шывĕ сывăхне вырнаçнă. Вăл Выла шывĕн варри патĕнче ял лартнă. Вăл яла ун ячĕпе «Сарă ялĕ» (кĕскен «Сарьяль») тее пуçланă. Сарăн вайĕ унăн çуначĕсенче пулнă: вăл сунатлă этем пулнă-мĕн. Анчах унăн çуначĕсене, хайĕнчен тата арăмĕнчен пусне никам та курман, вăл сунатсене урăх сынсене кăтартма та юраман<sup>162</sup> «Давным-давно жил-был чуваш-богатырь по имени *Сарă*. Он имел неиссякаемые силы, защищал чувашский народ от захватчиков и постоянно побеждал их. Был он защитником Чувашской земли со стороны запада. Поэтому жил он вверх по Волге, у самой реки Сура. А у устья реки Выла он основал деревню. И носила эта деревня имя богатыря – *Сарă ялĕ* (сокращенно *Сарьял*). Силы у *Сарă* были в его крылышках: он, как оказалось, был человеком крылатым. Но эти крылья, кроме него самого и его жены, никто никогда не видел, и показывать их кому-либо другому нельзя было».*

Национальный эпический герой *Сарă паттăр*, который освободил свой народ от ига Казанского ханства при помощи русских<sup>163</sup>, в преданиях имел «лебединое» происхождение. Это объясняется тем, что люди смотрели на родовой тотем как на источник силы и защитника своего рода. Лебедь, будучи у чувашей птицей-тотемом, безусловно, был и источником неиссякаемой силы. Поэтому силы *Сарă паттăр* были в его крыльях.

Во многих чувашских сказках повторяется мотив чудесного рождения будущего героя. Его сила объясняется именно фактом чудесного рождения. Мотив чудесного рождения получил свое развитие из тотемистического представления наших предков. В дальнейшем, после смены тотемов культом предков, происхождение человека от птицы или зверя отрицалось, и возник мотив брачных запретов.

В некоторых чувашских сказках лебединое происхождение имеет и невеста героя. Она обычно является девой-лебедью и имеет сестер. Девы-лебеди ежедневно купаются в озере. Однажды купание солнцеликих девушек видит герой сказки. Он влюбляется в младшую из сестер и прячет ее белое одеяние, оставленное на берегу. Старшие сестры улетают, а младшая лебедушка остается с героем и впоследствии становится его женой.

Примерно так разворачиваются сюжеты сказок о женитьбе героя на лебедушке. В некоторых вариантах вместо озера встречается просяное поле. Соответственно, туда прилетают не лебеди, а голуби<sup>164</sup>.

Итак, осознание древними людьми происхождения своего рода от птицы-тотема послужило для мотивировки в фольклоре лебединого происхождения героев.

**Мотив превращения колдуньи в гуся.** В чувашских сказках колдуны (*тухатмӑшсем*) часто превращаются в лебедя или других птиц и зверей. Интересен тот факт, что птицей могут быть только колдуньи, а зверем – колдуны.

Сюжет сказок о колдунах сходен с сюжетом сказок о героях, добывающих себе невест-лебедушек. Невеста-лебедушка заменяется колдуньей, а новый герой, естественно, приобретает отрицательный характер. Богатырь сражается с колдуньей и побеждает ее. Колдунья превращается в каменный столб. После смерти колдуньи тот родник, в котором она купалась в облике гуся, высыхает.

В ряде текстов данный сюжет имеет поздние варианты. Он обычно включается в рассказ о поведении колдунов в ночь *каӓм*: *Каӓм сӗр каҫ тухатмӑшсем хур пулса килтен*

*вёссе каясё те пёр-пёр шыв хёрне пустаранасё, унта э-эх! чўхенесё тет сав, кам мён-мён тунине каласа парас тет пёрне-пёри. Анчаккасси айёнче, Шуршу панче тухатмайш саль пур. Лайсар-лапсар икё йываё пур сав саль кутёнче. Вай йываё туратне хуссан та тытат теёсё. Пит ёсес килсен шыва мён те пулин ярса ёсесё, курак та пулин татса ярасё. Калам сёр кас санта тухатмайшем хур пулса вёссе пычёс тет. Виё арсын сыхласа таёрасё тет кусене. Хурсем вёссе пычёс тет те, эх! чапалтатса чўхене-чўхене ише сўрес тет. Вара сак арсынсем пёр хурне тытрёс те хёнесе пётёрчёс тет. Ку Атайкасси тухатмайше пулна тет. Кайран нумаях пурнаймарё, вилчё тет вара сав тухатмайш<sup>165</sup>. «В ночь перед калам колдуньи превращаются в гусей и собираются у какого-либо источника, э-эх! купаются, говорят, и якобы рассказывают друг другу о своих злодеяниях. Ниже [деревни] Анчаккасы, около Шуршу, есть колдуний родник. У того источника есть два развесистых дерева. Говорят, что если обломишь хоть веточку, то беды не миновать. А если кто-либо захочет воды попить, то туда обязательно бросит что-нибудь, хотя бы травку сорвёт и бросит. Однажды в ночь перед калам прилетели туда, говорят, колдуньи в облике гуся. Их подкараулили, говорят, три мужика. Прилетели, говорят, эти гуси и эх! купаются, только брызги летят. А мужики цоп! поймали одного гуся да избили как следует, говорят. Оказалось, гусь был колдуньей из Атайкасов. После этого не выжила, говорят, скончалась она, та колдунья».*

Нередко встречаются тексты, в которых сюжет борьбы героя с колдуньей отсутствует, но имеется мотив превращения колдуньи в гуся. Думается, подобный мотив получил развитие из известного нам сюжета, который можно называть космическим.

**Мотив спасения героя при помощи превращения его в лебедя.** В чувашском фольклоре существуют предания, в которых описывается спасение от беды того или иного героя при помощи превращения его в лебедя. Подобные предания чаще всего связываются с падением столицы либо Волж-

ской Булгарии (*Пу́лер*), либо Казанского ханства (*Хусан*). Приведем одно предание: *Пу́лер суна пусласан хан хёрёсем мищёт тårне тарса хåпарнå. Мищёте вут хыпсан акåш пулса вёссе кайнå. Кайнå чухне: «Ку вырånа йåвåç пусё», – тесе каланå тет*<sup>166</sup> «Когда начал гореть *Пу́лер*, тогда ханские дочери забрались на верх мечети. Когда мечеть загорелась, девушки обратились в лебедей и улетели. А улетая, предсказали: “Это место зарастёт деревьями”».

Данное предание, очевидно, отражает исторические события XIII в. – падение великого города в 1236 г. Как известно, *Пу́лер* в роли столицы Волжской Булгарии был с XI в. вплоть до монгольского нашествия<sup>167</sup>, после чего уже не восстанавливался.

Интересны отдельные места предания. Например, ханские дочери предсказывают будущее города. Данная деталь встречается и в преданиях об основании города Казани, и в исторических песнях о падении Казани<sup>168</sup>.

В преданиях о взятии русскими Казани превращается в лебеда не дочь хана, а сам хан: *Пирён чåваш Иван Грознåй синчен пёлмест, а савån чухнехи тутар ханё Этикер синчен юмах пур. Сав Этикер патшана мищёт тårёнчен акåш пулса Туркка вёссе кайнå тес*<sup>169</sup> «Наши чуваша о царе Иване Грозном не знают, а о татарском хане Эдигере того же времени существует предание. Говорят, тот хан Эдигер с крыши мечети, обратившись в лебеда, улетел в Турцию».

В исторических песнях сохранился наиболее ранний мотив. В них главным героем является жена хана, и она превращается не в лебедушку, а в орлицу. Подобные образно-семантические сдвиги в пределах нескольких жанров закономерны. Можно сказать, что один мотив спасения героя при помощи превращения в птицу-тотема различным образом трансформировался в преданиях и исторических песнях. Дальнейшее исследование жанров в аспекте общих мест и мотивов, очевидно, имеет перспективу. Оно поможет полнее изучить идейно-художественные и формообразующие законы отдельных жанров фольклора.

Вернемся к образу лебеда. У чувашей существовало следующеe поверье: если над деревней пролетит лебедь, то это предвещает пожар<sup>170</sup>. Можно ли утверждать, что в сознании народа данное поверье закрепилось как память о трагических событиях XIII в.? Допустим, что предание о падении столицы Волжской Булгарии, мотив пожара и превращения спасающихся в лебедей контаминировались и образовали данное суеверие. Но то же самое можно объяснить и без предания о падении Биляра. Оно могло возникнуть непосредственно из тотемистических представлений наших предков.

У бурят существует легенда, в которой говорится, что один охотник разорил гнездо лебеда и принес его детенышей домой. Лебедь в отместку за это сжег весь его улус: прилетел с горящей головней в клюве и бросил ее на крыше дома. Когда над юртой пролетают лебедь или орел, якуты и буряты плещут вверх молоко или водку<sup>171</sup>. Вероятно, подобный обычай раньше существовал и у чувашей. Увидев одинокую, чем-то встревоженную птицу-тотем над селением, человек мог думать о возможной обиде лебеда и нагонять на себя страх из-за боязни мщения птицы.

Очевидно, эти два мотива (мотив спасения героя при помощи превращения в лебеда и мотив возникновения пожара в случае обиды птицы-тотема) в чувашском фольклоре существовали одновременно и независимо друг от друга. Оба они возникли из тотемистических воззрений древнего человека. Один мотив развил тему оказания помощи тотемом в трудных для героя обстоятельствах, а другой мотив объяснял табу рода.

Спасение героя при помощи превращения его в лебеда приводится в тюркской генеалогической легенде. Там сын Лета, обернувшись в лебеда, улетает в горы и, произведя тепло, спасает своих братьев. Но, к сожалению, причины их бедствия в легенде не объяснены. Наличие связи мотива спасения дочерей болгарского хана при помощи превращения их в лебедей с тюркской генеалогической легендой (с мотивом превращения сына Лета в лебеда, который спасает своих братьев) не вызывает сомнений. Можно предполагать, что

у болгар была своя версия общетюркской (огурской?) генеалогической легенды.

**Мотив извещения лебедем о пленении героя.** Данный мотив хорошо известен в различных версиях тюркского героического сказания об Алпамыше. Академик В.М. Жирмунский в своей статье, посвященной вопросу связей данного сказания с богатырскими сказками, хорошо показал генезис и пути развития различных версий сказания об Алпамыше. Ученый приходит к выводу, что в древнейшей форме богатырской сказки это сказание существовало в предгорьях Алтая уже в VI–VIII вв. Отсюда оно было занесено огузами в низовья Сырдарьи, где засвидетельствовано в IX–X вв. Отсюда при сельджуках оно проникло в Закавказье и Малую Азию. С передвижением на запад кыпчакских племен сказание это в XII–XIII вв. проникло в Башкирию и на Волгу. По мнению исследователя, из огузской («Бамси-Бейрек» и анатолийские сказки о Бейреке), кунгратской (узбекский, каракалпакский и казахский эпосы) и кыпчакской (татарская, башкирская и казахская сказки) версий ни одна не является первичной по отношению к другим. В этом отношении алтайская богатырская сказка «Алып-Манаш» дает представление о наиболее архаической версии сказания об Алпамыше<sup>172</sup>.

А теперь сопоставим мотив извещения лебедем о пленении героя в различных версиях сказания об Алпамыше.

**Алтайская версия.** Однажды мимо этих мест пролетает стая диких гусей. Они сталкивают в яму одного из стаи, «чтобы богатырю помощь оказать». На крыльях этого гуся Алып-Манаш пишет привет своим родным. Гусь прилетает на стойбище Байбарака, на реке его замечает сестра богатыря Эрке-коо. Родные, узнав о бедственном положении пленника, решают послать на выручку его названного брата, богатыря Ак-Кобена<sup>173</sup>.

**Кунгратская версия.** Однажды в темницу Алпамыша залетел раненный охотником дикий гусь. Алпамыш, залечив его рану, посылает его вестником к своим родным с письмом, написанным кровью. По дороге, у горы Шамакан, искусный

стрелок, уже ранивший этого гуся во время первого перелета, снова пытается подстрелить его в надежде исцелиться его желчью от болезни, несмотря на то, что старуха-мать просит его пощадить посланца, летящего с письмом на крыле. Но стрела на этот раз не достигает цели, и гусь, благополучно долетев до кунгратских кочевий, опускается на озеро Бабир-коль, где сестра героя Калдыргач находит письмо. По ее просьбе для спасения Алпамыша в страну калмыков отправляется Караджан<sup>174</sup>.

**Кыпчакская версия.** Однажды мимо ямы пролетали дикие гуси. Алпамыш стал подзывать их к себе, но они пролетели мимо; только один, летевший отдельно, спустился к нему, и на его пере Алпамыш написал письмо своей жене Барсын-Хылуу, которая, найдя перо, узнала, что муж ее жив<sup>175</sup>.

**Огузская версия.** В данной версии мотив извещения птицей о пленении героя отсутствует.

А теперь сравним некоторые общие места в этих версиях сказания об Алпамыше.

1. *Эпизод встречи героя с птицей.* Во всех вариантах птицей является дикий гусь. В алтайской версии он залетает в яму с целью оказания помощи герою. В кунгратской и кыпчакской версиях помощь птицы мотивируется как услуга за оказанную ей помощь. Например, в варианте М. Ахметова (татарская версия) Алпамша когда-то вырастил гуся, который впоследствии доставляет жене узника письмо<sup>176</sup>. Очевидно, второе объяснение возникло позже первого. В алтайской версии сказания гуси сами изъявили желание помочь герою, а в остальных версиях они помогают в ответ за оказанную им раньше помощь. Следует предполагать, что мотив оказания помощи герою птицей генетически связан с мотивом спасения героя при помощи превращения в лебедя. Оба мотива могли возникнуть из тотемистического представления о том, что тотемы могут помочь людям в самые трудные, критические моменты жизни.

Во время встречи птицы с героем последний во всех версиях находится в яме. Только в огузской версии героя держа-



ли в крепости. Любопытно, что в данной версии нет мотива оказания помощи птицей. В художественной канве яма и гусь как детали выполняли какую-то общую функцию, возникшую на основе конкретного мифа.

2. *Эпизод извещения птицей о пленении героя.* В алтайской версии о пленении героя первой узнает его сестра Эрке-коо. В кунгратской письмо пленника находит тоже сестра героя Калдургач и по ее просьбе для спасения Алпамыша отправляется Караждан. В казахско-татарской народной сказке письмо героя находит сестра его жены, а в казахской сказке «Джелкилдек» письмо брата-пленника отцу читает сестра героя. Данный эпизод, как точно подметил В.М. Жирмунский, сохраняет традиционную форму – роль сестры. Во многих чувашских сказках сестра (обычно единственная) спасает из беды своих братьев. Очевидно, данный мотив впоследствии синтезировался с мотивом спасения героя птицей-тотемом, и они образовали ряд новых мотивов, связанных с извещением о пленении героя лебедем.

Чувашская версия. В чувашском фольклоре целостного сказания об Алпамыше не сохранилось. Но можно обнаружить отдельные фрагменты, связанные с национальным героем – исполином *Улӑп*.

Слово *Улӑп* является исходным из древнетюркской лексической формы *алп*<sup>177</sup>. Она присутствует и в имени Алпамыша (Алп-Манас). Легенды и предания, связанные с чувашским *Улӑп*, до настоящего времени не исследованы как в плане сравнительно-историческом, так и в аспекте структурно-поэтическом. При поверхностном же ознакомлении со сказаниями об Улып можно обнаружить ряд общих мотивов и эпизодов, совпадающих с различными версиями сказания об Алпамыше. Сходство обнаруживается и в мотиве извещения лебедем о пленении Улыпа. Сюжет этого сказания разворачивается таким образом: *Улӑп* защищал свой народ от татарских завоевателей. Но его враги однажды сумели взять героя в плен и ухитрились запрятать в большую яму. Очутьившись в яме, Улып поочередно просит пролетающих мимо

птиц (ворона и сороку), чтобы они известили чувашей о его пленении. Те, по законам сказки, не соглашаются. В дальнейшем сюжет разворачивается так: *Пăхать Улп, кайăк хур вёссе иртет. „Эй, хуркайăк, хуркайăк! Эсĕ ирĕк кайăк, таçта та çитетĕн, таçта та вёсетĕн, таçта та суретĕн. Кайса каласамчĕ чăвашене, килсе хăтарчĕр вёсем мана. Тутарсем ултавпа мана çак шăтăка ячĕс, апатсăр, шывсăр типĕтсе выçă вĕлерешĕн. Каласамчĕ чăвашене, килсе килчĕр хĕрĕх алав, хĕрĕх алавпа хĕрĕх аршăнлă вĕрен илсе килчĕр, шăтăкран кăларчĕр мана. Унсăрăн пĕтеçĕ чăвашсем”.*

*Вёссе кайă ки-как! ки-как! хуркайăк чăвашем çапăçнă çĕре. Каласа панă чăвашене Улп паттăр инкеке лекни çинчен*<sup>178</sup> «Смотрит Улып: над головой пролетает дикий гусь. „Эй, дикий гусь, дикий гусь! Ты птица свободная, повсюду бываешь, до любого места долетаешь. Не сообщишь ли чувашам о моем пленении, они пусть освободят меня. В эту яму обманом заманили меня татары, хотят уморить с голоду и без питья. Расскажи же чувашам, чтобы они приехали на сорока возах да на них привезли сорокааршинные канаты и освободили меня. Если этого не сделают, то пропадут чувашаи”.

Улетел дикий гусь с кликом и долетел до сражающихся чувашей. Рассказал он им о случившейся с Улыпом беде и о его просьбе».

Данный фрагмент версии сказания отражает, очевидно, период борьбы чувашей с иноземными захватчиками XIII–XIV вв. В дальнейшем в версии героическое сватовство заменилось борьбой за национальную независимость. Но в этой версии можно обнаружить более древние черты, присущие алтайской. В частности, в тексте поступок гуся мотивируется его добротой (в противовес ворону и сороке). Улып является богатырем-исполином и был завлечен в яму только хитростью врагов. В другой легенде Улып засыпает крепким сном, и враги нападают на него, словно муравьи, но сделать с ним ничего не могут<sup>179</sup>.

Эпизод с гусями в чувашской версии сказания об Алпамыше нередко встречается и в других жанрах, например в песнях.

В них данный эпизод представляет из себя диалог сестры героя с лебедем:

– *Ки-ик! ки-ик! хуракӑш,  
Кӗмӗл сунат хуракӑш,  
Вӑшлатан эс, вӗсетӗн,  
Тӗнчипеле сӗретӗн.*

– Ки-ик! ки-ик! лебѣдушка,  
Среброкрылая лебѣдушка,  
Машешь крыльями, летаешь,  
В разных ты краях бываешь.

В произведении фольклора все должно повторяться три раза. В данной песне сестра поочередно узнает от лебедя о судьбах отца и старшего брата. Далее сестра спрашивает о младшем брате:

– *Ки-ик! ки-ик! хуракӑш,  
Пирн шӑллӑма куртӑн-и?  
Пӗлтӗртенне пӗлместпӗр:  
Пусӗ епле сӗрет-ши?  
– Итлӗр, сире калам-и?  
Мӑн уй-хирсем варринче,  
Тӑшман ачипе юнашар,  
Штык тирӗннӗ, выртать вӑл.  
Хура сӑхан кӗтӗпе  
Сырса илнӗ вӗсене,  
Ки-ик! ки-ик! терӗм те,  
Кранк! кранк! терӗс мана...*

– Ки-ик! ки-ик! лебѣдушка,  
Нашего младшего брата не видела ли?  
С прошлого года не знаем,  
Жив ли он [досл.: голова его как ходит]?  
– Угодно ли, вам расскажу?  
Посреди больших полей,  
Рядом с вражеским солдатом,  
Пронзенный штыком, лежит он.  
Стая черных воронов  
Окружила их.  
Ки-ик! ки-ик! кликала я [их],  
Кранк! кранк! ответили мне [вороны].

В конце песни имеется философское заключение:

*Ки-ик! ки-ик! хуракӑш  
Вӗлтти-вӗлтти турӗ те  
Пирӗн кусран сухалчӗ,  
Пирӗн ӗмӗр иртрӗ пуль<sup>180</sup>.*

Ки-ик! ки-ик! лебѣдушка  
Помахала крылышками  
И пропала из виду,  
Видать, прошёл наш век.

Из текста видно, что отец и старший брат девушки находятся в плену у врага. А лебедь сообщает об этом не по просьбе отца и брата девушки, а добровольно, с целью облегчения ее страдания.

Эпизод встречи героя с птицей у чувашей сохранился в другой песне, относящейся к пейтам (*пейӗт*) о войне:

<i>Таса уйра, анкарти хысёнче</i>	В чистом поле, за овином
<i>Аманн салтак выртать.</i>	Лежит раненый солдат.
<i>Ун кăкрине штыкпа шăтарнă,</i>	Грудь его штыком проткнули,
<i>Юнлă тутăр аллинче.</i>	Окровавленный платок в руке.
<i>Салтак юнĕ шăршипеле</i>	На запах солдатской крови
<i>Вёссе анчĕс акăшсем.</i>	Прилетели лебеди.
<i>– Ан вёс, акăш, ан вёс, акăш,</i>	– Не летайте, лебеди, не летайте,
<i>Эпĕ халĕ вилмен-ха.</i>	Я пока еще не мертв...
<i>Килтисене кайса калăр,</i>	Полетите, расскажите
<i>Аттепеле аннене.</i>	Обо мне [моим] родителям.
<i>Вёсем манишн ан кулянччăр,</i>	Пусть обо мне не горюют,
<i>Эпĕ халĕ вилмен-ха</i> <sup>181</sup> .	Я пока еще не мертв...

В последующих строках умирающий герой успокаивает брата и его жену, своего коня и невесту. Можно сказать, что подобные пейты и лирические песни создавались на основе богатой традиции раннего периода эпического творчества народа.

Таким образом, мотив извещения лебедем о пленении героя в чувашском фольклоре претерпел ряд трансформаций и изменений. Самым ранним из них является мотив, имеющийся в сюжете сказания о пленнике Улыпe. Впоследствии данный мотив проник и в другие жанры устно-поэтического творчества – в песни-пейты. Этому способствовали генетические связи пейтов с эпическими традициями народного фольклора.

**Космический сюжет и мотив превращения лебедя в невесту.** В своё время Н.И. Золотницкий предполагал, что русское название Млечного Пути взято из греческого мифа, по которому бог Сатурн пожирал детей, рождаемых женой его Реей; родив Юпитера (Зевса) и тайно от мужа отдав его на воспитание, она сказала Сатурну, что камень, который, завернув в кожу и напитав своим молоком, она бросила с неба на землю, при своем полете оставил молочный след – Млечный Путь<sup>182</sup>.

У чувашей Млечный Путь называется *Хуркайăк Сулĕ* («дорога диких гусей»). Такое же значение имеют названия Млечного Пути у других народов Поволжья<sup>183</sup>.

У многих народов Млечный Путь отождествляется либо с дорогой в Молочное озеро, либо с самим озером. Например,

в одной чувашской исторической песне татарский хан в облике лебедя улетает в сторону Молочного озера<sup>184</sup>. Лебеди, по верованию чувашей, жили у Молочного озера, а улетели они туда осенью по Млечному Пути. Представление о подобном озере существовало и у других народов. Буряты считали, что Млечный Путь образовался от капель молока, пролитых из груди Гурмэ Гоордэй<sup>185</sup>. Матерью мифического родоначальника бурятского племени эхиритов было Молочное море, а отцом – Самару-гора<sup>186</sup>. Г.Н. Потанин писал, что тюркское *суть куль* и монгольское *сум-Далай* есть «Молочное море», «которое в сказках является постоянно рядом с мировой горой Сумар; если под последней можно угадывать, ввиду некоторых намеков... Полярную звезду, то под “Молочным морем” может скрываться Млечный Путь»<sup>187</sup>.

В фольклоре многих народов мира имеется сюжет, связанный с космическим Молочным озером. В них небесный охотник подкарауливает купающихся в Молочном озере лебедей в облике дев и прячет белое одеяние одной из них. Девушка, которая потеряла свое лебединое одеяние, становится женой охотника. В монгольской версии у Большой Медведицы (Кудая) было семь дочерей. Они в облике лебедей летали на Золотое озеро<sup>188</sup>. В чувашской сказке говорится, что в Молочном озере жила-была одна девочка и поймать ее было возможно только в том случае, если герой оседлает богатырскую кобылицу<sup>189</sup>. В другой сказке герой добывает невесту следующим образом: *Акйшне ухйна печё тет, акйшё хёр пулса тйчё тет. Вара иккёш пёрле пурына пусларёс тет*<sup>190</sup> «Подстрелил он лебёдушку из лука, говорят, и та обратилась в девушку. Они вдвоем стали жить, говорят».

Данный космический сюжет, несомненно, возник из древних космогонических мифов. Существование различных мотивов в сюжете объясняется постоянным изменением первобытного сознания. Здесь необходимо выделить следующие мотивы: мотив женитьбы героя и мотив брачных запретов. Ряд исследователей утверждает, что все эти мотивы связаны с тотемизмом, представлением первобытного человека о

связи рода со звериным, божественным родоначальником – тотемом<sup>191</sup>. Связь вышеприведенного космического сюжета с мотивом брачных сюжетов хорошо показана В.М. Жирмунским, и к его выводам трудно добавить что-либо новое<sup>192</sup>.

Миф с космическим сюжетом встречается в разных жанрах чувашского фольклора. О его отражении в сказках мы уже говорили. Есть ещё обряд, который очень близок к космическому сюжету, – это проводы в рекруты. Во время проводов в рекруты (*салтак йсатни*) молодые парни ходили по деревне, держась друг за друга: *карталанса суренё* (ходили наподобие улетающей стаи птиц). Покидающий родных и одноклассников сравнивал себя с гусями:

<i>Полкӑн, полкӑн хоркайӑк</i>	Стаи гусей за стаями
<i>Кӑр каять те сур килет.</i>	Осенью улетают, весной прилетают.
<i>Эпир савнашкал килес сок</i> <sup>193</sup> .	Мы не сможем так возвратиться.

<i>Акӑш вӑссе ситмен сӑре</i>	Лебеди до тех мест не долетают,
<i>Ситет салтак пуӑсем</i> <sup>194</sup> .	Докуда доходят солдатские головы.

Аналогичных примеров очень много. Это говорит о том, что герой обряда очень часто уподоблялся улетающей птице. Вероятно, это не простое уподобление, на что указывают следующие факты.

Перед отправлением героя (будущего солдата) его благословляли родители словами: *Сӗт сулӑне кайса су сулӑне таврӑн* «Уходи по молочному пути и возвращайся по масляному пути». В другой солдатской песне поется о том, что героев ожидают пути, пролегающие через звезды: *Сӑлтӑр витӑр сул курӑнать, / Эпир каяс сул мар-ши*<sup>195</sup>. Этот путь для героя, сравнивающего себя с улетающим лебедем, является молочным путём, пролегающим через звезды. Далее следуют строки: *Хӗвел витӑр хӑр курнать / Эпир илес хӑр мар-ши?* «Сквозь солнце видится де-вушка, / Не суженая ли она наша?»

Исходя из этого можно предположить, что рекрутские песни вобрала в себя миф с космическим сюжетом. Герой отправляется по Млечному Пути к Молочному озеру. Естествен-

но, в рекрутских песнях мотив добывания невесты отпал, как лишний элемент в сюжете.

Мотив добывания невесты довольно хорошо сохранен в чувашском свадебном обряде. При этом интересно сопоставить момент срывания белого покрывала с головы невесты с мотивом превращения лебедя в будущую жену героя из космического сюжета. На чувашской свадьбе данный элемент является основным. После кражи покрывала младшим братом жениха невеста признается как жена своего мужа.

По нашему мнению, миф с космическим сюжетом вошёл во многие жанры фольклора, и этот сюжет ожидает детального изучения.

Краткий обзор различных мотивов и сюжетов, связанных с образом лебедя, говорит о том, что образ лебедя в чувашской мифологии и фольклоре имеет историю своего возникновения и развития. Главной причиной появления данного образа и связанных с ним сюжетов являются тотемистические представления древних предков чувашей.

В конце раздела следует отметить, что здесь довольно схематично представлена эволюция огуро-булгаро-чувашского мифологического сознания в аспекте представления о мироздании. Подобная реконструкция весьма необходима для ретроспективного изучения художественного сознания, эволюционной цепочки поэтики народного искусства, тропов, мифологических образов, традиционных словесных клише и т.д.

## **Словесное искусство прототюрков и огуро-булгар**

### **1**

В отечественном литературоведении широко распространено неверное представление роли литературы и фольклора в художественном творчестве народа. С точки зрения теории европейской беллетристики, первая является высшей ступенью эволюции национального художественного сознания, что не совсем верно. Как известно, традиционное художественное сознание евразийских народов отличалось от подобного сознания европейцев прежде всего своей син-

тетичностью, нерасчленённостью художественной функции от остальных функций словесного творчества. Евразийское художественное сознание по своей природе коллективное и преимущественно отражает жизнь не отдельного индивида, а всего этносоциального сообщества. В этом плане фольклор имеет ярко выраженное этно- и центростремительное начало, чем литература, ориентированная на европейскую беллетристику; он более приспособлен к меняющейся жизни своего этноса (на уровне трансформации старых и образования новых жанров). Именно в жанрах фольклора сохранены разностадийные особенности поэтики, установки на вымысел и историческую достоверность. Устное поэтическое творчество вместе с остальными видами народного искусства сохранило художественные традиции самых ранних предков современных народов, в том числе тюркских и финно-угорских. В обозримом историческом пространстве в процессе дифференциации древнейшего художественного синкретизма происходило обособление различных видов народных искусств. При этом накопленные этносом художественно-поэтические традиции, как правило, переходили из одного вида искусств в другой. Поэтому историю литературы евразийских народов, как историю особого вида национального искусства, следует вписать именно в такой исторический контекст художественного сознания. Путём сравнительно-исторического изучения терминов и систем жанров традиционного фольклора тюркских народов возможно хотя бы в общих чертах представить жанровую структуру фольклора различных эпох, выявить динамику развития художественно-поэтического сознания, эволюцию родов и видов устного творчества.

**Юмах (йомах), сѣмах, чѣлхе.** Термин *юмах* имеет параллели и в других тюркских языках в значениях «сказка», «загадка». Это общетюркское слово Г.И. Рамstedт возводит к тюркскому *йом* и монгольскому *дом* «заклинание», «заговор». Р.Г. Ахметьянов считает, что общетюркские термины *йумах*, *жосмак*, *ымак*, *нумах* и монг. *домаг* «легенда», «былина», «рассказ», «сказка», «притча», «загадка» и пр. происходят



от древнетюркского (зафиксированного также в огузских диалектах Закавказья и Анатолии) *йом* «легенда», «рассказ шамана о приключениях души больного в потустороннем мире»<sup>196</sup>. Очевидно, чувашские слова *юм* «волшебство», «заклинание» и *юмса* «знахарь», «ворожея» следует отнести к родственным термину *юмах* лексемам. По законам исторической фонетики этот термин в чувашском языке должен иметь несколько иное фонетическое оформление: *сйм* или *сймах* (ср.: *сйм* в словосочетании *им-сам* «лекарства»).

Р.Г. Ахметьянов полагает, что корнем чувашского слова *сймах* «слово», «речь», «текст» является древнетюркское *сар-* / *сару-* «декламировать», «скандировать», откуда образовались слова *сарын* «плясовая песня», «песня-речитатив» и *саргамак* «всяческие обрядовые песни», *самак* «речь-обращение к отъезжающей дочери или новоприбывшей невестке», «речитатив», «причитание», «напевная речь»<sup>197</sup>.

По-иному подходит к этому вопросу В.Г. Егоров. Слово *сймах* он возводит к древней форме винительного падежа от древнетюркского *саб* «слово», «речь»<sup>198</sup>. Допуская объективность обоих объяснений, нужно однозначно отметить речевую, ненапевную основу значения термина.

Чувашское слово *чёлхе* «язык», «речь» имеет следующие параллели: уйг., узб., кирг., казах., каракалп., наг., кумык., алт., хак. *тил*; тат., башк. *тел*; азерб., турец., гагауз., туркм. *дил*; тув. *дыл*; як. *тыл*. В чувашском языке звук *t* перед гласным переднего ряда *ё* смягчился и перешел в *ч*, а *-хе* является аффиксом уменьшительности<sup>199</sup>. Слово образовалось еще в прототюркскую эпоху.

*Юрă, авăт*. Термин *юрă* в значении «песня» у чувашей встречается повсеместно. Слово общетюркское. Татарский языковед Р.Г. Ахметьянов допускает, что эти слова образовались от восстанавливаемых общетюркских глаголов *йура-*, *йара-*, *джура-*, *джара-* «петь, распевать песни»<sup>200</sup>. Марийский этимолог Ф.И. Гордеев сопоставляет финно-угорскую форму *ара* «пение», «подражание мелодии», «ворчание» с тюркским *йар* «песня», санскр. *арка*, др.-инд. *аркаа*, арм. *ерк* «песня»<sup>201</sup>.

Если считать, что форма *йар* исконно тюркского происхождения, то чувашское слово *юрй* следует отнести к кыпчакским заимствованиям, относящимся к среднебулгарской эпохе (в чувашском языке более ожидаемая форма – *сыр*). В таком случае необходимо искать в языке эквивалентное слово со значением «песня». Очевидно, таким словом, широко употребляемым в середине века, было *авят* «петь», «греметь», которое имеет общетюркские параллели: як. *ат* «греметь», тув. *эт*, тур. *от*, др. -тюрк. *ет, от* «петь», «издавать звуки»<sup>202</sup>.

Возможно, тюркское *йар* родственно с финно-угорскими, санскритскими, древнеиндийскими и армянскими формами. В таком случае его происхождение следует отнести к ностратическому времени. Возникновение данного слова можно объяснить названием древней «ритмико-магической формулы» или же подражанием природных звуков. Этимологизация терминов показывает, что некоторые жанры чувашского фольклора восходят к прототюркской или даже доисторической эпохе.

В фольклоре народов мира есть большое количество чисто типологических параллелей, которые невозможно объяснить только генетическими или контактными связями. Они образовались благодаря тем закономерностям, возникновение которых неизбежно на определенной ступени развития любого человеческого общества. К таким закономерностям можно отнести разделение словесного искусства на формы повествования и выражения. Отличаются они друг от друга как по форме (прозаическая – стихотворная), так и по связи с обрядами. Повествовательные жанры больше всего объясняют и рассказывают. Тексты такого словесного творчества обычно произносятся одним рассказчиком (сказочником). Поэтические тексты больше всего выражают и изображают. В обрядах их исполняют отдельные действующие лица (стереотипные персонажи), и их количество определено сценарием действия.

Разделение фольклора на повествующую и выражающую формы существует и у остальных тюркских народов. На основе этимологизации общетюркского термина *йом* (*сом*) можно предположить, что в первое время этот термин при-

менялся к речевым (говорным) жанрам, а точнее – к повествовательному фольклору. Из современных жанров термин *йомак* (*юмах*) охватывает предания, легенды, сказки и загадки. Очевидно, в прототюркскую эпоху тюркское *йом* означало повествовательные произведения мифологического характера. Тот древний жанр был достоянием, скорее всего, родового шамана *камчы* (*юмсӓ*). Поэтому тексты его рассказа о потустороннем мире получили специальное название *йомак* (*ак* – уменьшительный аффикс).

Нужно полагать, что тексты *йомак* противопоставлялись выражающим текстам. Последние имели свое название, которое можно восстановить на основе сопоставления следующих терминов древнетюркской эпохи: *sab* «слово», «речь»; *sav* «слово», «речь», «весть», «известие», «послание», «письмо», «поговорка», «повествование», «история», «рассказ»; *söz* «слово», «речь»<sup>203</sup>. Кроме того, в диалекте чувашского языка сохранилась форма *сой* «слово», «речь» (огуз. *сойламак* «сказать»), сюда же следует отнести чув. *шар* (*шарла* «разговаривать», «не молчать») и *сӓвӓ* «слова песни», «считалка». Все эти слова имеют глагольную основу в различных фонетических вариантах: *sa-*, *sö-*, *so-*, которая по времени образования относится, скорее всего, к прототюркской эпохе. Но окончательное отделение выразительных текстов от повествовательных произошло, очевидно, значительно позже – в древнетюркскую или же среднетюркскую эпоху (ср. *sav* «повествование», «история»). Следует полагать, что их разделение тесно связано, во-первых, с изживанием обряда инициации (мифы, сказки и загадки когда-то входили в данный комплекс); во-вторых, с интенсивным развитием в те эпохи общественно-хозяйственных обрядовых комплексов<sup>204</sup>. К термину с корнем *sa-* / *so-* / *su-* стали прибегать в тех случаях, когда необходимо было различать вербальный текст от других текстов обрядового комплекса. А термин *тел* имел несколько иное значение и применялся для противопоставления разных вербальных коммуникативных систем.

Итак, самыми древними терминами, обозначающими жанры общетюркского фольклора, нужно считать слова

с корнями *йом-* и *sa-* (*sö-, so-*), которые разделяли фольклор на повествующие и выражающие тексты.

Обрядовый комплекс, как известно, включал в себя тексты действенные (акциональные), предметные (реальные), словесные (вербальные), музыкальные и т.д. Музыкальный текст в тюркских языках обозначается следующими словами: чув. *кёвё*; алт., хак. *кõг*; башк., тат. *кõй*; уйг., каз. *кўй*; кирг. *кўў* (диал. *кўв*); узб. *куй*; туркм. *хен* «мелодия», «напев», «мотив». Рамстедт предполагал заимствование этого слова из китайского *hao*<sup>205</sup>. Чувашское *кёвё* является частью *юрă* – *юрă кёвви* «напев песни». Вербальный текст песни называется *юрă сăмахёсем* или *юрă сăвви*. Сам термин *юрă* в современном его значении проник в чувашский язык, как показывает его фонетический облик, в среднебулгарскую эпоху (*йар* > *йаʳă* > *йурă*).

Чувашское *авăт* имело более широкое значение, ср.: *Аслати авăтатъ* «Гром гремит»; *Шăрчăк авăтатъ* «Сверчок стрекочет»; *Шăпчăк авăтатъ* «Соловей поет»; *Куккук авăтатъ* «Кукушка кукует» и т.д. Первоначально под словом *авăт* понимался, видимо, не столько музыкально-вербальный текст обряда, сколько любое более или менее ритмическое воспроизведение звука (членораздельного и нечленораздельного). В среднебулгарскую эпоху постепенно формировалось современное значение песни, а для обозначения нового понятия предки чувашей использовали форму *йар* (> *йурă*).

В среднебулгарскую эпоху, т.е. в период разложения родоплеменных объединений и утверждения феодальных отношений, у предков чувашей шло дальнейшее развитие системы устно-поэтического творчества. Во-первых, с образованием болгарской народности и государства мифологическое мышление постепенно должно было заменяться историческим осознанием этнического прошлого и действительности. Роль *юмсă* отодвигается на второй план, уступая место феодальной знати. Часть тех текстов, которые раньше считались правдивыми и достоверными (мифы, тотемистические предания и т.п.), впоследствии стали пониматься как выдумка предков. (Именно по этой причине исконное слово

могло замениться кыпчакским заимствованием *йомак*.) А в противопоставление этим выдумкам (*юмах*) стояло *чӑн пулни* «то, что было в действительности». Они соответствовали существующей идеологии. Такое новое понимание термина *йомак* произошло у всех тюркских народов самостоятельно. При этом следует отметить, что чувашские заимствования в марийском языке показывают приблизительное время разделения тюркского *йомак* на жанры «сказки» и «загадки» – эпоха до начала марийско-чувашских интенсивных контактов<sup>206</sup>. Таким образом, имеется возможность представить динамику эволюции систем родовых и видовых жанров огуро-булгаро-чувашского фольклора в следующем виде: 1) первоначально произошло разделение повествовательных (*йом / дом*), поэтических (*са- / со-*) и музыкально-поэтических (*ат, йар*) текстов; 2) первые постепенно разделились на длинные (*вӑрӑм*) и короткие (*кӑске*) повествовательные тексты (*юмах*), вторые – стихотворно-поэтические (*сӑмах, сӑвӑ*), третьи – напевно-речевые тексты (*юрӑ*); 3) с появлением художественной категории вымысла *юмах* как отдельный жанр отпочковался от остальных повествовательных текстов (мифов и преданий).

## 2

Окончательное разделение выразительных текстов (*са-, сӧ-, со-*) от повествовательных (*јом, дом*) произошло, по всей вероятности, не позднее древнебулгарской эпохи. Составляя основу вербальных текстов обрядового фольклора, в чувашском языке они обозначались словами *сӑмах, такмак* и *сӑвӑ*. Первые два слова персонифицированы, т.е. подразумевают речь, высказывание определённого действующего (стереотипного) лица обряда: *мӑн кӑрӑ сӑмахӑ* или *мӑн кӑрӑ такмакӑ* «приговор дружки», *мунчара каламалли сӑмах* или *мунча такмакӑ* «банний *такмак*» и т.д. В семантике *такмак* подразумевается и речитативная ритмичность (не случайно данным термином называются и поздние частушки). Термин *сӑвӑ* тоже подразумевает ритмически организованный

текст. Например, в 17-томном словаре Н.И. Ашмарина приведены детские считалки и молодежные бессодержательные стихотворные тексты, называемые автором *сăвă* (в основном они не переводимы). Эти тексты имеют речитативную форму исполнения, ритм стиха образуется путем вертикального выравнивания двух слоговых групп: 4/3 слога + 3 слога<sup>207</sup>. Поскольку для обозначения собственно речевых стихов больше подходит термин *сăмах*, для речитативов следует использовать термины *такмак* и *сăвă*. В группу *такмак* входят следующие тексты: *мунча такмакĕ* «банный *такмак*», *йĕла такмакĕсем* «обрядовые приговоры», *витлев-сивлевсем* «дразнилки», *сұхăру-йыхравсем* «заклички» и т.д. Тексты этих жанров по объему небольшие, обычно однострофные. Синтаксический и лексический повторы в них не отличаются от подобных повторов в речевых стихах. В этом плане *сăпăнулă сăвăсем* («ступенчатые стихи») по своей структуре очень схожи со структурой первой части эпических заговоров (забегая вперёд, следует отметить, что они построены по принципу ступенчатого развития образа или действия).

В группе жанра *такмак* особую подгруппу составляют ступенчатые стихи, часть обрядовых приговоров и загадки. От других жанров они отличаются речевой интонацией. В остальных жанрах речь имеет определенную напевность, т.е. в них словесные слоги произносятся либо с повышением, либо с понижением тона. В жанре *такмак* звуковысотное интонирование выполняет несколько иную функцию, чем в речи. Но замечательно другое: такое интонирование не переходит в мелодию, т.е. не поётся, а произносится (речитируется).

Основной особенностью текстов *такмак* является наличие в них равносложия. Именно изосиллабизм отличает их от речевой поэзии и приближает к песенной поэзии. Отсюда видно, что междуречевыми и песенными стихами речитативные стихи занимают как бы промежуточное положение. При этом одна группа *такмак* тяготеет к речевому стиху, а другая – к песенному.

Собственно речевая поэзия (*сăмах*) имеет следующие жанры: *чĕлхе сăмахĕсем* «заговоры» и *ылхан сăмахĕсем*

«заклинания», «проклятия», *кѣлѣ сѣмахѣсем* «молитвословия», *пил сѣмахѣсем* «благопожелания», *ўкѣт сѣмахѣсем* «наставления», *майн кѣру такмакѣ* «приговор дружки».

Для жанра *мунча такмакѣ* типично строгое соблюдение ритмической структуры 4+4, включая послестроочную слог-цезуру. Исполнение часто речитативное, с некоторым напевным вытягиванием отдельных гласных. В первой слоговой группе голос поднимается и падает во второй группе, тем самым образуя одну интонационную целостность. *Витлев-сивлевсем* «дразнилки» были типичны как для детской речи, так и молодежной. Дразнилки детей затрагивали сферу личных имён, мест проживания, а порицания молодежи – прозвищ, требующих общественного порицания поступков и действий односельчан и т.д. В XIX в. этот жанр частично трансформировался в *такмак* (стали исполняться по стилю русских частушек – во время пляски). Слово *витлев* образовано от древнетюркской основы *ört* (> *вирт*) «огонь», *витле* – значит довести кого-либо (что-либо) до возбужденного (накалённого) состояния. Слово *сивлев* имеет противоположный смысл: «охлаждение» (от *сивѣ* «холод»), т.е. порицание, неприятие его действия, поступка. Данный жанр относится, очевидно, к самым древним и был, скорее всего, своеобразным регулятором поведения человека в этносоциальной среде.

Другим древним жанром является *сұхър-ўыхрав* «заклички». Термином, его обозначающим, было, очевидно, древнетюркское слово *сәүір* «звать», «созывать» (ср. чув. *сұхър* с тем же значением). При помощи магии слова древние люди стремились воздействовать на природу. Например, для того, чтобы выглянуло солнце из-за облаков, нужно было произнести такие слова-речитативы:

<i>Хѣвел, пѣ-ѣх, хѣвел, пѣх,</i>	Солнце, выгляни, солнце, выгляни,
<i>Ачу шыва ка-ай-нѣ,</i>	Дитя твоё в воду упало,
<i>В(у)никкѣн туртса к(ѣ)ла-ар-нѣ.</i>	Двенадцать человек его вытаскивали.

При падении первых капель дождя, если его ждали, говорили так:

*Сăмър сăвать, Тур парать,  
Ситър пичче хёр парать.*

Дождь идёт – Бог даёт [благодать],  
Дядя Сидор дочь выдаёт.

Были речитативы для использования их и в других случаях жизни (при гадании о погоде и т.д.). Все они строились на основе временной симметрии двух ритмических групп ВВВВ + ВВЧ (В – восьмая, Ч – четвертная длительность слога). В случае нехватки слогов в словах они растягивались (*ка-ай-нă* «по-шĕ-ĕл), в противном случае сокращались (*вниккĕн* вместо *вун иккĕн*).

*Сыпăнулă сăвăсем* «ступенчатые стихи» являлись наиболее излюбленным жанром чувашских детей и молодежи. В их основе лежит широко распространенный в чувашской народной поэзии сюжетно-композиционный приём – ступенчатость. В таких текстах действие развивается главным образом по причинно-следственной связи: «Укани, Укани! / Укани мне овечку дала. / Овечку в прорубь опустил я, / Прорубь мне рыбу дала, / Из рыбьего жира свечу сделал, / Этот мир осветился, / Лежащая колода с места сдвинулась, / Растущая трава всколыхнулась»<sup>208</sup>.

Наряду с причинно-следственным описанием, имеются тексты со ступенчатым сужением образа. Следует полагать, что оба эти приема относятся к наиболее древним и опираются на принцип ступенчатости (образа действия). Необходимо отметить и стиховую систему данного жанра. К сожалению, многие тексты записаны без учета диалектных особенностей и синкоп (выпавших гласных звуков) в слоговых группах многих строк. Хотя *сăвăсем* очень близки к речитативам, но в них нет строгого изосиллабизма. Это, очевидно, объясняется стилевыми особенностями жанра. Дело в том, что в *сăвă* полностью отсутствует высотное интонирование, встречающееся в *витлев* и *сұхăру-йыхрав*, основную ритмообразующую роль в них выполняет разговорно-речевая интонация. Слоговые группы в строках также выполняют функцию образования ритма стиха. Образованию ритма способствует и синтаксический параллелизм, образованный в результате повторения однотипных предложений.



Оригинальным жанром следует считать жанр *тупмалли юмахсем* «загадки». Они представляют главным образом стихотворные тексты, хотя встречаются и прозаические. Очевидно, в древние эпохи и периоды была только одна форма загадок – стихотворная. На это указывает тесная зависимость структуры текста (наличие или отсутствие компонентов стихотворной речи) от его объема. Более или менее объемные тексты имеют 7- и 8-сложные размеры, встречаются 5- и 6-сложные строфы. Даже те короткие загадки, в которых ритм не развернут, на самом деле являются ритмическими единицами или «ячейками»: *Ярәм-ярәм / йәлт та йәлт* (4+3); *Йәләм урлә / йәлтәртәк* (4+3); *Тёкме витёр / тёк тухать* (4+3) и др.<sup>209</sup> В подобных текстах слоговые группы обычно аллитерируются, т.е. начинаются с одних и тех же звуков, как и в стихотворных. Как известно, в современных тюркских языках для обозначения загадок употребляются термины *торшимок* (узб.), *табышмак* (тат.), *тепшимак* (уйг.), *табышмак* (алт.) и т.д. Все они образованы от корня *тап-* (*таб-*) «находить». Такой термин имеется в словаре Махмуда Кашгари (XI в.)<sup>210</sup>. Отсюда можно заключить, что *тупмалли юмах* является словосочетанием не самым древним. Очевидно, первоначально жанр имел название *тупмалли сәмах*, так как он относился к ритмизованным текстам.

Чувашское слово *чёлхе* «язык», «речь», как уже было отмечено, имеет общетюркские параллели, а возникло оно в тот период, когда все средства коммуникации (человека с человеком, человека с духами и т.п.) обозначались одним и тем же словом. Впоследствии от этого же корня отделилось и слово, означающее жанр молитвословий *кёлё* (ср. монг. *кэ-ле(н)*, *хэл(ен)* «язык»)<sup>211</sup>.

Термин *чёлхе* обычно встречается рядом с определением *вёру-суру чёлхи сәмахёсем*. Имеет более широкое значение, чем русское «заговоры», поскольку в термине чётко обозначена форма заговаривания: *вёру* «дуновение» и *суру* «плевание». В чувашском термине имеется следующая информация: 1) обрядовый текст является формой общения человека с духами;

2) вербальный текст сопровождается акциональным текстом (заговаривающий дул и плевал); 3) вербальный текст имеет особо организованную, канонизированную структуру.

При помощи *чѣлхе* предки современных чувашей находили общение с духами с целью исцеления от различных недугов: при лечении ран, изгнании злых духов, завораживании и т.д. Этим родом деятельности занимались *вѣрӱсѣсем* или *имсѣсем* «целители», а частично и *юмсӑсем* «гадатели». Во время данного обряда знахарь клал поперёк стакана ножницы или же дул и плевал через них в лицо больному. Подобный акциональный текст символизировал, скорее всего, творение мира (дусть – значит воспроизвести огонь, а плевать – изображать воду). Сопровождая обряд подобными действиями, знахарь приводил наступивший хаос в порядок. (Болезнь человека, по воззрению древних людей, наступала в результате возникновения в его мироздании частичного беспорядка.)

Символика акционального текста прослеживается главным образом в таких текстах заговоров, которые учёными называются эпическими. В них описывается структура мироздания в форме «мирового дерева»: *77 сут сӑнталӑкра ылтӑн йӗтем, / Ылтӑн йӗтем сӑнче лтӑн тунката, / лтӑн тунката сӑнче ылтӑн кукук* – «В 77 мирах золотое гумно, на том золотом гумне золотой пень, на золотом пне золотая кукушка».

В других эпических заговорах вместо слова «гумно» встречаются «остров», «гора», «лес», а вместо слова «пень» – «столб», «дом» или «дерево». На вершине этого мифического мироздания всегда восседает птица, в наиболее архаичных текстах – *ӓмӓрт кайӑк* «птица *ӓмӓрт*» (от перс. *си-морг*, *си-мург* «сказочная птица»), а в трансформированных текстах – кукушка или другая птица. Иногда вместо птицы можно встретить данный символ в виде платка, листьев дерева и т.п. Все это определяется конкретной бытовой ситуацией и реалиями лирического героя.

Структура чувашских эпических заговоров типологически совпадает с группой армянских заговоров, известных из средневековых рукописей. В этой группе заговоров хорошо

представлен «центр мира в образе мирового дерева, столба или горы»<sup>212</sup>, в текстах постоянно присутствует число 7, «которое повторяется при инвариантном перечислении вертикально вложенных друг в друга элементов, присущих трём космическим зонам»<sup>213</sup>. Мотив мирового дерева с птицей на его вершине присутствует, как известно, и в древних наскальных изображениях. Поэтому не должно быть никаких сомнений в архаичности эпических заговоров, моделирующих, как правило, мировое дерево.

Древнетюркское *йом* означало, как уже было отмечено, «рассказ шамана о приключениях души больного в потустороннем мире». Думается, первоначальная функция *юмсай* заключалась в сообщении о своем «путешествии» в иной мир с целью восстановления там порядка (путём укрепления опоры мироздания). Такое предположение подтверждается и тем, что образ мифического исцелителя постоянно встречается в чувашских заговорах (*Ашпатман карчак* «старушка *Ашпатман*» или просто *карчак* «старушка»). Она прибывает к больному с мифических островов (77 *тинёс утти* «77 морских островов»). В одном тексте рассказывается о преодолении ею препятствий в борьбе с врагами и ящерицами: 77 *тинёс уттинчен шур сўслё, сарй шайлль, сёр те пёр сұлхи карчак сёленне калта касса, витёр тухса килнё* «С 77 морских островов прибыла седовласая, стооднолетняя старуха, проложившая себе дорогу, порубив змей и ящериц»<sup>214</sup>.

Вода в мифах символизирует границу миров – среднего и нижнего. Очевидно, несмотря на ссылку *юмсай* на мифический персонаж с «77 морских островов», героем такого волшебного перемещения выступал он сам. Изменение произошло, по-видимому, в результате выпадения из акционального текста сцены экстаза первобытного шамана. Сообщение *юмзи* (*юмсай*) о его путешествии в иной мир первоначально сопровождалось эпилептическими припадками, на что указывают подобные обряды сибирских тюрков – якутов, шорцев, хакасов и др.<sup>215</sup> После каждого такого действия шаман информировал о своём мнимом путешествии в верхний или нижний миры во время припадочного состоя-

ния, рассказывал о восстановлении временно нарушенного порядка в мироздании. Обрядовый текст подобных церемоний первоначально имел следующие обязательные части: 1) текст, информирующий о преодолении препятствий по пути к центру мироздания; 2) текст восстановления изначального порядка. Первая часть обычно показывалась, т.е. юмзя изображал преодоление препятствий (скакал на оседланной метле по кругу и т.п.). В вербальном тексте на основе мотива путешествия образовалось клише такого типа: *Эп вёрместён, эп сурмастён, Атёл йёлймёнчен, Сёр йёлймёнчен Ашпатман карчак килет. Сав вёрет, сав сурать* – «Не я заговариваю, с левобережья Волги, с левобережья Суры идет старуха Ашпатман. Она дует, она плюет»<sup>216</sup>. Вторая часть обрядового текста имеет как вербальный, так и акциональный тексты. При помощи слов юмзя описывал процесс сотворения мира. Он полагал, что новое творение макромира способствует исцелению больного, т.е. восстановлению порядка в микромире. Поэтому его словесная формула строилась на основе причинно-следственной связи: опора мироздания укрепится – здоровье человека восстановится.

Древнейшим жанром чувашской речевой поэзии является и жанр *ылхан сáмахё* «заклинание». Чувашское *ылхан* образовано от прототюркской основы *алга* «благословлять», «восхвалять», «благопожелать». Именно данный корень лежит в общетюркском слове *алгыс* «благословение», «восхваление». Слово *ылхан* получило противоположное значение потому, что обрело возвратную форму глагола *алга*: *алган* значит «не благословлять», «не восхвалять». Впоследствии на глагольной основе образовалось существительное *ылхан* «заклинание», «проклятие»<sup>217</sup>. С помощью *ылхан сáмахёсем* заклинатели входили в общение с духами с целью нарушения порядка в микромире: нагоняли на объект различные недуги, бедствия и т.п. Как заговаривание, так и заклинание основаны на вере в магию слова и действия. Эти родственные жанры чувашского фольклора сложились, очевидно, не позднее огурской или же оногурской эпохи (до III в. н.э.).

В систему жанров речевой поэзии входят *кѣлѣ сѣмахѣсем* «молитвословия», *пил сѣмахѣсем* «благословения» и *у́кѣт сѣмахѣсем* «слова-просьбы», а также *мѣн кѣру́ такмакѣ* «приговор дружки», которые по ряду причин будут рассмотрены в следующих работах.

Итак, в аспекте исторического развития поэтики и стихотворной речи жанров речевой поэзии чувашского фольклора необходимо сделать определённые выводы. Жанры поэтических текстов полностью отделились от прозаических жанров, очевидно, не позднее древнебулгарской эпохи (до VII в. н.э.) и выделились особой поэтикой и стихотворной формой. Речевая поэзия обозначалась терминами *сѣмах*, *такмак* и *сѣвѣ*, имела говорную и речитативную формы исполнения. В основе ступенчатых стихов лежит широко распространенный в народной поэзии сюжетно-композиционный приём – ступенчатость. В этих древних текстах действие развивается и по причинно-следственной связи. Необходимо полагать, что чувашский термин *тупмалли юмах* «загадка» является не самым древним. Первоначально жанр имел название *тупмалли сѣмах*, так как он относился к ритмизованным текстам. С помощью *чѣлхесем* «заговоры» находили общение с духами с целью исцеления от различных недугов: при лечении ран, изгнании злых духов и т.д. *Юмсѣсем* «гадатели» своими действиями приводили хаос в определённый порядок, а с текстами жанра *хан сѣмахѣ* «заклинание» могли разрушить миропорядок. Эти родственные жанры чувашского фольклора сложились не позднее огурской или же оногурской эпохи (до III в. н.э.). В арсенале художественно-поэтического инструментария устного творчества предков чувашей уже в раннем Средневековье имелись все основные приёмы и формы выражения творимого текста: категории художественного вымысла и словесной условности, целый блок постоянных символов и тропов, а также развитая метрика стиха.

## ИСТОКИ ХУДОЖЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ УРАЛЬСКИХ НАРОДОВ (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)\*

**П**о свидетельству лингвистов, антропологов и археологов, древнеуральская раса и уральская языковая общность сложились на Южном Урале и в прилегающих к нему районах со времён заселения данного региона первобытным человеком<sup>1</sup>. К XI тысячелетию до н.э. (период позднего палеолита) человек обитал почти на всей территории Урала<sup>2</sup>. По схеме П. Хайду, прауральская эпоха уральской группы языков существовала вплоть до VI–IV тысячелетий до н.э., затем она, по мере продвижения прауральцев в более северные и западные районы, разделилась на прафинно-угорскую (приблизительно до конца III тысячелетия до н.э.) и прасамодийскую (приблизительно до начала нашей эры) ветви. Отсюда следует полагать, что уникальные памятники человека древнекаменного века в пещерах Урала (это прежде всего пещерные рисунки) оставлены в XIV–X тысячелетиях до н.э.<sup>3</sup> именно прауральцами.

Наиболее ранней пещерой древнекаменного века на Урале является пещера Шульганташ (Канова) в верховьях р. Белая в Бурзянском районе Республики Башкортостан. Она была освоена человеком примерно в XIV–XI тысячелетиях до н.э. Новейшие исследования показали, что рисунки на стенах этой пещеры выполнены в XII–X тысячелетиях до н.э.<sup>4</sup>. Это в первую очередь изображения мамонтов, лошадей и носорога. Все животные переданы, как отмечают Н.А. Мажитов и А.Н. Султанова, в реалистической манере и в движении идут влево (со стороны стены)<sup>5</sup>.

Рисунки фигур мамонтов, схожих с подобными фигурами из пещеры Шульганташ, обнаружены и на стенах Игнатьевской пещеры<sup>6</sup>. К примеру, в одной из ниш стены имеются силуэтные фигуры мамонтов: находящийся слева и выше ниши с хоботом и без бивней, каждая пара его ног показана одной линией. По другую сторону ниши изображён силуэт

---

\* Впервые опубликовано в сб.: Проблемы марийской и сравнительной филологии. – Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2016. – С. 293–296.

ещё одного животного (очевидно, тоже мамонта) в лежачем положении. Последовательность событий всей сцены возле этой ниши В.Н. Широков и В.Т. Петрин условно называют «убиением мамонта»<sup>7</sup>. Если такая интерпретация верна, то наличие сюжета (повествования) в изображениях данной пещеры указывает на их относительно позднее происхождение, чем рисунки, относящиеся к эпохе до верхнего палеолита. По авторитетному заключению А.П. Окладникова, животные в рисунках среднего палеолита и ранней эпохи верхнего палеолита как бы изолированы от окружающего пространства, от других соседних фигур, поэтому в них нет определённого сюжета, повествования о каких-то событиях<sup>8</sup>.

Следующей отличительной чертой данного палеолитического памятника является наличие изображения своеобразного антропологического существа с туловищем, руками и ногами, между которыми обозначен фаллос, с округлой головой и тремя чертами над ней. Руки существа согнуты в локтях и опущены на бедра. У ног нанесены два стреловидных знака, смыкающиеся острыми концами. По обе стороны от них изображены субпараллельные линии, некоторые из них изогнуты и смыкаются концами<sup>9</sup>. Следует заметить, что рисунок весьма нечётко, возможна и другая интерпретация его содержания.

Особый интерес представляет фигура животного с туловищем верблюда, стоящего по направлению влево (со стороны зрителя). Хорошо выделены контуры двух горбов, небольшой хвост, задняя нога и отвислое брюхо. К верблюжьему туловищу вместо головы и шеи приставлена анфас морда-маска овальной формы с двумя ушами<sup>10</sup>, что (изображение «скрученной перспективы») тоже является редким явлением для начала верхнего палеолита. Все животные, за исключением верблюда и быка, обращены головой вправо. Чёрные рисунки мамонта и линии были выполнены углём, красные фигуры написаны позже чёрных. Репертуар образов и знаков Игнатьевской пещеры и наскального искусства под открытым небом послепалеолитического периода значительно различается. Последнее было создано в период от позднего неолита до эпохи бронзы включительно, есть ри-

сунки даже эпохи железа<sup>11</sup>. Авторы книги «Искусство ледникового периода» считают, что украшенные пещеры служили людям «как места проведения обрядов посвящения, требующие атмосферы таинственной и необычной»<sup>12</sup>.

Итак, художественное мышление прауральцев в самом своём начале отразилось в пещерном искусстве Урала, его специфические особенности выразились в стиле рисунков каменного века и стали документальными свидетельствами того факта, что художественное сознание любого народа, в том числе и финно-угорских, имеет весьма длительную историю своего развития. При этом разные виды народного искусства исторически развивались неравномерно, но все они (фольклорные жанры, народный костюм, орнамент, танец, музыка и т.д.) испытали определённое воздействие мифопоэтического сознания этноса. Художественное сознание Нового времени должно изучаться, следует особо подчеркнуть, как очередной, современный этап его многотысячной истории начиная с эпохи становления современного человека. При этом исследователь должен устанавливать связи между последовательными звеньями эволюционной цепочки художественного сознания финно-угорских народов, используя в этом изыскании традиции всех видов народного искусства.

## ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ЧЕРТЫ И ИСТОРИЯ БЕСЕРМЯН КАК СВИДЕТЕЛЬСТВА БУЛГАРО-ЧУВАШСКОЙ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ\*

❶ происхождении бесермян существует ряд гипотез, которые можно объединить в две группы. По одной из них, бесермяне – это часть болгарского населения, оказавшаяся в сфере удмуртского влияния и постепенно усвоившая

---

\* Впервые опубликовано в сб.: *Родионов В.Г. Этнос. Культура. Слово* / сост. А.Н. Лукина. – Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2006. – С. 89–106.



древнеудмуртский язык<sup>1</sup>. В этой или иной форме в пользу такого предположения высказывались К.В. Лаврентьев, Н.П. Штейнфельд, А.А. Спицын, И.Н. Смирнов, П.Н. Луппов, В.Н. Белицер, Д.М. Исхаков<sup>2</sup> и др. По другой группе гипотез, бесермяне – «это часть южноудмуртского населения, испытывавшего в условиях Булгарского государства длительное и сильное тюркское воздействие»<sup>3</sup>. Данное предположение впервые было выдвинуто Д.И. Корепановым<sup>4</sup>. А.П. Смирнов также склонен был видеть в бесермянах «обулгарившихся древних удмуртов». В настоящее время этой гипотезы придерживается ряд удмуртских исследователей<sup>5</sup>.

Для доказательства своей точки зрения сторонники обеих гипотез обращаются к болгаро-чувашскому материалу. Обнаруживаемые чувашско-бесермянские параллели одни относят к субстратному наследию, другие считают результатом влияния болгар на определенную часть предков удмуртов.

Не претендуя на решение вопроса о происхождении бесермян, мы намерены остановиться на чувашско-бесермянских этнокультурных параллелях, свидетельствующих о болгаро-чувашской этнической преемственности. До настоящего времени вопросы чувашско-бесермянских этнокультурных параллелей не были объектом специального изучения. Между тем известно, что сам А.А. Спицын, например, писал, что основанием для выдвижения его гипотезы («бесермяне – те же чувашаи») послужили «указания древних актов»<sup>6</sup>. На то, что бесермяне до второй половины XVII в. назывались чувашами, обращали внимание многие исследователи. Серьёзный дополнительный материал по выявлению чувашско-бесермянских параллелей привела В.Н. Белицер. Она установила, что бесермянская женская рубаха *дэрэм* очень близка по покрою к туникообразной женской рубашке южных удмуртов и чувашей, а *такъя* бесермян почти аналогична по внешнему виду девичьей *тухъя* чувашей-анатри. Способ ношения *кышон* (головного убора замужней бесермянки) и материал, из которого он шьётся, больше всего напоминают *сурпан* низовых чувашей. К чувашско-бесермянским параллелям В. Бели-

цер относит и бесермянский женский головной убор *кашту*: как по своему названию (чув. *хошту*, *хушту*), так и по форме он очень близок к женскому головному убору чувашей, в особенности группы *анатри*, т.е. низовых. Кроме того, ею было отмечено сходство вышивок чувашей и бесермян. Наблюдения привели В.Н. Белицер к мнению о сходстве бесермян с чувашами по физическому типу. Все это позволило ей увидеть в бесермянах остаток древнего, болгарского населения<sup>7</sup>.

В.Н. Белицер обнаружила связи бесермян со средненизовыми и низовыми чувашами, и это, безусловно, её большая заслуга. Последующее изучение одежды народов Поволжья подтвердило выводы данного исследователя. «Близость эта (имеются в виду приведенные В.Н. Белицер чувашско-бесермянские параллели. – В.Р.) слишком велика, чтобы могла случайно возникнуть, – она указывает на старые связи», – пишет Н.И. Гаген-Торн и в свою очередь указывает на ряд деталей в одежде, которые позволяют говорить о каких-то былых связях бесермян с чувашами. В частности, она отмечает, что наплечная перевязь бесермянок очень близка к перевязи *тевет* чувашей *анат енчи*, т.е. средненизовых. В прошлом у удмурток имелся головной убор *такъя*, аналогичный чувашской *тухъя*. Археологические данные говорят, что удмуртки начали носить его примерно с XII–XIII вв. От вышеназванных головных уборов бесермянок и чувашек *анатри* удмуртские отличались тем, что у них на макушке не имелось металлического шишака и отсутствовали треугольные наушники, застегиваемые под подбородком петлей с пуговицей. По мнению Н.И. Гаген-Торн, названная шишечка, которая имела также и на туркменской *такъя*, является наиболее древней особенностью данного головного убора. Отсюда следует, что бесермянская *такъя* и *тухъя* низовых чувашей сохранили наиболее древние формы девичьего головного убора. Как отмечает Н.И. Гаген-Торн, косынка, повязываемая поверх твердого головного убора замужних женщин, у бесермян делалась из холста так же, как делали чувашки *анат енчи* свою треугольную повязку *чалма*. Отли-

чались они лишь тем, что бесермянские косынки имели несколько большие размеры, чем чувашская.

Путём сравнительного изучения одежды народов Поволжья с народным костюмом дунайских болгар Н.И. Гаген-Торн убедительно доказывает принадлежность отмеченных ею особенностей в области народной одежды к культуре волжских болгар<sup>8</sup>.

Т.А. Крюкова обратила внимание еще на одну интересную параллель бесермян и чувашей – на то, что структура рубахи с отрезной верхней частью спереди среди поволжских народов встречается лишь у чувашей и бесермян. Она отметила также, что *кабачи* – съемный вышитый нагрудник северных удмуртов – сходен с аналогичными частями украшения бесермянок и чувашек<sup>9</sup>. В пользу такого предположения говорит и сам термин. Слово *кабачи* является болгаро-чувашским заимствованием в удмуртском языке и этимологизируется как слияние слов *кёле* «рубашка» и *си, ситё* «покрывало», «покрывающее сверху» (ср. *хул* «плечо» + *си* «покрывающее сверху» > *хулси* «вышивка, узоры на плече на женской рубашке»; *чёр* «колени» + *ситё* «покрывающее сверху» > *чёрситти* «передник, фартук» и т.д.). К северным удмуртам данное слово проникло, скорее всего, через посредство бесермян.

Учёные отмечают чувашско-бесермянские параллели и в области языка. Так, М.Р. Федотов указывает, что в одном удмуртском словаре XVIII в. зафиксированы некоторые бесермянские слова, которые, отсутствуя в северном диалекте удмуртского языка, имеют соответствующие формы в чувашском языке<sup>10</sup>. К таким словам он относит лексемы *куйки* «печаль», *таязы* «весы», *улов* «подвода», *уксио* «деньги», *кукли* «пирог» и др. Следует отметить, что некоторые из этих слов имеются в лексике и южных удмуртов.

С выходом в свет работы Т.И. Тепляшиной «Язык бесермян» (М., 1970) изучение чувашско-бесермянских языковых параллелей приобрело более углубленный характер. Исследователь выявил ряд особенностей бесермянского языка, которые образовались под сильным влиянием на него

булгаро-чувашского языка. Перечислим эти особенности по пунктам: 1) удмуртское *ö* преимущественно передается бесермянами через *e*; 2) систематическая замена шипящих *ш, ж* свистящими *s, z*; 3) озвончение глухих перед *v* и билабиальным *w*; 4) выпадение конечного согласного звука предшествующего слога при наличии двух слогов; 5) смягчение согласных под влиянием соседних *i, e* и некоторые другие.

Выводы Т.И. Тепляшиной убедительно доказывают, что в прошлом между предками чувашей и бесермян существовали определенные связи. Все замеченные параллели отнесены ею к субстратным явлениям. Несмотря на то что отдельные выводы Т.И. Тепляшиной некоторыми учёными оспариваются (например, В.К. Кельмаков оспаривает выводы Т.И. Тепляшиной на основе того факта, что часть особенностей бесермянского языка встречается и в других диалектах удмуртского языка<sup>11</sup>) и, естественно, требуют дополнительного изучения, неоспоримым остается одно – положение о несомненном влиянии булгаро-чувашского языка на бесермянский. Мощный булгаро-чувашский пласт имеется и в самом удмуртском языке (по Вихману – 161, по М.Р. Федотову – 438, по И.В. Тараканову – более 200 лексических единиц). Признание подобного языкового воздействия лишь на уровне лексики было бы не совсем верно. Следовало ожидать, что булгаро-чувашское влияние на удмуртский язык проходило и на уровне фонетики, морфологии, а также синтаксиса.

Отметим еще некоторые особенности бесермянского языка, сближающие его с чувашским.

1. В употреблении бесермянских губных согласных характерным является употребление звука *b* на месте удмуртского *v*. Это свойство относится к фонетическим особенностям тюркских языков, в том числе и чувашского. При заимствовании слов из болгаро-чувашского тюркский звук *n* в удмуртском языке остается без изменений, что объясняется, скорее всего, ранними тесными связями болгар и предков удмуртов. Ср.: чув. *çañă* «хворост, мелкие сучья, тальник, ветка» > удм. *чабы, чебы* «плетень», но мар. *sawe* «длинный сырой прут,

плетень, изгородь из ветвей»; чув. *кабан* «скирд» > удм. *кабан*, но мар. *каван* «скирд»; чув. *чайпар* > удм. *чибер*, но мар. *чувар* «пестрый» и т.д.<sup>12</sup>.

2. Если в заимствованном слове имеется стечение согласного с начальным *в*, то этот звук в языке бесермян переходит в согласный *м* (*внук* > *монук*) или же выпадает вовсе (*вдруг* > *друг*<sup>13</sup> (ср. в чув.: *внук* > *мӓнук*, *веник* > *милӓк*, *вдруг* > *тӓйрук*, *впаять* > *паять*, *вполне* > *полне* и т.д.).

3. В бесермянском начальный *ч'* переходит в согласный *т'*, например: *т'ус* лит. *чус* «тихо» и т.д.<sup>14</sup> Подобная закономерность наблюдается и у низовых чувашей: верх. *чӓваш*, низ. *т'ӓваш* «чуваш»; верх. *чохӓн*, низ. *т'ухӓн* «бедный»; верх. *чӓпӓ*, низ. *т'ӓпӓ* «цыпленок» и т.д.<sup>15</sup>

4. В бесермянском имеется протетический звук *w*, неизвестный в других пермских языках. Он встречается как в начале, так и в середине слова<sup>16</sup>. Такой особенностью обладает и болгаро-чувашский язык в отличие от остальных тюркских языков. Протетический звук *w* широко представлен в современном чувашском: чув. *вӓр*, тат. *ору* «дуть, веять»; чув. *вучах*, тат. *учак* «очаг», чув. *выр*, тат. *ур* «жать» и т.д.

5. В лексике бесермян отмечают ряд слов, которые, отсутствуя в общеудмуртском языке, имеют аналогичные формы в чувашском:

бес. *зу* < чув. *сӓв*, тат. *жой* «название шва вышивки»;

бес. *таразы* < чув. *тараса* «весы»; то же в тат. *улчу*;

бес. *шукoш* «вымысел» < чув. *шухӓш*, *шохӓш* «вымысел, суждение, взгляд, желание, замысел»;

бес. *табрэ зэ* < чув. *тепре* «еще»; то же в тат. *тагы*, *тагын*;

бес. *сабак* «кисть (плодов, деревьев)» < чув. *сапак* «кисть, гроздь»; тат. *сабак* «стебель, плеть»;

бес. *изма* «название шва в виде плетёного шнурка» < чув. *йӓсме* «тесьма, шнур (из шерстяных ниток)»; ср.: тат. *тасма* «тесьма»;

бес. *кал* < чув. *халь*, *халӓ* «сейчас»; то же в тат. *хӓзер*;

бес. *амсыр* < чув. *ансӓр* «узкий», то же в тат. *инсез*;

бес. *арвалак* < чув. *арпалӓх* «мякинник»;

бес. *келдесин* < чув. *кĕлтĕ* «послед»<sup>17</sup>, то же в тат. *соңгылык*;  
бес. *куйки* < чув. *хуйхă, хойăх* «печаль»; то же в тат. *кайгы* и др.

К данным лексическим параллелям относятся и названия деталей женского костюма и головных уборов бесермян, так и этническое название удмуртов (экзоэтноним) *ар* < чув. *ар* «муж, мужчина»; «удмурт» и т.д. Следует считать, что бесермянский обряд *акашка* «суп плуга» имеет прямую связь с соответствующим чувашским обрядом. У чувашей он в разных местах называется по-разному: *ака яшки* < *ака* «плуг» + *яшка* «суп», *ака пĕтти* < *ака* «плуг» + *пĕтĕ* «каша», *акатуй* < *ака* «плуг» + *туй* «свадьба». Подобный обряд у удмуртов называется *герышыд* < *геры* «соха» + *шыд* «суп». Следует отметить, что данный термин является прямой калькой названия *ака яшки*. Можно полагать, что этот обряд проник к удмуртам от болгар уже после перехода в их языке гласного звука *э* (\**экэ*) в *а* (*ака*)<sup>18</sup>.

Естественно, приведенные наблюдения по чувашско-бесермянским языковым параллелям не могут быть исчерпывающими. Но и на их основе можно выделить в языке бесермян определенный слой, который указывает на исторические связи предков чувашей и бесермян. Следует отметить, что фонетический облик ряда бесермянских слов более всего близок к формам средненизового и низового диалектов чувашского языка. Многие общетюркские слова в бесермянском языке имеют либо фонетическую, либо семантическую форму чувашских слов. Например: бес. *олача* < чув. *олача, улача* «пестрый, пестрядь»; то же в тат. *алача*; бес. *кер* < чув. *хир* «степь»; ср.: тат. *кыр* «поле, нива» и т.д.

В языкознании долгое время господствовало мнение, согласно которому термины родства являются наиболее устойчивыми и архаичными словами. Исследования Н.И. Егорова доказывают, что схожесть терминов родства в разных языках может говорить не только о генетических, но и о культурно-исторических, контактных связях<sup>19</sup>. Интересны в этом отношении чувашско-удмуртские и чувашско-марийские параллели в терминах родства: чув. *акка, аки* > удм. *ака*, мар. *акка* «старшая сестра»; чув. *пичче* «старший брат» > удм. *бече*

«старший мужчина в роде»; чув. *тӑхлӑчӑ* «сватья, сваха» > удм. *туклячи* «сват», мар. *тулаче* «сваха» и др.

Что же касается терминов родства у бесермян, то из известных нам 14 слов к чувашским формам можно отнести лишь два термина: бес. *кен*, удм. *кен* < чув. *кин* «сноха»; то же в тат. *килен*; бес. *эньгей* < чув. *инке* «тетка»; то же в тат. *жингэ*, *йенги*. Остальные бесермянские термины родства стоят ближе к татаро-мишарским формам: бес. *татай* < тат. миш. *тэтэй* «старшая сестра»; то же в чув. *акка*, *аппа*, каз.-тат. *апа*, удм. *ака*, *апа*; бес. *цецай* < тат.-миш. *дэдэй* «старший брат»; то же в чув. *пичче*, *тете* (в соседстве с татарами-мишарями), каз.-тат. *абый*, *ага*, удм. *дядя*, *агай* и т.д. Последний пример хорошо показывает мишарское цоканье. Следует полагать, что эти татарско-мишарские заимствования образовались в результате многовекового общения бесермян с чепецкими татарами, генетически связанными с татарами-золотоордынцами<sup>20</sup>.

Этнокультурные параллели бесермян и чувашей хорошо прослеживаются на материале свадебного фольклора. С целью их выявления рассмотрим свадебный обряд бесермян<sup>21</sup>, а потом чувашей<sup>22</sup> по частям и отдельным деталям, взяв при этом для сравнения удмуртскую свадьбу<sup>23</sup>.

#### *Бесермянская свадьба*

1. Подготовка к поездке за невестой. Утром в день свадьбы к жениху в дом приезжают 4–5 участников поездки (1.1) с песнями, в сопровождении музыканта (1.2), и собираются все родные, приглашенные принять участие в свадебном обряде (1.3). Поезжане едут в дом отца невесты с извещением о готовящемся прибытии свадебного поезда (1.4). С женихом и тысяцким свадебный поезд едет за невестой в дом ее отца (1.5).

2. В доме невесты до приезда свадебного поезда. Накануне свадьбы к невесте собираются ее подруги и родня (2.1). Невеста садится в переднем углу и, плача, причитает (2.2). Отец берет ковш с пивом, опускает туда монету и подает невесте (2.3). Невеста принимает ковш, выпивает пиво, а деньги берет себе (2.4). Невесту увозят в заранее приготовленный дом к соседям или родным (2.5).

3. Свадьба в доме родителей невесты. Мужской поезд останавливается перед запертыми воротами невестиного дома (3.1). Младшие братья невесты берут денежный выкуп и отпирают ворота (3.2). Поезжане останавливаются в доме родителей невесты (3.3). Жених садится на материю, подаренную ему будущей тещей (3.4). После песен и плясок из дома родителей идут в дом, куда увели невесту (3.5). Жених сыплет ей в пригоршни мелкие монеты – невеста целует жениха (3.6). Затем невесту переодевают в женский наряд (3.7). Все возвращаются в дом родителей невесты, где она снова начинает причитать (3.8). Жених и невеста становятся рядом и кланяются в ноги всем старшим родственникам поочередно (3.9), затем в сопровождении поезжан выходят во двор (3.10). Перед тем как невесте садиться в телегу или в сани (3.11), жених ударяет ее три раза по плечу кистями головного убора для новобрачных, называемого *сюлык* (3.12).

4. Свадьба в доме родителей жениха. Во дворе у родителей жениха к новобрачной подводят телку (4.1). Невеста проводит медною монетою по спине телки от головы до хвоста (4.2). Отведав понемногу хлеб с солью и пиво (4.3), молодые заходят в дом (4.4). Через некоторое время их уводят в амбар и оставляют там на ночь (4.5). В избе родителей остаются родные и друзья (4.6).

На другой день с утра топят баню, и молодожен получает подарок от жены (4.7). После бани он вместе с поезжанами обходит родных (4.8), при чем его сопровождают и родственники жены (4.9). Молодушка дарит поезжанам и родственникам вышитые полотенца и рубашки (4.10). После этой церемонии все гости расходятся (4.11).

На третий день после свадьбы (4.12) к молодым вновь приходят поезжане с музыкантом, и все отправляются на реку или к проруби (4.13). Здесь молодая бросает в воду хлеб, масло и деньги и вместе со всеми возвращается в дом свекра (4.14), где угощает всех оладьями (4.15).

#### *Чувашская свадьба*

1. Подготовка к поездке за невестой. В данной части чувашской свадьбы встречаются детали 1.1+1.2+1.3a+1.4a+1.5



бесермянской свадьбы (буквой *a* отмечены детали, имеющие некоторые отличия от бесермянских обычаев). В деталях 1.3 и 1.4 отличия выражаются в том, что в чувашской свадьбе до сбора в доме родителей жениха поезжане обходят всех родственников; в отличие от бесермянской свадьбы, в детали 1.4а о прибытии свадебного поезда отцу невесты сообщают сваха или сват, а не поезжане.

Данная часть свадьбы в приведенном составе и композиции деталей характерна для бесермян и низовых чувашей. Если у чувашей и бесермян за невестой ездили, кроме жениха и друзей, родственники и ряд свадебных должностных лиц (иногда до 40–50 человек), то у южных удмуртов, например, ездили два парня, отец и младшая сестра жениха. Детали 1.1–1.5 у них вообще не встречаются.

2. В доме невесты до приезда свадебного поезда. Часть имеет следующую последовательность деталей: 2.1+2.2+2.5. Детали 2.3 и 2.4 данной части в чувашской свадьбе, в отличие от бесермянской, отодвигаются в третью часть (к действиям в доме родителей невесты). В удмуртской свадьбе детали 2.3, 2.4 и, что особенно важно, деталь 2.5 (уход невесты в дом соседей или родственников) отсутствуют.

3. Свадьба в доме родителей невесты. Композиция деталей данной части свадебного обряда у низовых чувашей следующая: 3.1+3.2+3.3+3.4а (жених садится на специально приготовленную подушечку) +3.5+3.6а (добивается поцелуя невесты) +3.7+3.8+ поезжане со стороны жениха ходят в гости к родственникам невесты +2.3+2.4+3.9+3.10+3.11+3.12а (жених ударяет ее плетью три раза) + во время усаживания в повозку невеста срывает со спины жениха *сулак* «платок, который накидывался на спину жениха». Таким образом, детали данной части бесермянской свадьбы почти в той же последовательности встречаются в свадьбе средненизовых и низовых чувашей, а у южных удмуртов, например, деталей 3.1, 3.2, 3.4, 3.5, 3.6, 3.7, 3.10, 3.11, 3.12 нет. У них, как сообщают источники, жених не ездил за невестой в дом ее родителей. Встречающееся в чувашской свадьбе срывание со спины жениха *сулак*

в свадьбе южных удмуртов проводилось как отдельный обряд *сюлык кыскон* «снятие платка» через два-три месяца после свадьбы. Учитывая, что само слово *сюлык* в удмуртском языке является болгаро-чувашским заимствованием (ср.: тат. *яулык* «платок»), можно с большой долей вероятности сказать, что данный обряд к предкам южных удмуртов проник либо непосредственно от предков чувашей, либо через посредство татар (каринских или казанских). Убедительнее второе предположение, ибо в южноудмуртской свадьбе данный обряд изменён значительно. Хотя у бесермян обряд срывания платка не встречается, но следы его остались: ударяя невесту кистями *сюлык*, жених имитирует тем самым снятие платка. Очевидно, после этого невеста забирает платок себе.

4. Свадьба в доме родителей жениха. В свадьбе низовых чувашей встречаются следующие детали: 4.1а (жених подводит к повозке кобылу)+4.2а (невеста через полу своей поддевки принимает повод у жениха три раза) +4.3+4.4+4.5+4.6+4.10+4.8+4.9+4.11+4.12+4.13+4.14а (молодая, становясь лицом к востоку, три раза опрокидывает полные ведра и после наполнения их старшей сестрой мужа в четвертый раз несёт их в дом) +4.15а (новобрачная варит суп и ест его вместе с новыми родственниками).

Удивляют полные совпадения деталей 4.1, 4.2 и некоторых других. Они в свадьбах остальных народов Поволжья, в том числе и у верховых чувашей, вообще отсутствуют.

В южноудмуртской свадьбе родственники невесты не сопровождали невесту в дом родителей жениха. Между тем детали 4.13 и 4.14 имелись и у удмуртов, и у чувашей. В связи с этим сами по себе они не могут указывать на чувашско-бесермянские связи.

Итак, наше сравнение бесермянской свадьбы с чувашской по отдельным частям и деталям позволяет заключить, что *бесермянская* свадьба более сходна со свадьбой *средне-низовых* и *низовых чувашей* и менее – со свадебным обрядом *удмуртов* и *верховых чувашей*.

Приведённые нами некоторые этнокультурные параллели чувашей и бесермян свидетельствуют о том, что в бе-

сермянах значителен болгарский этнокультурный слой, что то, что соответствует чувашскому, сохранилось у них от болгарского пласта. Таким образом, чувашско-бесермянские этнокультурные параллели являются ярким свидетельством болгаро-чувашской этнической преемственности.

Это же подтверждается историческими данными о чувашах-бесермянах XVI–XVIII вв. Как известно, бесермяне были крещены примерно в 40–60-е гг. XVIII столетия. По данным Д.М. Исхакова, к 1762 г. 53 % бесермян (1142 чел.) числились новокрещеными, остальная часть исповедовала ислам. Дальнейшие этнические процессы, происходившие в бассейне р. Чепцы в XVIII–XIX вв., убедительно показаны Д.М. Исхаковым: на основе изучения этностатистического материала он приходит к выводу, что бесермяне-мусульмане постепенно слились с чепецкими татарами, а крещенные бесермяне – с удмуртами<sup>24</sup>. Отатарившаяся часть бесермян постепенно утратила свой природный язык и часть языческой культуры. Крещенные же бесермяне, наоборот, сохранили многое из своих культурно-языковых особенностей и этническое самосознание.

Архивные материалы, а также ряд исследований по духовности культуры бесермян убеждают в том, что до крещения они были приверженцами ислама. В конце XIX в. в их жизни наблюдались несомненные следы мусульманской обрядности: к умершему бесермяне приглашали татарского муллу, проводили мусульманские поминки *тюной* и *сизимуй*, свинину считали непригодной в пищу и охотно ели конское мясо<sup>25</sup>, соблюдали время вечернего и утреннего мусульманских молений *акшан*<sup>26</sup>, *тамги* бесермян отличались от удмуртских изображением мусульманского полумесяца и назывались *палтульсь* «полумесяц»<sup>27</sup>. Сюда же следует отнести этноним «бесермян» – бес. *бес'ерман*, удм. *бусормен*, тат. чеп. *бычърман*, происшедший от слова «мусульманин»<sup>28</sup>. Этой этимологии этнонима «бесермян» придерживаются многие исследователи<sup>29</sup>. Подтверждая данное положение, можно указать на конкретные архивные материалы периода массового крещения бесермян. В заявлениях

последних чётко пишется, что они хотят отречься от своей «магометанской веры»<sup>30</sup>.

Когда бесермяне стали мусульманами? На то, что в мусульманстве они находились не очень долго, указывает ряд фактов. У них хорошо сохранились древние языческие обряды (*ака-яшка*, жертвоприношение киремети и т.п.)<sup>31</sup>. При этом они значительно отличаются от подобных обрядов северных удмуртов, и причислять их к поздним заимствованиям невозможно. К периоду отпадения от ислама бесермяне не успели отатариться, т.е. полностью перейти с двуязычия на татарский язык (такой процесс завершился у мусульманской части бесермян в XIX в.). В данной этнической группе этноним «бесермянин» возник лишь в первой половине XVII в.<sup>32</sup>, что хорошо указывает на время массового принятия предками бесермян ислама.

Некоторые исследователи считают, что предки бесермян называли себя «бесермянами» еще до XVII в. Согласно этой точке зрения наименование «чюваша», этноним чувашской этнической общности, на предков бесермян было распространено русской администрацией<sup>33</sup>. В данном случае необходимо вспомнить, что в документах русской администрации предки бесермян именуется «чюваша» раньше (в 1511 г.)<sup>34</sup>, чем предки современных чувашей (в 1521 г.). До падения Казани на территории ханства никак не могли сложиться традиции русской администрации. Логика подсказывает, что подобные традиции должны были сложиться не на территории Казанского ханства, куда входили предки современных чувашей, а наоборот, на Вятке, где русская администрация существовала уже с XV в. В XVI в. чувашами именуется жители правобережья Волги и население Волго-Камского междуречья (там была *Чувашская дорога*, потом переименованная в *Зюрейскую*). О том, что слово «чюваша» в то время было этнонимом (естественно, в какой-то степени оно отражало, как и противоположный ему этноним «татара», социально-политическое положение его носителей), говорит тот факт, что оно встречается в одном ряду с другими этнонимами: «на чювашен и на вотяков» (1522), «арские та-

тарове, и отяки, и чувашане» (1546), «беляков, вотяков и чувашу» (1548) и т.д.

Итак, у нас нет никаких оснований признавать, что этноним «чуваша» к предкам бесермян был отнесён русской администрацией. Убедительнее другое: этноним «чуваша» был самоназванием предков бесермян вплоть до середины XVII в. К сожалению, форма произношения его предками бесермян остается нам неизвестной. К русским же он проник, вероятнее всего, через татар. Интересны варианты этого этнонима: тат. *чуваш*, башк. *сьюаш*, мар. *суас* (татары Заказанья, чувашаи *анатри* и *анат енчи*), *суасламари* (чувашаи *вирьял*, или *тури*).

Учёными давно было замечено, что в первой половине XVII в. этноним «чуваша» постепенно вытесняется этнонимом «бесермяне», что, несомненно, было обусловлено какими-то внутренними процессами. По нашему убеждённому мнению, это объясняется переходом предков бесермян к исламу. До принятия мусульманства предки бесермян пребывали в язычестве (культ киремети, обряд *акаяшка*, языческая свадьба и т.д.) и имели этническое название «чуваша».

В документах 1547–1551 гг. предки бесермян известны как «чуваша арская»<sup>35</sup>. В тот период «чувашой арской» называлась, как известно, часть населения Арской земли, т.е. Заказанья<sup>36</sup>. По утверждению Д.М. Исхакова, в Каринском княжестве документы первой половины XVI в. отмечают «чуваш каринских старых» и «чуваш из казанских мест»<sup>37</sup>. В данной известной нам царской грамоте, жалованной арским князьям в 1572 г., встречаются термины «старые вотяки и чувашаи», «новые чувашаи и вотяки». Из грамоты следует, что царь разрешал арским князьям призывать «казанских людей вотяков и чуваш» на жительство к ним. При этом отмечается, что эти вновь прибывшие переселенцы должны подчиняться не арским князьям, а наместнику г. Хлыново. Далее следует: «А котория старья вотяки и чувашаи не хотят в казанские места своего полону – жен и детей окупати да, окупив жён и детей, приходят опять на Вятку жити; и наместнику с тех вотяков и чуваш явки нет, и которые люди вотяки и чуваша из казанских мест, а ко-

тому арскому князю придут жити на моё на великого князя имя и тому арскому князю того вотяка и чувашина ведати по старине как прежних своих вотяков ведают...»<sup>38</sup>

Архивные документы XVI в. прямо указывают на пришлость чувашей в бассейн р. Чепца. Их этническое название («арские чуваша»), а также бесермянская топонимика<sup>39</sup> позволяют уточнить их прежнее местожительство – территорию бывшей Арской земли, т.е. Заказанье.

Миграция населения Заказанья на север проходила в несколько этапов. В вышеприведенном документе отражены два таких этапа. Сам факт пленения «жён и детей» каринских чувашей казанцами говорит о том, что каринские чуваша находились в подчинении арских князей еще до падения Казани. Если вспомнить, что первое упоминание слова «чуваша» в качестве этнонима части населения Арского княжества было в 1511 г., то их первоначальное переселение происходило в начале XVI столетия. Второй этап известной нам по документам миграции (точнее, разрешение на переселение) начинается примерно с 70-х гг. XVI в.

Слово «аряне» в вятских русских источниках впервые встречается в документе 1489 г., где этим термином, по мнению исследователей, обозначены южные удмурты<sup>40</sup>. Существует другое, совершенно противоположное первому мнению, согласно которому слова с основой «ар» (арские князья, аряне, арские татары, арские чуваша, арские вотяки) применительно к населению Вятского края использованы не в этническом, а в географическом смысле, что вполне соответствует действительности<sup>41</sup>. Следует заметить, что русские удмуртов знали не как аров, а как вотяков, ибо как объяснить словосочетание «арские чуваша и вотяки»?

Заказанье раньше называлось Арской землей. Область Ару, как сообщает Абу Хамид ал-Гарнати, еще в XII в. подчинялась булгарам. Исследователями она сопоставляется с Арской землей<sup>42</sup>. Применительно к Вятскому краю слово «ар» указывало на пришлость носителей этого этнонима. В Вятском крае, уже в новых условиях, князья с Арской зем-

ли (они в основном являлись наследниками золотоордынских князей – *бигер, бикер*) назывались «арскими князьями», а их крестьяне – «арянами», т.е. крестьянами-переселенцами с Арской земли. В составе последних могли находиться представители ряда этнических групп, проживавших в тот период в Заказанье, в том числе арские чуваша и арские вотяки.

В данном случае особый интерес представляет картина изменения этнонимов населения бассейна р. Чепца в конце XV–XVII вв. Привилегированное население края с 1489 по 1568 г. называлось арскими князьями, с 1588 г. документы называют их каринскими князьями. Потом их постепенно понизили до уровня зависимого населения, и они слились с каринскими татарами. Зависимое же население до начала XVI в. (около 1505 г.) известно под собирательным названием «аряне». В составе зависимого населения в 1511 г. впервые появляется этноним «чюваша», а в 1521 г. – «аран татар». Если учесть появление обоих этнонимов сразу после исчезновения общего названия «аряне», то становится понятным этнический состав арян: туда входили этнические группы «чюваша», «татара» и «вотяки» (ары). В первой половине XVII в., как уже отмечалось, этноним «чюваша» постепенно вытесняется этнонимом «бесермяне». Бывшее татарское зависимое население до настоящего времени известно как «каринские татары».

О времени расселения арян в бассейне р. Чепца П.Н. Луппов писал следующее: «Хранящаяся в архиве Академии наук анкета, представленная в 1761 г. из г. Слободского в Петербургский шляхетский корпус, заявлявшая, что татары и бесермяне Слободского уезда поселились здесь с 360 лет, относил момент появления татар и бесермян в бассейне Чепцы к 1401 году»<sup>43</sup>. Правда, время массового переселения предков бесермян в бассейн р. Чепца некоторые исследователи относят даже к первой четверти XIV в.<sup>44</sup> Их предположения опираются на дату болгарского надмогильного памятника (1323 г.), обнаруженного в д. Гордино Глазовского района Удмуртии. Всё же временем массового проникновения части населения бывшей Волжской Булгарии с Заказанья в бас-

сейн р. Чепца следует считать начало XV в. Тем более что к тому времени Вятская земля уже находилась под властью московских князей<sup>45</sup>. А это способствовало притоку на Вятку жителей Казанского ханства, враждебно относившихся к ханскому двору. Основная масса предков бесермян – «чюваша» – переселилась в бассейн р. Чепца с Заказанья не ранее конца XIV – начала XV в. Миграция, как показывают документы, проходила до конца XVI в.

Археологические исследования показывают, что болгары освоили Предкамье в золотоордынский период. Наиболее густонаселенными были бассейны Казанки и среднего течения Меши. В документах второй половины XVI в. бассейн Казанки назывался Арской дорогой, а район среднего течения Меши – Зюрейской. Примечательно, что в ряде документов Зюрейская дорога названа «Чювашской». Например, в писцовой книге поместных и вотчинных земель в Казанском уезде названы следующие дороги: Ногайская, Иски-Юрточная, Чювашская (верхняя и средняя), Арская, Алатская и Атызская<sup>46</sup>. Львовская летопись сообщает, что «Чювашская дорога» находилась между Арской и Ногайской дорогами<sup>47</sup>.

Надо полагать, что этнонимы «бесермяне» и «чюваша», встречающиеся в русских источниках в казанский и более поздние периоды, являются эндоэтнонимами (самоназваниями) болгар и обозначают различные группы одного и того же этноса. Этноним «бесермяне», как показал академик М.Н. Тихомиров, относился к болгарам-горожанам, мусульманам<sup>48</sup>, второй – к сельскому языческому болгарскому населению<sup>49</sup>. В XVII в. с принятием «чювашами» ислама происходила замена этнонима «чюваша» этнонимом «бесермяне».

Следует полагать, что названия дорог типа «Арская», «Чювашская», «Ногайская» отражают территориально-административную систему еще Казанского ханства. Очевидно, первоначально границы административных районов совпадали с границами обитания различных этнических групп Предкамья: в Арской даруге преобладали арские удмурты (испытывавшие влияние болгар-земледельцев ары, те есть арские



чуваши<sup>50</sup>), в Чувашской – чуваша (булгары-земледельцы, находившиеся в язычестве). Позднее исламизированные булгары-язычники [луговые марийцы их знали как *суас* (< *çăваç*)] вынуждены были перейти на официальный язык новой религии – кыпчакский. Поэтому булгаризмы в казанско-татарском языке относятся к субстратным явлениям<sup>51</sup>. В Ногайской же даруге преобладали осевшие там золотоордынцы, впоследствии вошедшие в состав казанских татар. Данное предположение частично подтверждается как принадлежностью языка казанских татар к кыпчакской группе языков, так и их экзоэтнонимами: чув. *тутар*, тат.-миш. *ногыр*, казах. *ногай* и *тама*, калм. *мангот*. Перечисленные здесь этнонимы были названиями племён и родов Дешт-и-Кыпчака<sup>52</sup>.

Этнические группы *ар* и *чюваш*, вероятно, соседствовали еще в XIII–XIV вв., и те чувашско-бесермянские параллели, которые показаны в данной работе, идут ещё с золотоордынских времён. Они указывают на идентичность не только этнонимов, но и культуры и языка чувашей Заказанья и Предкамья XIV–XVII вв. с культурой современных чувашей. Всё это пополняет аргументацию теории булгаро-чувашской этнической преемственности, разработанной Н.И. Ашмариним.

## ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ГРУППЫ НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ И ИСТОРИЯ ИХ ФОРМИРОВАНИЯ

**Э**тнические трансформационные процессы, проходившие в регионе Урало-Поволжья в разные эпохи и периоды его общественно-политической жизни (Золотой Орды, Казанского ханства, Московского государства) способствовали созданию здесь причудливой мозаики этноконфессиональных групп. В составе почти всех этносов имелись как право-

славные христиане и мусульмане, так и приверженцы народной религии, т.е. «язычники». По сведениям Н.В. Никольского, в 1911 г. чувашей считалось около одного миллиона человек. Из них более 981 тыс. чувашей были православными, около 15 тыс. человек – приверженцами народной религии и более 2 тыс. – мусульманами<sup>1</sup>. Примерно такое же соотношение количественной пропорции конфессиональных групп наблюдалось и у других народов региона – марийцев, удмуртов, мордвы. В XVII–XVIII вв. эти народы в своей основной массе стали православными христианами, а татары – мусульманами.

Этнотрансформационные процессы всегда сопровождаются изменением этнического самосознания, внешним проявлением которого становится самоназвание (эндогенный этноним, эндоэтноним). На направление движения ассимиляционных процессов указывает название этноса (этнической группы, субэтноса), данное ему другой этнической общностью, которое называют экзогенным этнонимом, экзоэтнонимом. Обычно взгляд со стороны более консервативен и отражает более раннее состояние этнического самосознания того или иного народа. Так, по сообщению Г. Ахмарова, казанские татары, называя себя по вере мусульманами (*мосольман*) и происхождением булгарами, «не уважают для себя название *татарин*»<sup>2</sup>. Луговые марийцы и башкиры их знали как *суас* (чуваш), а мишари над казанскими татарами смеялись, «уподобляя их во всем чувашам»<sup>3</sup>. В то же время мусульманская часть казанских татар своих православных сородичей называла кряшенами, т.е. крещёными. Последние разделялись, как об этом пишет И. Софийский, на следующие группы: 1) склонные к «язычеству» (*чиста, таза* или *чий кряшен*); 2) преданные христианской вере (*кара кряшен, урыссымак*); 3) преданные исламу (*ак татар, татарсымак*)<sup>4</sup>.

Экзоэтнонимом православных чувашей был *чаваш*, а своих сородичей-«язычников» они называли *тёне кёмен чаваш* или *су* (*сăв, сёв*) *чаваш*. На архаичность и былую продуктивность последнего словосочетания указывает и экзоэтноним *су сарма́с*, которым православные чувашаи выделяли некреще-

ных марийцев. Омусульманенных чувашей их православные соседи называли *тутар*, т.е. татарин. Таким же экзоэтнонимом пользовались как чувашезычные, так и татароязычные мусульмане. При этом настоящие татары их по-прежнему называли чувашами. Самоназванием приверженцев народной религии было *чӑн чӑваш* (истинный чуваш) или просто *чӑваш*, тем самым подразумевалось, что православные чуваша фактически являются не настоящими чувашами, а лишь кряшенами.

Марийцы выделяли из своей этносреды отдельную конфессиональную группу *чи мари* или *ош мари*, которая придерживалась народной религии. Очевидно, данное слово в марийский язык проникло из татарского языка (сравните *чий* «не вполне чистый татарин-мусульманин»). Татарский же вариант образовался, как нам представляется, в результате потери первоначального значения болгаро-чувашского слова *су*, соответствующего древнетюркскому *юу* «поминальный обряд», «поминки»<sup>5</sup>, но это уже тема отдельной статьи. Здесь только отметим, что система самоназваний казанских татар и чувашей исторически сложилась на основе конфессионального противопоставления этих двух этносов. Примечательно то, что чуваша называют ислам татарской религией (*тутар тӗнӗ*), а христианство – русской религией (*вырӑс тӗнӗ*). Данный факт указывает на весьма слабое разделение их этнического самосознания от религиозного. Это предположение подтверждается следующей общеизвестной закономерностью: воспринимая ислам, чуваша-христиане или «язычники» сразу начинают называть себя татарами, а при обратном возвращении они снова становятся чувашами, при этом и в том случае, когда эти отпавшие уже успели забыть свой прежний родной язык. Следовательно, в формировании этнического самосознания народов Поволжья (в особенности в Средние века) религиозный фактор играл немаловажную роль, быть может, и большую, чем язык.

Далее вспомним некоторые известные специалистам теоретические положения и раскладки. Этнотрансформационные процессы делятся, как утверждают разработчики современной теории науки об этносах, на процессы этнического разделения и этнического объединения. В результате

первого процесса бывший единый этнос делится на несколько самостоятельных общностей, а во второй ситуации происходит межэтническая интеграция, в результате чего прежде самостоятельные этносы или его отдельные части ассимилируются более крупным или в социально-политическом плане занимающим наиболее выгодное положение этносом<sup>6</sup>.

В число важных этапов этнической ассимиляции А.П. Садохин включает культурную ассимиляцию (аккультурацию) и языковую ассимиляцию. Первая начинается раньше языковой, но, как обычно, завершается позже второй разновидности ассимиляционного процесса<sup>7</sup>. По мнению учёного, «особенно долго сохраняются элементы традиционного питания и обычаи, связанные с религиозными установками»<sup>8</sup>.

История сложения современных этноконфессиональных групп народов Урало-Поволжья позволяет нам уточнить общую схему ассимиляционных процессов применительно к Поволжью XIV–XIX вв. Не затрагивая конкретных исторических причин, вызывающих этнотрансформационные процессы, рассмотрим несколько ситуационных моментов, без которых невозможно изменить самосознание этноса. Самая первая и, пожалуй, наиболее важная ситуация – это реальное двуязычие, которое было естественным в условиях совместного проживания двух этносов, в данном случае татар и чувашей. При этом различие этноконфессионального сознания этих двух народов, полностью совмещающегося с этническим самосознанием, сдерживало процессы этнической трансформации. Одно лишь знание языка соседей само по себе никогда не приводит к ассимиляционным процессам, но в то же время оно является первым необходимым условием для их прогрессирования. Таким условием в Средние века была смена религиозного сознания, когда в условиях жесткой борьбы двух мировых религий в регионе «язычник» вынужден был стать либо мусульманином, либо христианином (об этом будем говорить чуть позже).

Итак, вчерашний «язычник» сменил этническое самосознание и стал называться татаринном или кряшеном (но не русским). В условиях двуязычия и совместного проживания татар и новых мусульман последние через одно или два поко-

ления полностью забывали свой родной язык и становились кыпчакоязычными мусульманами.

В условиях совместного проживания с бывшими соплеменниками омусульманенные чуваши с самосознанием *тутар* в ряде случаев оставались чувашеязычными же (например, в д. Зирикли Бижбулякского района Башкортостана, д. Афонькино Шенталинского района Самарской области), а в других ситуациях (в условиях совместного проживания с мусульманами, наличия мечети, неимения совместных земельных владений с православными чувашами и т.д.) они быстро ассимилировались как в плане языка, так и в сфере культуры.

В условиях массового крещения народов Поволжья этническое самосознание новокрещеных сместился в сторону языка и культуры, что способствовало сохранению прежнего их эндоэтнонима. Только мусульмане и приверженцы народной религии называли их кряшенами. Если успевшие сменить свой родной язык татарским мусульмане возвращались в «язычество» или христианство, то они называли себя опять чувашами (например, жители д. Базгеево Шаранского района Башкортостана разговаривают по-татарски, в то же время называют себя чувашами).

Чувашский материал показывает, что основным ассимилирующим фактором в Поволжье была смена религиозного сознания, что приводило к смене этнического самосознания, в том числе и этнического самоназвания. Возникает закономерный вопрос: что вынуждало чувашей, удмуртов, марийцев и мордву сменить свое религиозное самосознание? Ответ следует искать, на наш взгляд, в истории культурно-идеологических ориентаций государственных образований в регионе за последние шесть веков. Как утверждают этнологи, все существующие в Азии, Европе и Африке народы успели сложиться к концу XV в.<sup>9</sup> Хотя в Поволжье борьба двух мировых религий началась еще до XIII в., но по-настоящему она обострилась к XV в., когда были образованы враждебные Московскому государству отдельные ханства. Особую форму она обрела после падения Казанского ханства, когда татарские князья и другие привилегированные в недавнем прошлом люди (главным об-

разом они были мусульманами) становились помещиками. Выгнанные из Казани, они стали жить в своих имениях с преобладающим нетатарским населением. В силу указов 1628 и 1681 гг. чувашские и татарские мурзы, будучи мусульманами, не имели права владеть крещёными крестьянами, в связи с чем они были крайне заинтересованы в том, чтобы их холопы являлись приверженцами одной с ними веры. В первую очередь процессу исламизации подверглись чувашаи Заказанья и Присвияжья, где были сосредоточены основные владения татарских князей и мурз. Во второй половине XVII в. быстро отатарились чувашские мурзы Нижегородского края. В 1713 г. у мусульман-помещиков было отнято право на владение имениями. Но однажды начатый процесс ассимиляции помещичьих крестьян из немусульманских народов не приостановился, лишь набирал силу, что сильно насторожило правительство. 1 сентября 1720 г. Петром Великим было велено освобождать крестившихся на три года от податей, а 2 ноября 1722 г. стали освобождать новокрещеных от воинской повинности. Относительно проповедников ислама губернаторам и воеводам в 1728 г. было предписано, что они обязаны выявлять таковых и казнить их. Постепенно перевес пошел в сторону православия, ибо в большинстве случаев материальные интересы стояли выше духовно-религиозных. Если с 1722 по 1738 г. крестилось всего 131 чуваш, то за 1744–1751 гг. православными стали 170 тыс. чувашей Казанской епархии и 20 тыс. чувашей Нижегородской епархии.

Вторая волна массовой татаризации народов Поволжья пошла после указа Екатерины II от 29 мая 1773 г. о свободе вероисповеданий. По наблюдениям Н.В. Никольского, после издания указа «мусульманство, управляемое муфтиями, простирало свою деятельность повсюду, где только находило возможным»<sup>10</sup>. В XIX – начале XX в. в татары ушли чувашаи, разговаривающие только на кыпчако-татарском языке, т.н. кряшены. Сегодня ассимиляционные процессы идут в сторону массового обрусения горожан народов региона, но данная проблема выходит за рамки данной работы.

## К ПРОБЛЕМЕ РЕКОНСТРУКЦИИ ЧУВАШСКОГО ОБЯДОВОГО КОМПЛЕКСА СУ\*

**В** своей брошюре «Болгары и чуваши» Н.И. Ашмарин приводит следующие строки из письма К.С. Сергеева, уроженца д. Орауши Ядринского уезда Казанской губернии (ныне Вурнарский район Чувашской Республики): *Пирён патра икё ял пур; пёрне Хурӑнсур Ҫармӑс, теппёрне Туҫи Ҫармӑс тиҫсё. Вӑл ялсене ҫӑваша тухнӑ су ҫармӑссам тиҫсё. Калаҫасса вӑсам ҫӑвашла калаҫаҫсё (только с несколько иным акцентом), су ҫармӑсла пӗлмессё»* – «У нас есть две деревни, одну из них называют *Хурӑнсур Ҫармӑс*, а другую *Туҫи Ҫармӑс*. Утверждают, что жители этих деревень – очувашившиеся *су ҫармӑс*. Говорят они по-чувашски, только с несколько иным акцентом, а языка *су ҫармӑс* не знают».

Этимологию этого странного наименования *су ҫармӑс* ученый сам объясняет как «враг-черемисин» (*су* «враг, вражда» + *ҫармӑс* «черемисин»)¹. Такое объяснение Н.И. Ашмарина подверг критике В.Г. Егоров: «Так понимать это слово у нас нет никаких оснований: ни в чувашских, ни в марийских преданиях и фольклоре нет никаких указаний на то, чтобы между этими народами происходили вооруженные столкновения»².

В.Г. Егоров обратил внимание на другое словосочетание, имеющееся в «Словаре чувашского языка»: *су ҫӑваш*. Оно объяснено так: «*Су ҫӑваш, так называли чуваш, которые жили наполовину по-христиански, наполовину по-мусульмански*»³. Этого объяснения было достаточно ученому, чтобы видеть в *су* чувашское слово *сур* «половина»⁴. В данном случае этимолог не обосновал выпадение звука *р*: *сур ҫӑваш* > *су ҫӑваш*. Если бы он внимательно изучил остальные ключевые слова в «Словаре чувашского языка», то непременно нашел бы в нем другие варианты *су*, которые никак не сводимы к *сур*

---

\* Впервые опубликовано: Чувашский гуманитарный вестник. – № 3. – 2007/2008. – Чебоксары: ЧГИГН, 2008. – С. 53–63.

«половина»: *су сьрма* «овраг *су*»<sup>5</sup>, *сѣв чѣваш* «некрещенные чуваша»<sup>6</sup>. Последнее слово записано в д. Козыльяр Цивильского уезда Казанской губернии (ныне Урмарский район Чувашской Республики), которое трактуется следующим образом: *Сѣв чѣваш – тѣне кѣмен чѣваш, таса чѣваш* – «*Сѣв чѣваш* – некрещеный чуваш, чистый чуваш». Имеется и палатальный вариант *сѣв*: *сѣв чѣваш*. Вышеприведенная форма записана среди чувашей Новошимкусской волости Тетюшского уезда Казанской губернии (ныне Яльчикский район ЧР) в словосочетании *сѣв чѣваш масарё* «кладбище *сѣв чѣваш*»<sup>7</sup>.

У мариЙцев имеются, как известно, несколько конфессиональных групп, которые называются: *рушла вера* «русская (православная) вера», или *марла вера* «марийская (синкретизм православия и язычества) вера», или *чи мари вера* «вера некрещенных мари»<sup>8</sup>. Крещенные татары тоже разделяли свою среду на три группы: *ак крѣшен / татарсымак* «приверженец ислама», *кара крѣшен / урыссымак* «приверженец православия» и *чи (чей) крѣшен урыссымак* «приверженец язычества», *таза крѣшен* «чистый кряшен»<sup>9</sup>. В обоих случаях встречается словоформа *чи (чей)*, основа, несомненно, связана с чувашским *су*.

Все эти факты указывают на то, что этимологию слова *су* (*сѣв*, *сѣв*) следует искать в области чувашской народной (так называемой языческой) религии. К такому выводу мы пришли много десятилетий назад, когда в поисках праформы слова *су* нашли в «Древнетюркском словаре» несколько фонетически допустимых корневых основ: *јау* – III приносить жертву; *јауіш* (рел.) – жертвенное приношение у доисламских тюрок, *јауішлиу* (рел.) – жертвенный<sup>10</sup>, *јауішлиқ* (рел.) – жертвенное место<sup>11</sup>; *юу* – I поминальный обряд<sup>12</sup>, *юуі* (парн.) – участники поминального обряда, *юула* – устраивать поминки, оплакивать<sup>13</sup>.

В своей статье «Чѣваш этноним астан пусланнѣ?» (Откуда идет этноним *чѣваш*?), опубликованной вначале в райгазете<sup>14</sup>, а потом в литературно-публицистическом журнале<sup>15</sup>, мы связываем *су* с древнетюркским глаголом *јау* – «приносить жертву». Подобную интерпретацию поддержал Н.И. Егоров<sup>16</sup>. В настоящее время полагаем, что первоначальное наше пред-



положение требует некоторой корректировки. В частности, для определения понятия «жертвоприношение» в чувашском языке имеется другое слово: *чӱк* (ср.: *чӱк уйӑхӗ* «месяц жертвоприношения»), которое проникло как в марийский (*чоклаш, цӧклаш* «приносить жертву») и удмуртский (*чук* – жертвоприношение), так и в венгерский (*csök, csöq*) языки<sup>17</sup>. Поэтому весьма сомнительно существование в Средние века нигде не зафиксированного чувашского слова *сӑва* или *сӑвӑ* (от глагола *су*) в значении «жертвоприношение». В то же время сохранилось имя существительное *су* (в словосочетаниях *су чӑваш* и *су сармӑс*), которое, на наш взгляд, восходит к древнетюркскому *joу* «поминальный обряд». Сохранившееся в лексиконе верховых и средненизовых чувашей *сӑва* в значении «кладбище» прямым образом связано с похоронно-поминальными обрядами, что очевидно и ни у кого не вызывает сомнений. Примеры образования существительного из корневого существительного с помощью аффикса *+a / +e* (он, видимо, представляет из себя общетюркский уменьшительный аффикс *+aq, +ӑк*<sup>18</sup>, имеются: *мӑя* (от *мӑй* «шея» и аффикса *+a*) «нашейное украшение», *сӑсе* (от *сӑс* «волосы» и аффикса *+e*) «бахрома», *ана* (от *ан* «ширина» и аффикса *+a*) «загон, участок, полоса земли (в поле)», *тӑвара* (от *тӑвар* «соль» и аффикса *+a*) «домашний сыр», *тӑме* (от *тӑм* «холм, бугор» и аффикса *+e*) «маленький холм, бугорок», *кантра* (от *кантӑр* «конопля» и аффикса *+a*) «веревка» и т.д.

Итак, в чувашском языке понятие «жертвоприношение» полностью покрывается содержанием слова *чӱк*<sup>19</sup>, а лексема *сӑва* и словосочетание *су чӑваш* (или *су сармӑс*) отражают терминологию похоронно-поминальных обрядов.

Китайские хронисты сообщают, что древние тюрки «замечают времена только по зелени травы», а «умершего весной и летом хоронят, когда лист на деревьях и растениях начнет желтеть или опадать»<sup>20</sup>. Следует полагать, что холодный сезон у древних тюрков начинался поздней осенью и продолжался до появления зеленой травы<sup>21</sup>. Периоды смены сезонов (теплого и холодного) считались наиболее опасными, потому что именно тогда перекрещивались два мира – живых и мертвых.

Предки чувашей прошли через отгонно-скотоводческий и земледельческий этапы хозяйственного развития, что, несомненно, отразилось в представлении о начале сезонов, в первую очередь тёплого. Как известно, скотоводческий сезон начинался несколько позже земледельческого, а завершались они почти одновременно – поздней осенью. В период наступления зимы чувашаи проводили обряд *юпа*: ставили на могилы недавно умерших столбы, главным образом из дуба (символ мужчины) и липы (символ женщины); поминали духов предков с локальными названиями обряда: *кёрхи сара*, *кёрхи сурта*, *автан яшки* и т.д. К. Милькович называет данный обряд большими поминками после *сиччешё* (седьмины)<sup>22</sup>. «Многие из престарелых чуваш сказывали мне, – замечает В.А. Сбоев в одной из сносок своей известной книги «Заметки о чувашах», – что прежде поминки по четвергам продолжались до полугода и более. Если похороны были после ноября, то поминовение по умершим в старину совершалось каждый четверток до семика; а если похороны были после семика, то поминки четверговые продолжались до ноября месяца. Может быть, это обыкновение и поныне сохранилось у некрещеных чуваш»<sup>23</sup>.

По источникам 60-х гг. XVIII в., чувашаи «отправляли погребение своего сродника» в году три раза: в среду на Страстной неделе, в четверг перед Троицей и в ноябре, который назывался в чувашском календаре *юпа уйăхё* (месяц проведения обряда *юпа*)<sup>24</sup>. Они полностью совпадают с началом земледельческого (*калăм*), скотоводческого (*симёк*) сезонов и переходом к холодному периоду календарного года. В чувашской поминальной обрядности *хёрёх кунхи* (сороковины) появились, на наш взгляд, под непосредственным влиянием ислама и христианства. По ранним представлениям предков чувашей, наделение души умершего статусом духа предков могло осуществляться только в период смены холодного и теплого сезонов, то есть в *симёк* и *юпа*. В обрядовом комплексе *калăм* дублируются многие обрядовые действия и представления, имеющиеся в *симёк*: обход родственников по до-

мам, *сёрен*, общие приметы и т.д. Но действий, направленных на изменение статуса умерших, там нет.

Итак, из чувашских поминальных обрядов следует выделить обрядовые комплексы *юпа*, *калӑм* и *симӑк*. Первый связан с началом холодного, второй и третий – теплого сезонов. В данном случае наибольший интерес для нас представляют обрядовые действия перед христианской Троицей.

Чувашское название обрядового комплекса *симӑк* имеет русское происхождение (семик)<sup>25</sup> и возникло в глоссарии чувашского языка относительно недавно (не ранее XVIII в.). Русский семик справлялся в четверг перед Троицей, в этот день поминали «заложных» и «ничейных» покойников, погребали погибших, казненных либо умерших от голода и болезней людей, тела которых в течение зимы хранились в скудельницах или убогих домах<sup>26</sup>. Обычай хоронить чужих и безродных людей в переходный период от холодного сезона к летнему существовал, очевидно, и у волжских болгар. Такое предположение возникает после внимательного прочтения следующих строк из рассказа арабского путешественника XII в. ал-Гарнати о Волжской Болгарии: «Усиливается там мороз до того, что когда умрет у кого-нибудь кто-то, то они не могут его похоронить шесть месяцев, потому что земля становится как железо и невозможно в ней копать могилу. И умер у меня там сын, и было это в конце зимы. И я не мог его похоронить, и он оставался у меня в доме три месяца, пока не смог похоронить его...»<sup>27</sup>

Смерть безродных и несчастных людей чувашаи называли *камалсӑр вилӑм*, а их тела – *камалсӑр вилесем* (< тат. *кә-малъ* «полнота, законченность, совершенство, без недостатков»<sup>28</sup>). Во время любых поминок для них ставили особую свечу, а в *сёрен* бросали в их честь три блинчика и выливали кружку пива<sup>29</sup>. Очевидно, чувашский обряд *сёрен* полностью подчиняется идее угощения и проводов безродных, несчастных и чужих покойников. По традиционному представлению чувашей, в ночь перед *симӑк* открываются врата мира умерших предков и покойников. Считали, что именно тогда происходили сборища злых духов и колдунов на кладбищах, а духи предков и *камалсӑр вилесем* посещали мир живых.

Чувашские поминки во время *симёк* необходимо расчленить на действия, подчиненные следующим мотивам: мотив угощения и проводов безродных и несчастных покойников, мотив угощения и проводов духов предков.

1. *Мотив угощения и проводов безродных и несчастных покойников.* Местами в день *симёк* молодежь обходила дворы и собирала различные яства. Такой обход, скорее всего, символизировал гостевание умерших (но не духов предков) в деревне и назывался *сёрен*, *сўрен* (от глагола *сўр* «тянуть, подтягивать»). Ср.: *сўре* «борона»] *сўрени* «хождение *сёрен*». Как известно, *сёрен* проводился и весной, в обрядовом комплексе *калём*. Местами в пережиточной форме сохранились и конные скачки, по времени совпадавшие с *симёк*. У чувашей, живших в непосредственном соседстве с татарами, обряд *сёрен* назывался *акатуй* или же *сабантуй*. Следует считать, что данный обрядовый комплекс в таком виде сложился в результате трансформации древнетюркского обряда подтягивания отстающих душ покойников и превращения его в новый земледельческий обряд, символизирующий свадьбу лемеха (символа неба) с землей (*ака* «плуг» и *туй* «свадьба») <sup>30</sup>. Примечателен также обычай древних тюрков скакать на лошадях в день похорон и весенне-летних поминок, что, несомненно, имеет связь с обрядом подтягивания отстающих душ умерших и их сопровождения до самого кладбища. Перемещение скотоводческого обряда к началу земледельческого года можно объяснить переходом предков чувашей от кочевого образа жизни к оседлому и изменением представления о начале трудового сезона.

В связи с рассмотрением обряда *сёрен* нельзя оставить без внимания другое его название – *вирём*, *вирми*, происхождение которого объясняют по-разному: от слова *вирт* «огонь, пожар» <sup>31</sup>, как заимствование из татарского языка и т.д. Е.А. Ягафова сводит его к обрядовой терминологии финно-угорских народов: «*Виро* назывался особый поминальный ужин по давно умершим предкам у северных удмуртов» <sup>32</sup>. Но полное название данного поминального обряда на годины у северных удмуртов имеет форму *виро карон*, что означает «кровавая жертва» (от *вир* «кровь» и *карыны* «сделать,

делать»)³³. Между тем на источник термина *вирём* (*вирми*) совершенно верно указала Ф.С. Баязитова: «*Вирба, вирба чыбык* – древнеславянский праздник: в этот день приносили пушистые ветви вербы, ими хлестали детей. Вербный праздник под названием *бэрманчек* имеется у крещеных татар, *вэрми / вирба* – у татар-мишарей Пензенской области»³⁴. Название обряда, безусловно, связано с русским словом «верба, вербный (день)» и проникло в языки народов региона относительно недавно (XVII–XVIII вв.), но успело полностью вытеснить из лексики верховых чувашей (там процесс христианизации начался значительно рано, что способствовало сильной трансформации народных обрядов) исконное название *сёрен*.

2. *Мотив угощения и проводов духов предков*. Обряд надения умершего родственника статусом духа предков в XIX в. совершался, как сообщают источники, в первый четверг после октябрьского полнолуния (в месяц *юпа*), а раньше – и в *симёк*³⁵. Основные действия данного обряда связаны с изготовлением и установлением намогильного столба *юпа* в честь умершего, душа которого, по представлению чувашей, обретала в то время статус духа предков.

Следующие действия, совершаемые на проведении *юпа*, ориентированы на приглашение и проводы души покойника³⁶. В наиболее ранних записях сохранились известия об обрядовых скачках от дома умершего до кладбища и обратно. Скачки и заклятие лошади у древних предков чувашей проходили, как известно, в день похорон. Вот как описывает армянский хронист VII в. М. Каланкатуаци похороны кавказских гуннов (*савиров*): «...приносили в жертву коней на кострах. Не имея вовсе здравого суждения, они предавались всяким заблуждениям. Трубили [в трубы] и били в барабаны над трупами, ножом или палашом делали кровоточащие надрезы на своих щеках, на руках и ногах. То было адское зрелище, когда совершенно нагие мужчины – муж за мужем и отряд за отрядом – бились мечами на ристалище у могил. Многочисленные толпы людей составлялись друг с другом, а после предавались разврату и скакали на лошадях то в ту, то в другую сторону. Кто плакал и рыдал, а кто забавлялся по дьявольскому обычаю своему»³⁷.

Более упрощённые действия имеются и в обрядовом комплексе *сумёк*: угощение новоумершего и духов предков непосредственно на кладбище, издавание шума (плач и вой, исполнение песен и пляски под музыку), а также обрядовые действия во время *сёрен* (они проходили отдельно, но в одном и том же комплексе). «Шум, гам, вопли плачущих, весёлые восклицания пирующих, крики ссорящихся между собою, нестройная игра шибырзе и гусельщиков, вой и визг собак, взвизгивания пляшущих, ругательства дерущихся, – изображает В.А. Сбоев чувашский семик глазами православного христианина, – всё это вместе превращает чувашские поминки в настоящий шабаш киевских ведьм на Лысой горе. До последней степени экзальтированное вакхическое неистовство представляют собой женщины, недавно схоронившие мужей. Они и плачут, и пляшут в одно и то же время, рвут на себе волосы, одежду, бросаются на могилы, роют на них землю руками, со слезами причитают добродетели и достоинства своих супругов; и потом, вдруг вскакивая на ноги, неистово топчут могилу»<sup>38</sup>.

Полное цитирование эмоционально насыщенной фразы этнографа освобождает автора статьи от сухого пересказа семиковых действий и их сравнения с не менее экспрессивным описанием историка VII в. М. Каланкатуаци. Оба автора не поняли функциональную значимость специально издаваемого во время похорон и поминок на кладбище шума, который имел, скорее всего, коммуникативную функцию с миром духов предков. Духи-покровители должны были оставаться довольны действиями своих живых потомков и принять в свою среду душу нового умершего.

Теперь вернёмся к чувашскому слову *су* и производному от него *сӑва*. В тексте памятника Кули-Чуру, составленного в 721 г. н.э., имеется слово *joɣlati*, которое переводится как «устроили поминки». Из предложения с данным словом можно дополнительно узнать и о том, что во время поминок вырезали и изображение поминаемого: «они устроили поминки по Кюли-Чуру и вырезали его изображение»<sup>39</sup>. Отсюда следует, что *юпа* ставили на могилу (или вблизи могилы) во время поминок под названием *су*.

Здесь мы должны вспомнить о главной особенности летних и осенних поминок – о месте их проведения. Хотя во время установки намогильного столба с человеческим лицом участники обряда посещали кладбище, но сам поминальный комплекс (*кёр сйри*) проводили в родовом доме. А главным местом летних поминок (*симёк*) является, как известно, кладбище или же ложбина (овраг) вблизи родового погоста. Отсюда можно понять, что первоначально *сйва* означало не группу родовых могил (*сйва тйпри* «могила»), а «обряд поминования предков вблизи их могил». В связи с вытеснением родовых кладбищ (главным образом, в процессе христианизации и укрупнения деревень) и образованием общеприходских погостов обрядовое содержание слова *сйва* вытеснилось и стало означать не родовой обряд вблизи могил предков, а само место их покоя, т.е. кладбище. На позднее перемещение первичного содержания слова *сйва* указывает и тот факт, что у чувашей *хирти* и других групп низовых чувашей понятие «кладбище» выражается другим словом – *масар*. По сведениям В.А. Сбоева, главным образом в селениях средненизовых чувашей мазарками назывались «отдельные от кладбищ, некогда считавшиеся священными места, на которых складывались принадлежавшие покойникам вещи и в которых никогда не хоронили мёртвых»<sup>40</sup>. Терминологический разнობой в чувашском языке указывает на позднее возникновение в нём современного понятия «кладбище». Источники XVIII в. сообщают, что родовые поминки проходили не на самом кладбище, а в ближайших к ним оврагах и речках, где устраивали временные мостики (*кёпер*) для общения с духами предков и недавно усопших родственников<sup>41</sup>.

В процессе христианизации произошло смещение многих терминов традиционных обрядов, в том числе и слова *сылх*. Четверговые поминки до *юпа* или *симёк* К. Мильковичем названы *сылх ирттерес*, которое Н.В. Никольский перевёл как «грех провести»<sup>42</sup>. Но понятия «грех» у чувашей (конкретнее – у *су чйваш*) не было, также отсутствовали понятия о рае и аде (чув. *тамйк* «ад» и *сйтмах* «рай») являются поздними заимствованиями из татарского языка). Поэтому вполне до-

казательна этимология слова *сылӑх* от *су* / *сӑв* «обряд поминовения предков» + аффикс принадлежности *-лӑх* «для» (ср.: *чӑклӑх* «предназначенный для *чӑк*», *ирхи апатлӑх* «предназначенное для завтрака» и т.д.). Соответственно, первоначально *сылӑх* (*сӑвлӑх*) понималось как «предназначенное для проведения обряда *су*», прежде всего как поминальная еда. В таком случае словосочетание *сылӑх ирттерес* еще в XVIII в. означало «провести (через мостик) поминальную еду». Уже в первой половине XIX в. его содержание трансформировалось в следующие христианские понятия: «исповедоваться (*сылӑх кӑсарас*), «грешить» (*сылӑха кӑрес* или *сылӑх тӑвас*). Таким образом, традиционная идея умилоствления была вытеснена христианской идеей отпущения грехов, а *сылӑх* стало означать не поминальную трапезу, а недостойное состояние провинившегося перед Богом человека. Подобным образом в плане содержания трансформировались и вошли в лексику православного чуваша и остальные термины. Таким же образом исконно чувашские названия ряда обрядов были вытеснены русскими словами: *вербный* > *вирми*, *вирӑм*; *семик* > *симӑк* и т.д.

Обрядовый комплекс *симӑк* проводился, как известно, до сенокоса и паровой пашки (*сӑртме*), обычно в июне. В календаре Н.И. Золотницкого и у В.П. Вишневого июнь называется *су уйӑхӑ*, а в календаре И.Я. Яковлева – *сӑртме уйӑхӑ*. Все они переводили *су уйӑхӑ* как «месяц лета» (чув. *су* < др. тюрк. *jaj* «лето»), что вызывает ряд вопросов. Во-первых, если имеется месяц лета, то почему нет месяца зимы (*хӑл уйӑхӑ*)? Во-вторых, чувашское лето продолжалось не один месяц, а всего семь месяцев, а зима – шесть месяцев<sup>43</sup> (и ал-Гарнати сообщает о шестимесячной зиме у волжских болгар).

Чувашские названия месяцев отражают либо вид хозяйственной деятельности того или иного времени (*ака* «сев», *сӑртме* «паровая пашня» и др.), либо особенность времени: *кӑрлач* «два самых холодных месяца», *пуш* «пустой», *юпа* и *чӑк* связаны с осенне-зимними обрядовыми комплексами. Удивительно то, что такой монументальный летний поминальный обрядовый комплекс, как *симӑк*, не удостоился отдельного названия месяца. Если мы вспомним, что он раньше проводился



в месяце *су* и назывался так же, как и сам месяц, то снимаются все вопросы и исчезают недоумения. Словосочетание *су уйӑхӑ*, несомненно, следует перевести как «месяц проведения обряда *су*». Со временем слово *су* было заменено русским термином «семи́к» (*симёк*). Оно сохранилось в словосочетаниях *су чӑваш*, *су сармӑс*, в названии месяца и в основах лексем *сӑва* и *сӑлӑх*. Древний обрядовый комплекс *су* проводился чувашами с целью общения (умилостивления, благодарения) с духами предков-покровителей и в целом с обитателями мира мертвых. Подобное представление у тюркских народов сложилось, скорее всего, в системе религии тенгрианства (тангризма), но эти вопросы выходят за рамки темы настоящей статьи.

### ОБ ОСНОВНЫХ ЭТАПАХ ТРАНСФОРМАЦИИ НЕКОТОРЫХ СОСЛОВНЫХ И КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ТЕРМИНОВ В БУЛГАРСКОМ УЛУСЕ И КАЗАНСКОМ ХАНСТВЕ\*

**К**ак утверждают этнонимические исследования ведущих специалистов, изучение возникновения того или иного этнонима должно сопровождаться прежде всего выявлением того ряда, к которому они относятся<sup>1</sup>. Эти ряды (группы) исторически разностадиальны и, как правило, отражают разные уровни самосознания этнических образований. А этнонимы, как известно, являются прежде всего внешним проявлением этнического самосознания. Отсюда понятно, что изучение этнонимов тесно соприкасается с проблемами восстановления этнических процессов, происходивших в периоды формирования и развития этнического самосознания народов всего региона.

---

\* Впервые опубликовано в сб.: материалы III Международного конгресса по туркологии. – Туркестан: Междунар. казахско-турецкий ун-т им. А. Ясави, 2008. – С. 5–31.

Фонетически оформленные этнонимы весьма информативны: известные закономерности исторической фонетики и лексики могут способствовать раскрытию многих тайн исторических, в том числе и этнических, процессов. Например, горномарийское слово *тадар* (этим этнонимом горные марийцы выделяют казанских татар) сообщает нам, что: 1) данный экзоэтноним казанских татар горные марийцы получили от верховных чувашей (< *тодар*); 2) данное название проникло в лексику правобережных марийцев сравнительно недавно, равно и другой экзоэтноним казанских татар (луговые марийцы называют татар *суас* или *сӱэс*); 3) информация об этнических процессах в центральных районах Казанского ханства до горных и луговых марийцев доходила разными путями; 4) горномарийское словосочетание *сасламар* (< *суасла мары*) следует перевести не как «человек на татарский лад»<sup>2</sup> (горные марийцы словом *суас* называют не татар, а чувашей, преимущественно средненизовых и низовых, а терминами *сасламар* и *марламар* выделяют людей, проживающих в смежных районах верховых чувашей и горных марийцев), а как «человек на чувашский лад» (ср.: *марламар* «человек на марийский лад»).

До XIII–XIV вв. этническое сознание народов Волго-Камья отражало главным образом родоплеменную организацию этнических образований. Начиная с XIV в. в регионе всё чаще фигурируют названия, основанные на сословных и конфессиональных различиях. Например, экзоэтнонимом *татар* русские и некоторые другие народы стали называть кыпчакоязычных золотоордынцев-мусульман, которые находились в своем супергосударстве в привилегированном положении. Конфессионалом *крестианин* (*христианин*) выделяли себя русские, прежде всего простолюдины, принадлежащие к непривлекированным сословиям (в дальнейшем он превратился в сословный термин и стал обозначать лишь простых земледельцев). Следует отметить, что сознание этнических сообществ региона в XIV–XVI вв. имело больше сословно-конфессиональный, чем чисто этнический характер. Именно в данный период таинственно исчезают разные этнонимы (*бул-*

*гар, сувар, буртас*), вместо которых появляются совершенно новые, в том числе и рассматриваемые в настоящей статье. Попытки видеть в них изменённые варианты былых этнонимов (*сувар* > чуваш, *булгар* > *бигер*) не подтверждаются как законами исторической фонетики, так и уровнем этнического сознания носителей этих этнонимов.

*Бигер, бидер* (в срединных говорах удмуртского языка) – удмуртское название казанских татар. С лёгкой руки известного чувашевода Н.И. Золотницкого<sup>3</sup> многие исследователи сопоставляют данное удмуртское слово с этнонимами *булгар* и *билер* (точнее, *bülär*, от древнебулгарского *bulgar* «самоназвание волжско-камских булгар»<sup>4</sup>).

Совершенно верно замечает В.И. Алатырев, что данную гипотезу невозможно обосновать фонетически: в слове *булгар* выступают заднерядные гласные и сонорный *л*, в этнониме же *бигер* данных звуков нет. Как утверждает удмуртский языковед, в словах, заимствованных из тюркских языков, переход заднеязычных гласных в переднеязычные, а также выпадение согласного *л* не наблюдаются<sup>5</sup>. По таким же соображениям следует считать необоснованным предположение об образовании удмуртского *бигер* от татарского *бил'ар*<sup>6</sup> (точный татарский фонетический облик *bülär*, который в русском варианте передаётся как *бияр*). Здесь уместно заметить, что болгарский этноним *bülär*, подобно болгаро-чувашскому глаголу *пӱл* (тат., башк. *бул*) в удмуртском обрёл бы форму *бӱлэр* (ср.: удм. *бӱлыны* «делить, разделить, обособить, отделить, загородить, обделить» < тюрк. *пӱл, бул*)<sup>7</sup>. Весьма примечательно, что в болгаро-чувашских заимствованиях согласный звук *л* в середине слова сохраняется и не переходит в *г* (чув. *сылӑх* > удм. *сӱлык* «здоровье»; чуваш. *сулӑк* > удм. *с'улык* «головной убор в виде платка с бахромой, свадебное покрывало»<sup>8</sup>).

Критически рассматривая различные объяснения этнонима *бигер*, В.И. Алатырев приходит к выводу, что он является модифицированным названием из башкирской родоплеменной номенклатуры – *бӱкер / бикер / бекер*: «озвончение инлаутного глухого *к* произошло между двумя гласными на удмуртской почве: тюрк. *бикер (бӱкер)* > удм. *бигер*»<sup>9</sup>.

Фонетически допустимое предположение вызывает вполне закономерный вопрос: почему данным этнонимом называли лишь татар, а не башкир, в составе которых находилась данная родоплеменная группа (удмуртское название башкир – *башкырт*, а не *бигер*)? Если два этноса, оба являющиеся кыпчакоязычными и близкородственными, были названы предками современных удмуртов различными этнонимами, то на то были, видимо, весьма серьёзные причины.

В X–XII вв. южными соседями удмуртов являлись волжско-камские булгары, язык которых был наиболее близок к современному чувашскому. Уже во второй половине XIII в. в Булгарском улусе Золотой Орды проживали и кыпчакоязычные соседи: бывшие хорезмийцы-горожане, золотоордынские баскаки, беки и другие привилегированные сословия данного супергосударства. Изучение родословных записей чепецких татар показывает, что «собственно татарский компонент их полностью происходит от татарских князей, известных и по жалованным грамотам XVI в.»<sup>10</sup>. Предки чепецких татар до середины XV в. входили в состав центральной группы татар, а потом развивались самостоятельно. Каринские князья, в ранних источниках называемые арскими, прибыли на р. Чепца с Заказанья, Арской даруги не ранее начала XV в. Поэтому слово «арские» использовано, скорее всего, не в этническом, а географическом смысле. Арской землей раньше называлось Заказанье в сторону верховья р. Казанки. Область Ару, как сообщает Абу Хамид ал-Гарнати, ещё в XII в. подчинялась булгарам. Исследователями она сопоставляется с Арской землёй<sup>11</sup>. Землевладельцами Арской земли в эпоху Золотой Орды, несомненно, были кыпчакоязычные беки. Соответственно, арские князья Каринского княжества тоже являлись потомками золотоордынцев, больше всего ногайцев.

Итак, с кыпчакоязычными южными соседями северные удмурты начали тесно соприкасаться с XV в., а южные – ещё раньше. В своей основе они (татары) принадлежали к военно-феодальной знати Улуса Джучи, а потом и Казанского ханства.

В своём капитальном труде «Очерки по истории Казанского ханства» М. Худяков писал, что главным контингентом круп-

ных землевладельцев в ханстве являлись эмиры, бики и мурзы<sup>12</sup>. По древнетюркской традиции (в «Гадательной книге» термин «князь» написан *beger* «правитель, вождь, бек, князь» + «муж, мужчина»)<sup>13</sup> в Улусе Джучи, а потом и в Ногайской Орде князья и их повинности назывались соответственно *бигер*<sup>14</sup>. Данным сословно-феодальным термином первоначально выделяли золотоордынских князей, потом князей Казанского ханства, в том числе и Арской даруги. Язык (кыпчакский) и религия (ислам) князей-переселенцев с Закавказья способствовали распространению среди удмуртов их сословного названия (*бигер*) на всех татар-мусульман. Со временем данный сословный термин золотоордынского и казанскоханского периодов стал экзоэтнонимом татар. Да и эндоэтнонимом *татар* в Улусе Джучи пользовалась прежде всего военно-феодальная знать, поэтому он сохранился в памяти потомков золотоордынцев прежде всего в качестве социального термина<sup>15</sup>.

Итак, экзоэтноним *бигер* и эндоэтноним *татар* в Улусе Джучи являлись самоназваниями военно-феодальной знати. В XVI–XVII вв. «татарское» самосознание имела и феодальная прослойка нерусских народов региона, представители которых записывались как «служилые татары». В дальнейшем данный социально-конфессиональный термин (служилые люди из язычествующих народов, как правило, по традиции переходили в ислам и становились мусульманами) преобразовался в этноним. С упразднения в России должности служилых людей термин *татар* утратил свое былое социальное значение, но полностью сохранил конфессиональную окраску. Полевые исследования показывают, что переходящие в ислам чувашаи, будучи ещё чувашеязычными, начинают себя называть татарами. Сохранились селения, население которых по языку татароязычное, но себя причисляет к чувашам. В таких случаях выясняется, что предки этих людей когда-то отпали в ислам, а потом вновь возвратились в язычество или же приняли христианство. Можно заключить, что реальное двуязычие способствовало быстрой ассимиляции

принявших ислам вчерашних язычников, а их переход в православие полностью останавливал данный процесс<sup>16</sup>.

*Бес'ерман* (бес.), *бусормен*, *бесерман* (удм.), *бычырман* (тат. чеп.), *бесермен*, *бесермян* (рус.) – варианты названия современного субэтноса удмуртского народа. Основная часть исследователей считает данный термин этноконфессионализмом, образованным от арабо-персидского *musulmān* «мусульманин». Имеется другой вариант термина: *бусурман* (удм. сев.) – удмурт, принявший мусульманское вероисповедание, ставший мусульманином<sup>17</sup>. В Моргаушском районе Чувашской Республики имеется чувашская деревня *Пăсăрман* (русский вариант – Басурманы), название которого вполне сопоставимо с североудмуртским вариантом. В.И. Алатырев полагает, что удмуртское *бусурман*, как и аналогичное русское слово, заимствовано из тюркских языков (ср.: казах., балк., кумык. *бусурман* «мусульманин»)<sup>18</sup>. К верховым чувашам и северным удмуртам данный термин проник, скорее всего, через русскоязычных соседей.

Наиболее ранним документом, в котором упомянуты бесермяне как отдельная группа людей в одном ряду с удмуртами (отяками), князьями и татарами, считается «Дозорная книга Каринского стана» 1615 г.<sup>19</sup> В летописных известиях 1469 г. сообщается, что русские войска напали на Казань и разорили посад, где проживали «бесермены и татары». Обзор летописных источников, детально осуществлённый М.Н. Тихомировым, показывает, что бесермены постоянно упоминаются рядом с татарами и в XIV в.<sup>20</sup> Ученый считал их камскими булгарами, ассимилированными в XVI в. татарами.

Действительно, летописные известия 1376 г. вроде подтверждают предположение М.Н. Тихомирова: «О болгаряхъ. Тое же зимы посылал князь великий Дмитрий Иванович князя Дмитрия Михайловича Волынского ратию на безбожнныя Болгары... погониша Русь на них, быюше их, и убита ту Бесермень 70»<sup>21</sup>. Здесь бесерменами выступают жители г. Болгар. Из летописных известий 1375 г. можно понять, что бесермены проживали в Нижнем Новгороде вместе с христианами (русскими), а также в Астрахани, но в Сарае они были лишь

гостями, скорее всего, в качестве купцов («Бесермен избивающе гостей, а товар их емлюще, а христиан грабяху»)<sup>22</sup>.

Авторы монографии «Татары» полагают, что «бесермены» русских летописей XIV–XV вв. «есть оседлое население Улуса Джучи, “татарами” считалось военное сословие, а мусульманами – все остальное население»<sup>23</sup>. Из летописных известий можно заключить, что бесермены проживали главным образом в городах, но только не в Сарае. Они, безусловно, мусульмане, защитники городов и представители невоенного сословия. Из всего сказанного можно понять, что этим словом выделялись прежде всего горожане-мусульмане нетатарского (незолотоордынского) происхождения. Жители Сарая и мощное военно-служилое сословие Улуса Джучи причислялись к элите супергосударства, и татарами назывались в первую очередь они.

Теперь еще раз возвратимся к документу, в котором впервые упомянуты бесермяне Каринского стана. Список с дозорных книг начинается с описания дворов князей, татар и их «половников» (пленных людей). Отдельно описаны дворы и пашни «бесермян и отяков», в двух погостах названные как «чюваша и отяки». В обобщающей части вместо «бесермян» написано «чюваша»: «Стан Каринский, а в нем князи и татарова и чюваша и отяки». В общий состав чувашских дворов включены и бесермянские, из чего следует, что эти термины равнозначны, они заменяют друг друга. В более ранних документах наряду с отяками встречаются только «чюваша». Арские татары впервые упомянуты в 1521 г. В 1546 г. и с 1551 г. далее они названы либо каринскими татарами, либо просто татарами. В 1615 г. «в Карине и вверх Чепцы» проживал 391 домохозяин, из них 12 князей, 4 татарина, 359 чувашей и отяков, 14 русских пленников и 2 бобыля<sup>24</sup>. Князья и татары были значительно привилегированны, но они составляли не более 5 процентов всего населения. Полоняников имели и некоторые бесермяне, которые в результате брачных союзов с татарами уравнились с ними в социальном плане. До их массового крещения они, как показывают исследования Д.М. Исакова, исповедовали ислам<sup>25</sup>.

Итак, замену термина «чюваша» конфессионалистом (он частично сохранил былой сословный характер) «бесермяне» следует объяснить исламизацией как «чюваша», так и определенной части удмуртов Каринского стана. Очевидно, этим словом выделялось податное население, не имеющее права называться татарами и бигерами, т.е. князьями. В данном случае создалась типичная ситуация Улуса Джучи: золотоордынцы-мусульмане назывались татарами, а прочие мусульмане – бесермянами. Одну связку с конфессионально-сословными терминами *бигер*, *татар* и *бесермян* составляет и наименование «чуваш».

*Чуваш* – русское название удмуртского субэтноса бесермян до перехода их в ислам (до начала XVII в.). В Вятском крае оно впервые зафиксировано в начале XVI в. (1511 и 1522 гг.)<sup>26</sup>. Из документов видно, что «чюваша», как вотяки и каринские татары (беляки), входили в состав зависимого населения. Особые привилегии имели арские князья, с 1588 г. именованные каринскими. Каринские князья, чуваши и часть вотяков в крае считались пришлым населением «из казанских мест». Например, в одном списке с грамоты Ивана Грозного, составленной в 1572 г., перечислены «старые вотяки и чуваши», у которых в казанских местах проживали жены и дети в качестве полоняников. «Новыми вотяками и чувашами» названы переселенцы с Заказанья в 70-е гг. XVI в.<sup>27</sup> В документах 1547 и 1551 гг. предки бесермян известны как «чюваша арская». В тот период так называлась часть податного населения Арской даруги.

Миграция населения Заказанья на север проходила, очевидно, в несколько этапов. Каринские чуваши находились в подчинении арских князей еще до падения Казани. Временем массового проникновения части населения с Заказанья в бассейн р. Чепца следует считать XV в. К тому времени Вятская земля находилась под властью московских князей, а это со своей стороны способствовало притоку на Вятку жителей Казанского ханства (как князей, так и податного населения), враждебно относившихся к политике ханского двора.

Археологические исследования показывают, что булгары освоили Предкамье главным образом в золотоордынский



период. Наиболее густонаселенными были бассейны Казанки и среднего течения Меши<sup>28</sup>. В документах второй половины XVI в. бассейн Казанки назывался Арской дорогой, а район среднего течения Меши – Зюрейской дорогой. В более ранних известиях последняя названа Чувашской дорогой, которая находилась между Арской и Ногайской дорогами.

Итак, термин «чуваш» на Чепцу проник с Заказанья не ранее XV в., и им выделялось зависимое население Казанского ханства. Если учесть, что данное название в первой половине XVII в. заменилось конфессионимом «бесермян», то естественным становится предположение о социально-конфессиональном характере и первого названия.

В одном из старейших и сравнительно лучших списков «Казанской истории», составленной в 60-е гг. XVI в., выделены следующие сословные группы: привилегированные («болгарские князи и варвари, владеющие поганым языком (т.е. народом. – В.Р.) черемисским») и зависимые. Последние все названы черемисами, но местами конкретизированы: «болгарская чернь», «отяки», «(на)горная черемиса», «луговая (нижняя) черемиса», «кокшайская черемиса» и «ветлужская черемиса»<sup>29</sup>. Название «варвари» заменяется терминами «казанцы» («уланове, и князи, и мурзы, и большие вельможи, приказчики» и др.) и «татары». В других источниках податное население Заказанья и Предкамья (болгарская чернь) названо «чувашами» и «арскими чувашами». В «Истории о великом князе Московском» (1573) А. Курбский уточняет и название «горная черемиса»: «Егдаж переплавишася Суру-реку, тогда и Черемиса Горняя, а по их Чуваша зовомые, язык особливый»<sup>30</sup>.

Существует много источников, по которым можно обобщить, что своих омусульманенных сородичей чуваша называли *тутар*, т.е. татарами. Таким же эндоэтнонимом пользовались как чувашеязычные, так и татароязычные мусульмане. При этом настоящие татары продолжали их называть чувашами же. Самоназванием приверженцев народной религии было *чын чъваш* «истинный чуваш» или просто *чъваш*, тем самым подразумевалось, что православные их

сородичи являются не настоящими чувашами, а лишь крышеними. В условиях совместного проживания с бывшими соплеменниками омусульманенные чуваша с самосознанием *тутар* в ряде случаев оставались чувашеязычными же (например, в д. Зирикли Бижбулякского района Республики Башкортостан, д. Афонькино Шенталинского района Самарской области), а в других ситуациях (в условиях совместного проживания с татароязычными мусульманами, наличия мечети, неимения совместных земельных владений с православными чувашами) они быстро ассимилировались как в плане языка, так и в сфере культуры. Если успевшие сменить свой родной язык татарским мусульмане возвращались в родную религию или становились православными, то они заново начинали называть себя чувашами (например, жители д. Базгеево Шаранского района Республики Башкортостан разговаривают по-татарски, в то же время называют себя чувашами).

Итак, чувашский материал подтверждает конфессиональный характер термина «чуваш», сохранившийся вплоть до XX в. В предыдущие века он непременно был сословно-конфессиональным и противопоставлялся слову *тутар*, которым выделяли в первую очередь привилегированного мусульманина Казанского ханства.

В конце 70-х гг. XX в. автор данной статьи<sup>31</sup> и Н.И. Егоров<sup>32</sup> выступили с предположением, что в основе этнонима «чуваш» лежит древнетюркский глагол *jaγ*- «приносить жертву», который в современном чувашском должен звучать как *су-*, *çăв*. Н.И. Егоров и сегодня полагает, что *чуваш* является татарским вариантом старочувашского конфессионима *çăваç(ă)*: *çăв*- «приносить жертву» + *а* (аффикс отглагольного имени) + *ç(ă)* «аффикс имени деятеля»<sup>33</sup>. Признавая, что *чăваш* является обратным заимствованием из татарского языка старочувашского *çăваç(ă)*, автор данной статьи обращает внимание на наличие в гипотезе следующих противоречий: 1) в современном чувашском языке не имеется ни одного слова с корневой основой глагола *су-* / *çăв-*; 2) для определе-

ния понятия «жертвоприношение» в чувашском языке имеется другое слово: *чӱк* (ср.: *чӱк уйӑхӗ* «месяц жертвоприношения»), которое проникло как в марийский и удмуртский, так и в венгерский языки<sup>34</sup>; 3) в чувашском языке сохранились слова, образованные от старочувашского существительного *су* / *сӑв* (< др. тюрк. *joу* «поминальный обряд», *joула* «устраивать поминки, оплакивать»<sup>35</sup>). Вот их неполный перечень: *су* / *сӑв*, *сӗв чӑваш* «некрещеный чуваш», «чуваш-язычник»; *сӑва* «кладбище» < «обряд поминовения предков вблизи их могил» (от сущ. *су* / *сӑв* и др.- тюрк. уменьшительного аффикса *+aq / äq*, соотв. в чув. *+a / +e*: *май+a*, *сӱс+e*, *тӑвар+a*, *тӗм+e*, *кант(ӑ)р+a*, *ан+a* и др.); *сылӑх*: *сывлӑх* «грех» < «предназначенное для проведения обряда *су*»; *су уйӑхӗ* «месяц проведения обряда *су*»<sup>36</sup>.

Итак, старочувашский конфессионим *сӑвас(ӑ)* убедительнее выводить не из глагола *јау-* «приносить жертву», а от сущ. *joу* «поминальный обряд», который проводился в месяц *су* (вторая половина мая – первая половина июня). *Су чӑваш* – это чуваш, который придерживается обряда *су*, а *сӑва* – конкретный обряд поминовения предков в месяц *су*; *сӑвас(ӑ)* – человек, придерживающийся обряда поминовения предков вблизи кладбищ, т.е. «язычник». Думается, приверженец народной религии, в первую очередь «булгарская чернь», в XV–XVI вв. мог быть как чуваше-, так и татароязычным. Со временем официальные языки и религия Улуса Джучи и Казанского ханства стали пониматься как неотъемлемая составляющая привилегированных сословий. В результате такого понимания первоначальный конфессионим обрел социальную, а потом и этническую окраску. При этом следует помнить, что этническое сознание высших сословий всегда более продвинуто, чем сознание податного населения. Именно этим необходимо объяснить утверждение татаризированного варианта старочувашского конфессионима, а потом и этнонима *чуваш* (> чув. *чӑваш*).

Таким образом, все этнонимы, рассмотренные в данной работе, являются относительно поздними. Они сложились как этнонимы в результате трансформации сословного (*би-*

гер) и конфессиональных (*бесерман* и *чуваш*) терминов Улуса Джучи, а потом и Казанского ханства. Основным генератором этнического сознания всегда являлась кыпчакоязычная верхушка этих государств, опиравшаяся на исламские ценности и культ святых правителей. Именно она определяла престижность определенных религий и культур, в том числе и языков, прививала этническое сознание другим социально-конфессиональным образованиям.

### О СИСТЕМАХ ЭНДО- И ЭКЗОЭТНОНИМОВ НАРОДОВ УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ\*

**Марийские эндо- и экзоэтнонимы.** *Марий* (луговое и восточное наречия), *маре* (северо-западное наречие), *мары* (горное наречие «муж, мужчина, человек, мариец»). Исходная форма – *мари* (от иранской основы *māri*, *mer* «человек, муж, мужчина»)¹. По времени возникновения данный эндоэтноним безусловно относится к добулгарскому периоду.

*Сармăс* (средненизовой и низовой диалекты чувашского языка), *сармăç* (верховой диалект чувашского языка), *чирмеш*, *чърмеш* (в диалектах татарского языка) «мариец», *черемис* «люди неславянского происхождения» (древнерус.), «мариец» (рус. с XVIII в.) – экзоэтноним марицев. Хотя данное название исследователи объясняют по-разному, его возникновение в добулгарский период является бесспорным. Увязывание *сармăс* и *чирмеш* с названием реки Черемшан (чув. *Сарăмсан*, тат. *Чирмешэн*) представляется наиболее перспективным².

*Алык мары* (марГ.), *олык марий* (марЛ.) «мариец луговой стороны Волги» < *олăх сармăç* (чувВ.), *улăх сармăс* (чувСН., Н.) «луговой мариец», *кырык мары* (марГ.), *курык марий* (марЛ.)

---

\* Впервые опубликовано в сб.: Языковые контакты Поволжья: материалы международного симпозиума. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2008. – С. 174–178.

«мариец горной стороны», *туси сармӑс* (чув.) «горный мариец». При этом экзоназванием *курук марий* луговые называют и чувашей правобережья Волги.

Разделение населения по берегам р. Волга произошло, учитывая чувашское заимствование в марийском языке (чувВ *олӑх* > марГ. *алык*, чувСН., Н. *улӑх* > марЛ. *олык*), в период интенсивных контактов двух этносов (не ранее XIII–XIV вв.). Чувашские деревни, основанные переселенцами с Заказанья, к своему основному названию нередко прибавляли прилагательное *туси*, т.е. нагорной стороны (Волги), например: *Туси Парасӑс* > рус. *Тойси-Паразуси* (Ибресинского р-на ЧР), *Туси Сармӑс* (д. Тузи-Сярмус Вурнарского р-на ЧР) и т.д. Известный лингвист-этимолог М.Р. Федотов полагал, что марийский топографический этноним *курук марий* является идентичным другому чувашскому словосочетанию: *вирьял*, *виреял* (от тюрк. *örö* «высокое место», «возвышенность» и «племя», «народ, страна»)³. Встречающиеся в исторических документах Российского государства XV–XVI вв. «нагорная сторона – луговая сторона», «нагорная черемиса – луговая черемиса» являются кальками с языков народов Поволжья и отражают их этническое сознание периода Казанского ханства, быть может, и золотоордынского времени. М.Р. Федотов относил традицию разделения народов региона по берегам Волги к булгарскому периоду⁴.

*Суас* (марЛ.), *тадар* (марГ.) «татарин», *суасла мары* (марГ.) «человек на чувашский лад, чуваш верхового диалекта», *суас* (марГ.) «чуваш (средненизовой и низовой)» – экзоэтнонимы казанских татар и этнографических групп чувашей. О том, что *суасла мары* означает не людей, похожих на татар, как обычно объясняют, а верховых чувашей, мы отмечали не раз. Следует добавить, что данное экзоназвание функционировало в одной связке с эндоnazванием горных марийцев *марла мары* «человек на марийский лад». Эти два названия возникли на границе двух этносов с целью выделения своих ближайших соседей. Думается, что экзоэтноним *курук марий* старше других названий (*тадар* и *суас*). Последний в своем кыпчакизированном варианте чуваш утвердился лишь в период Казанского ханства.

Моркинские и сернурские мари́йцы (они относятся к луговым) называли друг друга передними (*ончыл мари́й*) и задними (*шенгел мари́й*) по отношению к Казани<sup>5</sup>. Они, как и все представители этого наречия, нетатарские народы региона (чувашей, удмуртов и самих мари) выделяли названием *мари́й*: *курык мари́й* «чуваша», *одо мари́й* «удмурты» и т.д. Восточные мари́йцы называли луговых казанскими (*Озан мари́й*), а последние первых – уфимскими (*Ипон мари́й*). Они разделяли себя и по названию какой-нибудь реки<sup>6</sup>. Все эти различия по городам и бассейнам рек следует отнести к российско-национальному периоду.

Итак, мари́йские этнонимы образуют следующие хронологические ряды: 1) *мари*, *черемис* (*сармас*, *чирмеш*); 2) *курык мари́й*, *алык мари*, *одо мари́й*; 3) *суас*, *суасла мари*, *марла мари*, *тадар*; 4) *ончыл мари́й*, *шенгел мари́й*, *Озан мари́й*, *Ипон мари́й* и др.

**Мордовские эндо- и экзоэтнонимы.** *Мордва* (др.-рус.) – экзоэтноним мордовского народа, встречающийся в письменных источниках добулгарского периода в вариантах: *Mordens*, *Merdas*, *Merdinis*, *Merdium*, *Mordani* и др.<sup>7</sup> Этноним, как утверждают лингвисты, иранского происхождения и означает «муж»<sup>8</sup>.

*Эрзя*, *мокша* – эндоэтнонимы двух субэтносов мордовского народа, совпадающие названиями, данными соседними народами (кроме русских). Время их утверждения совпадает с болгарским периодом истории этносов региона.

*Ветке* (у В.Н. Татищева), *видка* (у И.Г. Георги), *ветьке* (в мордовском фольклоре) – мордовский экзоэтноним чувашей. М.Н. Тихомиров связывал его с *Веда* из «Слова о погибели Русской земли»<sup>9</sup>, а К.И. Козлова – с *Ведин* из письма венгерского миссионера Юлиана<sup>10</sup>. Все варианты фиксированы в 30-е гг. XIII в.

*Кельмаз* – мордовский экзоэтноним татар. В таком значении он зафиксирован в словаре Х. Паасонена в качестве «тайных слов»<sup>11</sup>. Как известно, у удмуртов имеются субэтнические подразделения *ватка* и *калмез*. В Чураков считает их образованными от гидронимов – названий р. Вятка и её притока Кильмезь<sup>12</sup>. В таком случае этимологическая семантика мор-

довского *ветьке* (*видка*) становится прозрачной: мордЭ. *ведь* «вода». Гораздо сложнее объяснить тот факт, что в одном случае эти два этнонима выделяют две большие группы удмуртов, а в мордовском варианте – отдельные народы. Источники сообщают, что экзоэтноним *Ведь* активно функционировал в конце болгарского и начале золотоордынского периода. По предположению Р.Д. Голдиной, этноним *Калмез* возник в период освоения р. Кильмезь удмуртским населением правобережья р. Вятки, куда переселились остатки некогда многочисленных жителей Вятско-Ветлужского междуречья<sup>13</sup>. Передвижение народов региона активизировалось, как известно, в XIII–XIV вв., когда с юга население павшей Волжской Булгарии и с севера вятчане активно вытесняли марийцев и вынуждали их двигаться на восток – к Вятке<sup>14</sup>. К XV в. почти все правобережье Средней и Нижней Вятки было заселено марийцами<sup>15</sup>.

*Татар* – современный экзоэтноним мордвы, которым они называют татар. Исконный этноним (*калмез*) вытеснен относительно недавно, а новое слово является русским заимствованием в мордовских языках. Другое мордовское название татар (*печкаст* < *печкезь* «обрезанный»)<sup>16</sup> появилось, скорее всего, после христианизации мордвы, и его следует считать как насмешливое прозвище.

Мордовские этнонимы образуют следующие хронологические ряды: 1) *мордва*; 2) *эрзя*, *мокша*; 3) *ветьке*, *кельмаз*; 4) *татар*, *мариец*, *удмурт* и др.

**Удмуртские эндо- и экзоэтнонимы.** *Удмурт*, *утморт*, *укморт* – эндоэтноним, в основе которого четко выделяется *мурт*, *морт* (индоиран. «человек», «муж», «мужчина»)<sup>17</sup>. Слово образовано по модели «название рода (местности) – человек», например: *одо марий*, *курык марий* и т.д. Термин утвердился не позднее ранних марийско-удмуртских взаимосвязей (VII–XI вв.)<sup>18</sup>, поэтому его следует включить в исторический ряд добулгарского периода.

*Ватка*, *калмез* – названия этнографических групп удмуртов, сложенных на основе гидронимов (р. Вятка и р. Кильмезь). Такое предположение согласуется со следующим фактом: удмурты различали себя главным образом по течению

или бассейну больших рек. Кроме того, в этнонимах второго уровня (названиях локальных групп этноса) в Поволжье и Приуралье (кроме башкирских) родоплеменные различия не отражены. Увязывание происхождения слов *ватка* и *кал-мез* с названиями рек, в бассейнах которых сложились эти две локальные группы удмуртов, способствует логическому объяснению другого факта. Этими этнонимами мордва называла чувашей и казанских татар не по этническим признакам (например, так считает Н.Ф. Мокшин)<sup>19</sup>, а по их первоначальному расселению по бассейнам рек.

*Пор* – удмуртское название марийцев (луговых и восточных), которое возникло, по предположению В.И. Вершинина, под угорским влиянием (род мансий, как известно, состоит из двух фратрий: *пор* и *мось*) и имеет индоевропейское происхождение («муж, мужчина»)<sup>20</sup>. Этноним входит в исторический ряд добулгарского периода.

*Бигер, бидер* (сред.) – удмуртское название казанских татар (подробно рассмотрено в предыдущей статье). Данным сословно-социальным термином первоначально выделяли золотоордынских князей, потом князей Казанского ханства, в том числе и Арской даруги. Язык (кыпчакский) и религия (ислам) князей-переселенцев с Заказанья способствовали распространению их сословного названия на всех казанских татар. Со временем сословный термин золотоордынского и казанского периодов стал экзоэтнонимом всех татар.

*Ар* – башкирское, татарское и чувашское названия удмуртов. В русских официальных документах до середины XVIII в.: *арры, ары, ари, арины, аряне*. Критически перечисляя все этимологические объяснения данного этнонима, В.И. Алатырев останавливается на индоиранском варианте *arī, arja* «чужой, чужак, посторонний»<sup>21</sup>.

В середине 90-х гг. XX в. с новым объяснением этнонима *ар* выступил С. Белых<sup>22</sup>, который показал свое слабое представление о языке волжских булгар. Этноним относится, скорее всего, к добулгарскому периоду, в болгарский период был переосмыслен и стал самоназванием болгаризированных финно-угров Арской земли. В связи с этим необходимо



вспомнить следующий факт: в чувашском языке мужчина называется не просто *ар*, а *ар* + *сын*, что дословно переводится «человек *ар*» (по модели *уд* + *мурт*).

В одной чувашской деревне (*Хужасан*), по сообщению татарского ученого XIX в. Ш. Марджани, разговаривали на арском и тюркском (т.е. татарском) языках, а их одежда и привычки были похожи на чувашские (*чувашча*)<sup>23</sup>. Здесь уместно дополнить, что удмуртоязычные бесермяне до середины XVII в. назывались арскими чувашами или просто чувашами (смотрите далее).

Из обзора М.Н. Тихомировым русских летописей вырисовывается следующая характеристика бесермен: они совершают набеги вместе с татарами, они также являются городскими жителями, в том числе и купцами. Т.И. Тепляшина приводит одну выдержку из русских летописей 1469 г., в которой говорится о том, что русские войска напали на Казань и разорили посад, «мнози же бесермени и татары» не хотели сдаться, жалели «о своих богатствах и, запираясь в своих домах с женами и детьми, сгорели»<sup>24</sup>.

Бесерменами следует считать хорезмийских кипчаков-мусульман, которые в золотоордынский период оседали в городах Булгарского улуса и оставили после себя надгробные эпитафии XIII–XIV вв. Постепенно бесерменами стали называться все мусульмане незолотоордынского происхождения, в том числе и болгары. По этой же модели «арские чуваша» бассейна р. Чепца, став мусульманами в середине XVII в., стали называть себя не татарами (рядом с ними жили арские князья с золотоордынскими генеалогическими корнями), а бесермянами<sup>25</sup>.

Итак, применительно к Урало-Волжскому региону этноним *бесермен*, *бесермян* следует отнести к золотоордынскому и казанскому, а частично и российско-национальному (до середины XVII в.) периодам.

Удмуртские эндо- и экзоэтнонимы образуют такие хронологические ряды: 1) *уд мурт*, *пор*, *одо марий*, *ар*; 2) *ар* (в пересмысленном значении); 3) *ватка*, *калмез*, *бигер*, *чуваш* (название бесермян до середины XVII в.), *бесерман*. Все локальные названия отдельных групп имеют позднее происхождение.

**Казанско-татарские и чувашские эндо- и экзоэтнонимы.** Причиной объединения групп этнонимов двух тюркоязычных народов явилось поразительное сходство их названий соседних народов: *чирмеш*, *сармӑс* «мариец», *ар* «удмурт», *башкорт*, *пушкӑрт* «башкир», *мокша-эрзя*, *мӑкшӑ-ирсе* «мордва», *мишӑр*, *мишер* «мишарь», *керӑшен*, *кӑрешӑн* «кряшен». При четком различии эндоэтнонимов *татар* и *чӑваш* нередко соседние народы их путали. Например, луговые мари́йцы и башкиры называли казанских татар *суас*, а мишари дразнили последних тем, что у них все было на чувашский лад<sup>26</sup>. По данным В.К. Магницкого, в документах, составленных в XVI–XVII вв. как в Москве, так и в Казани верховые чуваша именовались горными черемисами, а низовые и основная часть средненизовых чувашей – горными татарами<sup>27</sup>. Все эти приведенные и не названные здесь факты заставляют рассматривать эти два эндоэтнонима в одной связке.

*Татар* – этноним, утвердившийся в XIII–XIV вв. в Улусе Джучи «для обозначения военно-служилого сословия, составляющего элиту общества»<sup>28</sup>. Со временем он стал эндоэтнонимом, названием одной из крупных наций евразийского пространства.

Третьим фактом перехода в регионе сословно-конфессионального термина в этноним является история появления и утверждения слова *чӑваш* «чуваш», которая требует детальной разработки в специально посвященной данной проблеме статье. По времени возникновения его следует отнести к золотоордынскому, а окончательного утверждения – к казанскому периоду истории региона.

Разными конфессионами выделяли свои локальные группы как поволжско-приуральские татары, так и чуваша. Если учесть, что до настоящего времени сохранилось чувашезычное население, считающее себя татарами (они, как правило, приверженцы ислама), и татароязычное население, причисляющее себя к чувашам (они христиане), то становится понятным конфессиональное содержание этих двух ставших уже этнонимами терминов<sup>29</sup>.

В результате выявления и выделения исторически разностадиальных групп этнонимов появляется возможность выдвижения ряда предположений.

1. Первоначально финно-угорский мир региона выделял себя словами, означающими «человек».

2. В процессе фратриального и родоплеменного развития в сознании людей утвердилось универсальное понятие «человек такого-то племени, рода».

3. В болгарский и последующие периоды финно-угорские племена, очевидно не без влияния пришлых тюркоязычных соседей, стали выделять себя по бассейнам и берегам (сторонам) больших рек.

4. Начиная с золотоордынского периода в регионе начинают утверждаться сословно-конфессиональные этнонимы. При этом модель образования названий главенствующих социальных и конфессиональных групп автоматически проецировалась на названия людей, имеющих более низкое социальное положение и невысокий статус их религии в государстве. В число первых следует включать этнонимы *татар* и *бигер*, а вторых – *бесерман* и *чуваши* (< *çăварс*)<sup>30</sup>.

## О МЕСТЕ И РОЛИ ВОЛЖСКО-ПЕРМСКО-ЧУВАШСКОГО СООБЩЕСТВА В ПОЛИКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ РОССИИ\*

**В** основных понятиях этнологии, используемых в данной работе, автор придерживается определений известного ученого С.В. Лурье<sup>1</sup>. В этнологическом значении *культура* –

---

\* Впервые опубликовано в сб.: Этническая культура народов Волго-Камья: трансформации и современные процессы: сб. материалов Всероссийской научно-практической конференции. – Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2009. – С. 46–56.

это функционально обусловленная структура, имеющая внутри себя даже в меняющихся культурно-политических условиях механизмы самосохранения, способствующие как адаптации своих членов к внешнему, природному и культурно-политическому окружению, так и приспособливанию внешней реальности к своим нуждам и потребностям<sup>2</sup>. В таком случае *этнос* понимается как носитель совокупности адаптивных моделей, т.е. культуры в изложенном выше определении. Этнос определяется и общностью языка, нравов и обычаев, этноидентификацией. Из этих определений складываются понятия терминов «этнокультура» и «культурная (этническая) константа». Культурные константы относятся к образу действия человека по отношению к объектам мироздания. Они одновременно и провоцируют человеческую активность в мире, и направляют ее, и предопределяют человеческое восприятие мира<sup>3</sup>. К примеру, подобными константами являются такие бессознательные культурные поля в образах, как «источник добра», «источник зла», «образ мы», «образ действия» и т.д. Когда мы пишем о *сообществе*, то в первую очередь подразумеваем группу этносов, у которых наиболее схожи эти культурные константы, вернее – *комплексы культурных констант* (ККК). ККК – «это та призма, сквозь которую человек смотрит на мир, в котором должен действовать; основные парадигмы, определяющие возможность и условия действия человека в мире, вокруг которых выстраивается в его сознании вся структура бытия»<sup>4</sup>.

Наше ответственное заявление о сообществе финно-угорских и чувашского народов Урало-Поволжья требует доказательства, как мы представляем, на уровне культурных констант этих этносов. Начнём с такой немаловажной константы, как «образ родственных народов».

Весь XIX в. знаменателен тем, что по поводу происхождения чувашей многие ученые ломали копья в пользу либо финно-угорской, либо тюркской теории. Все же вплоть до появления фундаментальной монографии Н.И. Ашмарина<sup>5</sup> основная часть исследователей относилась к чувашей к финно-угорской

группе урало-алтайских языков. При этом по языку чувашей считали тюрками, а по культуре – финно-уграми. И теория Н. Марра, и исследования чувашских ученых 30–50-х гг. XX в. (Н.В. Никольского, В.Г. Егорова) убеждали читателей в близости чувашей к финно-угорским народам Урало-Поволжья. Даже приверженцы теории болгарского происхождения чувашей всячески отмежёвывались от родства с казанскими татарами, относя последних к грозным завоевателям и вечным врагам чувашского народа. Между тем финно-угров региона они постоянно включали в число дружественных и миролюбивых этносов. Очевидно, подобное отношение к своим соседям у чувашей формировалось не только из-за конфессионального их различия или сходства. Не секрет, что большая часть чувашских преданий повествует о жестокости казанских ханов по отношению к зависимым народам ханства. В чувашском историческом сознании вплоть до настоящего времени сохранилась память о былом могуществе народа, потерянном из-за завоевателей, названных в преданиях обобщённым этнонимом «татары». Чуваш учил своих детей всегда быть начеку при общении с татарами и русскими, но только не с мари́йцами или удмуртами, мордвой или коми.

Итак, образ дружественных (родственных) народов в чувашском сознании исторически связан прежде всего с финно-угорскими народами Урало-Волжского региона.

Для полноты и убедительности своего тезиса приведу поведение интеллигенции народов региона в наиболее сложный период разлома в их сознании – в 1917–1918 гг. XX в. Как известно, именно на границе подобных разломов ярко проявляется подсознательно-константное начало, жёстко диктующее определенное поведение людей.

На фоне активизации миссионерской деятельности православной церкви и русификаторской политики властей татарская буржуазия начала объединяться с мусульманским духовенством. Новым идеологом в те годы выступил Ш. Марджани, который стремился объединить в единую татарскую нацию всех мусульман, а также «по возможности исламизи-

ровать кряшен, чувашей и угро-финские народы»<sup>6</sup>. Основным теоретиком идеи единства тюркок-мусульман и её активным воплотителем считается И. Гаспринский. Такое общественное движение, как джадидизм, соответствовало идее объединения тюркоязычных мусульман.

В начале XX в. в татарском обществе набирает силу идея татарской идентичности, сторонники которой были названы «татаристами»<sup>7</sup>. При этом они не отказались от идеи создания «большого государства, где мусульмане представляли бы большинство населения»<sup>8</sup>. Именно таким государством был бы по предложенному «татаристами» проекту будущий «Идель-Урал Штат», с включением туда солидной части немусульман региона: чувашей и марийцев. Правительство штата должно было формироваться советом мусульманского большинства при включении представителей других наций на пропорциональной основе<sup>9</sup>.

Чувашские и марийские политики опасались особой активности своих соседей (татар и башкир); немалую роль здесь играли, очевидно, различие религий и историческая память этих народов. Они настаивали на включении в эти «штаты» удмуртов и мордвы, вместе с которыми укрепили бы свое положение в них.

Розовой мечтой части чувашской интеллигенции тех лет являлась идея объединения всех немусульманских народов Урало-Поволжья, которое имело бы равные права с предполагаемой «Татаро-Башкирской республикой». Данная идея вызревала в бурной жизни народов России после демонтажа её монархического строя.

Организационный период в национальном движении немусульманских народов региона начался уже в первом месяце после Февральской революции: 22 марта 1917 г. по инициативе приват-доцента Казанского университета Н.В. Никольского, чуваша по национальности, собрался первый съезд Союза (первоначально – Общества. – *В.Р.*) мелких народностей Поволжья. Были созданы национальные секции, которые к августу того же года составляли следующую пропорцию: чувашская –

193 чел., марийская – 47 чел., крещенотатарская – 27 чел., удмуртская – 7 чел., мордовская без данных<sup>10</sup>.

На очередном съезде, проходившем 15–22 мая 1917 г., обсуждался вопрос о государственном устройстве новой России и её национальных окраинах. Второй вариант принятой на том съезде резолюции имел следующие рекомендации: «Общее собрание представителей мелких народностей Поволжья, обсудив вопрос о форме правления в России и принимая во внимание: 1) что наилучшей формой государственного устройства, в полной мере обеспечивающей народовластие, является федеральная республика; 2) что большинство населения Российской державы при его сравнительно низком культурном и политическом уровне не может, к сожалению, считаться подготовленным к немедленному введению в России федеративной республики; 3) что, за вынужденным отказом от введения в России теперь же федеративной республики, надлежит высказаться за учреждение в России демократической республики и 4) что Российская демократическая республика должна быть устроена на таких началах, чтобы в ее основных законах не заключалось препятствий к переходу ее в федеративную республику, при наступлении соответствующих культурно-политических условий...»<sup>11</sup>

В данном варианте резолюции о местном самоуправлении сказано не совсем ясно. В первом же варианте (его внес чуваш И.В. Васильев) четко изложена перспектива перерождения самоуправления в Поволжье: «Съезд представителей мелких народностей Поволжья вынес решение: в настоящий момент своих штатов не образовывать, но в законодательном порядке обеспечить возможность перерождения самоуправления в местные штаты на территориально-национальных основах, когда местные национальности политически и культурно доразовьются до надлежащего уровня»<sup>12</sup>.

Как уже было сказано, чувашские и марийские политические деятели спохватились лишь после принятия Миллет меджлисом (первым татарским парламентом) решения о создании «Идель-Урал Штата». Времени на культурно-поли-

тическое «доразвитие» не хватало, поэтому они вынуждены были выступить против создания «Татаро-Башкирской республики». К 1920 г. многие из них оказались либо на стороне противников советской власти, либо по разным причинам уходили с политической арены. А новое поколение политиков-коммунистов во главе с С.Д. Эльменем низвело проект «национальных штатов» до уровня «коммуны».

Итак, по логике событий и действий, а также по стратегическому плану Н.В. Никольского и его соратников их «Союз» со временем должен был превратиться в полноправный субъект (штаты) Российской Федеративной Республики с равными культурно-автономными правами входящих туда народов. Но национально-государственное строительство советской России осуществилось по модели Сталина: вместо двух больших штатов («Татаро-Башкирской республики» и «Штатов народов Поволжья»), которые со временем могли бы обрести статус союзных республик СССР, образовались семь автономных субъектов России, которые были искусственным образом разобщены и общались только с Москвой или же через неё.

Несмотря на всяческие препоны Центра, интеллигенция финно-угорских народов Урало-Поволжья, в особенности творческая и научная, находила и находит различные формы взаимодействия, она притягивает к себе и большую часть чувашской интеллигенции. Этому способствовали, очевидно, и весьма натянутые отношения между учёными из Казани и Чебоксар, в особенности до 90-х гг. XX в.

На уровне симпатий и антипатий финно-угорские народы региона и чуваша, как уже было отмечено, тянутся друг к другу. Главной причиной ощущения данной общности является не православие, как считают некоторые ученые, а близость народных культур и ККК этих этносов. Здесь мы намерены затронуть лишь некоторые стороны данной многогранной проблемы.

Одной из основных этнических констант следует считать, на наш взгляд, те механизмы, которые обеспечивают вертикальную связь этноса с предками, в том числе с местом их бы-



лого проживания. В этнотерритории, как органичной части биосферы, сливаются в одно целое люди, реки, леса и горы, вся фауна и флора данной местности. Наиболее близки к природе финно-угорские народы, у которых почти в первозданном виде сохранились почитание священных мест (рощ, холмов, озёр и т.д.) и их духов, поклонение тотемным птицам или зверям<sup>13</sup>.

Здесь мы намерены остановиться лишь на культуре *керемет* и священных рощ, которые наблюдаются у всех поволжских народов и имеют общее название *керемет*<sup>14</sup>. Как объясняют специалисты, культ данного духа местности «выполнял важную роль в социальной регуляции и интеграции» этноса<sup>15</sup>. По мнению удмуртского этнолога В.Е. Владыкина, в удмуртскую среду культ *керемет* проник вместе с исламом и слился с древним финно-угорским культом священной рощи<sup>16</sup>.

В одном из чувашских преданий об исчезновении киреметей говорится, что они ходили в облике татарских господ. Однажды пятеро из них подъехали к чувашским пахарям и сказали, что их тут притесняют и разоряют. Причина их несчастий, по их сообщению, следующая. У них был главный начальник, который, водворившись у чувашей, распределил младших киреметей по местам, а сам лёг спать, сказав: «Я ложусь спать, разбудите меня лишь тогда, когда придет *суй*». Те не поняли, что такое *суй*. Прошло несколько лет. Однажды они решили разбудить своего начальника и спросить его, что такое *суй*. Они сделали так и сказали: «*Суй* идет, быстрее вставай, бабай!» Старик проснулся, посмотрел на запад (!) и сказал: «Погубили вы меня и себя; если бы вы не будили, то я спал бы до самого *суй* и давал бы вам силу». Оказывается, слово *суй* означало конец света. «А теперь, – сказал старик, – вас отовсюду будут гнать и разрушать ваши жилища». Тут он умер. После этого положение киреметей стало невыносимым. Сила их пропала, жилища разрушили. Им пришлось бежать. Рассказав это, они сели в повозку и укатили<sup>17</sup>.

Содержание данного текста отражает период православно-языческого синкретизма чувашей (XVIII–XIX вв.). Но здесь киремети связаны не только с татарами-мусульманами, но

и с героями-защитниками народа. Имеется солидный ряд преданий, из которых можно заключить, что чувашские киремети – это места захоронения чувашских богатырей, защитников народа. Их нельзя было беспокоить до больших народных бедствий. В случае нападения врагов они поднимались по вызову людей и рьяно защищали свой народ. Чувашские лингвисты Н.И. Ашмарин и М.Р. Федотов считали, что у чувашей культ *киремет* возник «из почитания умерших, слившегося впоследствии с культом мусульманских святых, на что указывают и слова *киремет*, *мӓчавӓр*, *мамале*»<sup>18</sup>. Следует уточнить время утверждения этого языческо-мусульманского культа. Фонетические формы терминов указывают на их относительно позднее появление в чувашском языке (не ранее XIV–XV вв.). Как известно, культ святых и почитание их могил сильно был развит и в народном варианте ислама. Всех чувашей объединяла общенародная киреметь под названием *Мельӓм хуҫа* (*Вальӓм хуҫа*), которая находилась на горе вблизи Билярска, домонгольской столицы Волжской Булгарии<sup>19</sup>.

Итак, в культе *керемет* / *киремет* прослеживаются как очень древние финно-угорские почитания священных деревьев и мест, так и мусульманские культы святых и их могил. Фактически чувашская, отчасти марийская и удмуртская народные религии до принятия христианства представляли собой мусульманско-языческий синкретизм. В них этнические постоянные проявляются в самых различных формах, прикрытые самыми различными ценностными обоснованиями в любых модификациях этнической культуры<sup>20</sup>. Относительно легко их можно обнаружить в преломленном сознании народа готовых, т.е. внешних, религиозно-идеологических представлений.

Массовое крещение чувашей и других народов региона проходило в 40-е гг. XVIII в., и с этого времени они считаются православными. Фактически в сознании людей произошла трансформация православия в сторону народной религии. Христос превратился в самого главного Бога, а Святой Дух и Мария Магдалина – в его родителей (*Турӓ Ашшӓ* «Отец

Бога» и *Турӑ Амӑшӗ* «Мать Бога»). Именно такую иерархию имеет пантеон богов чувашской религии. Наличие у божеств и духов своих родителей – главное отличие чувашской мифологии от других религий. Христианские Пасха и Троица в чувашской обрядовой системе превратились в поминальные комплексы *Калӑм* и *Симӑк*<sup>21</sup>. По преданиям, чувашского эпического богатыря *Улӑп* (тюрк. *Алп*, *Алып*) враги убили в среду перед христианской Пасхой, в знак этого события был установлен главный праздник – *Калӑм кунӗ* «День *Калӑм*». В день Пасхи чуваша-христиане собирались в дом прародителя по мужской линии и поминали своих предков, а потом поочередно ходили по домам своих родственников. А православная Троица в чувашском обществе за последние десятилетия превратился в самый массовый и главный обрядовый комплекс поминального цикла. В этот день любой чуваш, если он считает себя порядочным человеком, стремится побывать на своей малой родине и посетить те кладбища, на которых находятся могилы его предков. Культ предков проникает в свадебный ритуал, его можно обнаружить во время любого чувашского застолья. В таких случаях один из тостов произносится в честь предков, а интеллигенция обычно исполняет гимн, в котором имеются такие глубоко символические слова: «Никогда не забудем своих предков (отца и мать)».

В современном нестабильном мире чувашское подсознательное диктует культивировать своих предков. По радио и телевидению постоянно звучат поздравления-песни о родителях, особенно о матери. Сегодня у всех на глазах возрождается культ Священной Матери. Народом поддержана идея создания памятника Чувашской Матери, выдвинутая президентом Чувашской Республики Н.В. Федоровым. Данный памятник воздвигнут у Чебоксарского залива и обращён на загадочный восток. Распростёртые руки чувашской Священной Матери говорят о многом, но прежде всего о том, что её дети и внуки должны жить в мире и согласии, что они должны почитать своих предков. Так создается новый образ «мы», опирающийся на этнические бессознательные ком-

плексы. Культ Женщины и Матери наблюдается и в культуре народов Урало-Поволжья.

Обрядовая жизнь финно-угров Урало-Поволжья и чувашей проходила почти одинаково. При этом похожи не только их тексты (вербальные, акциональные, предметные и т.д.), но и названия. Многие из них имеют болгаро-чувашское происхождение (*агавайрем, сўрем, акашка* и т.д.). Чувашизмами изобилует терминология марийской мифологии (*суксо, серлагыш, витнезе* и т.д.). Некоторые названия духов (*вутайш* – дух воды) проникли к чувашам от марийцев. Все эти и другие факты говорят о единстве языческо-обрядовой системы данных народов. Близость народных костюмов и геометрических орнаментов, особая тяга к сакральному (белому) цвету, антропологическо-ментальная и культурно-психологическая схожесть – все эти стороны этнической жизни формируют в сознании представителей данных народов Урало-Поволжья особое чувство близости и родства.

Итак, до сих пор мы пытались как-то обосновать и подтвердить отдельными фактами наш тезис о фактическом существовании волжско-пермско-чувашского сообщества, прежде всего на уровне отдельных констант и их составляющих концептов.

Перейдём к следующей части работы, в которой мы намерены порассуждать о виртуальном поликультурном пространстве России XXI в. и об ожидаемой в нём для нашего общества нише.

Совсем недавно в газете «Звезда Поволжья» была опубликована статья Д.М. Исхакова, известного этнолога и политолога из Казани, эрудированного специалиста в области прогнозирования и моделирования развития этносов<sup>22</sup>. В этой работе ученый затрагивает вопросы функционирования татарской нации в будущей России, определяет пути движения татарского общества. Опираясь на мнения известных футурологов (А.В. Шубина и др.), он напоминает, что человечество стоит перед ожидающимися в самое ближайшее время, т.е. до 2020-х гг., фундаментальными изменениями. В настоящее время в обществе происходит социальная трансформация, которая бесповоротно закрепляет постиндустри-

альные технологические и социальные тенденции, ядром которых является наступление «информационной эры»<sup>23</sup>.

Рассматривая отмеченные футурологами варианты выхода из кризиса, Д.М. Исхаков напоминает, что в процессе ослабления «национально-государственной» составляющей и при возрастании «цивилизационно-культурной» субъектности усиливается конкуренция различных цивилизационно-религиозных групп, стоящих во главе ведущих транснациональных экономических систем. Применительно к России футурологи моделируют три возможных сценария. Не вдаваясь в подробности их коллизий, следует прислушаться к рекомендациям Д.М. Исхакова: «Упор необходимо делать на тех, кто обладает знаниями и квалификацией. Используя информационные структуры мира, сейчас не так сложно создать достаточно сильные виртуальные политические пространства. На самом деле информационные изменения позволяют одновременно независимо друг от друга существовать разным субкультурам со своими системами управления и мировоззрением. И такие структуры вполне способны стать политической силой, сравнимой даже с мощью отдельных государств»<sup>24</sup>.

В другой работе, опубликованной в той же газете «Звезда Поволжья» (март – апрель 2009 г.) и размещенной на отдельном сайте Интернета<sup>25</sup>, Д.М. Исхаков размышляет о возможных путях развития Татарстана и России в целом. Как справедливо считает ученый, в России татарский фактор является структурообразующим. Будучи одним из базисных элементов российской государственности и российского этнокультурного пространства, татары, по утверждению Д.М. Исхакова, обречены быть важнейшей частью тюрко-мусульманской цивилизации России, являющейся второй наиболее значимой составной поликультурного российского сообщества. (Кстати, по прогнозам демографов, количество мусульман в России к середине нового века достигнет 40 процентов, быть может, и более.) Судьбу евразийского пространства будут решать две цивилизации:

славяно-православная и тюрко-мусульманская. Уже сегодня существуют проекты интеграции тюрко-мусульманских народов СНГ в форме национально-культурных автономий (НКА) со своим исполнительным органом, финансами и общественным «парламентом». Другие рекомендуют изменить название Российской Федерации и переименовать ее в Евразийскую Федерацию. В таком случае народы региона вошли бы в состав нового субъекта – Урало-Поволжской Республики (Н. Мириханов).

При первом варианте развития событий судьбы финно-угорских народов Урало-Поволжья и чувашей напрямую будут зависеть от их осознанного выбора будущей модели. Если они пойдут по примеру тюрко-мусульман Евразии, то как-то смогут сохранить свою идентичность, язык и своеобразную культуру. В противном случае наши народы очень быстро и бесследно растворятся в славяно-православной среде, т.е. будут подвергнуты мощнейшей ассимиляции.

Финно-угорским, чувашскому, быть может и калмыцкому, народам не очень перспективна вторая модель будущей России. Но и в таком случае в рамках «Урало-Поволжской Республики» и шире следует сохранить национальные НКА и строго соблюдать принцип национального представительства в органах власти и парламента. В составе подобного сообщества усиливается опасность появления конфликтных ситуаций на основе конфессиональных различий.

Для интеллектуального выстраивания желаемого будущего наших народов необходимо как можно быстрее организовывать национальные центры по выработке стратегий развития. Будущее народов региона в определённой степени зависит и от интеллектуальной активности, собранности и устремленности лучшей части их интеллигенции. Этнические константы наших народов должны оставаться неизменными и в XXI в. Законы синергетики требуют как внутренней, так и внешней самоорганизации общественно-социальных организмов, в том числе и этносов.

Вызов нового века брошен. Ответ остаётся за нами.

## К ПРОБЛЕМЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЧУВАШСКОГО ЯЗЫЧЕСТВА И ХРИСТИАНСТВА\*

Если бы мы со времени Петра Первого доньше не увлекались постоянным и безразборчивым подражанием иностранным писателям, то давно бы имели свою самостоятельность в разных отраслях просвещения... Если постоянно повторять, что напишет француз или немец, то с повторением таких задов всегда будем назади и рассудок наш вечно будет представлять в себе отражение чужих мыслей, часто странных и нередко нелепых.

*Н.Я. Бичурин*

**В**первые «прорубил окно в Европу» Петр I, и с тех пор народы России постоянно ориентировались и ориентируются на ценностные критерии Запада<sup>1</sup>. Возможность отрицательных результатов этого влияния предсказывали еще в XIX в., и не только славянофилы. Оставляя в стороне обзор литературы, лишь напомним, что наш земляк Н.Я. Бичурин постоянно возмущался, что россияне с эпохи Петра Великого постоянно «повторяют зады Запада»<sup>2</sup>. Также Н.С. Трубецкой видел в жизни русских XVIII–XIX вв. «духовное засилье европейских идей», «романо-германское иго». «Большевизм показывает, – утверждал учёный, – чему Россия за это время научилась от Европы, как она поняла идеалы европейской цивилизации и каковы эти идеалы, когда их осуществляют в действительности»<sup>3</sup>.

Здесь автор статьи не намерен давать оценку вышеприведенным мнениям двух исторических личностей. Да и упомянуты их имена здесь совершенно случайно. В данном случае важнее другое: убедить читателя в особенности петровской эпохи в этнокультурной жизни россиян, в том числе и поволжских народов.

В настоящей работе сделана попытка взглянуть на традиционное противопоставление христианства языче-

---

\* Впервые опубликовано в сб.: Проблемы письменности и культуры: сб. ст. / ЧНИИ. – Чебоксары, 1991. – С. 3–14.

ству (дохристианской религии народов Поволжья) с позиции реальной этнической истории россиян. Есть большие сомнения в истинности такого противопоставления. Думается, что гуманитарные исследования, авторы которых опираются на гегелевскую диалектику, на теорию борьбы противоположных полюсов, требуют нового переосмысления. (В своих работах йенского периода Гегель использовал термины «восток» и «запад» для определения двух противоположных полюсов, которые «присутствуют в материи и составляют её природу, которая есть имманентное и внутреннее обоснование противоположных сил».)<sup>4</sup>. На сегодняшний день развитие этносов и их культур невозможно объяснить этой европоцентристской теорией. И нельзя искать универсальные законы природы, действующие как в мире физическом (магнетизм, электрические заряды и т.п.), так и в мире биологическом, тем более в такой высшей сфере, как этнос и его культура<sup>5</sup>.

## 1

Между обитателями евразийского континентально-го торса и обитателями азиатско-европейских приморских периферий этого торса с древнейших времен существовал естественный антагонизм, связанный с географическими причинами<sup>6</sup>. В азиатско-европейской периферии господствовал арабо-греко-франкийский мир, к которому примыкали китайцы и иранцы мидо-персидской ветви. В евразийском торсе проживали главным образом урало-алтайцы, восточные славяне и иранцы скифо-сарматской ветви (степные иранцы). Последние занимали земли от Урала до Дуная, т.е. западноевразийские степи. Примерно с IV в. н.э. на этих местах утвердились гуннские племена, которые постепенно ассимилировали скифо-сарматов. Наиболее западная часть северных иранцев растворилась в восточнославянской среде.

В данном случае для нас особый интерес представляет так называемая салтово-маяцкая культура, на основе которой сложилась, как известно, культура и волжских булгар<sup>7</sup>.



Лесостепной вариант салтово-маяцкой культуры относится к аланским племенам, а степной – к болгарским. Именно эти два народа являются создателями культуры, сложившейся на территории Хазарии в VIII в. н.э.<sup>8</sup> Во многих городах Хазарского каганата совместно с болгарами и хазарской знатью проживали аланы<sup>9</sup>. Культура северных иранцев, ставшая субстратной как для тюркоязычных болгар и савир, так и восточнославянских племён, значительно сблизила их в этнокультурном плане.

Политическое объединение хазаро-болгар с восточными славянами произошло еще в VII в.<sup>10</sup> Хазарскому каганату платили дань многие соседние племена, в том числе и восточные славяне (поляне, северяне, вятичи). Последние в хазарско-арабских войнах участвовали на стороне каганата. Алано-тюрко-славянский военный союз (туда входили русы, болгары, хазары, буртасы, аланы, кайнакцы, асы, лезгины), известный под названием «Семирусье», унаследовал традиции Хазарии и часто совершал походы против арабо-греко-франкского мира<sup>11</sup>.

Христианство стало проникать в салтово-маяцкую культуру раньше, чем в древнерусскую. Еще в конце IV в. армянский епископ Григорис сделал неудачную попытку проповедовать христианство среди гуннов. Епископ Кардост и семеро священников пробыли на земле гуннов 14 лет и даже выпустили в 544 г. Писание на гуннском языке<sup>12</sup>.

На кладбищах хазарских городов ставились небольшие христианские храмы<sup>13</sup>. Такие церкви не имели перекрытия, а молящиеся оставались вне церкви. Наличие в могильниках языческого погребального обряда свидетельствует, что «христианство здесь приспособливается к традиционным обрядам хазар»<sup>14</sup>. Савиро-болгары, занимавшиеся отгонным скотоводством, попадая в плодородные долины Северо-Восточного Кавказа, переходили к орошаемому земледелию, что облегчало распространение в их среде христианства. Естественно, новая религия затронула лишь обрядовую сторону быта недавних кочевников. Именно к этому периоду следует

отнести чувашско-кавказские этнокультурные параллели, отсутствующие у других тюркских народов. В сельскохозяйственных терминах таким является слово *тулӑ* «пшеница», имеющее параллель в грузинском языке (груз. *доли* «чистая пшеница») <sup>15</sup>. Чувашское древнее название креста (*худ*) также совпадает с грузинским словом аналогичного содержания <sup>16</sup>.

Согласно предположению Г.Е. Корнилова, чувашское название пресной лепешки (*пашалу*) восходит к христианскому имени Василий <sup>17</sup>. Возможно, ориентировка салтово-маяцких могильников по линии «запад – восток» (погребенные ориентированы головой на запад) и вытянутое положение тел погребенных утвердились в погребальном обряде савиро-болгар не без воздействия христианских традиций, в частности албано-армянских.

Можно считать, что сельскохозяйственный астрономический год у предков чувашей утвердился в период их проживания на Северном Кавказе. Началом года у них постепенно стал день весеннего равноденствия, а не период «развертывания цветов», как было раньше <sup>18</sup>. Начало сельскохозяйственного года (сезона) у чувашей отмечается обрядами цикла *калӑм* <sup>19</sup>. Замена лунного календаря лунно-солнечным по времени совпала с переходом савиро-болгар к оседлому образу жизни, их сближением с аланами, а также некоторой трансформацией системы обрядов под воздействием земледельческо-христианской обрядности <sup>20</sup>.

Примерно с середины VIII в. под натиском арабов савиро-болгары начали уходить с Северного Кавказа в степи и лесостепные районы, где стали соседями балтов, финно-угров и восточных славян. VIII–X вв. – следующий этап сближения салтово-маяцких с древнерусскими племенами, главным образом в области ведения хозяйства и быта, некоторых земледельческих обрядов.

По сведениям арабских источников, в 1041–1042 гг. в Багдад прибыла толпа волжских болгар, которые о себе сообщили следующее: болгары есть смесь тюрков и сакалибов <sup>21</sup>. Термином «сакалиба» арабы обычно обозначали сла-

вян или же все северные народы<sup>22</sup>. Были ли сакалибы финно-уграми или славянами – вопрос до настоящего времени остается открытым. Археологическая культура с трупосожжением, называемая именьковской, находилась в самом центре Волжской Болгарии. Именьковцы впоследствии влились в состав нового этноса – волжских болгар. В этом плане особый интерес представляет совпадение этнонима *вятъко* (основа вятичей, вошедших в состав древнерусской народности) с названием реки Вятка и эрзянским наименованием чувашей (*ветке*). Вятичи были непосредственными соседями племён с салтово-маяцкой культурой, платили дань Хазарскому каганату. По ряду признаков они были ославяненными балтами.

Все эти данные говорят о том, что многие параллели, имеющиеся в культуре русского народа и чувашей (поволжских народов), возникли задолго до падения Казанского ханства. Основными причинами сближения их культур являются, как уже отмечено, следующие факторы: 1) субстратная скифо-сарматская культура, 2) переход савиро-болгар к оседлому образу жизни, 3) долгое пребывание в одном военно-политическом союзе, 4) влияние христианства и 5) субстратная культура балтов (ватка, именьковская культура). Кроме того, в культурах русских и народов Поволжья имеется мощный кыпчакский слой, образовавшийся в течение нескольких столетий II тысячелетия н.э. В результате всего этого в Евразии образовалась особая зона культуры, которая занимает промежуточное положение между западным романо-германским миром и восточным миром алтайских народов. К этой зоне Н.С. Трубецкой закономерно включал, кроме русских, финно-угорские народы «с тюрками Волжского бассейна»<sup>23</sup>.

Несмотря на то что русский язык относится к славянской группе языков, «по целому ряду вопросов русская народная культура примыкает именно к Востоку»<sup>24</sup>. По утверждению Н.С. Трубецкого, иногда южные славяне сходятся с русскими не потому, что и те, и другие – славяне, а потому, что и те, и другие испытали мощное влияние тюрков<sup>25</sup>.

Далее следует перечислить выявленные Н.С. Трубецким те особенности русской народной культуры, которые сближают ее с культурой тюрков<sup>26</sup>.

1. Пентатонный строй русских народных песен, в том числе старинных обрядовых. Наряду с европейским многоголосием широко используется унисонное пение, характерное для песен тюрков и монголов.

2. Русский народный танец отличается от романо-германских танцев и стоит ближе к танцам восточных финнов, тюрков, монголов и кавказцев. Русско-азиатские танцы носят характер состязания в ловкости и ритмической дисциплине тела.

3. В русском народном костюме замечаются некоторые элементы финно-угорского костюма. Народная вышивка похожа на финно-угорскую и имеет восточные истоки<sup>27</sup>. Стиль русской сказки не встречает параллелей ни у романо-германцев, ни у славян, зато имеет аналогии у тюрков и кавказцев. Русский эпос по своим сюжетам связан с урало-алтайским миром.

4. Склонность к созерцательности и приверженность к обряду, а также «удаль», ценимая русским народом в его героях, непонятны романо-германцам и славянам, в то же время близки и понятны тюркам.

В другой работе Н.С. Трубецкой специально изучил элементы культур урало-алтайских народов в русской культуре. В ней он приходит к такому выводу: «Положительная сторона туранской психологии, несомненно, сыграла благотворную роль и в русской истории. Проявления именно этого нормального аспекта туранской психики нельзя не заметить в допетровской Московской Руси. Весь уклад жизни, в котором вероисповедание и быт составляли одно («бытовое исповедничество»), в котором и государственные идеологи, и материальная культура, и искусство, и религия были нераздельными частями единой системы, теоретически не выраженной и сознательно не сформулированной, но тем не менее пребывающей в подсознании каждого и определяющей собой жизнь каждого и бытие самого национального целого, – все это, несомненно, носит на себе отпечаток туранского психического типа»<sup>28</sup>.

Мирозозерцание русского простолюдина незначительно отличалось от мирозозерцания чувашских крестьян. Божество для русского, как и для чуваша, оставалось созданием, которому надо угодить, чтобы снискать благополучие<sup>29</sup>. В основе религий как русского христианина допетровского времени, так и чувашей была обрядность действия как акт «обменного дарения»<sup>30</sup>. Иерархическая структура чувашской мифологии полностью совпадает с иерархией русской мифологии<sup>31</sup>.

Таким образом, в допетровское время русская народная культура была более понятна тюркским народам, чем романо-германским и славянским. Она, как и чувашская, вместе с религией, фольклором составляла стройную подсознательную философскую систему.

## 2

Европеизация России началась не с реформ Петра I, как можно прочесть в различных учебниках, а с церковной реформы Никона. Патриарх взялся изменить обрядовую сторону православной церкви. Старые формулы и действия он заменил совершенно новыми, новая церковь принесла с собою и новую веру. Многие русские люди стали защищать «прежнюю христианскую веру», провозглашая никоновские нововведения «новой незнакомой верой». Для этих людей старая вера заключалась именно в знании и соблюдении верных способов угождения божеству<sup>32</sup>. Внутрицерковная борьба закончилась победой никоновской реформы. Осужденные служители старой веры откололись от официальной церкви, т.е. ушли в раскол.

Логическим продолжением никоновской реформы являются реформы Петра I в первой четверти XVIII в.: экономические, административные, судебные, военные и др. В этот период Россия шла по пути создания абсолютной монархии. Для государства церковь имела значение только как орудие власти и как источник доходов. Церковные реформы Петра I полностью завершили процесс «огосударствления церкви», начавшийся ещё в XVI в.<sup>33</sup>

В первой половине XVIII в. правительство и Синод вели непримиримую борьбу против раскольников. Особо создан-

ные военные команды разыскивали старообрядцев в лесах и пустынях. Найденные подвергались суду канцелярии раскольнических дел: их ссылали на каторгу, вырывали ноздри, сжигали иконы и книги<sup>34</sup>.

Христианизация нерусских народов России являлась важнейшим элементом политики Петра I и его последователей. Иноверцы фактически были приравнены к русским раскольникам. И те, и другие не допускались в органы государственного управления и суда, не могли иметь в поместьях крестьян-новокрещен и крестьян-никонианцев.

В эволюции форм и объема феодальных и государственных повинностей чувашских крестьян с конца XVII в. до пугачевской войны В.Д. Димитриев прослеживает три основных этапа: «Первый этап (1699–1723 гг.) характеризуется разным увеличением объема денежной и хлебной части ясака, появлением других видов денежных сборов, чрезмерным ростом тяжести отработанных повинностей и установлением рекрутской повинности. Второй этап (1724–1759 гг.) характеризуется введением подлинного оклада, ознаменовавшего увеличение налогового гнета, отсутствием существенных изменений в размере подушной подати и оброка, взиманием тяжелого хлебного налога в течение нескольких лет, ростом размера косвенных налогов, сохранением отработочных повинностей и рекрутчины...»<sup>35</sup>.

В условиях ужесточения национального и государственного гнета наиболее бедная часть чувашского общества находила возможность временно облегчить свое тяжелое положение путём крещения. Указом от 2 ноября 1722 г. крещеные освобождались от рекрутства, указом от 25 июня 1723 г. – от наказания за утайку душ при ревизии. Крестившиеся иноверцы получали также трёхлетнюю льготу, а совершившие преступления оставались ненаказанными<sup>36</sup>.

Таким образом, первоначально стали креститься рекруты, провинившиеся перед обществом и государством, также наиболее бедная часть чувашского общества. Их подушная подать налагалась на иноверцев (на основе указа от 11 сен-

тября 1740 г.). Количество иноверцев уменьшалось с каждым днём, а сумма, которую они должны были уплатить за новокрещеных, соответственно увеличивалась и через 2–3 года достигла критического состояния<sup>37</sup>.

При таком безвыходном положении крестьяне вынуждены были креститься хотя бы формально. К 1765 г. новокрещеных чувашей стало около 200 тыс. человек<sup>38</sup>. Акт крещения среди чувашей проходил неравномерно. Так, в Курмышском и Ядринском уездах Нижегородской губернии он завершился уже в 1745 г., а в Чебоксарском уезде Казанской губернии – в 1746 г. В восточных районах Чувашского края массовая христианизация проходила в 1747–1749 гг.<sup>39</sup> С 1765 по 1800 г. в Казанской епархии было обращено в христианство 430 человек, а в Нижегородской – 5. К началу XIX в. чувашей-огнепоклонников осталось около 3 тыс. человек<sup>40</sup>.

Основная часть чувашей перешла в христианство в 40-е гг. XVIII в. Именно этот период является периодом национального и человеческого глумления над нерусскими народами России.

Разрушались мечети и языческие святыни (*киремет*), гонялись жрецы и мачавуры, юмзи и колдуны. Началась вражда между огнепоклонниками и новокрещеными, мусульманами и их крещеными сородичами. Принцип «разделяй и властвуй», силу которого Русское государство поняло и успешно применяло на практике еще с середины XVI в., в Поволжье действовал безотказно и в первой половине XVIII в. Постоянное напряжение в регионе создавало противостояние двух мировых религий: христианства и мусульманства. Народы Поволжья стали заложниками этого многовекового противостояния.

В 60-е гг. XVIII в. взаимоотношения властей и крестьян Поволжья изменились в лучшую сторону. Этому послужили смена престола, а также обращение новокрещен Казанского, Чебоксарского и Козмодемьянского уездов Казанской губернии в Сенат с просьбой освободить их от подготовки рекрутов и рекрутских складок, от разных налогов и т.д.<sup>41</sup>

Закон, принятый Сенатом 20 февраля 1764 г., повелевал:

1) сложить с новокрещен денежные и рекрутские недоимки,

2) принявших христианство освободить от податей на 3 года, не брать с них три рекрутских набора, 3) ликвидировать Новокрещенскую контору и учредить должность проповедников, 4) закрыть новокрещенские школы.

Последний пункт нашёл возражение у самой императрицы. Она «собственноручным подписанием повелела: школ не отрешать, а им дать на волю детей в школах или при приходских церквах обучать и никому принуждения не чинить»<sup>42</sup>

Екатерина II еще в 1763 г. упразднила раскольниковую контору, разрешила старообрядцам не брить бороду, носить любое платье, допустила к свидетельствованию их на суде и выборным должностям<sup>43</sup>. Чуть позже она объявила всем губернаторам и губернским канцеляриям свою волю о свободе вероисповедания<sup>44</sup>. Императрица стремилась перенести на российскую почву западные либеральные идеи. Именно этим можно объяснить сохранение ею новокрещенских школ, одобрение просветительской и филологической деятельности епископа Казанского и Свияжского Вениамина, Нижегородского и Алатырского – Дамаскина. Отрицая крепостничество, Екатерина II была убеждена, что Россия еще не готова к принятию иного общественного устройства. «Я думаю, – писала она в дневнике, – мало людей в России даже подозревали, чтобы для услуг существовало другое состояние, кроме рабства»<sup>45</sup>.

Начиная с 60-х гг. XVIII в. западно-просветительские идеи стали проникать в Россию через высокие светские и духовные персоны. Воинствующее никонианство они заменили терпеливым миссионерским трудом. Еще в 40-е гг. чувашаи просили не применять силу в таком деле, как святое крещение. Например, крестьянин Охадер Томеев, выражая волю всего Чебоксарского уезда, просил власти о том, чтобы крещением занимались люди честные и владеющие природным языком иноверцев<sup>46</sup>. Такую озабоченность проявили и чувашаи Курмышского и Ядринского уездов, когда узнали, что к ним должны определить миссионера-проповедника. Удовлетворяя волю чувашей Нижегородской епархии, епископ Феофан назначил Ермея Рожанского не миссионером, а «про-



поведником чувашского языка». Именно знание чувашского языка было основной причиной его назначения на эту должность<sup>47</sup>.

Говоря о христианизации народов Поволжья, мы должны выделить два основных этапа этого процесса. Первый этап (до 60-х гг. XVIII в.) характеризуется как время усиления национального и социального гнёта, насильственной «европеизации», евразийской культуры, в частности русско-финно-угорско-тюркской. На втором этапе (начиная с 60-х гг. XVIII в.) борьба с внешней стороной национальных религий (русского расколичества, язычества народов Поволжья, шаманизма сибирских тюрков) постепенно заменяется формой духовного проповедования. Другими словами, метод принуждения заменяется методом убеждения.

Несколько слов следует сказать о роли и месте христианства в истории чувашского народа. Исторически сложилось так, что национальная перспектива чувашей и других немусульманских народов Поволжья пролегла именно через приобщение их к христианскому просвещению. Вспомним, что предки чувашей и казанских татар еще в XIV в. разделились на две конфессиональные группы: мусульман и огнепоклонников (язычников). Дальнейшее формирование этносов шло на основе этого религиозного деления. Вспомним XVI–XVII вв., когда чувашское Заказанье мусульманизировалось, а потом полностью отатарилось<sup>48</sup>. Правобережные чуваша отатарились позже – в XVIII–XIX вв. Следовательно, начиная с XIV в. шел процесс исламизации народов Поволжья, что угрожало полной ассимиляцией нетатарских народов Урало-Поволжской историко-этнографической области.

Второй положительной стороной христианизации является развитие этнического самосознания чувашей. Язычники выделяли себя из этнической среды Поволжья путем противопоставления мусульманам, т.е. этническое самосознание определялось конфессиональными различиями. С переходом чувашей в христианство их этническое самосознание переориентировалось на этническое выделение из христианской

среды, прежде всего русской. Поэтому на первое место тут выходит этнодифференцирующая роль языка, а также бытовые и этнографические особенности<sup>49</sup>.

Третьим фактом прогрессивного значения христианства является развитие в XVIII–XIX вв. просветительского движения в Поволжье. Христианство не изжило язычество, оно превратилось в полужыческую религию<sup>50</sup>. Например, в понимании чувашей-христиан Николай Чудотворец – это чувашский *Киремет*, а пророк Илья – *Аса (Аслă Атте)* (Великий отец), (мужское начало), Мария Магдалина – *Ама (Турă Амăшĕ)* (женское начало, Мать *Турă*). Такой религиозный синкретизм не смог разрушить подсознательную философскую систему чувашей даже в начале XX в. Эта целостная система разрушилась в 30–50-е гг. XX в., когда шла урбанизация общества, активизация действий воинствующих атеистов, коммунистов-«интернационалистов». И языческая культура ушла из чувашской жизни не в результате христианизации, а в процессе «европеизации» (урбанизации и борьбы активистов-коммунистов против любой формы религиозной обрядности). Последним могиканом чувашской языческой обрядовой жизни стало поколение, чье детство и юность прошли в 50–60-е гг. XX в.<sup>51</sup>

В настоящее время наиболее актуальным стал вопрос воссоздания подсознательной философской системы, которая способствовала бы этническому самоутверждению, самопознанию, нахождению своего места в полиэтничной Российской Федерации. Главным препятствием в этом деле остается официальная идеология с её западноевропейскими ориентирами, когда интересы отдельного человека (например, манкурта, нигилиста или коммуниста-«интернационалиста») ставятся выше этнических, национальных интересов. Если мы хотим выжить в этом мире, то во главу угла должны ставить национально-гуманистическую идею: идею своеобразия и самобытности, идею человеколюбия, самосознания и познания этнических культур. Этносы и их культуры взаимодействуют по принципу взаимодополняемости, а не взаимоисключения, как этого хотели бы люди «европоцентристского» типа мышления.

## ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ МЕНТАЛИТЕТА ЧУВАШЕЙ И ДРУГИХ НАРОДОВ УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ\*

В отечественной гуманитарной науке термин «менталитет» появляется в условиях усиленного поиска учеными достойной замены устаревших понятий марксистско-ленинской методологии. Изучение менталитета осознавалось как освоение в гуманитарных исследованиях нового метода познания. В настоящее время он становится универсальным и стремится совмещать в себе психологический, социально-исторический, философский и культурологический аспекты. Подобный целостный культурфилософский подход ряд ученых называет системно-целостным, а сам менталитет определяется как интегральная и универсальная категория<sup>1</sup>. Системно-целостный подход позволяет определить менталитет как интегральную характеристику духовной жизни этноса (группы этносов, цивилизаций), выражающуюся, как утверждают сторонники такого подхода, через совокупность невербальных и нерелексированных установок (разных стереотипов действий, суждений, оценок, представлений и т.д.)<sup>2</sup>. Все же следует признать, что образные представления, возникающие в памяти и воображении человека, традиционно воспроизводились именно вербально-визуальными средствами, прежде всего языковыми. В противном случае описать их мы просто не смогли бы. В качестве синонима данного нового термина нами используется словосочетание «традиционное сознание этноса», включая в содержание сознание и бессознательное<sup>3</sup>.

Уже в первых работах о менталитете (в начале 90-х гг. XX в.) российские ученые стали писать о необходимости использования в исследованиях компаративистских методов. Осуждая историческую компаративистику «в виде

---

\* Впервые опубликовано в сб.: Менталитет и этнокультурное развитие волжских народов: история и современность: материалы межрегиональной научно-практической конференции. – Чебоксары: ЧГИГН, 2012. – С. 259–267.

дихотомического противопоставления», на конференции аграрников было предложено изучать историю и менталитет в фундаментальном единстве «этноспецифического и универсального, суперэтнического»<sup>4</sup>. Это означает, что в менталитете конкретного этноса могут быть признаки, относящиеся как к целой группе этносов и цивилизации, так и лишь к данному народу. Поэтому исследователь менталитета вынужден сравнивать ментальные признаки ряда соседних народов. Без исторического, типологического и сопоставительного сравнений почти невозможно выявить и структурировать специфическое содержание менталитета отдельного народа. Например, общинное сознание и вытекающее из него признаки (трудолюбие, коллективизм и т.д.) были важными составными менталитета как русских, так и многих народов России и СНГ. Поэтому весьма субъективны суждения типа «менталитет чувашского народа можно определить как топофилию – любовь к месту своего проживания»<sup>5</sup>, «это (признание общего более важным, чем частного. – *В.Р.*) наряду с такими производными качествами, как доброта, отзывчивость, готовность к самопожертвованию, долготерпение, трудолюбие, отчаянная храбрость и т.п., составляло на протяжении столетий главную особенность русского менталитета и главную черту его национального характера»<sup>6</sup> и т.п. К чести автора последней цитаты, во время дискуссии на конференции аграрников он значительно углубил свой тезис и устранил его противоречивость с названием статьи (бесспорно, что природно-климатический фактор одинаково действовал как на русских, так и на другие народы России)<sup>7</sup>.

Менталитет народов Урало-Поволжья интенсивно стали изучать в конце 90-х гг. XX в. В частности, в г. Уфа по данной проблеме защитили кандидатские диссертации Р.Г. Шарипов<sup>8</sup>, З.А. Шарипова<sup>9</sup>, А.Р. Шарипов<sup>10</sup>, менталитет башкирского народа изучила З.Н. Рахматуллина<sup>11</sup>. В работе последней отмечены следующие характерные черты ментальности башкирского народа: свободолюбие; стремление к справедливости; воинственность; скромность, безмятежность

и беспечность; стремление к равенству. Главной причиной возникновения вышеперечисленных особенностей менталитета башкирского народа З.Н. Рахматуллина считает окружающую природу (степная зона), кочевой образ жизни, религиозные воззрения башкир и самобытность их мышления. Без сравнительного анализа с менталитетом других степных и кочевых народов (например, казахов, каракалпаков и др.) весьма непросто убедить серьезного читателя, что именно вышеперечисленные черты составляют своеобразный менталитет башкирского народа. В работе слабо представлен исторический контекст, хотя исследователь признает изменчивость менталитета в различные исторические эпохи.

Структуру менталитета образуют, как известно, «картина мира» и «кодекс поведения»<sup>12</sup>, которые в удмуртоведении стали изучаться значительно раньше и целенаправленнее, чем в этнологии других народов Урало-Поволжья. В частности, известный ученый В.Е. Владыкин в 1994 г. издал фундаментальный труд «Религиозно-мифологическая картина удмуртов»<sup>13</sup>, а Г.К. Шкляев вплотную занялся изучением этнической психологии удмуртского народа: в 1998 г. под его редакцией вышел сборник статей<sup>14</sup>, через пять лет он издал по данной проблеме солидную монографию<sup>15</sup>. Главным достоинством исследования Г.К. Шкляева является, на наш взгляд, наличие в нем исторической стратификации удмуртской этнической психологии, то есть она прослежена в динамике и тесной связи с внешними геополитическими и внутренними социокультурными факторами, автором показаны тесные связи этнической психологии с различными сторонами жизнедеятельности этноса начиная с прапермской эпохи. В монографии ученый успешно прибегает к компаративистским сравнениям и сопоставлениям.

Мифологическим и традиционным сознанием марийского народа Ю.А. Калиев занялся еще в начале 90-х гг. XX в., а в 2003 г. он издал научную монографию<sup>16</sup>, в которой широко использованы сравнительно-генетические и типологические методы анализа. В ментальности марийского народа по-

зволюют разобраться работы Л.С. Тойдыбековой «Марийская мифология»<sup>17</sup>, а также исследование В.А. Глухова и Н.Н. Глуховой «Системная реконструкция марийской этнической идентичности»<sup>18</sup>. В последнем научном труде авторы особое внимание уделяют образам и символам, а также субэтническому самосознанию этноса.

Система чувашских обрядов стала объектом специального изучения еще в 80-е гг. XX в., после публикации цикла лекций Н.И. Ашмарина «Введение в курс чувашской словесности»<sup>19</sup>. В частности, автор данной статьи в годы повального отрицания религии и целенаправленного выживания из быта народных обрядов написал, а через пять лет опубликовал объемную работу «О системе языческих обрядов чувашей»<sup>20</sup>. В 90-е гг. XX в. к вышеназванной проблематике подключился и фольклорист-религиовед А.К. Салмин, который в 1994 г. издал серьезный научный труд «Народная обрядность чувашей»<sup>21</sup>, а в 2007 г. выпустил его переработанный и углубленный вариант<sup>22</sup>. Особое внимание к систематике привело чувашских ученых к построению «единственно верной теории», а также к «собиранию и раскладыванию по местам» исследуемого материала<sup>23</sup>. К сожалению, в стороне остались проблемы мифологического сознания и бессознательного, этническая картина мира, поведенческие стереотипы, то есть все те аспекты, которые являются для исследователей менталитета главными и основными. Умышленный отказ от достижений чувашских мифологов и обрядоведов («устоявшихся штудий и авторитетов»)<sup>24</sup>, прежде всего универсального ученого Н.И. Ашмарина привел современного религиоведа к сомнительным реконструкциям и сопоставлениям. В частности, весьма сомнительны приведенные исследователем параллели из чувашской «фольк-религии» и учения Зороастра (маздаизма)<sup>25</sup>, этимологические изыскания в области мифологических и обрядовых терминов<sup>26</sup>. Суждение «чувашским верованиям присущ дуализм – вера в борьбу доброго и злого начал»<sup>27</sup> требует убедительного доказательства. Ряд фактов указывает на то, что в доисламскую эпоху в традиционной

религии предков чувашей преобладали обряды неумилостивительного характера, то есть они были подчинены идее равного обменного дарения. Поэтому злой Киремель, возникший не ранее казанскоханской эпохи (скорее всего, он возник после массовой христианизации чувашей), представляет из себя трансформированный образ более раннего *Ырӑ*<sup>28</sup>.

Резюмируя вышеизложенную мысль, следует сказать, что для исследователей этнической психологии и менталитета капитальный научный труд по чувашской «фольк-религии» не стал такой базовой основой, как известная монография удмуртского этнолога В.Е. Владыкина. В результате проблемы менталитета чувашского этноса до начала нового столетия оставались в стороне от магистральной линии развития отечественной этнологии.

В 2004 г. аспирант Чувашского государственного университета имени И.Н. Ульянова Э.В. Никитина успешно защитила кандидатскую диссертацию, а через год издала монографию «Чувашский этноменталитет: сущность и особенности»<sup>29</sup>. Исследователь удачно обобщил выводы предшествующих работ по менталитету народов региона и показал ряд перспективных подходов. В частности, Э.В. Никитина впервые заметила, что по складу характера, ментальности чуваша близки к волжским финно-уграм и башкирам, чем к калмыкам, ногайцам и татарам<sup>30</sup>. По ритуалам жертвоприношения она выделяет особенность удмуртов<sup>31</sup>. Э.В. Никитина правильно отмечает изменчивость менталитета, его трансформацию, применительно к чувашскому менталитету – в худшую сторону. Молодой ученый выделяет особенности чувашей: *вирьял* (воинственность), *хирти* (сплоченность, сильные родственно-земляческие чувства), из Башкортостана и Татарстана (особенное чувство равенства и независимости), самарских и симбирских (особенное чувство свободы)<sup>32</sup>. Хотя исследователь считает, что «в среде чувашского народа нет субэтнических делений», и вышеперечисленные особенности объясняет лишь географическими факторами<sup>33</sup>, она впервые обратила серьезное внимание на ментальные раз-

личия отдельных этнографических групп чувашей. Все же, с точки зрения методологии и метода анализа исследуемого материала, следует считать неубедительными основные выводы автора о народной религии и мифологии, которые, как уже отмечалось выше, находятся в сильной зависимости от предшествующих работ по данной проблеме.

Завершая обзор литературы по менталитету народов Урало-Поволжья, следует отметить типичные слабые стороны этих работ: отсутствие метода сравнения и сопоставления разных культур, исторической стратификации и т.д. Не все ментальное относится к менталитету конкретного этноса. Многоуровневый подход позволяет выделить менталитет следующих сообществ: общечеловеческого, цивилизационного, регионального, этнического и субэтнического (локального). Относительно менталитета чувашского народа мы можем определить такие уровни: общечеловеческий (ностратический), евразийский (тюрко-ирано-славянский), волго-камский (тюрко-финно-угорский), чувашский. Внутри этноса имеется этнографическая группа *вирьял*, которую можно назвать субэтносом (она имеет ярко выраженное своеобразие и выделяемое самосознание, навязанное им *анатри*)<sup>34</sup>. Исконные чувашские ментальные качества сохранены у средненизовых чувашей, меньше всех испытавших инокультурное влияние.

*Общечеловеческий менталитет* отражен главным образом в архетипах, сохранивших древние представления людей о природе и обществе в процессе разделения труда. Именно труд, создавший человека, постепенно стал дифференцировать людей на отдельные группы по полу и возрасту<sup>35</sup>. Многие современные гендерные подходы позволяют восстановить мировосприятие и поведенческие стереотипы древних людей, их предполагаемый менталитет.

*Цивилизационный менталитет* складывается из общих свойств ментальности генетически родственных и исторически контактировавших этносов. В данном случае следует говорить о менталитете евразийских народов. Евразийцы 20-х гг.



XX в., как известно, отделяли русскую культуру от культур других славян. Например, Н.С. Трубецкой об этом писал следующее: «Русские вместе с угро-финнами и волжскими тюрками составляют особую культурную зону, имеющую связи со славянством и с “туранским” востоком, причем трудно сказать, которая из этих связей прочнее и сильнее. Связь русских с “туранцами” закреплена не только этнографически, но и антропологически, ибо в крови русских течет, кроме славянской и угро-финской, и тюркская кровь»<sup>36</sup>. В другой работе русский ученый-эмигрант специально изучил элементы культур урало-алтайских народов в русской культуре. В ней он приходит к такому выводу: «Положительная сторона туранской психологии, несомненно, сыграла благотворительную роль в русской истории. Проявление именно этого нормального аспекта туранской психики нельзя не заметить в допетровской Московской Руси. Весь уклад жизни, в котором вероисповедание и быт составляли одно (“бытовое исповедничество”), в котором и государственная идеология, и материальная культура, и искусство, и религия были нераздельными частями единой системы, теоретически не выраженной и сознательно не сформированной, но тем не менее пребывающей в подсознании каждого и определяющей собой жизнь каждого и бытие самого национального целого, – все это, несомненно, носит на себе отпечаток туранского психического типа»<sup>37</sup>.

Евразийцы 20-х гг. XX в. утверждали, что евразийский культурный мир предстал как целое в империи Чингис-хана, в дальнейшем преемницей Монгольского государства стала Московская Русь. Поэтому в основе евразийской цивилизации лежат не столько византийские, сколько тюрко-монгольские (алтайские) и финно-угорские (уральские) традиции. Симбиоз данных культур первоначально происходил в этнокультурных пространствах Хазарского каганата и Улуса Джучи, а затем – в Казанском ханстве. Поэтому общее в менталитете народов Поволжья следует отнести к той двусоставной части евразийского менталитета, которая вместе с русско-славянской частью создает единое целое<sup>38</sup>.

*Региональный менталитет* (менталитет народов Урало-Поволжья) сложился в пределах государства Волжской Булгарии еще до сложения Улуса Джучи. В последующие эпохи на данный болгаро-финно-угорский менталитет наложились свойства кыпчако-золотоордынского менталитета (они вошли в основу татарского и башкирского этносов). В культуре последних немало субстратных болгарско-финно-угорских элементов, сохранившихся после кыпчакизации местных племен и народов. В результате в регионе сложились две группы этносов: финно-угорско-тюркско-православная (удмурты, коми, марийцы, мордва, чувашаи, татары-кряшены) и тюрко-мусульманская (татары-мишари, казанские татары, башкиры). Обрядовая жизнь финно-угров Урало-Поволжья и чувашей, татар-кряшен проходила почти одинаково. При этом схожи не только их тексты (вербальные, акциональные, предметные), но и названия, которые имеют болгаро-чувашское происхождение (мар. *Агавайрем*, *Сүрем*, удм. *Акашка* и т.д.). Чувашизмами изобилует терминология марийской мифологии (*Суксо*, *Серлагыш*, *Витнезе* и т.д.). Некоторые названия духов (*Вутйш* – дух воды) проникали к чувашам от мари и удмуртов. Все эти и другие факты говорят о единстве обрядовой системы данных этносов. Близость народных костюмов и геометрических орнаментов, особая тяга к сакральному (белому) цвету, культурно-антропологическая и психологическо-ментальная схожесть – все эти стороны этнической жизни формируют в сознании представителей народов Урало-Поволжья особое чувство близости и родства<sup>39</sup>.

Культурно-обрядовое сближение народов региона сопровождалось языковыми влияниями друг на друга на всех уровнях. Тюркские и финно-угорские языки в типологическом плане являлись очень близкими (они входят в группу агглютинативных языков), легко заимствовали друг у друга не только лексические, но и морфологические элементы, копировали их и усваивали синтаксические особенности<sup>40</sup>. Исследования венгерского учёного Г. Березки показывают, что болгарское влияние на пермские языки началось в X в., а бул-

гарские заимствования марийского и мордовского языков не старше XIII в.<sup>41</sup> Интенсивные марийско-татарские контакты начались, по утверждению Г. Берецки, после массового отатаривания болгарского населения», то есть в первую половину XV в.<sup>42</sup> Болгарское и татарское влияния на финно-угорские языки региона могли проходить только в условиях двуязычия: первоначально языком межнационального общения был болгарский, затем (начиная с середины XV в.) – татарский. В удмуртском языке татарское влияние было сильнее болгарского<sup>43</sup>, что можно объяснить ранним отатариванием болгарского населения Заказанья, контактной зоны удмуртов с тюркоязычными соседями.

Региональный менталитет теснейшим образом связан с типом хозяйствования локальных сообществ. Основное население Волжской Булгарии занималось, как известно, крестьянским трудом, их северные и западные соседи – охотничеством и бортничеством. Но в последующие века все сельское население Поволжья перешло к крестьянскому труду, что способствовало сложению одинаковой общественной жизни. Здесь уместно привести слова известного русского писателя Г. Успенского о земледельце: «Оказывается, что не только наш крестьянин, земледelec всех стран, всех наций, всех народов точно так же неуязвим во всевозможных внешних несчастьях, как неуязвим и наш, раз только он почерпает свою мораль от природы, раз только строит свою жизнь по ее указаниям, раз только повинуетсe ей в радостях и несчастьях, т.е. раз только он – земледelec, так как нет такого труда, который бы так всецело и непосредственно, и притом каждую минуту и во всем ежедневном обиходе, зависел от природы, как труд земледельческий»<sup>44</sup>. Общинная психология и общинные представления о природе и обществе у разных народов весьма схожи, тем более у проживающих в одном регионе. Поэтому никого не должны удивлять обнаруживаемые в менталитете народов Поволжья (кроме башкир и калмыков, до Нового времени занимавшихся кочевничеством) общие психологические качества и поведенческие стереотипы.

Очевидно, разноэтапный переход от раннесредневековой хозяйственной деятельности к земледелию все же внес в менталитет отдельных этносов определенное своеобразие (например, луговые марийцы, как недавние охотники, намного воинственнее давних земледельцев-чувашей).

*Этнический (чувацкий) менталитет* сложился в условиях массовой исламизации и кыпчакизации сельского тяглого населения Булгарского улуса и Казанского ханства. Этнические процессы, проходившие внутри булгарского этноса, лучше всех были известны представителям новых этноконфессиональных и социальных образований: чувашам (приверженцам народной религии и земледельцам) и бесермянам /татарам (мусульманам и социальной верхушке)<sup>45</sup>. Историческая стратификация позволяет выявить следующие периоды чувашского этноса и его культуры: булгарский (VIII–30-е гг. XIII в.), золотоордынский (40-е гг. XIII в. – начало XV в.), раннестарочувашский (XV – 50-е гг. XVI в.), позднестарочувашский (60-е гг. XVI в. – 50-е гг. XVIII в.), ранненовочувашский (60-е гг. XVIII в. – 60-е гг. XIX в.), поздненовочувашский (70-е гг. XIX в. – 1917 г.), советский (1917–1992)<sup>46</sup>. Следующим периодом целесообразно называть постсоветский, который далеко не завершен. Менталитет этноса в условиях действия внешних и внутренних факторов постоянно изменяется, в данном случае больше всего в худшую сторону.

Этнический менталитет ранних периодов стратифицируется прежде всего на основе археологических и лингвистических данных. Сдвиг содержания в заимствованных лексемах происходит, как правило, из-за культурного или психологического различия контактирующих этносов<sup>47</sup>. Немаловажным источником изучения менталитета чувашского народа является его религия, ибо она вместе с языком и культурой вошла в основу старочувашского этноса, сформировала этническое самосознание<sup>48</sup>. В последующие периоды она сильно трансформировалась под воздействием мировых религий: ислама и христианства. Главной задачей современных религиоведов и этнологов является, очевидно, изучение

этапов и особенностей трансформации чувашского мирозерцания, сознания и бессознательного от болгарского периода вплоть до постсоветского.

Специфическим в менталитете современных поволжских татар является, очевидно, их конфессиональная выделенность, что оказывает своеобразное влияние как на культуру, так и на деятельность людей татарского социума. Их «другой» спроецирован, главным образом, на русских и их культуру.

В менталитете марийцев, удмуртов и мордвы выделяют некоторые общие качества финно-угров региона (неагрессивность и восприимчивость, особая любовь к природе, предубежденность и некоторая недиалогичность в суждениях). Для них «другими» являются одновременно исламский мир (татары и башкиры), тюркский мир (татары, башкиры и чувашаи), славянское сообщество (русские, украинцы, белорусы). При этом значение тюркского мира не меньше исламского имеется в большей степени в марийском сознании.

Своими достойными «другими» чувашаи считают прежде всего татар-мусульман (конфессиональный признак) и русских (социально-культурный признак). В устном творчестве встречаются тексты, характеризующие эти народы как с положительной, так и с отрицательной стороны. В исторических преданиях отражены объективные причины негативного отношения чувашей к своим соседям.

В мишарских анекдотах чувашаи представлены наивными простаками-язычниками, а в луговомарийских – неприхотливыми и скупыми людьми. Башкирские татары отмечают их крестьянскую усердность: «Работа у чуваша останется на три дня и после смерти». Очевидно, особенное в чувашском менталитете теснейшим образом связано с традиционными хозяйственными занятиями чувашей – земледелием и скотоводством (многие сельскохозяйственные термины в языках поволжских финно-угров имеют чувашское происхождение). Неприхотливость чувашей в еде и их особую тягу к строительству отмечает мордва-эрзянское население в Чувашии. Бережливость, воспринимаемая соседями как скупость, про-

диктована, очевидно, реальными условиями чувашского малоземелья в лесных этнотерриториях.

Итак, краткий обзор литературы по менталитету народов Урало-Поволжья в аспекте некоторых методологических параметров и подходов позволяет констатировать, что невозможно изучить менталитет конкретного этноса без сравнения с соседними народами; без выделения и отдельного рассмотрения хронологически последовательных периодов; без многоуровневого подхода к менталитету (общечеловеческий, цивилизационный, региональный, этнический и субэтнический). Отсутствие четких методологических ориентиров невольно приводит исследователей этноменталитета к ложным выводам и заключениям. Для синтеза знаний и разработки методологии нового направления в науке требуется, как известно, не одно десятилетие сбора эмпирического материала и его глубокого осмысления.

## О ДИАЛЕКТАХ ЧУВАШСКОГО ЯЗЫКА И ГРАНИЦАХ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ГРУППЫ АНАТ ЕНЧИ\*

**П**ротивопоставление двух этнографических групп и диалектов чувашского народа впервые встречается в очерках С.М. Михайлова. «Чуваши разделяются на низовых и верховых, – писал исследователь в очерке «Предания чуваш», написанном в 1852 г., – низовые называются по-чувашски *анатри*, то есть “низовой”, а верховые – *вирьял* “верховые деревни”<sup>1</sup>. Здесь же он отмечает, что верховые чуваши к низовым имеют «какое-то особенное уважение и называют их старинными или коренными чувашиами, так как низовые чуваши до сих

---

\* Впервые опубликовано в сб.: Чувашский язык и литература: теория и методика: сб. ст. – Вып. 25. – Чебоксары: ЧГПУ, 2015. – С. 17–29.

пор костюм свой не переменили, одеваются так же, как будто в старину; но верховые переняли манеры у черемис, по обычаю коих одеваются и живут».

В очерке «Чувашские свадьбы» С.М. Михайлов относит к верховым чувашам население Козьмодемьянского уезда, а к низовым – Цивильского и Чебоксарского уездов Казанской губернии<sup>2</sup>. «*Хошна* у низовых чувашских женщин высокая, как бурак, а у здешних – красивая, низенькая, покрывает едва лоб и виски, как широкая лента...»<sup>3</sup>

Из приведенного здесь текста можно понять, что низовыми чувашами ученый называл именно средненизовых, которые имели *хушту* цилиндрической формы и относительно высокую.

В статье «Краткое этнографическое описание чуваш» *квирьял* С.М. Михайлов относил главным образом чувашей Козьмодемьянского уезда, а также население северной части Ядринского уезда<sup>4</sup>. Данный ареал примерно охватывает сундырский и моргаушко-ядринский говоры верхового диалекта<sup>5</sup>. Остальные чуваша, проживающие ниже (восточнее) территории этих говоров, исследователем названы *анатри*. В диалоге «разговор анатри», то есть низового чувашина, с *вирьялом*, то есть «верховым чувашинном», писатель приводит следующие слова, причисляемые им к речи низовых: *кўршĕ* «сосед», *какай* «мясо», *утă* (*ывтă*) «сено», *кĕту* «стадо», *эпир* «мы», *ыйхă* «сон». Все эти слова взяты из лексики как средненизовых, так и низовых чувашей по современной общепринятой классификации.

В основу переводов своих книг, а также букваря «Чуваш кнеге» Н.И. Золотницкий положил, как сам отмечал, «среднее чебоксарско-цивильское наречие», отличающееся как от верхового (вирьяльского), так и тетюшко-буинского наречия<sup>6</sup>. По мнению ученого, это наречие (иногда он называл его наречием сплошного центрального чувашского населения) отличается «правильностью форм, чистотою чувашских звуков и наименьшим заимствованием татарских слов»<sup>7</sup>. По наблюдениям автора букваря, «большая или меньшая густота гласных звуков» в разных наречиях (имеются в виду звуки *о* или *у* в начале слова) вовсе не мешает чувашу понимать

книгу, а весьма редко встречающиеся лексические различия легко объяснимы учителем.

Итак, ученый-лингвист Н.И. Золотницкий отказался от устоявшегося к тому времени противопоставления двух чувашских диалектов как по научным, так и по практическим соображениям. Так, на основе этимологического анализа он доказал, что многие слова средненизового диалекта произносятся правильнее, чем их варианты в диалекте *вирьял*<sup>8</sup>. В то же время средненизовой диалект приближается к верховому по ряду признаков: по законам ударения в словах (*утă, ура, атă, урна, уланкă*), одинаковым произношением фонемы ч' (у буинских и тетюшских чувашей слышится как *ц*), по наличию звука *о*, по неустойчивости звуков *ă, ё*, склонных к выпадению и т.д.

После издания своего букваря Н.И. Золотницкий апробировал его, как писал в своем отчете, в различных местностях с чувашским населением. В деревнях Чебоксарского и Цивильского уездов книгу понимали прекрасно. О своих впечатлениях, создавшихся в с. Норусово Ядринского уезда, он сообщал следующее: «30 января толковал с собравшимися в местном волостном правлении чувашами: несмотря на некоторую разницу в словах и густоту гласных звуков в местном наречии (здесь не окают, а укают. – *В.Р.*), чувашские учебники оказались вполне понятными и в здешней местности»<sup>9</sup>. Книга была понятной и для северной части Ядринского уезда<sup>10</sup>. С целью усвоения особенностей буинского наречия Н.И. Золотницкий читал одному неграмотному чувашу в Буинске свой букварь, «соблюдая при этом густоту звуков по буинскому произношению». Как отмечает автор отчета, учебник оказался совершенно понятным и для чувашей Буинского уезда, «за исключением немногих слов, которые потребовали объяснения, так как вместо них употребляются там слова татарские»<sup>11</sup>.

Главной целью выбора Н.И. Золотницким средненизового диалекта как основы книжно-литературного языка является его общепонятность, достигаемая минимальным отсутствием здесь иноязычных влияний: татарского в буинско-тетюшском диалекте (*хирти*) и русско-горномарийского



в сундырском и моргаушко-ядринском говорах верхового диалекта (*тури*).

В начале 70-х гг. XIX в. появляется новый букварь чувашского языка, составленный И.Я. Яковлевым и его соратниками. В данной книге основой литературного языка является диалект *хирти*, речевые особенности чувашей, проживающих рядом с татарами-мишарями. В результате всего этого философия примирения диалектов Золотницкого была заменена философией дихотомического противопоставления и строгого подчинения «главному» диалекту – *хирти*.

Начиная с учебников И.Я. Яковлева опять стали противопоставлять разобщённые между собой два диалекта: *тури* (верховой) и *хирти* (буинско-тетюшский), а про средненизовую диалект (*анатри*, *анат енчи*) предпочитали не говорить. При этом в состав «вирьял» просветитель включал не только верховых, но и средненизовых чувашей. На его родине вирьялами называли всех, проживающих в сторону Цивильского и Чебоксарского уездов Казанской губернии, там названий групп *тури* и *анатри* вообще не имелось<sup>12</sup>. Такая дихотомная система чувашских диалектов первоначально без каких-либо оговорок была принята и начинающим лингвистом Н.И. Ашмариним: «Чувашский язык (ч'аваш ч'ёлхи) распадается на две главные ветви: наречие *вир-йал* (*вире-йал*, *в'ери-йал*) и наречие *анатри...*»<sup>13</sup> В данной же работе он попутно пишет о так называемых «смешанных говорах». Но уже в статье «Заметки по чувашской диалектологии», сочинённой в 1912 г., Н.И. Ашмарин выражает следующее сомнение: «Мы не знаем определенно, сколько надо считать чувашских наречий: остаётся ли удержать старое деление на *вире-ял* (*вирьял*) и *анатри* или пока принять другое, по которому чувашский язык распадается на три главные ветви, из которых *анатри* составляет как бы переходную ступень от *вирьял* к *хирти*. Последнее деление имеет за собою достаточно основания, так как, помимо других этнографических признаков, чувашаи *хирти* по особым свойствам их наречия действительно могут быть выделены в отдельно стоящую группу»<sup>14</sup>.

Идею о трёх диалектах чувашского языка чуть раньше Н.И. Ашмарина высказали Г.И. Комиссаров и П.И. Орлов – писатели и представители средненизовых чувашей, ратовавшие за свободное и демократическое формирование норм литературного языка. Против акцентуации и правописания литературного языка книг И.Я. Яковлева выступали прежде всего поэты – Мих. Фёдоров, Н. Шубоссинни, Г. Кореньков, Т. Кириллов. По некоторым воспоминаниям, исправлениями редактора, воевавшего против любого укорочения *й*, *ё* в конце и середине слов, был недоволен и автор поэмы «Нарспи» К. Иванов (Кашкыр). Такие выходы редакторов и рецензентов особенно раздражали автора многих книг до 1917 г., поэта Т. Кириллова. «Курсисты, – писал он в 1915 г. о выпускниках Казанских миссионерских курсов, – новички, мнящие себя учёнейшими, не прочь показать свою силу на чужих стихах, особенно из низовых чуваш, своё наречие считать почти канонизированным и свободную чистую речь верховых чуваш не хотят и признавать. Пусть пишут и те, и другие – это послужит общению и пониманию друг друга и в дальнейшем единству языка»<sup>15</sup>.

Гениальное творчество М. Сеспеля и его теоретическая работа по литературной акцентуации «Сăвă сырассипе ударени правилесем» (Стихосложение и правила ударения, 1920) способствовали тому, что в 1920-е гг. в основу литературной акцентуации легло произношение слов в средненизовом и верховом диалектах чувашского языка. Таким образом, завершился центростремительный процесс в формирующемся литературно-книжном языке чувашского народа. Вместо противопоставления двух диалектов стали писать о богатом письменном языке единого чувашского народа. К сожалению, наши лингвисты потом неоправданно отошли от научных достижений Н.И. Золотницкого и Н.И. Ашмарина, особенно в методе сравнений. Изучение различий в диалектах *тури* и *хирти* очень часто приводило этих исследователей к выводу о смешанном характере средненизового диалекта. С точки зрения истории возникновения диалектов им следовало бы в первую очередь сравнивать диалекты верховых и средне-

низовых чувашей, а потом уже оба диалекта – с диалектом *хирти*, формировавшимся относительно недавно, главным образом под влиянием западнотатарского (мишарского) диалекта татарского языка. И, как думается, не без воздействия диалектных особенностей мигрировавших с левобережья Волги (в первую очередь из Казанского уезда) чувашей. Историк В.Д. Дмитриев выявил более 40 чувашских материнских селений Казанского уезда, которые в XVII–XVIII вв. были расселены главным образом на территории *хирти*<sup>16</sup>.

Как известно, история сложения диалекта того или иного языка непосредственно связана с формированием этнографических групп народа и сложением их названий. Подобно устоявшимся этнонимам (эндоэтноним – самоназвание этноса, а экзоэтноним – название, данное соседними народами), возможно различие названий отдельных групп этноса: «эндоназвание» и «эксоназвание». Эндоназвание – это самоназвание отдельной группы народа, а эксоназвание – название, данное ей другой этнографической группой или субэтносом (особо выделяющейся частью этноса, имеющей определенное самосознание).

Принципы противопоставления своей группы чужой могут быть разными: по географическим признакам, по сторонам света, по костюму, по диалекту и т.д. О том, что чувашаи разделяют себя на верховых и низовых течением Волги, писал, как уже было отмечено, еще С.М. Михайлов, чувашский этнограф середины XIX в. Направлением течения этой большой реки ориентировались прежде всего те чувашаи, которые жили в побережных районах Волги и имели к ней определенное дело<sup>17</sup>. По модели «*тури* (верховые) – *анатри* (низовые)» разделяли чувашей и на родине этнографа и писателя Г.Т. Тимофеева (он родился и вырос в с. Тюрлема Цивильского уезда). Слово *анат*, как отмечал исследователь, у них означает не столько низовье Волги, сколько восточную сторону, включая территорию Башкортостана и Сибири<sup>18</sup>. Данный факт можно объяснить тем, что в отдаленных от Волги районах верховые и средненизовые чувашаи активно пользовались системой противопоставления

по сторонам света: западных они называли *кай енчисем*, а восточных – *мал енчисем*. Соответственно, из двух указанных терминов один обязательно являлся экзоназванием, а другой мог быть как экзоназванием (в случае модели «*кай енчисем – эфир (мы) – мал енчисем*»), так и эндоназванием (в случае дуального разделения, которое обнаруживается ближе к границе верховых и средненизовых чувашей).

Особый интерес представляет ареал распространения экзоназвания *вирьял (вирьял, вёрьял)*. По направлению от Присвияжья в сторону Комсомольского, Ибресинского и Вурнарского районов наблюдается следующая картина: до бассейна Кубни чуваша называются *вёрман хёррисем* (подлесные), или же *вирьял енчисем*, а за Кубней (там начинается территория Ибресинского района) – *вирьялсем* (сюда же причисляются жители д. Асаново Комсомольского района и др.). В Ибресинском районе *вирьял* называют чувашей, живущих за железной дорогой и лесом, т.е. кошлаушских чувашей. Последние не признают себя *вирьял*, поэтому подобным экзоназванием они выделяют тех, кто проживает опять-таки за лесом и московской железной дорогой (в сторону севера). Кошлаушцы причисляют к своей группе ораушских, отарских и хирпосинских чувашей. От пос. Вурнары в сторону с. Калинино и далее нет отрицания экзоназвания *вирьял*. Граница отказывающихся от причисления себя к *вирьял* примерно идет по следующей линии (по течению р. Малый Цивиль): Орауши – Хирпоси – Троицкое (Вурнарского района) – Ямаши – Шугурово (Канашского района)<sup>19</sup>. Далее вместо экзоназвания *вирьял* употребляется словосочетание *кай енсем*, при этом сами они (средненизовые чуваша) называют себя *мал енсем*, т.е. восточными. Например, тузи-чуринцы Красноармейского района называют себя *мал енсем*, а своих западных соседей-алманчинцев – *кай енсем*. Ближе к Волге, как уже было отмечено, преобладает модель «*тури – анатри*».

Несколько иной вырисовывается картина распространения экзоназвания *вирьял* по направлению от Присвияжья в сторону железнодорожных станций Канаш, Урмары и Тюр-

лема. Г.Т. Тимофеев писал, что чувашаи его малой родины, как и все чувашские селения северо-западного направления, причисляются в Присвияжье к *вирьял*<sup>20</sup>. По ходу движения к северо-западу уточняется граница данного экзоназвания: она проходит примерно по железной дороге от Канаша в сторону Свияжска. «Раз кончается привычный для глаз бывших тетюшского и буинского чуваша костюм, – пишет по данному вопросу лингвист Т.М. Матвеев, – то там начинается уже другой мир. Поэтому они говорят: за железной дорогой, т.е. к северу от неё, уже начинается *вирьял*»<sup>21</sup>. Исследователь совершенно прав, утверждая, что границей здесь служит не железная дорога, которая проложена лишь в конце XIX в., а возникшая естественным путём широкая лесополоса, разделяющая территорию бывшего дикого поля от бассейна Цивиля.

Итак, обобщим вышеприведённые факты. Экзоназванием *вирьял/вирьял* пользовалось чувашское население левой стороны железнодорожного пути Свияжск – Ибреси, а также часть средненизовых чувашей, проживающая по правую сторону железной дороги от Канаша до Ибресей. Последняя группа пользуется дуальной парой экзоназваний: *вирьял* (в сторону севера) и *хирти* (в сторону юга, т.е. бывших Буинского и Тетюшского уездов Симбирской губернии). Представители данной группы (они живут в верховьях бассейна Малого Цивиля) причисляют себя к *анатри*, то есть к чувашскому населению центральных районов (Канашского, Цивильского, Марпосадского и др.)<sup>22</sup>. Моделью «*вирьял – хирти*» пользуются ибресинцы (сами себя они называют *вйрман айёнчисем*, т.е. лесные), а также подлесные чувашаи Комсомольского района, например жители д. Нижнее Тимерчеево.

Этимологию слова *вирьял / вирьял* впервые верно объяснил Н.И. Ашмарин, который показал, что чувашскому *вир / вире / вирё* в отдельных тюркских языках соответствуют *өр, ұр, өрү, өрө*, означающие «вверх по течению реки»<sup>23</sup>. Чувашаи *хирти* проживают главным образом в Присвияжье и выше по притокам Свияги (Бува, Аря, Кубня, Була, Лащи, Карла, Цильна и др.), вершины которых находятся в северо-западном направлении и

нигде не переходят железнодорожную полосу от Тюрлемы до Ибресей. Данный гидрогеологический район специалистами называется Свияжским, который к северо-западу заменяется Цивиль-Анишским<sup>24</sup>. Отсюда можно понять, что чувашаи *хирти* называют *вирьял* своих сородичей других, более северных гидрогеологических районов (в Цивиль-Анишском проживают средненизовые, а в Сурско-Цивильском – верховые).

Далее необходимо выделить узловые моменты истории сложения этнотерритории средненизовых чувашей бассейна р. Малый Цивиль<sup>25</sup>. Следует заметить, что многие притоки данной реки имеют старомарийские названия. Очевидно, предки горных марийцев здесь обитали примерно до XIII–XIV вв., вернее, лесные массивы Присурья являлись их охотничьими угодьями (на это указывают исторические предания, записанные народным поэтом С. Эльгером). За р. Кубня простирались степные просторы, которые обрабатывались болгаро-чувашами. На границе сплошной лесополосы они имели укрепленное поселение, в науке известное как Тигашевское городище.

Настал 1236 г. Войска Батгя жестоко расправились с непокорными булгарами: до основания разрушили их столицу *Майн Пулер* (Великий Биляр), почти полностью истребили феодалную знать и воинское сословие. Оставшееся население вынуждено было спастись в дремучих лесах, недоступных для кочевых захватчиков. В последующем мирная жизнь в закамской части и в степных районах правобережья Волги постепенно восстанавливается. Землями болгаро-чувашей стали управлять монгольские наместники-баскаки и даруги, имевшие в своем распоряжении вооруженные силы.

Во второй половине XIV – начале XV в., в результате разорительных экспедиций Аксак Тимура (Тамерлана) и эмиров Орды, всё Среднее Поволжье ниже Камы пришло в запустение, превратилось в «дикое поле». Предки чувашей вынуждены были, оставив обжитые места и плодородные земли, двинуться на север (в Приказанье и Заказанье), а также на северо-запад (в центральные и северные части современной Чувашской Республики). Население с территории совре-

менных Комсомольского, Батыревского, Шемуршинского районов Чувашской Республики ушло на бассейн р. Малый Цивиль по известной дороге *Хир сулё* «дорога в дикое поле, степь». Запустела и территория *Хир пушё* «начало степи», «предстепье» (она была расположена от с. Орауши и Нору-сово Вурнарского района до д. Шугурово (Сеспель) и Сугай-касы Канашского района Чувашской Республики). Наплыв беженцев как с юга (по бассейнам рек М. Цивиль и Б. Цивиль), так и с юга-востока (на территории современных Урмарского, Козловского, а частично и Марпосадского районов Чувашской Республики) заставил местное марийское население уйти в таёжное Заволжье. Там они имели бóльшую возможность заниматься своими традиционными занятиями – бортничеством, охотой и рыболовством.

В межевой книге Свяжского уезда за 1565–1567 гг. *Хир пушё* называлось землей «до перелогу у дикого поля». Дорога из *Хир пушё* в «дикое поле», называемая *Хир сулё*, пролегла через кошлаушские и «янгыличевские» леса от современной д. Янгличи (Канашского района) в сторону д. Новое Чурашево, Вудоялы и Айбечи (Ибресинского района), далее мимо д. Асаново узкой полосой выходила на земли бывшей Кошелевской волости (ныне входят в Комсомольский район ЧР). Между *Хир пушё* и *Хир* находились большие поляны, называемые *уй*: *Кушлавйш уйё* «Кошлаушское поле», *Камай уйё* «Камаево поле», *Мамай уйё* «Мамаево поле» (оно примерно охватывало Кошелевскую волость Цивильского уезда). В наиболее дальней от «дикого поля» поляне, расположенной между речками М. Цивиль и Кошлаушка, в период Казанского ханства занимались земледелием полоняники из мордвы. На то, что территория *Хир пушё* и всё пространство в сторону *Хир* в те времена были не безопасными для проживания, указывает тот факт, то после падения Казани полоняники с радостью кинули весьма удобную для земледелия поляну.

Итак, дорога из *Хир* в *Хир пушё*, а потом на север в сторону Цивильска и Богатырёва (вокруг этих центров сплотились средненизовые чуваша бассейна Цивилия) была удобной

для грабительских набегов ногайских нукеров. Первый удар принимало на себя цивильское население. Южнее чувашского укрепленного поселения *Сёрпү* (чувашское название г. Цивильск, букв.: сотный князь), по исследованиям Л.И. Иванова, на рубеже XIV–XV вв. почти не было населенных пунктов. Со временем на границах заселения начали строить укрепленные пункты, в результате чего средненизовые чуваша постепенно стали осваивать более южные районы, в том числе *Хир лусё* и Кошлаушское поле. В этом плане весьма интересным является тот факт, что самая первая засечная черта, построенная в 50–60-е гг. XVI в. по р. Кубня, первоначально называлась Цивильской. Позднее территория данной засечной черты вошла в Цивильский уезд Казанской губернии.

Следует заметить, что любой чуваш предпочитал жить не в самом лесу, но рядом с ним (в лесостепи). Будучи земледельцем и скотоводом, лесные чащобы он превращал в окультуренные поля и нивы, овраги и балки – в полноводные пруды с рыбами. Лес для наших предков был спасителем народа и его вечным символом. Мы когда-то были детьми степей, но уже более семи веков являемся любимыми детьми смешанных лесов и священных дубрав. Наши взоры нежной любовью простираются по холмистым просторам правобережья Волги, где давным-давно жил легендарный Адыл-батыр и в нашей памяти остался как защитник всего народа.

О чувашских батырах, защитниках своего народа от чужеземцев, сохранились разнообразные предания. Вполне возможно, что сюжет о Адыл-батыре М. Сеспель услышал от своей матери Угахви. Она родилась и выросла в одной из деревень с названием *Чуракасси* (Шивбось-Чурино), среди жителей которых бытовало аналогичное предание о Чура-батыре. В ней повествуется о том, как предводитель чувашей Чура-батыр погиб в бою с захватчиками и был похоронен всем народом. В рассказе автор изменил имя героя, тем самым на основе локального сюжета сложил общенародную героическую песню.

Деревня *Шывпус Чуракасси* (Шивбось-Чурино), в которой родилась мать М. Сеспеля, как повествуют предания,



переселилась из бывшей д. Чурино Аринской волости. Она была расположена в устье р. Свяги, из которой потом образовались д. Шигали (ныне Урмарского района ЧР), д. Новое Чурино (ныне Яльчикского района ЧР), ряд деревень Красноармейского района с названием «Чурино». Очевидно, деревня являлась вотчиной самого хана Шах-Али. Массовая татаризация в Присвияжье, начавшаяся после выдворения из Казани феодальной и военной знати ханства, заставила чувашских крестьян уходить в центральные районы расселения своего этноса. В те годы территория между верховыми и средненизовыми чувашами представляла из себя широкую лесную полосу с отдельными вкраплениями полян и опушек, вполне годных для земледелия. Поэтому чуринцы-шигалеевцы освоили земли примерно от с. Шигали Канашского района до деревень с названием «Чурино» Красноармейского района.

*Хир нуçё* дословно переводится, как уже было отмечено, «начало степи», «предстепье». Учитывая то обстоятельство, что ряд деревень этой этнотерритории называется со словом «Напольное», «Напольные», исследователь данного края Л.И. Иванов предлагает перевести данное словосочетание «Наполье». Если учесть, что русский вариант запечатлён в названии д. Напольное Сюрбеево, что расположено у начала *Хир*, то территория *Хир нуçё* значительно расширяется. Именно на Кубне начиналась граница предстепья и доходила до северных границ нынешнего Канашского и Вурнарского районов.

Наиболее точное определение территории расселения средненизовых чувашей имеется в капитальном труде Г.И. Комиссарова «Чуваши Казанского Заволжья» (1911)<sup>26</sup>. Чуваши *анат енчи*, как сообщает ученый, живут главным образом в Чебоксарском уезде, где занимают волости: Алымкасинскую, Акулевскую, Посадско-Сотниковскую, часть Чебоксарской, Тогашевской и Воскресенской. В небольшом количестве живут они в Цивильском и Ядринском уездах, а именно в Цивильской, Чурачикской, Чебаевской, Шибылгинской, Мало-Яушевской и Тойсинской волостях. Территория, населенная чувашами *анат енчи*, отмечает исследователь, в направлении к югу

постепенно сужается и начиная от с. Именево Цивильского уезда и с. Челлы Ядринского уезда представляет неширокую полосу земли, которая тянется на с. Орауши и дальше на юг<sup>27</sup>. Вот западная граница расселения средненизовых чувашей от Волги к югу: с. Синьялы – Кугеево – Шинерь – Янгильдино – Платки – Вурманкасы – Тяптикасы – Ойкасы, Хыркасы, с. Богатырево (Салдыганово) – Хорнзор – Актай – Чиршкасы – Юськасы – с. Именево – с. Челлы – с. Орауши – Кошлауши<sup>28</sup>.

Итак, мы кратко рассмотрели историю изучения основных диалектов чувашского языка, а также проследили восточные и западные границы группы *анат енчи*. Необходимо признать, что их уточнение должно способствовать как изучению истории миграции чувашей за пределы метрополий, так и прослеживанию путей формирования новых говоров.

### ОБРАЗ «ЗОЛОТОГО ВЕКА» В ЧУВАШСКОЙ СЛОВЕСНОСТИ\*

**П**редставление о «золотом веке» в истории народа в чувашской этномифологии является не самым архаичным слоем, оно, очевидно, сложилось в результате изменения понимания мифического («начального») времени в определенную историческую эпоху. Самые достоверные предания о прошлом чувашского народа восстанавливают следующие исторические события: 1) переселение предков чувашей с юга (VIII–X вв.); 2) разрушение Волжской Булгарии (40-е гг. XIII в.) или же Булгарского улуса (вторая половина XIV в.); 3) возвышение и падение Казанского ханства (XV–XVI вв.). Во многих случаях перечисленные события хронологически смешиваются, но структура и

---

\* Впервые опубликовано в сб.: Миф и литература: материалы Всероссийской конференции. – Казань: Татар. гос. гуманитар.-педагог. ун-т, 2009. – С. 205–210.

содержание преданий остаются неизменными: в первой части рассказывается об идеальном «золотом веке» в истории этноса, а во второй части называются истинные причины нарушения данного первозданного идиллического состояния<sup>1</sup>.

О героическом прошлом, былой письменности и государственности чувашей писал ряд русскоязычных исследователей и писателей XVII–XIX вв.<sup>2</sup> Свои заключения они делали главным образом на основе устных преданий. Чувашский писатель и этнограф середины XIX в. С. Михайлов (Яндуш) использовал при этом и исторические документы. В ряде работ он писал, что «чувашаи, будучи отраслью турецкого (тюркского. – В.Р.) племени, обитали в Закамской стране на северо-востоке» и во время нашествия монголов, удаляясь в лесистые места от грозных своих завоевателей, оказались на правобережье Волги<sup>3</sup>.

В одном из шести «разговоров», построенных в форме диалогов с ремарками, С. Михайлов (Яндуш) описывает разговор Молодого и Старика:

Молодой. От деда слышал я о хорошей жизни в старину у чуваш.

Старик. Э, Григорий! В то время и хлеб родился, и пчёл было довольно.

Молодой. Теперь почему не так?

Старик. Теперешнее время иного рода; народ-то не таков, как старинные люди.

Молодой. Почему? Белый свет один, и люди такого же рода.

Старик. Нет, Григорий, теперь дурных людей много, обманывают друг друга...» (перевод автора разговора)<sup>4</sup>.

Здесь сакрализовано не мифологическое время, а лишь недавнее прошлое, но тип повествования остается прежним: рассказывается о нарушении первопорядка чувашского быта.

По принципу нарушения устоявшегося мира построено и талантливое творение В. Лебедева «Пирён телей» (Наше счастье), сочиненное в 50-е гг. XIX в. В начале стихотворения разворачивается эпическое время – этапы сложения чувашского этноса, его появления и плотного расселения на Волге, сообщается о близости чувашского языка к татарскому. Далее описы-

вается современное автору нищенское состояние народа, где слово *телей* «счастье» обретает противоположное значение.

Идеей нарушения первичного идеального состояния пропитаны произведения М. Федорова, М. Арзамасова, И. Юркина и других поэтов и прозаиков XIX в. В этом плане особый интерес представляют поэмы и баллады К. Иванова (Кашкыра). Дело в том, что большинство современных исследователей убеждено, что героиня поэмы «Нарспи» борется против «старых, феодальных, антигуманистических устоев чувашской жизни». Во всех своих балладах и трагедии «Шуйттан чури» (Раб дьявола) К. Иванов возвышает семейно-родственные чувства и отношения, идеальное существование которых нарушается, как правило, деяниями самого Зла в образе Шайтана или его прислужников. В таком видении Нарспи – борец за сохранение традиционного этоса народа, а её противники являются первыми разрушителями этих этнических ценностей.

Резкий подъём самосознания чувашского народа в начале XX в. способствовал пополнению модели «героическое прошлое – несовершенное настоящее» конкретным историческим содержанием. В частности, после издания монографии Н.И. Ашмарина «Болгары и чуваша» (Казань, 1902) у чувашской интеллигенции окончательно сложилось общенациональное представление о далеком и не очень далеком прошлом своего народа. Э. Турхан, как записал он в своём дневнике в 1905 г., составил план «великолепного романа из жизни болгар»<sup>5</sup>. В 1917 г. он издал художественно-публицистический очерк «Чăваш историйĕ» (История чувашей), в котором с любовью изображено героическое прошлое родного народа. О болгарском периоде истории чувашей Г. Тал-Мырза сочинил целый цикл трагедий, а М. Юрьев – драму «Пăлхар патшалăхĕн юлашки кунĕсем» (Последние дни Булгарского государства). Гуннский период предков народа освещается в научно-публицистических работах писателя и композитора Ф. Павлова и рассказе М. Сеспеля «Вăрман ачисем» (Дети леса). В среде национальной интеллигенции вызревает идея официального переименования народа, подобно марийцам и удмуртам, – болгар.

Итак, в чувашском обществе начала XX в. утверждается новое этническое сознание, которое способствовало освобождению народа от комплекса неполноценности и рабской психологии. Образ «золотого века» привлекал прежде всего писателей-романтиков, глубоко увлечённых идеей национальной свободы и социального равноправия народов бывшей многонациональной империи. Думается, подобное углубление исторического сознания, представляющее из себя естественную реакцию на определённые действия государствообразующих наций, происходило и в остальных этнических сообществах Урало-Волжского региона. В плане взаимонаправленного мифотворческого и культурного диалога (в условиях угрозы исламизации и татаризации, христианизации и т.д.) специального исследования требуют татарско-чувашские взаимоотношения, прежде всего второй половины XIX в.

### ЧУВАШИ – ПОТОМКИ УГРОВ ИЛИ ОГУРОВ?\*

**В** годы студенчества автора статьи (1970–1975) торжествовала теория, согласно которой дальние предки чувашей (хунны) имели тесные контакты с угорскими племенами на территории Западной Сибири. Этой теории придерживался и великий ученый Л.Н. Гумилев, полагая, что гунны являются конгломератом тюркских и угорских племен. «Именно с угорских территорий начали хунны свой новый поход на запад, – писал он в книге «Хунну», – причем угорский компонент составлял их основную боевую силу, и нет оснований сомневаться в том, что оба народа смешались и слились в один новый народ – гуннов»<sup>1</sup>. В другой монографии ученый конкретизи-

---

\* Впервые опубликовано в сб.: Именитые богатыри Обского края. Кн. 3 / под. ред. С.С. Динисламовой. – Ханты-Мансийск: Югорский формат, 2015. – С. 204.

рует территорию сложения нового этнического образования: «Хунны не остались в Приаральской равнине. Они предпочли Волго-Уральское междуречье и, объединившись там с уграми, образовали новый народ – гуннов»<sup>2</sup>. Л.Н. Гумилев соглашался с мнением лингвиста Б.А. Серебренникова, который чувашский язык отождествлял с языком европейских гуннов<sup>3</sup>.

Современное угроведение отрицает проживание праугров в Западной Сибири по соседству с тюркскими народами. Например, А. Рона-Таш считает, что наиболее интенсивное влияние западного древнетюркского (огурского) языка (сегодня его единственным живым представителем является чувашский язык) происходило в V–VIII в. н.э., когда «Булгаро-тюркская империя Кубрата находилась между реками Донец и Южный Буг»<sup>4</sup>. Ученый заключает, что звучание венгерского языка под тюркским воздействием существенно изменилось, значительно обогатилась и лексика (из огурского языка было заимствовано около 400 слов)<sup>5</sup>. Венгерский язык сохранил 115 западнотюркских слов, отсутствующих в чувашском языке.

Эти новые данные как бы определяют метод сравнительного изучения культур обских угров (манси и ханты) и современных чувашей. Выявленные параллели в культурах вышеназванных народов не могут отнестись к непосредственным их контактам, так как такого контакта, как полагают современные ученые, в праугорскую эпоху не было. Они (угорские элементы) проникали в культуру предков чувашей только опосредованно – через венгров во второй половине I тысячелетия н.э.

Но контакты между уральскими уграми и предками чувашей (волжскими булгарами) могли быть уже после обретения ими новой родины (в IX–XIII в.). Не случайно удмурты марийцев называют *пор*, тем самым указывая на мансийский компонент в составе луговых марийцев. Очевидно, пришлые угорские роды поселились на левобережье Волги, в том числе и в Заказанье. Кушнаренковцы представляли из себя пришлых с булгарами венгров, которые располагались, по известию Юлиана (XIII в.), в восточных пределах Булгарского государ-

ства. В таком случае параллели в культуре могли образоваться и путем непосредственных контактов. При этом следует иметь в виду, что основная часть параллелей образовалась в результате заимствования венграми и угорскими племенами более развитой огурсо-булгарской культуры, а не наоборот.

Материалом для настоящих поверхностных сравнений послужили тексты из двух книг под названием «Именитые богатыри Обского края» (Ханты-Мансийск, 2010, 2012) и переводы Светланы Динисламовой для третьей книги данной серии. Также мы пользовались монографией вышеназванной переводчицы и исследователя «Семантика традиционной культуры в эпических песнях народа манси» (Ханты-Мансийск, 2011) и книгой поэта и переводчика В. Орлова «Вогульский героический эпос в художественно-литературной (русскоязычной) интерпретации» (Шадринск, 2015).

Прежде всего хотелось бы понять мансийское традиционное мировидение, так называемую картину мира. Особенно важно объяснение возникновения такого сходства в названиях верховных божеств, как *Тьрум* (манс.) и *Туря* (чув.). Некоторые ученые именно на основе совпадения этих терминов подтверждают наличие угорских элементов в чувашской культуре. Их мы рассмотрим чуть позже.

Начнём с описания текстов в переводе С. Динисламовой. В «Героической песне Воря Отыров» имеются такие строки:

Звучание одной части крика  
В слоистую мать-землю вниз уходит.  
Звучание другой части крика  
К Нуми-Торуму – отцу – вверх уходит.

Из данного текста можно узнать, что мать-земля имеет несколько ярусов и противопоставлена отцовскому верху, который тоже многослоен. «Мир, согласно мансийской религии, имеет семь ярусов, семь пределов, – пишет С. Динисламова, – Нуми-Торум – бог, находящийся за первым мировым пределом над землёй, над ним возвышаются *Опыль* (от манс. *опа* “дед”) и *Корс* (букв. “высокий”). Между слоями семислойного жизненного пространства имеется определенная связь»<sup>6</sup>.

Возьмем другой текст – в переводе Ю. Дмитриевой («Кондинских северных двух богатырей сказкой сказываемая героическая песня»). Там говорится о духе нижнего мира, сражающемся с героем на стороне трёхсаженного лесного духа и спускающемся в «черное пространство земли». В подземном мире обитает *Хуль-отыр*, злой толстокопый дух, живущий в холодном море и приносящий болезни и несчастья. Хозяином нижнего мира является, как считает В. Орлов, *Йолы-Тёрум*. Очевидно, данный мир тоже имеет три яруса.

Итак, мансийское представление о трёхчленности мирового пространства не представляет из себя исключения и, несомненно, принадлежит к универсалиям традиционного мировосприятия народов мира. Трихотомическое деление макрокосмоса (верхний, средний и нижний миры) существовало и у древних тюрков, в том числе у предков чувашей. Поэтому эти параллели никак не могут отнестись к контактно-генетическим.

В чувашской мифологии имелось представление, согласно которому земля держится на рогах огромного водного быка (*шыв вăкăрĕ*). В башкирских мифах потусторонний мир состоит из семи слоев, на самом нижнем лежит огромная рыба, а на ней стоит бык и своими рогами держит всю землю. Бык – это животное из земледельческо-скотоводческого мира. В мансийских мифах средний мир представлен как территория обитания рыбаков и охотников, поэтому в их мире главное животное – олень. В чувашском фольклоре эти животные хотя и равнозначны, но резко противопоставлены. Обычно в их борьбе побеждает водный бык, который разрывает оленя на мелкие клочья.

Мансийским средним миром управляют люди, поставленные на эту должность самим *Нуми-Тёрум*. Он им покровительствует, наставляет их и в то же время запрещает им совершать противосакральные поступки. Вот начальные строки «Героической песни Воря Отырва»:

Этот густой лес, поросший густыми деревьями  
Отец наш нам благословил,  
Это гнездо лулы – место, запрещенное для женщин,



На чистом мысу нам назначено,  
Гагарами обитаемый чистый мыс нам определён,  
Мы, песней восхваляемые три Отыра, сюда поставлены.

Здесь *Лула* – священная водоплавающая птица, когда-то доставшая землю со дна океана (моря). В «Героической песне Таръяим-Коръяима, родившегося по той стороне болота с кочками, похожими на хвост глухаря» герой рубит большую сосну, растущую «со времён появления земли, со времён появления воды» (вариант мирового дерева), и за этот запрещённый поступок погибает. В чувашских легендах функцию достающей из-под воды птицы выполняет *шуйттан* «шайтан», а мирового дерева – *юман* «дуб». Эти сюжеты выходят далеко за миры уральских и алтайских народов. Следует заметить, что в самых ранних записях чувашских мифов (XVIII в.) утверждается, что мир никем не создан, он с самого начала был таким. Очевидно, мифы о сотворении земли и небесных тел проникли к чувашам через мусульман, христиан, а также соседние финно-угорские народы.

Теперь вернёмся к лексемам *Тõрум* и *Турӑ*. Этимологию мансийского слова, имеющего в сочетании с *Нуми* значения «верхний Бог», «верхнее небо», «верхний мир», мы не знаем. *Нуми-Сорни* В. Орлов переводит как «всевышнее золото (дорогое)». Мансийское *сорни*, очевидно, родственно с удмуртским словом *зарни* «золото» и тоже восходит к иранской первооснове. В таком случае *Нуми* имеет значение «всевышний». По замечанию Ювана Шесталова в статье «Шаманские тайны “Вогульской народной поэзии” Б. Мункачи», *тор* – это «божество, жизнь»<sup>7</sup>.

Чувашское *Турӑ* имеет несколько значений. У низовых чувашей данным словом называют только высшее божество, все остальные духи не носят этого имени. Икона у них называется *турӑш* (*Турӑ* + аффикс притяж. -ш). У верховых чувашей и остальные (низшие) божества обозначаются с помощью этого же слова, например: *сул турри* «божество дороги» и т.д. Икона у *вирьял* (верховых чувашей) называется *пӳртри турӑ* «домашний турӑ». Тюрколог Н.И. Ашмарин считал,

что по своему происхождению *Турă* (тюрк. *таһры*, *тангірі*, *танара* и др.) первоначально означало небо; это значение в пережиточной форме сохранилось и в чувашских песнях. В татарском языке на основе древнего слова образованы две её формы: *таһре* и *тәре*<sup>8</sup>. Первое имеет следующие значения: «общетюркский бог неба *Тенгри*»; «Бог, Аллах». Вторая лексема имеет больше значений, чем первая: «идол, языческое божество, божок»; «икона, образ»; «крест (как символ христианский)»; «медаль, нагрудный знак в виде креста»; «крест, крестовина вообще»; «треф, крест (карты)»; «неверный, поганый, остолоп». У крещеных татар, по сведениям Н.И. Золотницкого, имеется и форма *тари* в значении «икона».

Итак, чувашское слово *Турă* по своему происхождению имеет общетюркские корни и образовано от праформы западных тюрков *taһri* > осм. *tanra*, кыпч. *taһri*, чув. *Турă* (И. Бенцинг)<sup>9</sup>. Теория прямых чувашско-обско-угорских контактов не находит своего подтверждения на примитивном сопоставлении созвучных теонимов.

Все же мы нашли, на мой взгляд, опосредованные (через удмуртов) следы угорской культуры в чувашской демонологии. Как известно, у манси изображение-вместилище души (куклу) старейших и уважаемых людей не сжигали, а ставили в переднем углу дома вместе с остальными предками-покровителями. У удмуртов такие куклы (родовые божества) назывались воршудами, они хранились и передавались по материнской линии. Мы полагаем, что данная финно-угорская традиция проникла к чувашам через удмуртов, которые в Заказанье тесно соприкасались с так называемыми арскими чувашами. Еще в XVIII в. Г.Ф. Миллер сравнивал удмуртский *воршуд* с чувашским *йёрёх* и марийским *кудо-водыш*. Чувашский термин первоначально означал «посвященный духу предмет, жертва», а потом превратился в название самого духа, прежде всего вредного. В чувашской демонологии ещё имеется доброе божество, наблюдающее за домом, которое называлось *хёрт-сурт* (*хёр-сут*)<sup>10</sup>. Следует считать, что это название когда-то содержало и семантику духа *йёрёх*

(он отделился от первого в последние века). Весьма заманчиво видеть в чувашском *хёр-шут* удмуртское *воршуд* (*вордыны* «рождать, хранить, оберегать» + сущ. *шуд* «счастье»). В дальнейшем необходимо согласовать данное предположение с законами исторической фонетики.

Нет сомнения, что предки чувашей тесно соприкасались из угорских народов прежде всего с предками венгров. Материал показывает, что обско-угорские элементы в чувашской культуре обнаруживаются меньше, чем предполагалось раньше.

## К ПРОБЛЕМЕ ТАТАРСКОГО И ЧУВАШСКОГО МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА\*

**П**роблема татарско-чувашского диалога в области духовной культуры до настоящего времени в науке остается серьезной лакуной, позволяющей заполнять ее различными квазинаучными домыслами. Исследователи советского периода, очевидно, исходя из политических соображений, в большинстве своем были настроены на изучение взаимосвязей русской и национальных (татарской, чувашской) культур, что обычно сводилось к выявлению влияния первой на вторых. Обилие подобных работ не способствовало разработке теоретических проблем межкультурных связей, в определенной степени оно даже компрометировало компаративистику как перспективный научный метод.

Совершенно новый подход к проблеме межлитературных связей разработан казанским ученым-литературоведом В.Р. Аминовой, компаративистские исследования которой осно-

---

\* Впервые опубликовано в сб.: Нематериальное культурное наследие тюркских народов как объект сохранения: Материалы Международной научно-практической конференции (Казань, 16–19 июля 2014 г.). – Казань: Ихлас, 2014. – С. 216–221.

ваны на концепции диалога «своего» и «чужого», идее «нераздельности» и «несхожести»<sup>1</sup>. Эти методологические разработки открывают перспективу для исследования межкультурных диалогов многих народов, в том числе татар и чувашей.

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 сельскохозяйственно-языческую – чувашаи. Исчезновение самосознания болгар (по утверждению лингвистов, оно имело форму *bülär*), следует объяснить процессами их этнической дивергенции на основе социально-коммуникативных и культурно-конфессиональных факторов, в итоге которой образовались два самостоятельных этноса. В результате такой этнической парциации ни один из новых этносов не отождествлял себя полностью со старым<sup>2</sup>. Учитывая, что казанских татар казахи и другие тюркские этносы знали как ногайцев, а верховых чувашей в русских источниках называли черемисами (горными), следует допустить, что вышеупомянутые экзоэтнонимы отражают дальнейшие процессы и указывают на наличие в составе этносов и небулгарских этнических компонентов.

Из всего вышеизложенного можно заключить, что многие сходные элементы в культуре этих двух народов относятся к историко-генетическим параллелям. При этом часть сходств образована благодаря унаследованию общетюркской культуры; другая – богатым гунно-булгарским традициям. Как известно, современный татарский этнос имеет мощный кыпчакский компонент, что резко отделяет его от соседнего

чувашского этноса. Кыпчако-татарские элементы в чувашской культуре возникли благодаря контакту чувашей Казанского ханства с кыпчакоязычным населением с самоназваниями *казанлы* и *мөселман*. При этом эпицентром культурных инноваций в регионе являлась территория вокруг бывшей столицы Казанского ханства. Многие инновации в регионе возникали в Центре и постепенно распространялись в периферийных районах, подобно волнам, образовавшимся от брошенного в воду камня<sup>3</sup>.

Итак, в результате тесного татаро-чувашского взаимодействия в XV–XIX вв. образовались сходства контактного происхождения: престижная в регионе татаро-мусульманская культура проникала в культуры соседних народов, прежде всего в близкородственную чувашскую. Интенсивность такого воздействия усилилась после массового крещения чувашей и образования кыпчакоязычных новокрещен. Язычествующая часть чувашей продолжала контактировать с татарами-мусульманами.

По утверждению этнологов, в культуре любого этноса существуют и взаимодействуют две тенденции: центробежная и центростремительная. Первая открывает путь к другим культурам, обогащает их ценностями, идеалами. Вторая позволяет сохранить этносу свою целостность и уникальность. Ее составляют так называемые этнические константы, то есть бессознательные комплексы, складывающиеся в процессе адаптации этноса к окружающей природной и социальной среде и выполняющие в этнической культуре роль основных механизмов, ответственных за психологическую адаптацию к окружающей среде<sup>4</sup>. Эти составляющие «центральной зоны» этнической культуры создают многочисленные бессознательные образы добра и зла, покровителя и врага, «мы» и «другие».

Этноконфессиональное сознание чувашского этноса утверждалось в условиях выделения себя из создавшейся в XV в. новой социально-конфессиональной среды обитания. На фоне религии, культуры и языка социально-политической элиты Казанского ханства формировались этнические

константы чувашского народа, которые в основном противопоставлялись «другому», в данном случае татарскому (мусульманско-кыпчакскому). В результате в чувашском устно-поэтическом творчестве образ «татарина» (*тутар*) слился с образами «чужого», зла, врага и т.п. Подобным образом процессу культурной ассимиляции были противопоставлены этнические константы, которые способствовали выживанию чувашского народа в новой социокультурной среде. Отсюда становится очевидным, что в изучении татарско-чувашского диалога в жанрах фольклора не менее важен поиск различий и несхожестей, чем нахождение сходств и аналогий. Многие из них образовались путём противопоставления «своего» (чувашского) и «чужого» (татарского). В частности, к подобным осознанно образованным несхожестям относятся символы чувашской красоты: *сарӑ хӗр* (красна девица, досл.: жёлтая девушка), *сарӑ хӗвел* (красное солнышко, досл.: жёлтое солнце), *сарӑ кайӑк* (иволга, досл.: жёлтая птичка). Хотя само слово *сарӑ* – татарского происхождения (оно проникло в чувашский язык не ранее второй половины XV в.), но в чувашском дискурсе обрело много новых значений, обозначающих красоту природы (*сарӑ сур* – теплая и светлая весна) и человека (*сарӑ-сарӑ ачисем сар сӳсӗне илемӗ* – красивые-красивые парни русыми волосами красивы). В последнем примере северо-европеоидная антропологическая внешность человека противопоставлена иному (южному?) типу по цвету волос и кожи (очевидно, чувашаи подразумевали внешность пришлых кочевников-ногайцев). Даже татарское слово *матур* (красивый) в чувашском языке сместило свое содержание в сторону силы и бойкости, смелости и славности (чув. *маттур* «смелый, боевой»).

Чуваши выделяли себя из социоконфессионального окружения (главным образом, официальной религии Казанского ханства) наличием своего основного обрядово-поминального комплекса *су* (< др.-тюрк. *joу* «обряд поминовения предков»)⁵. После принятия христианства он распался на отдельные составляющие *симӗк* и *танӑ / поӑ*, которые генетически родственны с татарским *джиен*. Но чувашский

*симёк* в наиболее чистом и архаическом виде сохранил содержание древнетюркского обряда поминовения предков: кормление духов умерших.

Вышеперечисленные особенности чувашского этноса и его культуры позволяют делать выводы методологического порядка. Исследователь народной культуры, в том числе компаративист-фольклорист, должен усвоить непреложную истину: нахождение генетических и контактных параллелей является лишь первым этапом изучения взаимосвязей сравниваемых культур. Наиболее значительной и трудной работой компаративиста следует считать выявление типов моделей их диалогических отношений. При этом на уровне словесно-обрядового диалога одновременно могут функционировать несколько таких типов отношений: «свое», противопоставленное «чужому»; «свое», полемизирующее с «чужим»; «свое» как реструктурированное «чужое»; «свое», сходное с «чужим»<sup>6</sup>.

*Фольклорный противопоставляющий диалог.* Многие жанры чувашского обрядового фольклора противопоставлены жанрам фольклора казанских татар-мусульман по профессиональному признаку в сфере порождения различных смыслов, образов и символов, логико-семантических отношений, которые сложились на основе языческо-земледельческой традиционной культуры чувашского народа. Противопоставленность фольклоров двух народов обнаруживается и «в том типе отношений, который устанавливается между субъектом и объектом, человеком и миром»<sup>7</sup>. Каждая устно-поэтическая система, противопоставленная «чужой», является целостной и самодостаточной.

На уровне отдельных жанров обнаруживается следующий тип отношений, условно называемый *полемизирующим диалогом*. Чувашский языческо-христианский мир менее теоцентричен, в нем на первом месте – культ предков, обрядовые комплексы, посвящённые контакту с их душами. Жанры *сураҫма* (умилостивление духов предков) и другие молитвословия направлены на общение с духами из потустороннего мира, обращены к богу *Турӑ* с его супругой, Небесному Предопреде-

лителю (*Пӱлӗх*) и др. Политеистический мир намного богаче, разнообразнее и красочнее, чем мир монотеистический. В первом, хотя имеется строгая иерархия, отношения между субъектами более свободные. Воля самого старшего может игнорироваться его подчиненными, а сам человек со многими духами и божками общается на одном уровне и с достоинством. Чувашу представлялось, что татарская религия больше обращена к неживому миру (мечети, каменные надгробия), а чувашская – к живой природе, востоку и солнцу. Омусульманенный чуваш должен был сменить вышеназванные ценности на исламские.

*Переструктурированный диалог* актуализируется при возникновении необходимости «пересмотреть первичный взгляд на мир, устоявшиеся правила и нормы, происходят поиски новых художественных средств и приемов»<sup>8</sup>. Исследования показывают, что ряд образов и клише в языческих молитвословиях и заговорах низовых чувашей имеют татаро-мусульманское происхождение (например, образ *Ашанатман* < тат. *Айша-Фатыйма*; начальное клише в молитвословиях: *Е, пӗсмӗлле* < тат. *Е, бисмилля* и др.). Но это «чужое» на чувашской почве значительно переструктурировано и органично слито со «своим»<sup>9</sup>. Есть ряд гостевых песен, которые по структуре и некоторым лексическим единицам совпадают с татарскими песнями, но в вербальном тексте воспроизводится чисто чувашский языческий мир. Данный тип диалога на материале татарских и чувашских песен исследован весьма недостаточно и нуждается в углубленном изучении.

*Сходным диалогом* следует назвать тип диалогических отношений, который позволяет установить черты эстетического сходства в сопоставляемых явлениях. Но сходное по функциям не всегда оказывается таковым по своей сути, истокам, внутренней природе<sup>10</sup>. Или, наоборот, «своё» является точной копией «чужого» даже без калькированного перевода. Подобные тексты имеются среди чувашских загадок. По утверждению В.С. Чекушкина, более ста чувашских загадок «закодированы» с помощью татарского языка. На знание татарского языка ориентированы тексты чувашских шуток и анекдотов.



Например, в шутке «Тутарла ӗнланманскер» (Не понимающий по-татарски) оказывается в неловком положении гостя-чувашка, которая не совсем верно понимает слова хозяйки-татарки. Многие чувашские народные песни по поэтике и ритмике сходны с аналогичными татарскими песнями, хотя по своей сути и внутренней природе они нередко отличаются.

Хотя татаро-чувашский межфольклорный диалог в достаточной степени не изучен и вышеуказанные примеры весьма поверхностны, предварительно всё же можно делать вывод о том, что между фольклором двух родственных народов исторически существовали все типы диалогических отношений. Для полного понимания своеобразия культур одного из входящих в диалог народов необходимо сравнивать его с культурой другого народа, ибо они теснейшим образом связаны с этнической идентификацией и управляемы этническим сознанием. В то же время они представляют одно целое, но с разными «полюсами». Элитарная составляющая всегда стремится отделить себя от неэлитарной. В данном случае межэтнические отношения строятся, на наш взгляд, на основе устоявшейся со времен супергосударства Улуса Джучи и полиэтничного Казанского ханства социокультурной традиции.

### **ЭТНИЧЕСКОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ В ТВОРЧЕСТВЕ К. ИВАНОВА (КАШКЫРА)\***

**К**ак утверждал основатель аналитической психологии К.Г. Юнг, имеются две совершенно различные возможности возникновения художественного произведения: либо мате-

---

\* Впервые опубликовано в сб.: Константин Иванов и чувашский мир: (в контексте национальных культур): материалы Всероссийской научно-практической конференции (Чебоксары, 27 мая 2015 г.). – Чебоксары, 2015. – С. 15–39.

риал полностью подчиняется творческой воле писателя, либо последний покорно следует за героями произведения. В первом случае властвует полностью контролируемое автором его сознание, а во втором – «произведения буквально навязывают себя автору, как бы водят его рукой»<sup>1</sup>. Здесь импульс художественного творчества, как лавина, прорывается из глубин бессознательного. «Произведение приносит с собой форму, – описывает К.Г. Юнг особенности второго вида художественного творчества, – что он хотел бы добавить от себя, отмечается, а чего он не желает принимать, то появляется наперекор ему»<sup>2</sup>. Далее ученый пишет, что в подобных случаях писатель ставит себя ниже, чем свое художественное творение, считает себя подчиненной личностью, попавшей в поле притяжения чужой воли, прежде всего коллективного бессознательного.

По определению Г. Деврё, этническое бессознательное – это часть бессознательного сегмента психики индивида, общая с другими членами его культурной общины. Этническое бессознательное состоит из материала, который каждое новое поколение учится репрессировать в соответствии с требованием преобладающих культурных образцов. Как считает С.В. Лурье, с целью сохранения устойчивости этнической картины мира «в этническом бессознательном должны быть заложены механизмы, поддерживающие внутреннюю целостность этнической картины мира, подобно как индивидуальные защитные механизмы сохраняют целостность психики отдельного человека»<sup>3</sup>. В критической ситуации этнос с хорошо налаженным механизмом психологической защиты может бессознательно воспроизвести целый комплекс реакций, эмоций, поступков, которые в прошлом, в похожей ситуации дали возможность пережить ее с наименьшими потерями<sup>4</sup>.

Из всего сказанного следует заключить, что в талантливо написанном произведении с сильным этническим бессознательным в той или иной степени должны быть маркированы угроза для функционирования этноса и формы ее преодоления. Модель работы специфических защитных механизмов русского этноса С.В. Лурье иллюстрирует на примере «Казачьей колы-

бельной песни» М.Ю. Лермонтова<sup>5</sup>. Действительно, в казачьей среде с малых лет воспитывали будущих воинов-защитников.

Чувашская реальность отличалась тем, что во времена Золотой Орды и Казанского ханства народ испытывал различные бедствия от очередных набегов и разорений ханских «опричников». Такие события у чувашей назывались *суй*<sup>6</sup>. В более спокойные времена каждое посещение ханских людей с нукерами заканчивалось уводом самых красивых девушек либо в рабство (*хӳрхӳм* – рабыня), либо в наложницы. Сохранились различные варианты преданий об уводе девушек на чужбину<sup>7</sup>. Во многих из них героиня исполняет песню о своей горькой доле и, сопротивляясь судьбе, топится в реке<sup>8</sup>. Фабула подобных произведений (предание + песня) подчиняется следующей структуре: прозаический рассказ об уводе девушки из родного дома + песня девушки с ее предсмертными пожеланиями. Классический образец такого предания с песней был опубликован В.К. Магницким еще в 1882 г.<sup>9</sup> Песня по содержанию близка к поминальной (*юпа юрри*) и причитаниям невесты на свадьбе в доме родителей (*хӳр хӳлевӳ*). Объединяет данные жанры мотив расставания с отчим домом и родными людьми. Уход девушки в мир *сичӳ ют* (людей после седьмого колена, т.е. совершенно чужих) трагически завершался в следующих случаях: если насильственно уводили в иноэтничный мир (татарский, марийский), если родные люди (брат, сестры сироты, алчные родители) продавали ее чужим людям из своего же этнического мира. В опубликованном В.К. Магницким варианте нежеланным мужем является мариец, а алчным родственником – брат девушки-сиротки. В результате появления трансформированных образов родственников (они уже не защищают девушку, а наоборот, выдают ее замуж насильно) создается новый образ защитника, который любит несчастную по-настоящему. Подобный герой в чувашской беллетристике появляется в те же 80-е гг. XIX в. Лирическая героиня упомянутого пeita обращается к любимому (*Ай-хай, чунӳм, сӳмрӳк чун*), с которым слита духовно. Таким возлюбленным главной героини (Кэдерин) представлен бедный и красивый Кузьма из

повести И. Юркина «Этем пырё тутă та, куçё выçă» (Сыт человек, да глаза его голодны; 1889)<sup>10</sup>. В подобных произведениях, сочиненных в конце XIX и начале XX в.<sup>11</sup>, родители девушки для своей дочери ищут, как правило, богатого жениха, пусть даже некрасивого и в годах. Симпатии читателей всегда на стороне несчастной девушки и ее возлюбленного (он красивый и сильный, но из бедных). Они отстаивают своё право на свободу, ценят теплоту человеческих отношений и взаимопонимание. Эти качества, как утверждают писатели, в людях важнее, чем любовь к деньгам, стремление к материальному богатству.

Вышесказанное можно обобщить в следующих тезисах.

1. Одним из основных маркеров предотвращения внешней угрозы чувашскому этносу в Средние века были исторические предания-песни о борьбе с иноплеменными захватчиками.

2. В новых исторических условиях (XVIII–XIX вв.) специфические защитные механизмы чувашского этноса были направлены на преодоление реальной угрозы (конфессиональное и социальное расщепление целостности этноса)<sup>12</sup>, в результате трансформировались образы врага *сичё ют* (*тутар* > *çармăс* > *пуян та ватă чăваш*) и защитников, благодетелей (родственники > родители > любимый парень).

Возникает закономерный вопрос: почему образ *атте-анне* (отец-мать) в позднейших текстах обрел отрицательные черты врага молодых влюбленных людей? Ответ следует искать в особенностях культуры и времени (конец XIX – начало XX в.).

По определению современного крупного культуролога Ю.С. Степанова, поддерживающего теорию американского этнолога М. Мид, имеются три типа разностадийных культур: постфигуративный, кофигуративный и префигуративный. Постфигуративная культура – это такая культура, где каждое изменение протекает очень медленно. Прошлое взрослых оказывается будущим каждого нового поколения, прожитое ими – это схема будущего для их детей. В кофигуративной культуре преобладающей моделью поведения для людей, принадлежащих к данному обществу, является поведение современников и их соседей. В префигуративной же культуре взрослые учатся у своих детей<sup>13</sup>.

Процесс перехода культуры чувашского этноса от первого типа к следующему (кофигуративному) хорошо прослеживается на такой детали обрядового комплекса *туй* (свадьба), как сватовство и калым (*хулӑм укӑси*). Об особенностях чувашского сватовства в 70-е гг. XVIII в. оставил некоторые записи И.Г. Георги. «Ежели кто вздумает жениться, то сват торгует девку очень крепко, – сообщает академик. – Обыкновенная невестам цена простирается от двадцати до пятидесяти рублей, но некоторые за пять и за десять рублей получают также себе жен. Напротив того, богатые дают за невесту и до восьмидесяти рублей. Невестино приданое, состоящее в дворовом скоте, домашней утвари и одеянии, бывает почти равно платимым за нее женихом деньгам»<sup>14</sup>. Далее этнограф сообщает, что «муж имеет во всем полную власть, а жена должна повиноваться ему без всякого прекословия; в рассуждении чего и не бывает почти никаких в семействе ссор»<sup>15</sup>.

В очерке «Быт и верования чувашей Симбирской губернии» (1783) землемер К. Милькович впервые сообщает, что жених и невеста до свадьбы никогда не виделись, за них решали их родители<sup>16</sup>. В другой статье («Историческое описание о Казанской губернии», 1804) он заключает, что, следуя обычаю, чувашаи тратят большие деньги за невесту и, соответственно, разоряются. Здесь он приводит следующий пример: «По пожалованию графом Орловым вотчины по Волге в Самарской Луке, положили они платеж за невест как с татар, чуваш, так и с прочих народов не более как по 5 рублей за невесту, почему все молодые люди поженились, не осталось в вотчине их ни единой престарелой девки, не стал народ более чувствовать тягости и разорения»<sup>17</sup>.

Имеется обобщенное исследование о народах Поволжья И.И. Лепехина, который собирал материал в 1768–1769 гг.<sup>18</sup> «В женитьбе своих детей отцы имеют совершенную власть и не требуют на то ни малейшего детей согласия», – сообщает русский путешественник и ученый о мордве и чувашах. По его утверждению, обручение или помолвка у этих народов бывает еще во время малолетства детей и практикуется многоженство<sup>19</sup>.

Определенный сдвиг в сторону изменения главных причин брака произошел в XIX в. В очерке А. Фукс «Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии» (1840) рассказывается о парне, который хотел жениться на девушке из своей же деревни, «и нежная мать приняла сторону его сердца, но отец не соглашался и приходил в отчаяние... Он утверждал, что родителям стыдно выдавать дочерей или женить сыновей в своих деревнях: все могут подумать, будто они любили друг друга до свадьбы»<sup>20</sup>.

Из очерка В.А. Сбоева «Заметки о чувашах» (1848–1850) можно узнать, что в середине XIX в. кража невесты происходила с согласия обеих сторон: «Ни один чувашенин не решится на кражу невесты без согласия своих родителей или (если их уже нет) ближайших родственников. И чувашка не позволит украсть себя без предварительных переговоров и статей»<sup>21</sup>. Фактически данная форма женитьбы практиковалась по экономическим соображениям и способствовала упрощению традиционной свадебной церемонии.

Весьма информативна статья С. Михайлова (Яндуша) «Чувашские свадьбы» (1852). В ней сообщается такой факт: жених, высмотрев невесту, объявляет своим родителям, готовым его женить, что по нраву ему дочь такого-то старика из такой-то деревни, и просит их сватать ее по его назначению. Тут же автор в сноске добавляет, что «чуваша не очень смотрят на согласие дочерей и выдают их против воли, прельщаясь только калымом»<sup>22</sup>. Симпатия С. Михайлова (Яндуша) на стороне влюбленной молодежи, он радуется новому явлению: чувашские молодцы, которые раньше на возраст невесты не обращали внимания, стали выбирать девушек моложе себя (19–20 лет)<sup>23</sup>. Экономически выгодный холодный расчет постепенно стал вытесняться духовными ценностями и искренними чувствами молодого поколения. Отцы все меньше и меньше становились образцами для подражания своих детей. Последние заимствовали у современников и соседних народов новые ценности, объявляя традиционные изжившими и не требующими дальнейшего развития (прежде всего чувашской религии и обрядовой системы).

Исследователь семейных отношений в чувашском обществе К.П. Прокопьев в 1903 г. пришел к следующему выводу: «С течением времени, когда чуваша стали усваивать взгляд на женщину как на правоспособную личность, калым в брачном деле потерял у них свой первоначальный смысл. В настоящее время он не определяет уже собою стоимости безличной рабы-женщины, а является, скорее, материальной помощью, оказываемой родными жениха родным невесты для снаряжения ее приданого. Весь калым уходит на это приданое, часто его даже не хватает. В этом виде калым является не оскорблением личности женщины, а, скорее, гарантией ее личных и имущественных прав. Теперь уже муж в чувашской семье не может деспотически обращаться с женою как с вещью или бесправной рабыней»<sup>24</sup>.

По мере укрепления в чувашском обществе капиталистических отношений разрушалась традиционная большая семья<sup>25</sup>, возрастала роль личностного, в том числе и правового, сознания. Появилась острая необходимость психологической защиты этнофоров в новой действительности. На уровне этнического бессознательного складывались обновленные образы врагов и друзей, благодетелей, поля действия, противодействующей силы и т.д. Новое представление о бытии, присущее каждому члену этноса, выражалось через письменную словесную культуру, мифологию и идеологию. Оно своеобразно запечатлено в поступках, действиях и делах героев и персонажей художественной литературы<sup>26</sup>. В условиях переходного состояния культуры от постфигуративного типа к кофигуративному вырабатывалась новая художественно-поэтическая парадигма, ориентированная на новые соотношения индивидуально-личностного и коллективного, новые парадигмы литературного хронотопа<sup>27</sup>.

Итак, модернизированная художественно-поэтическая парадигма чувашской литературы сложилась в результате перехода чувашской культуры от первого типа ко второму (кофигуративному). Видоизменялись неконстантные концепты и мотивы, направленные на сохранение этнической целостности в новой действительности (конца XIX – начала XX в.).

Для перехода от теоретической части к конкретному анализу этнического бессознательного в творчестве К. Иванова (Кашкыра) и его современников следует освежить в памяти следующие, на наш взгляд, важные для продолжения исследования положения:

1) защитные механизмы чувашского этноса в условиях сложения и развития капиталистических отношений в обществе способствовали трансформации традиционных концептов и образов по схеме «свой – чужой»;

2) широкое распространение просветительских идей в регионе (вторая половина XIX в.) способствовало переходу чувашской культуры от постфигуративного типа к кофигуративному;

3) образ чувашской женщины в обществе развивался в направлении роста личностно-индивидуального и гражданско-правового сознания.

## 2

Согласно теории К.Г. Юнга, творческий автономный комплекс<sup>28</sup> первоначально развивается совершенно неосознанно (на бессознательном уровне) и вторгается в сознание с правом автономного функционирования (от сознательных желаний творца он не зависит). Определить состав творческого автономного комплекса исследователь может лишь при изучении завершенного произведения. «Произведение являет нам разработанный образ в широчайшем смысле слова, – пишет К.Г. Юнг. – Образ этот доступен анализу постольку, поскольку мы способны распознать в нем символ. <...> В переводе на язык психологии наш первейший вопрос, соответственно, должен гласить: к какому пра-образу коллективного бессознательного можно возвести образ, развернутый в данном художественном произведении?»<sup>29</sup>.

Прообраз (архетип) есть прежде всего мифологическая фигура (человека, демона, события), повторяющаяся на протяжении истории везде, где свободно действует творческая фантазия. Эти образы являются «сформулированным итогом огромного типического опыта бесчисленного ряда пред-



ков»<sup>30</sup>. Прообразы создаются народом в борьбе за адаптацию, за выживание в этносфере. Эволюция одного такого образа чувашского этноса, связанного с выдачей девушек замуж, была рассмотрена в первом разделе данной работы. Модель развертывания фабулы подобного архетипа обнаруживается и в поэме «Нарспи» К. Иванова (Кашкыра), но она в своем сюжетном оформлении намного отличается от других схожих по фабуле произведений<sup>31</sup>.

Прежде всего нам следует искать ответ на такой вопрос: какие истоки подпитывали ивановский творческий автономный комплекс при произрастании его в душе творца?<sup>32</sup> С этой целью следует группировать персонажи по принципу «свой – чужой» (по духовному родству): Нарспи, Сетнер, Сентти – образы положительные (свои); Тыхтаман, Мигедер и его жена – отрицательные (чужие: *сичё ют* + предатели из своей же среды). Попробуем найти истоки образов отмеченных двух противоположных групп людей в детские и юношеские годы автора поэмы «Нарспи».

*Истоки образа «свой»* (Нарспи). По воспоминаниям одноклассницы поэта М. Трубиной, Кэстентин имел прозвище «Красная Девушка», очевидно, из-за спокойного (девичьего) поведения и красивой (девичьей) внешности<sup>33</sup>. Его любили и в детстве, и в СЧУШ, его обласкали обе бабушки, а больше всех – сестра отца *Евкен* (Евгения Николаевна). Тётя научила любимого племянника читать и писать еще до школы, подарила грифель и другие школьные принадлежности. Сама она получила образование в школе Ивана Яковлевича, а сдала экзамены экстерном в Казанской инородческой учительской семинарии<sup>34</sup>. Молодая учительница была волевой и целеустремленной девушкой, как и прабабушка *Пяртта*. «В деревне не было женщины бойче, чем Пяртта, – записал Кэстентин в тетрадь за 1906 г. предание своего рода. – Всю деревню она держала в своем повиновении. Все перед ней дрожали. Кого угодно она могла обрезать словом, а нет, – так зазывала к себе, угощала на славу и выпроваживала. <...> Такою была наша прабабушка Пяртта!» (перевод Н.Ф. Данило-

ва)<sup>35</sup>. В стиле повествования Кэстентина чувствуется определенная гордость за прабабушку своего отца. Ею гордились все потомки, в том числе и Евгения Николаевна. В 1901 г. она забрала любимого племянника в свою школу (по воспоминаниям А. Федоровой, будущий поэт не хотел учиться в чужой деревне) и целенаправленно готовила его к поступлению в СЧУШ. За год проживания с тётёй в её учительской квартире у мальчика одиннадцати-двенадцати лет сложился романтический образ современной чувашской девушки, достойной наследницы своей харизматической прабабушки.

Образ униженной и вечнопокорной чувашской женщины в литературе был выдуман пролетароцентричными писателями и критиками 20–30-х гг. XX в., которые всю дореволюционную жизнь и культуру чувашского народа представляли на уровне дикарства и примитивизма. Такого противопоставления не избежал, как известно, и М. Сеспель («Чувашской женщине»). Между тем к тому времени была записана целая серия исторических преданий и песен о чувашских девушках, сопротивлявшихся насильственным действиям врагов (об эволюции жанров и образов в указанных текстах было сказано в первом разделе данного раздела). «На днях я сходил в деревню Юраково и там разузнал о бывшей деве-воительнице Юраке и хочу о ней составить стихотворение», – сообщает Н. Никольскому его корреспондент-поэт Е. Александров в 1914 г.<sup>36</sup> В эти же годы Н. Шелеби сочинил стихотворное предание «Эссепе» [о любви между чувашским царем и властительницей душами умерших девушек (*Мён пур вилнӗ хӗр чунне/ Патша пулса тӑракан*)], И. Тхти записал предание, которое потом легло в основу поэмы «Элихун». В 1906 г. Н. Никольский опубликовал статью «Этнографический очерк Мильковича, писателя конца XVIII века, о чувашах», где приводится чувашское предание о легендарной дочери болгарского царя, жившей в *Хӗр хула* (девичий город)<sup>37</sup>. В рукопись «Тӑхӑрьял» (Девятиселье, 1900–1903), один экземпляр которой имелся в библиотеке СЧУШ<sup>38</sup>, включены сказки о смекалившей и боевой девушке, победившей злых воров-разбойни-

ков. По воспоминаниям Н. Шубоссинни, они с Кэстентином с осени 1907 г. жили в школьной библиотеке, поэтому этим энциклопедическим трудом Г. Тимофеева могли пользоваться в любое время суток<sup>39</sup>.

Итак, образ женщины (девушки), борца за свою независимость (любовь, свободу), представлен как в текстах фольклора, так и в письменной литературе. Подобный типаж мог войти в произрастающий творческий комплекс К. Иванова (Кашкыра) и из реальной действительности начала XX в. Например, в те годы в д. Кош-Елга был случай: в условиях безвыходного положения одна чувашка отравила зельем любимого мужа<sup>40</sup>. А с бывшими одноклассниками любимой тетки Кэстентина произошло трагическое событие: по настоянию инспектора СЧУШ молодая учительница Агреппина была насильно выдана замуж за нелюбимого, горбатого учителя школы. Вскоре непокорная жена застрелила мужа, а сама попала в психиатрическую лечебницу<sup>41</sup>. Пересказывая это трагическое событие, М. Юман утверждал, что та стройная и русоволосая девушка опекала маленького Кэстентина (очевидно, Агреппина была близкой подругой Евгении Николаевны)<sup>42</sup>. Неожиданная смерть тетки (она умерла от какой-то внутренней болезни) и трагедия с её подругой сильно потрясли мальчика (они обе были его покровительницами), и именно эта психологическая травма способствовала развитию его творческих способностей (о трагической смерти Евгении Николаевны он сочинил своё первое стихотворение)<sup>43</sup>.

В начале XX в. чувашская большая семья распалась окончательно. «В настоящее время патриархальность в семье пала, – заключает Г. Комиссаров (Вандер) в 1911 г. – После женитьбы сыновей последние редко живут в доме отца»<sup>44</sup>. Там же он пишет, что невесту похищают только в тех случаях, когда жених и невеста согласны соединиться брачным союзом, но нет никакой надежды на то, чтобы родители невесты добровольно согласились на данный брак (с. 355). По сообщению Г. Тимофеева, как уже было отмечено, в те годы более половины семей создавались путем кражи, т.е. без согласия

родителей. Эти и другие факты окончательно подтверждают мысль о том, что в начале XX в. наступил переломный момент перехода чувашской культуры от постфигурального типа к кофигуральному. В условиях интенсивного распада кровнородственных и материальных связей появилась острая необходимость выдвижения идеи объединения членов этноса на новом уровне – духовном (в широком его понимании). Эта необходимость прорывалась из глубин этнического бессознательного в сферу художественного творчества и автономно произрастала в душе такого гениального художника слова, как Кэстентин Иванов (Кашкыр). Неожиданная смерть Евгении Николаевны, которая для тринадцатилетнего племянника-подростка была идеалом чувашской девушки<sup>45</sup>, спровоцировала творческое воображение пробуждающегося таланта и привела сложившийся идеал-образ «в движение». Первая попытка не искущённого в сюжетостроении стихотворца (имеется в виду стихотворение о трагической смерти молодой девушки) не удовлетворила его жажду творческой самореализации (он своё стихотворение никому не показал, все же слухи о его поэтических опытах распространились)<sup>46</sup>. С этих пор желание вербального разворачивания идеального образа девушки с трагической судьбой стало навязчивой идеей начинающего поэта. Схема предполагаемой коллизии, известная каждому чувашу того времени (сватовство нелюбимого человека > свадьба > протест невесты в форме посягательства на свою жизнь), автору была подсказана этническим бессознательным в условиях становления кофигуральной культуры (актуализация проблемы взаимоотношения детей и отцов).

Нереализованная навязчивая идея преследовала Кэстентина целых четыре года<sup>47</sup>. Наконец, он приступил к раскрытию образа несчастной девушки в аспекте взаимоотношения с отцом («Икё хёр» – Две дочери), родными («Тимёр тылă» – Железная мялка) и любимым мужем («Тăлăх арăм» – Вдова). Только после написания перечисленных стихотворных произведений к поэту пришло гениальное творческое озарение: он на одном дыхании (в течение 30–40 дней) поэ-

тическим языком выразил то, что ему было подсказано этническим бессознательным чувашского народа.

С точки зрения психологии поэтико-художественного творчества талантливое произведение не может быть сочинено лишь под контролем авторского сознания. Осознанными могут быть поэтические фигуры, психологические диалоги, стихотворные элементы и другие технические стороны поэтики (они обретаются учебой, чтением литературной классики). Но общий дух, картина национального мира, образы-символы и порождающие воображение слова никогда не обретаются учебой и чтением, они приходят из тысячелетних глубин этнического бессознательного и ментального. Такими же являются образы женщин в русской литературной классике<sup>48</sup>, которые в процессе творчества невозможно копировать и перенести с одной литературы на другую, но их (уже после написания произведения) критически можно сопоставлять, выявляя индивидуальные и типологические черты.

На основе высказанных соображений по поводу возникновения главного образа поэмы «Нарспи» необходимо заключить следующее: 1) данный образ произрастал в душе поэта «как дерево в почве, из которой оно забирает нужные ему соки» (К.Г. Юнг), целых четыре года (1904–1907); 2) созревший образ самореализовался (автор не вмешивался в логику его развёртывания) по классической структуре устных пейтов; 3) после завершения основной части поэмы с целью психологической мотивировки поведения героев поэт осознанно дополнил её отдельные блоки и строфы<sup>49</sup>.

*Истоки образа «чужой» (сичё ют, Тăхтаман).* Чувашский «чужой» мир находится, как правило, за рекою, оврагом (мостом), в лесу и т.д. В этом горизонтальном мире свой, освоенный мир противопоставляется чужому, а своя земля и вода (*сёр-шыв*) – чужой земле (*ютă сёр*). Следовательно, *ютă сын* – это человек, проживающий на чужой земле и в чужом сообществе (этническом > конфессиональном > социальном)<sup>50</sup>. Слово сочетание *сичё ют* выделяет чуждость, прежде всего по крови (чувашское родство продолжалось до седьмого колена, а дальше оно переходило в *ютă* «чужое»).

Фонетический облик слова *ютă* (*й* вместо исконного *ç*, *у* вместо первоначального *а*) заставляет любого филолога-патриота признать эту лексему кыпчакским (татарским) заимствованием в чувашском языке<sup>51</sup>. Оно проникло в чувашское лингвокультурное пространство во времена близкого общения предков чувашей с кыпчакоязычными тюрками (XIV–XV вв.), и «выжило» исконно болгаро-чувашское *\*çытă* (< др.-тюрк. *jat* «1. Чужой, посторонний. 2. Чужая страна, чужбина»<sup>52</sup>).

Итак, лексема *ютă* (*\*çытă*) определяет чужое территориальное пространство, в Средние века она противопоставляла разные лингвоконфессиональные миры *су(ăв)аçă* и *пёсёрмен* (> *тутар*), т.е. язычника-огнепоклонника и мусульманина<sup>53</sup>. В XIV–XVIII вв. *ютă* обозначало людей с чужим языком, культурой и конфессией, и лишь после укрепления в чувашском обществе православия словосочетание *çичё ют* по содержанию сдвинулось в сторону родственных противопоставлений (*тăван – çичё ют*), при этом бывшие значения сохранились на уровне этнического бессознательного. Замечательно, что в поэме К. Иванова (Кашкыра) «Хальхи самана» (Наше время, 1908) слово *ют* (*Те тутара тухас-ха / Те юталла тарас-ха*) означает не просто чужое пространство, но и пространство, заселённое представителями чужих этносов, прежде всего татарами и русскими (*Е тутара тухёччёç, / Е вырăса ерёччёç*). В балладе «Вдова» семеро братьев-чувашей воюют с врагами чувашского народа на территории *çичё ют* (на земле врагов чувашей). В трагедии «Шуйттан чури» (Раб дьявола, 1907) тоже идет война чувашей с их врагами. В поэме «Нарспи» символом *çичё ют* выступают *Тăхтаман* и его родная деревня *Хушăлка*. Первое слово (мужское имя) образовано от основы *тăхта* «подожди», «остановись» и отрицательного причастия *-ман* «не» > «неподождавший», «неостановившийся». Это – отрицательное качество человека из чужого (тёмного) мира (он изображён на свадьбе в чёрном одеянии и на вороном коне). Чёрной является не только душа Тыхтамана, но и символизирующая её птица (*хура кайăк*), которая не поёт и не щебечет, а просто пищит (*чăйлатать*).

Слово *Хушӑлка* на фоне темного мира злого мужа ассоциируется с лексемой *хушӑ* (пространство между светлым и тёмным мирами). Символичен тот факт, что д. Кош-Елга действительно находится к западу (на стороне кладбищ, захода солнца) от с. Слакбаш. Даже *Кантӑр варӑ* расположено на западной стороне от родной деревни поэта. В поэме пространственная локализация и ориентация двух миров (своего и чужого) организованы на уровне мифологического бессознательного.

В образе *ютӑ* К. Иванова (Кашкыра) имеются не только мифологические и этноконфессиональные составляющие. Первые впечатления от реального выхода в чужой мир наложили на его концепты *тӑван* и *ютӑ* свой отпечаток и наслаения. По романтическому описанию Евгении Николаевны подросток Кэстентин представлял СЧУШ как родной уголок, островок чувашского мира в чужом (иноэтничном) пространстве. После неудачной попытки поступить в чувашский «лицей» (туда в 1902 г. приёма не было) любимая тётка устроила племянника в Белебеевское городское училище. По воспоминаниям А.И. Петровой, оттуда Кэстентин отправил бабушке и её дочери Евгении (они тогда вдвоём жили в квартире Новотроевской начальной школы) письмо такого содержания: «Учителя говорят-рассказывают по-русски, но я их понимаю плохо. У меня болят уши, слышу плохо»<sup>54</sup>. Тогда же бабушка попросила дочь отвести внука-школяра с нового учебного года в СЧУШ, где обучают и по-чувашски. «По рассказу его бабушки, – вспоминала П.Н. Кухарева (Игнатъева), – во время учебы в Белебее городские мальчики его постоянно обижали, дразнили, издевались, однажды и избивали. Поэтому он через год упорно настоял на поступлении в Симбирскую школу»<sup>55</sup>. В городском училище чувашский мальчик получал хорошие отметки (кроме Закона Божия, церковно-славянского языка и арифметики) и был переведён на следующее (третье) отделение. Следовательно, основной причиной его ухода из училища были, действительно, плохие отношения с одноклассниками (последние высмеивали его чувашский акцент и происхождение). В душе двенадцатилетнего мальчика это

оставило глубокий след – обиду за оскорбительно-шовинистические выходки мещанских сынков. Он замкнулся, стал недоверчив к людям не своего круга (горожанам, русским), но также осознал цену родственного чувства, то, как близки ему быт, культура и язык чувашей. В иноязычной среде в душе Кэстентина пробуждалось национальное чувство, молчаливое вынесение постоянных обид способствовало развитию терпеливости, выработке силы воли. Будущий поэт впервые серьёзно осознал важность приобретения знаний, которые могут быть основной формой защиты от унижающих его людей.

Итак, пребывая в окружении иноязычных школьников и учителей, Кэстентин осознанно скорректировал сложившийся еще в детстве образ *ютӓ*, древнейший его архетип. Не случайно в ряде произведений поэта имеются упоминания о войне между чувашами и *сичӗ ют* (чуждыми чувашам людьми). К последним относятся и образы ослеплённых блеском золотых монет единоплеменников (Мигедер и его жена, старший брат и др.)<sup>56</sup>.

В 1905–1907 гг., когда развитие чувашской идентичности достигло нового уровня самосознания, учителя-чуваша СЧУШ стали открыто выражать протест против чиновничьего бюрократизма в школе, презрительного отношения к ним «Екатерины Чувашской» (А.В. Жиркевич)<sup>57</sup>. «Говорят, что жившие на верхних этажах подчинялись больше жене И.Я. Яковлева – Екатерине Алексеевне, не смея ей прекословить, – вспоминает Ф. Павлов, с 1908 по 1913 г. пребывавший в СЧУШ. – Екатерина Алексеевна держалась немного в стороне от учителей-чувашей, недолюбливала их. Из-за этого у учителей-чувашей возникали различные помехи. Начала разлаживаться и школьная работа. Это не понравилось многим, подчас серьезно оскорбляло. Они протестовали и боролись, искали только повода для столкновения»<sup>58</sup>.

Одним из преданных Екатерине Алексеевне учителей был Д. Кочуров, который притеснял учащихся-чувашей и, как поговаривали, заодно с Екатериной Алексеевной учинял препятствия учителям из чувашей (*чӑваш учителӗсене те Екате-*



рина Алексеевна енене уксе чърмавсем тукаланӑ текен сӑмах пур)»<sup>59</sup>. Накануне Святков 1906 г., как вспоминает Н. Шубоссинни, в их классе учитель Д. Кочуров высказал угрозу: «Среди вас сделаю такую чистку, что недосчитаетесь половины класса»<sup>60</sup>. В те же дни М. Петров (Тинехпи) по секрету сообщил своему земляку Л. Прокопьеву (учитель из д. Мунгялы, а ученик – из соседней д. Алгазино нынешнего Вурнарского района ЧР), что Д. Кочуров выступил на педагогическом совете с предложением отчислить из I класса СЧУШ десять учащихся<sup>61</sup>. 10 января 1907 г. инспектору школы была подана петиция с требованием уволить учителя Д. Кочурова из числа преподавателей I класса по следующим причинам: «1. Презренное отношение к чувашам: а) насмешки, б) грубость и надменность, в) несправедливые оценки поведений и успехов по русскому языку и столярному ремеслу (везде русским предпочтение). 2. Неаккуратное отношение к урокам... При этом объявляем, что мы с ним более заниматься не будем...»<sup>62</sup>. Подписались все ученики чувашского происхождения (34 ученика).

Объяснить такое поведение учеников лишь интригой или революционной агитацией отдельных лидеров невозможно. Под второй петицией (от 5 марта 1907 г.) подписались ученики и русской национальности (их было четверо), но они уже через три дня отказались от протеста и просили их «защитить от воспитанников-чуваш», которые «принудили русских подписать заявление о бойкоте преподавателя Д.И. Кочурова»<sup>63</sup>. Из Казани (от инспектора Казанского учебного округа) пришла телеграмма следующего содержания: «Постановление совета утверждаю. Желающих подчиниться порядку примите обратно по прошению. Остальных распустить. В. Деревницкий»<sup>64</sup>. Ни один из «забастовщиков» (И.Я. Яковлев) не изъявил желания подчиниться, кроме тех учеников русского происхождения.

В действиях учеников-чувашей просматриваются цели, которые выплыли наружу из глубин бессознательного: они направлены на сохранение этнической целостности. Поведение учителя Д. Кочурова и бытовые выходки других ему по-

добных шовинистов способствовали формированию нового образа «чужого». Он у Кэстентина сложился, как уже было отмечено, ещё во время учёбы в Белебеевском городском училище, потому в бойкоте 1907 г. против учителя-шовиниста он проявил наибольшую активность<sup>65</sup>. Не менее активен был и другой поэт, который наспех сочинил обличающее действия Д. Кочурова стихотворение (там он назван шпионом и сравнен с осой, насильно прилипающей к порядочным людям)<sup>66</sup>.

В творчестве Н. Шубоссинни образ чужого выступает то в облике мифологического персонажа (отрицательные герои из «Красавицы Чегесь» и «Огненный змей»), то в образе оторвавшегося от чувашского общества и народа выскочки (Янтрак из поэмы «Дурная слава Янтрака», сын Пэдельмея из одноименной поэмы и инсценировки-комедии «Работающий головой»). Образ учителя-шпиона (очевидно, в стихотворении поэт подразумевает доносы Д. Кочурова на чувашских учеников и учителей<sup>67</sup>) примыкает, несомненно, к этой группе чужих.

Завершая заключительный раздел нашей работы, необходимо сформулировать следующие основные положения.

1. Поэма «Нарспи» как цельный и самодостаточный организм (творческий автономный комплекс), который произрастал в душе автора несколько лет и питался этномифологическими (коллективными) и биографическими (индивидуально-личностными) образами.

2. В главных героях поэмы сфокусированы все исторические наслоения образов «свой» и «чужой», а также отражены события, происшедшие с автором непосредственно перед рождением «гениального произведения» (М. Юман).

3. Гениальному творческому озарению К. Иванова способствовала его установка на коллективное (этническое) бессознательное, которое в душе поэта взрастило творческий автономный комплекс под названием «Нарспи».

В заключение следует сказать и о том, каким образом произведение, сотворенное на материале этнического бессознательного, обретает мировое значение.

Идея ценности разнообразия вовсе не предполагает фатальность конфликта ценностей, она предполагает, как считает К.К. Султанов, «более глубокое понимание нарастающей многомерности универсального и локального, родного и вселенского, взятых в их органической соотнесенности»<sup>68</sup>. Динамику перехода от этнографической стилизации, от артикуляции архаичного и личного мифологизирования к гармонизации локального и мирового, «родного» и «всеобщего» учёный хорошо проиллюстрировал на примере глубокого анализа произведения Р. Гамзатова «Мой Дагестан». «Щедро воспроизводя поэтику этнических автостереотипов, мифологем, активно используя прием сплошных фольклорных реминисценций, поэт в то же время дает понять, что перед нами некий вариант идеальной и “воображаемой этничности”... Мысль как бы выламывается из ее берегов, внутри этносферы вызревает та смысловая многозначность, которая превращает ее в действительную альтернативу унифицирующим глобальным тенденциям. Полноводная река этнокультурной архаики вливается в океан общечеловеческого, автор вступает в переключку-спор о судьбах самобытности в современном мире»<sup>69</sup>.

Проецируя выводы исследователя северокавказских литератур на поэму «Нарспи», следует заметить, что К. Иванов (Кашкыр) ведёт в ней спор не с *этнокультурной архаикой*, как интерпретирует большинство исследователей, а прежде всего с *ее разрушителями*, для которых превыше всего личное материальное обогащение, т.е. капиталистические ценности. В образах Нарспи, Сетнера и Сентти органично синтезированы этническое (*чаваш чунё*) и общечеловеческое (любовь к ближнему по духу, уважение к человеческому достоинству и чувствам). Создавая эти «этноуниверсальные» образы, поэт в чувашской художественно-поэтической практике открыл такой философский принцип, как *всеобщность особенного*. При таком понимании свой мир (мир Нарспи, Сетнера и Сентти) обретает общечеловеческое значение, а мир Тыхтамана и Мигедера – антигуманистический смысл. В результате подобной универсализации чисто национально-локальных

образов (они органично вписаны в этнокультурное пространство) произведение становится понятным для любого человека из всех типов человеческих цивилизаций. При этом нельзя забывать и о том, что архаические образы имеют более универсальное содержание, чем чисто локально-национальные. Происходит парадоксальное явление: *углубление этнокультурного до архетипов позволяет выходить на уровень универсального*. Получается, что действительно в любом особенном имеются черты всеобщего.

В начале статьи разговор шёл о двух типах художественного творчества: интровертивном и экстравертивном. В условиях интровертивной установки<sup>70</sup> много зависит, кроме таланта, и от эрудированности писателя, его начитанности, развитости эстетического вкуса и т.д. К подобным произведениям из мировой литературы основатель аналитической психологии относит драмы и стихотворения Шиллера. «Олитературивание» фольклорных произведений (сказок, легенд, преданий, быличек) с внесением авторской художественной идеи и поэтики, очевидно, тоже происходит в результате интровертивной установки. Интровертивная установка обнаруживается в произведениях К. Иванова (Кашкыра) «Две дочери», «Железная мялка» и «Вдова», ибо они полностью подчинены замыслу автора и его творческой воле. В них этническое бессознательное минимизировано и цельный образ девушки (женщины) в вербальном пространстве полностью не развернут. В указанных произведениях поэт как бы нащупывает пульс, прислушивается к сердцебиению «живого» автономного комплекса, он интуитивно чувствовал и готовился к своему творческому озарению – появлению на свет «Нарспи». Последнее сочинено, как уже было отмечено, в результате экстравертивной установки автора с последующей сознательно внесенной психологической мотивацией поведения героев. Отсутствие в списке запланированных к написанию в 1907 г. произведений поэмы «Нарспи» (она самая объёмная и завершена к концу января следующего, 1908 г.) подтверждает мысль о том, что это гениальное тво-

рение первоначально созревало действительно на бессознательном уровне этнического сознания. По плану работы на 1907/08 учебный год поэт первоначально намеревался сочинить стихотворную трагедию в двух действиях («Йывър сул» – Тяжёлая година), а потом изменил её название («Тăлăх ача» – Сирота). Мы полагаем, что именно эта трагедия потом преобразилась в поэму «Нарспи».

### ПРОБЛЕМЫ ЭТНИЧЕСКОГО БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО В ТВОРЧЕСТВЕ ПОЭТОВ УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ

**П**роблему этнического бессознательного в поэтическом творчестве автор статьи ставил в недавно опубликованной статье, посвящённой гениальной поэме «Нарспи» классика чувашской поэзии Кэстентина Иванова (Кашкыра)<sup>1</sup>, её некоторые положения также были озвучены в докладах, сделанных нами в Казани и Сыктывкаре. В них с точки зрения бессознательного подвергались анализу стихотворение «Бишек жыруы» (Колыбельная песня, 1909) Г. Тукая<sup>2</sup> и поэма «Биармия» (1916) К. Жакова. В данной работе мы частично используем предварительно апробированные положения и попробуем проверить их обоснованность на удмуртском и марийском материале. В итоге должны обнаружиться некоторые теоретические и регионально-исторические особенности поэтического сознания народов Урало-Поволжья.

Следует особо оговорить о литературоведческом срезе коллективного бессознательного, в том числе и этнического, в творчестве того или иного писателя. Подобный анализ имеет смысл и позитивное значение только в том случае, если он «увязывается с личностью автора, включающей и его сознание, и его бессознательное, ибо смысл произведения и значение его в системе эстетических ценностей эпохи определяется не бессознательным и не сознанием автора,

а его личностью»<sup>3</sup>. Как известно, творческие личности имеют более высокий уровень самоидентификации, чем остальные члены этноса. Через свои творения они могут способствовать как адаптации соплеменников к внешнему (природному) и культурно-политическому окружению, так и приспособлению внешней реальности к внутренним нуждам и потребностям<sup>4</sup>. Неосознаваемые психологические установки национальной культуры становятся творческими установками этноцентричных писателей.

По определению этнологов, *этническое бессознательное* – часть бессознательного сегмента психики индивида, общая с другими членами его культурной общины. Оно состоит из материала, который каждое новое поколение учится репрессировать в соответствии с требованием преобладающих культурных образцов. В этническом бессознательном, по утверждению С.В. Лурье, «должны быть заложены механизмы, поддерживающие внутреннюю целостность этнической картины мира, подобно тому как индивидуальные защитные механизмы сохраняют целостность психики отдельного человека»<sup>5</sup>. Защитные механизмы этноса нацелены прежде всего на преодоление внешней угрозы. Для этого угроза должна быть маркирована и вписана в иерархию бытия (в ритуал, обряд, литературу). В неё вписывается и способ защиты от реальной внешней угрозы. В произведениях национальных писателей с сильно выраженным этническим бессознательным в той или иной степени должны быть маркированы угроза для функционирования этноса и формы её преодоления<sup>6</sup>.

Модель работы специфических защитных механизмов русского этноса С.В. Лурье иллюстрирует на примере «Казачьей колыбельной песни» М. Лермонтова. Как известно, в казачьей среде с малых лет воспитывали будущих воинов, готовых защитить границы Российской империи. На фоне многолетней Кавказской войны в данном произведении М. Лермонтова моделированы действия будущего солдата русской армии. В первой строфе создается общая тревожность и опасность конкретизируется: «По камням струится Терек, / Плещет мут-

ный вал; / Злой чечен ползёт на берег, / Точит свой кинжал». Далее указывается средство защиты от опасности, и угроза психологически снимается: «Но отец твой старый воин; / Закалён в бою; / Спи, малютка, будь спокоен, / Баюшки-баю». В конце песни стереотип поведения закрепляется и задаётся алгоритм действия: «Сам узнаешь, будет время, / Бранное житьё; / Смело вденешь ногу в стремя / И возьмёшь ружьё».

В период интенсивного развития капиталистических отношений и созревания в сознании творческой интеллигенции малочисленных народов Российской империи новой концепции этнической идентичности складывались определённые системные представления о национальном бытии, которые выражались через философию, идеологию, художественную литературу и т.п. Следует отметить, что именно в эти годы коми поэт, прозаик и философ-мыслитель К. Жаков занялся разработкой своей философской концепции лимитизма. Он, как отмечают исследователи его творчества, вслед за Ницше одним из первых обратился к подсознательным творческим импульсам, идущим из вневременных глубин, как к источнику для создания новой культуры. Коми творец не только прорывался к тому бессознательному, что формировало его личность, но и «сознательно строил её, свой духовный мир, истово мечтая, как и Ницше, стать провозвестником нового, гармоничного человека»<sup>7</sup>. Но его мысли и идеи (идеалистические и в практике не реализуемые) не доходили до основной массы коми народа (очевидно, идеология сама по себе, без особой формы внедрения в сознание и бессознательное людей, не имеет действенной силы), поэтому выработанная им национальная концепция (она чётко выражена в литературном эпосе К. Жакова «Биармия») оставалась нереализованной. В те годы в Коми крае не было национально ориентированной системы образования, не издавались книги и газеты на языках нерусских народов, как в Поволжье, что тоже сказалось весьма отрицательно. К сожалению, гениальные творения и других художников слова коми народа (И. Куратов, П. Сорокин) не могли вовремя доходить

до соплеменников и пробуждать в их сознании повышенное чувство этнической самоидентификации. Становясь гражданами мира, эти гениальные люди вольно или невольно отрывались от своих национальных корней, скитались по миру, страдали от тоски по родному краю, творили без «обратной связи». Очевидно, такая модель типична прежде всего для жителей Великой Пармы, и она не способствует синхронному этническому единению. Но парадокс в том, что через определенное время эти трагические фигуры становятся яркими символами и этническими маркерами нации.

В Поволжье была иная ситуация. После издания произведения Г. Исхаки «Исчезновение через двести лет» (1904) в татарском обществе резко актуализировалась проблема выработки национальной идеологии, направленной против *инкыйраз* (исчезновения нации). В те годы подобную необходимость осознала и чувашская творческая интеллигенция, которая реально занялась анализом и критикой действительности в плане общественно-национального обустройства, выработывала формулу национальной идеи (родной язык + национальная культура + образование)<sup>8</sup>. Удмуртские и марийские писатели-просветители занялись изданием ежегодного календаря для простого народа, публикуя в них художественные произведения этноцентричного содержания. К. Герд в поэме «Над Шошмой» (1915–1916) романтически воспекает подвиг марийского национального героя Болтуша, который по ночам «и кличет былую дружину, и кличет русалок он с гор». Героические времена в истории удмуртов и марийцев являются, по мнению поэта, образцом для современных потомков этих героев. В те годы романтическое начало в прошлом находили М. Можгин (баллада «Беглой» – Беглый, 1909), Кедр Митрей (трагедия «Эш-Тэрек», 1915) и другие удмуртские писатели. В своих произведениях они активно использовали сюжеты и мотивы устного поэтического творчества.

Народы Поволжья, прежде всего тюркские, подобно К. Жакову, разрабатывали свои национальные идеологии, способствовавшие сохранению константных составляющих этносов.



Главным их отличием было то, что поволжские творческие деятели смогли выработать модель работы специфических защитных механизмов своих этносов. Это наглядно можно показать на примере некоторых произведений Г. Тукая и К. Иванова (Кашкыра), Г. Верещагина и С. Чавайна.

В статье «Национальные чувства» (1906) Г. Тукай писал, что самой священной, самой первой обязанностью молодых татар является получение современного образования. Вот его поэтически изложенное определение слова «учение» в переводе В.С. Думаевой-Валиевой: «Учение – самое острое, самое нужное оружие для победы правды над ложью, света над тьмой, чистоты над пороком. Учение означает оторвать мысль от земли и направить её в небо. Учение означает направить мысль от того, что всего ближе к тебе, в будущее. Учение означает: пройдя прошлое, предрекать будущее, светлое будущее. Учение означает посвятить сегодняшние дни будущим дням, обратить решение сегодняшних задач на решение будущих задач. Учение – это расставание с сегодняшними друзьями для будущих чёрных дней. Учение – это признание себя достойным для того, чтобы познать всё и достичь всех целей и быть султаном над всем миром»<sup>9</sup>. Все возникающие в данном слове значения, по мнению поэта, должны относиться к служению родному народу.

Цель издания книги-хрестоматии «Новый кыйраат» (1910) Г. Тукай определял так: «...Усилить в ребёнке любовь к отцу и матери. Затем... пробудить любовь к родному языку и литературе... Иметь в виду научить думать о жизни и природе и любить их... заинтересовать детей трудом, научить их старанию, получать удовольствие в труде»<sup>10</sup>. В предисловии хрестоматии под названием «Уроки национальной литературы в школе» (1911) Г. Тукай выделил ряд своих произведений, которые позволили бы воспитывать детей в правильном направлении: быть добрыми и чуткими душой, любить лишь возвышенное и прекрасное. Из них поэт называет и стихотворения «Родной язык» (1909) и «Родной аул» (1909), которые усиливают «чувство любви к отцу с матерью», прививают детям «любовь к родному языку» и к татарской новой литературе<sup>11</sup>.

Модель работы специфических защитных механизмов татарского этноса начала XX в. можно проиллюстрировать на примере стихотворения Г. Тукая «Бишек жыруы» (Колыбельная песня, 1909) в переводе В. Тушновой<sup>12</sup>. В первой строфе задается алгоритм действия татарского малыша в будущем, т.е. извещается о его предписанной Всевышним судьбе: «Баю-баю-баю, сын, / В медресе поедет сын, / Все науки превзойдёт, / Всех учёней будет сын». Учёба и есть главное средство защиты от опасности, поэтому к ней татарин должен готовиться с малых лет. Данная мысль поэта формировалась, следует полагать, именно под влиянием этнического бессознательного, которое в творчестве Г. Тукая интуитивно объективировалось уже в 1905–1906 гг. Во второй строфе стихотворения описывается общая тревога ребёнка – в будущем образованного сына татарского народа: он не может заснуть по ночам, плачет день-деньской. Третья и четвёртая строфы направлены на рассеивание тревожности ребёнка. Колыбельная песня и народные сказки на родном языке, а также безмерная любовь отца и матери, несомненно, успокоят взволнованного малыша. Завершающие колыбельную песню строки обращены больше всего к воспитателям будущих поколений: «Спи, усни, бесценный мой, / Лучше всех ты, мой родной, / У меня на всей земле / Нету радости иной!» Вывод автора стихотворения таков: только получение глубоких знаний позволит татарскому народу сохранить свою этническую идентичность, но для этого требуется и сердечная любовь родителей к своим детям, которая рассеяла бы их тревоги и волнения. Эти моделирующие специфические защитные механизмы стихотворения Г. Тукая татарские школьники изучали в школе, тем самым с детства готовились быть защитниками родного этноса.

Этническое бессознательное как воронка втянуло творчество Г. Тукая в стихию народного языка и устного поэтического творчества. Именно в них, в главном богатстве простых людей, этноцентричный поэт находил основу и видел надёжное будущее татарской нации. Только этими причинами можно объяснить его усиленное внимание к татарскому фольклору.

Как мы показали в статье «Этническое бессознательное в творчестве К. Иванова (Кашкыра) и его современников», в главных героях поэмы «Нарспи» сфокусированы все исторические наслоения образов «свой» и «чужой», а также отражены события, происшедшие с автором непосредственно перед зарождением этого гениального произведения<sup>13</sup>. Полной глубины данной поэмы невозможно постичь без определения функции образа Сентти, мальчика с душой чуваша (*чăваш чунĕ*). Герой в тексте появляется в период страдания главной героини от ежедневных побоев ревнивого мужа *Тăхтаман* (< чув. «неподождавший», «неостановившийся»)<sup>14</sup>. Как известно, писатель в созданных героях обычно находит свои внутренние душевные процессы, но переживает и объективирует их уже не как свои собственные, а как присущие «другому» – его персонажу<sup>15</sup>. Именно таким героем является мальчишка с чувашской (птичьей) душой, имя которого наиболее сходно с авторским: *Кĕстенттин* > *Сентти* > *Сентти*. В поэме данный образ объединяет главных героев (Нарспи и Сетнер) и создаёт (тем самым и маркирует) символ чувашской нации начала XX в. Основным его качеством является *семсе чун* (досл.: мягкая душа), которое активно противостоит людям с *хытнă чун* (досл.: затвердевшая душа). К последним относятся люди, похожие на Мигедера и его жену, Тыхтамана, лесных воров («Нарспи», 1907–1908), карьеристов, не признающих материнского языка и забывших свою родню, песни и обряды своего народа («Наше время», 1908). Ряд отрицательных персонажей, как и сюжетов, поэт брал из фольклора.

Следы этнического бессознательного мы находим и в колыбельной песне Г. Верещагина «Чагыр, чагыр дыдыке...» (Сизый, сизый голубочек; 1889). Как впервые заметил В.М. Ванюшев, данная песня распространена в народе именно в обработке К. Герда (поэт несколько раз включал её в изданные в 1920-х гг. сборники и книгу для чтения)<sup>16</sup>. Данный факт весьма примечателен тем, что в результате дополнительного включения рефрена («Спи, спи, моё дитя, золотой клубочек!») после каждой тревожной строфы песни происходит

психологическое снятие неизвестной опасности (дитяtko всё плачет). Алгоритм действия удмуртского мальчика («Вырастешь – возьмёшь топор, / Уйдёшь с песенкой в лесочек; / Свалишь дерево большое, / Рубить будешь и устанешь»<sup>17</sup>) не соответствует тукаевскому алгоритму действия татарского мальчика. Думается, что здесь отразились как временные (стереотип поведения традиционного удмурта в 1880-х гг. был направлен больше всего на физический труд и родную песню), так и национальные различия. Третья и четвёртая строфы сообщают о средствах защиты будущего лесоруба (но только после взросления): его ждёт родной дом, любящая мать, которая будет потчевать уставшего сына своей стряпнёй и медовухой (*мушсур*). В варианте К. Герда, как уже было отмечено, тревога малыша снимается после каждого куплета песни. В ней глубоко символично сравнение ребёнка с голубем (*дыдыке*) и рифмовка последнего слова с *гыдыке* (миленький). Верещагинский текст ориентирован на сохранение бытия удмуртов преимущественно в традиционной форме, а тукаевский и ивановский тексты направлены на преодоление нового вызова эпохи (стремление к получению знаний, духовному родству единоплеменников, неприятие негуманистической этики наступающего капитализма и т.д.).

На фоне анализированных выше произведений одно из первых стихотворений С. Чавайна («Ото» – Роща, 1905) выражает своеобразную боль марийского народа: переживание за сохранение своей исконной религии, быта, языка и культуры. Подобные произведения являются этническими маркерами марийского народа в начале XX в.

Таким образом, выборочный анализ отдельных произведений литературных классиков народов Урало-Поволжья в аспекте этнического бессознательного позволяет нам делать следующие выводы.

1. Поэты народов Поволжья и Приуралья на уровне бессознательного остро чувствовали реальную угрозу для функционирования этноса, для её надёжной маркировки они обращались к текстам устно-поэтического творчества

родного народа, прежде всего к историческим преданиям и песням, мифологическим сказаниям и легендам. В их творениях, прежде всего предназначенных для детей и юношества, родной язык, культура и религия являлись главными этническими маркерами.

2. Отдельные народы региона (тюркские, коми) разработали национальные концепции, которые могли способствовать сохранению константных составляющих своих этносов. Поволжские творческие деятели смогли реализовать модели сохранения и развития своих этносов полностью или же частично. Выработанная национальная концепция К. Жакова (она чётко выражена в его стихотворном эпосе «Биармия») оставалась нереализованной по причине отсутствия (или же малочисленности) среди коми народа учеников-практиков теоретика-философа.

3. Описанный алгоритм действий татар в условиях возможного исчезновения нации Г. Тукаем построен с опорой на религиозное и светское образование. Основное средство от опасности исчезновения чувашского этноса К. Иванов (Кашкыр) находит в духовном и культурном единении соплеменников, призывает к борьбе против отрицательных сторон нового, капиталистического общества. Верещагинский текст ориентирован на сохранение бытия удмуртов преимущественно в традиционной форме. Более достойным ответом на вызов XX в. являлись произведения К. Герда и К. Митрея, в которых затрагивались историко-героические проблемы. С. Чавайн переживал за судьбу марийской языческой религии, за её священные места и обряды, связывал их с марийской идентичностью.

Все вышеперечисленные моменты позволяют заключить, что в первые десятилетия XX в. поэты народов Урало-Поволжья обращались к устному творчеству не из-за отсутствия в их родной литературе богатых художественных традиций, как обычно объясняли данную особенность в советском литературоведении, а прежде всего с целью маркирования реальной угрозы для функционирования этноса, а также поиска формы её реального преодоления.

## СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ДИНАМИКА ЧУВАШСКОГО ЭТНОСА: XVIII – НАЧАЛО XX ВЕКА\*

### Введение

**Н**астоящее исследование не относится ни к одной из отраслей традиционной социально-гуманитарной науки. Оно, скорее всего, является синтетическим, повествующим о смысле, истории и возможных перспективах развития чувашской культуры в целом<sup>1</sup>. Его методологической базой служит культурософия известного теоретика-евразийца Н.С. Трубецкого, которая нацелена, как известно, на выявление основных факторов самоопределения российских народов<sup>2</sup>. В данном случае цель автора ограничивается постановкой тех вопросов, которые вытекают из названия работы.

В условиях отсутствия в отечественных науках об этносах общепризнанной методологии и парадигмы за последние десятилетия выделились два подхода к национальным проблемам: примордиализм и конструктивизм. Намеренно отказываясь от критического разбора позиций обоих подходов, следует отсылать читателей к весьма интересной работе, представляющей третий подход, названный самим автором историческим реализмом<sup>3</sup>. Его сторонники избегают крайностей первых двух подходов. Согласно парадигме третьего подхода, этнонацию следует рассматривать как продукт исторической и социально-культурной эволюции, как социальный организм, на развитие которого может повлиять конструктивная деятельность национальной (в условиях развития этноса с неполной социальной структурой) и инонациональной элиты. Нами использованы термины в понимании и определении сторонников школы исторического реализма, а также теоретические послы современно-го авторитетного этнолога С.В. Лурье<sup>4</sup>.

---

\* Впервые опубликовано в виде научного доклада (Чебоксары: ЧГИГН, 2010. 32 с.).

В этнологическом значении культура – это функционально обусловленная структура, которая имеет даже в меняющихся культурно-политических условиях внутри себя механизмы самосохранения, способствующие как адаптации своих членов к внешнему – природному и культурно-политическому окружению, так и приспособлению внешней реальности к своим нуждам и потребностям<sup>5</sup>. В таком случае этнос понимается как носитель совокупности адаптивных моделей, то есть культуры в изложенном выше значении. Этнос определяется общностью и языка, и нравов и обычаев, этноидентификацией. Из приведенных определений складывается содержание терминов «этнокультура», «социокультура» и т.д.

С целью выявления и прослеживания движущих сил социокультурной динамики традиционного этноса здесь используются такие термины С.В. Лурье, как «традиционное сознание» и «личностное сознание». Как известно, сознание преобладающей части этноса всегда социально детерминировано, оно полностью отражает тип и уровень его традиционной культуры. Но в любом таком обществе имеется определенное количество людей, сознание которых в социальном плане детерминировано в меньшей степени. Подобные люди в критических ситуациях будут реагировать прежде всего на личностном уровне: они могут сознательно выйти из своего традиционного общества, могут в нем сознательно оставаться с целью его изменения или же сохранения. Как утверждает С.В. Лурье, без носителей личностного сознания процессы позитивных общественных трансформаций и смены объектов трансфера (трансфер – перенос бессознательного комплекса на реальный объект) на более адекватные невозможны<sup>6</sup>. Это означает, что этнос развивается благодаря активной деятельности отдельных этнофоров с развитым личностным сознанием.

### **Эпоха просвещённого абсолютизма**

В XVIII в. чувашский этнос вошел как сообщество людей со своим языком, ценностной ориентацией, религией с ее обрядовыми комплексами и с общим этническим сознанием. Еще

с XIV в. продолжалось понимание этнонима *чăваш* (< *çăvasç*) как противоположный конфессиониму *пĕсĕрмен*, что означало «городской житель, мусульманин»<sup>7</sup>. В период Казанского ханства болгары-мусульмане полностью «окыпчакнулись», поэтому конфессионим *пĕсĕрмен* был вытеснен другим социально-конфессиональным термином (*тутар*). Даже в XIX в. в плане конфессии чуваша противопоставляли себя татарам.

Итак, в начале XVIII в. чувашская идентичность определялась прежде всего приверженностью к народной религии, в которой основное место занимал культ предков, особо выраженный в обрядовом комплексе *су*<sup>8</sup>.

Бывшие болгары-земледельцы, будучи оторванными от активных этнических процессов в городах Булгарского улуса (XIV в.) и Казанского ханства (XV – середина XVI в.), смогли сохраниться со своим языком и субкультурой ценой потери полноты социальной структуры (то есть чуваша сложились в отдельный этнос без своей элиты). Большая часть служилых людей из чувашей была мусульманами, которые к XVIII в. успели раствориться в среде мишарей и казанских татар. Оставшиеся были приравнены к ясачным людям.

Нельзя думать, что в чувашском традиционном обществе до XVIII в. не было людей с личностным сознанием. Они проявляли себя в кризисные периоды жизни общества – крестьянских восстаний и смут. Такие личности выдвигались и в начале XVIII в. (Якуп Ордикеев, Охадер Томеев и др.). Их значение определяется тем, что Новое время ставило перед чувашским обществом весьма сложные задачи, от правильного и своевременного решения которых зависело будущее всего этноса. Прежде всего следовало освободиться от средневекового сознания и уклада жизни, которые препятствовали вхождению чувашского этноса в новую реальность Российской империи эпохи Петра I. Чуваша с максимальным личностным сознанием – как учитель чувашского языка новокрещенской школы Иван Михайлов; как крестьянин Еким Ишут, депутат Комиссии по составлению нового Уложения от православных чувашей Свияжской провинции – осознавали



необходимость своевременно приспособиться к изменившейся реальности, при этом сохранив главные этнические ценности (язык, традиционную культуру). Подобные люди поняли значение школьного образования для народа. В этом отношении они полностью придерживались идей Просвещения.

Идеи европейского Просвещения проникали в Поволжье прежде всего через воспитанников Киевской духовной академии. Именно они находили из среды разных народов региона людей с развитым личностным сознанием и привлекали их к просветительской деятельности. Такой фигурой первой величины является В. Пуцек-Григорович (архиепископ Казанский и Свияжский Вениамин), который собрал коллектив авторов и издал первые грамматики языков народов Волго-Камья. С его благословения в новокрещенских школах и Казанской духовной семинарии активно изучались языки народов региона, сочинялись оды в духе поэтики польско-украинской риторической школы.

Подготовка и издание в 60–70-е гг. XVIII в. первых грамматик языков народов Волго-Камья<sup>9</sup> являются фактами как специфично-научными, так и культурно-историческими, может быть, еще и социально-политическими. Эти исторические события хорошо вписываются в эпоху мудрого царствования Екатерины II, которая, как образно выразился Н.М. Карамзин, «очистила самодержавие от примесов тиранства»<sup>10</sup>. При ней начался процесс укрепления гражданских основ как в системе управления, так и в обществе в целом. Императрица почитала, охраняла и утверждала права всех народов, подчиненных ее власти, смягчила нравы и всюду распространяла европейское просвещение<sup>11</sup>. Она положила начало созданию новой социокультурной модели развития многонациональной России, в основе которой находились идея самобытности национальных культур, веротерпимость и декларация об отрицании всяких форм рабства<sup>12</sup>.

Просветительские идеи императрицы крепостниками-дворянами не были поняты и приняты, что объясняется их нравственной, политической и экономической неразвитостью<sup>13</sup>.

Депутаты-новокрещены желали, чтобы они были защищены от обид как со стороны русских людей, так и татар-мусульман, чтобы им, новокрещеным, было дано право лично продавать продукты земледелия в городах, минуя скупщиков, чтобы облегчена была податная повинность<sup>14</sup>. Более высокую солидарность показали депутаты «иноверцев» (татары-мусульмане, чуваша-огнепоклонники и др.), которые через несколько лет добились издания указа Синода «О терпимости всех вероисповеданий и о запрещении архиереям вступать в разные дела, касающиеся до иноверных исповеданий и до построения по их закону молитвенных домов, представляя все сие светским начальникам» (17 июня 1773 г.).

Итак, екатерининские идеи равенства всех людей, народов и их культур, проблемы свободы в гражданско-правовом обществе не были поняты и приняты как дворянами и чиновниками, так и самими «государственными крепостными» из национальных меньшинств Российской империи. Для их «созревания» потребовалось еще целых сто лет; лишь тогда в регионе Волго-Камья началось массовое просветительское движение, цели которого совпали с основными замыслами и идеями просвещенной монархини XVIII в.

До публичного оглашения своего исторического «Наказа» Екатерина II путешествовала по Волге, а в конце мая 1767 г. посетила г. Казань. 31 мая в загородном губернаторском доме было устроено особое празднество: туда собрали представителей всех народов региона в своих национальных костюмах. Такая «живая» этнографическая выставка очень понравилась государыне. Перед этим она посетила духовную семинарию, где в честь императрицы на языках народов региона были прочитаны оды, сочиненные в стиле польско-украинских виршей. Очевидно, именно под воздействием этих майских событий зародилась идея написания вышеназванных грамматик чувашского, удмуртского и марийского языков. Автором данного проекта могла быть и сама императрица<sup>15</sup>.

Следует подробнее остановиться на фигуре епископа Вениамина, одного из главных организаторов роскошного

приема Екатерины II в Казани. В своем словаре о русских писателях Н. Новиков дал архиепископу Вениамину такую характеристику: «Человек ученый и просвещенный, сочинил довольно поучительных слов, много похваляемые знающими людьми, но они не напечатаны»<sup>16</sup>. Будучи по происхождению полуукраинцем-полуполяком, Вениамин (в миру Василий Пуцек-Григорович) принадлежал к кругу близких друзей последнего украинского гетмана К.Г. Разумовского, ратовавшего за сохранение сословных привилегий своих земляков и их национальную автономию. Он глубоко сочувствовал митрополиту Арсению (Мацеевичу), открыто выступившему против секуляризации церковного имущества и ущемления прав украинского духовенства. Об этих симпатиях архиепископа Вениамина не мог не знать инициатор всех нововведений, то есть сама императрица.

Итак, отношения В. Пуцека-Григоровича с Екатериной II были не совсем равными и простыми. С одной стороны, как убежденный сторонник идей европейского Просвещения, архиепископ Вениамин горячо поддерживал все начинания императрицы в области просвещения простого народа, прежде всего новокрещеных. С другой стороны, как нерусский по происхождению, он глубоко переживал из-за ущемления национальных прав нерусских народов, тайно протестовал против секуляризации церкви и ее слияния с государством. В этом плане Вениамин находился в некоторой оппозиции по отношению к политике унитаризации Екатерины II<sup>17</sup>.

В 1769 г. в типографии при Российской Императорской академии наук в Санкт-Петербурге увидели свет две книги, рукописи которых из Казани были отправлены архиепископом Вениамином. Первая представлена высокопреосвященством 14 марта 1768 г. и издана под названием «Сочинения, принадлежащие к грамматике чувашского языка» (без указания места и года издания). Вторая имеет более длинное название – «Духовная церемония...»<sup>18</sup> – и открывается речью, произнесенной самим архиепископом. Данная традиция повторяется и в первой книге: ее «Предисловие» также принад-

лежит Вениамину. Только он, в то время реально проживавший среди народов Волго-Камья и конкретно руководивший подготовкой рукописи книги, мог написать нижеследующие многоинформативные слова: «Очевидно каждому, кто с ними обращается» (автор принадлежит к тем же лицам), «сочинитель... первый подает пример» (во-первых, автор «Предисловия» не является сочинителем грамматики; во-вторых, он знает об отсутствии сочинений подобного рода), «нет сомнения, что и другие ему станут в сем деле последовать» (то есть он уже знает, что готовятся рукописи грамматик удмуртского и марийского языков), «начало часто подвержено недостаткам» (действительно, последующие грамматики более совершенны и объемны, чем первая), «чтоб достигли мы в сем и через сие...» («мы» – это автор «Предисловия», а также руководитель проекта и его исполнители) и т.д. Кроме всего этого, автор «Предисловия», как и остальные выходцы из Украины того периода, к проблеме национального равноправия народов относится весьма трепетно (эти народы «внутри пределов единого отечества обитают и составляют часть общества нашего», «чтобы сим способом показать им и вперить в них мысли, что они суть члены тела нашего, что они наши сограждане и что мы их иначе и не почитаем»).

Когда заходит речь о подготовке отдельного экземпляра книги «во французском переплёте и послании ее в подарок», обычно упоминают имя только одного Вениамина<sup>19</sup>. Между тем из протокола комиссии Академии наук § 21 «О напечатании наставлений к грамматике чувашского языка» (12 января 1769 г.) известно второе такое лицо – его сиятельство граф Кирилл Григорьевич Разумовский<sup>20</sup>. Если первое лицо удостоилось подобной чести из-за представления им рукописи с «Предисловием», то второй заслужил ее, думается, оказанием своей помощи в решении вопроса ее печатания и издания<sup>21</sup>.

Итак, картина значительно проясняется: обе книги были представлены в Академию наук архиепископом Вениамином, а в столице дела своего земляка и единомышленника продвигал председатель Чрезвычайного совета при дворе,

«ежедневный собеседник» Екатерины II, бывший гетман Малой России К.Г. Разумовский. Он, как и В. Пуцек-Григорович, горел желанием достичь в Российской империи фактического равноправия народов.

Обобщая изложенные здесь положения и факты, необходимо выделить ряд идей просветителей раннего периода Екатерининской эпохи (60–70-е гг. XVIII в.), которые, очевидно, составляют основу модели социокультурного развития народов России в последующие века.

1. *Идея равноправия* (отдельных членов общества перед законом – Екатерина II; сословий – отдельные депутаты Комиссии по составлению нового Уложения; народов – украинская интеллигенция во главе с последним гетманом К.Г. Разумовским).

2. *Определение языка как главного этнодифференцирующего признака народа* (раньше для чувашей важнее было выделение себя из среды этносов по конфессии и костюму, а не по языку).

3. *Признание необходимости функционирования как устной, так и письменной* (на основе кириллицы) *культуры народа* (создание и развитие литературного языка, наличие переводов духовной и светской литературы, развитие оригинальной литературы и т.д.).

4. *Идея просвещения народа путем подготовки учителей* (как из среды духовенства, так и из самих крестьян) и *открытия школ*. Воплощая данную идею, просветители XIX в. (И.Я. Яковлев и др.) запустили механизм воспроизводства национальной интеллигенции и непрерывного приумножения духовных ценностей нации.

Именно такая модель социокультурного развития, пропитанная идеей равного положения всех народов, их культур и языков в одном государстве, способствовала выработке следующей национальной идеи всех этнокультурных народов региона: «язык – культура – образование».

К подобным обобщениям подводит использованный здесь культурфилософский взгляд на социально-политические и культурно-исторические процессы в России времен

подготовки и издания первых грамматик языков народов Волго-Камья в проекции определения оптимальной модели их развития в последующие эпохи.

Здесь нет необходимости подробно описывать деятельность отдельных чувашей с развитым личностным сознанием эпохи правления Екатерины II (переводы прозаических текстов, составление од и словарей), творчество таких исторических личностей, как Ермей Рожанский и его ученики из Нижегородской семинарии, Никита Пичуринский (впоследствии китаист-востоковед Н. Бичурин), Петр Талиев и другие воспитанники Казанской семинарии<sup>22</sup>. Все они трудились на ниве просвещения и всячески старались положительно влиять на социокультурную динамику чувашского этноса. К сожалению, российское общество значительно отставало по темпам развития от Европы, чему способствовали как объективные, так и субъективные причины.

### **Эпоха национально-просветительских движений в России**

Чувашская письменная культура XVIII в. развивалась преимущественно под знаком неосознанного авторства, при этом вся литература на чувашском языке имела коллективное сознание. Из целого ряда од и речей, переводов и словарей, разговорников многие оставались в рукописях и не доходили до основной массы читателей.

Ситуация изменилась в 1800 г., когда в Санкт-Петербурге вышла первая книга на чувашском языке («Краткий катехизис» в переводе Е. Рожанского). С того времени начинается книжный период чувашской письменной культуры. В 20-е гг. XIX в. открываются первые школы для чувашских детей в сельской местности. Стараниями священников Н. Базилевского и А. Алмазова впервые были изданы их проповеди и поучения, тем самым были заложены основы жанров чувашской гомилетики. В течение четверти века (1800–1825) утвердились чувашский литературный язык и правила письма, контролируемые и направляемые главным чувашским цензором П. Талиевым.

С 1827 г. начинается новый период в истории чувашской письменной культуры. В первую очередь чувашский народ становится объектом изучения со стороны российской общественности и предметом ее философско-идеологических споров. Так, сторонники классической эстетики и часть радикальных романтиков отказывали нерусским народам в творческих способностях. Другая часть романтиков, а также сторонники философской эстетики (прежде всего Н. Надеждин) верили в умственную способность простых крестьян. Благодаря представителям романтической эстетики Поволжья (А. Фукс, Д. Ознобишин и др.) были записаны и переведены на русский язык поэтические тексты Хведи Чуваша. «Он не думал про парнас, / Созидав свое творенье», – писал Д. Ознобишин о творчестве чувашского импровизатора и певца.

Первым источником становления индивидуального авторского сознания в чувашской культуре (литературе) явилась народная песня. Вторым его источником следует считать письменные тексты на чувашском языке, прежде всего словари и переводы В. Вишневого, автора второй грамматики чувашского языка<sup>23</sup>. Данный период становления чувашской литературы полностью совпал с периодом консолидации этноса и утверждения нового этнического сознания. Он теснейшим образом связан с развитием письменной культуры в целом, книжного дела и школьного образования, формированием национальной интеллигенции. Этим просветительским делом в 30–50-е гг. XIX в. руководил В. Вишневецкий, который полностью завершил эпоху перехода чувашского этноса от народно-средневековой конфессии к православию в духе российского Просвещения. Уже в 50-е гг. на всю Европу заговорили о чувашском народе с его оригинальным языком и культурой, в том числе и письменной. Выдвинулись такие талантливые ученики В. Вишневого, как В. Громов, В. Лебедев, С. Михайлов (Яндуш). Чувашский этнос становился уже полноправным субъектом истории и уверенно завоевывал для себя достойное место в культурном пространстве Европы и Азии. Теперь у народа была своя, хотя еще и не окрепшая

в борьбе элита, которую составляли прогрессивная часть духовенства и сельское учительство. К ней примыкали и чиновники с творческим дарованием (В. Лебедев, С. Михайлов и др.).

В начале XVIII в. петровская Россия становится полноправной империей со своей необходимой атрибутикой: наличие императора, колониальных земель и народов... В процессе формирования имперского сознания традиционная идея византийской преемственности России способствовала выработке долгосрочного «греческого проекта». Иными словами, Россия представляла себя уже как новая Греческая империя, покровительница единоверных греков. Поэтому она основой внешнеполитической модели развития считала покорение Оттоманской империи с целью «освобождения» бывшей столицы православия – Константинополя – от мусульман<sup>24</sup>.

История противоборства Московского государства с мусульманской Турцией берёт свое начало с периода существования татарских ханств – Казанского, Астраханского и Крымского. После их завоевания Московия становится многоконфессиональным государством. Религиозная нетерпимость и агрессивность царского самодержавия постоянно провоцировали татарских князей, мурз и служилых людей на ответные действия. Наиболее эффективной являлась активная пропаганда ислама среди бывших, покорённых им народов-огнепоклонников, прежде всего булгаро-чувашей.

Идея противомусульманской и противоязыческой борьбы выработывалась в России во второй половине XVIII в., итогом её явились подготовка и издание христианских катехизисов на чувашском, мордовском и других языках народов региона. В 50-е гг. XIX в. в Казанской духовной академии функционировали специальные миссионерские отделения, в которых готовили миссионеров для работы в среде иноверцев (татар, чувашей, марийцев). К началу 60-х гг. XIX в. в России сложилось религиозно-просветительское движение, опиравшееся прежде всего на миссионерскую деятельность. Оно частично допускало исполнение церковных проповедей и поучений для прихожан на их родном языке. Главной целью



данной миссионерской деятельности была борьба против мусульманства и язычества.

В 60-е гг. XIX в. в результате поражения Российской империи в Крымской войне 1854–1856 гг. и Польского восстания резко возрастает русское национальное сознание, а усиленное стремление к «внутренней» колонизации порождает политику скорейшей русификации колониальных «инородцев», прежде всего из среды новокрещёных. Постепенно правительство убеждается, что путь к полной ассимиляции лежит через создание миссионерских школ с частичным использованием родного языка учеников. Так зарождается казанская школьная система, названная первоначально именами Н.И. Золотницкого и Н.И. Ильминского. Данная (вторая) разновидность просветительства опиралась прежде всего на школьное миссионерство с родным языком обучения. Допускалось издание переводной христианской литературы для массового чтения. О целях своей системы обучения детей нерусских народов Н.И. Ильминский писал следующее: «При этом я полагаю, что главный интерес обучения инородцев состоит не в русском языке, а в развитии общечеловеческих понятий, нравственных начал и убеждений и русских симпатий; собственно русский язык сам по себе имеет второстепенное, хотя и важное значение»<sup>25</sup>. Реакционная часть русского общества, прежде всего священники из чувашских приходо́в, резко нападали на деятелей-приверженцев школы Золотницкого – Ильминского<sup>26</sup>. Их ненавидели и мусульмане Урало-Поволжья<sup>27</sup>.

Как известно, система образования Золотницкого – Ильминского опиралась на исторический опыт и пример православного святого XIV в. Стефана Пермского. В 60-е гг. XIX в. в Казани резко усилилось внимание к его творчеству. Так, попечитель Казанского учебного округа П.Д. Шестаков по проблемам образования и миссионерства среди местных народов издал ряд книг, в первую очередь о св. Стефане и созданной им письменности<sup>28</sup>. Созданное в Казани «Братство св. Гурия» фактически ориентировалось на опыт христианского просвещения св. Стефана (создание письменности, обучение детей на их

родном языке и т.д.), но конечная цель данной системы определялась людьми из высших кругов царского правительства<sup>29</sup>. Реакционная часть русской интеллигенции и духовенства всегда была против системы Золотницкого – Ильминского, они в ней видели попытку национального развития, ведущего, по их мнению, к сепаратизму развивающихся народов. В деятельности данной системы можно обнаружить не только отрицательные, но и некоторые положительные стороны.

Третья разновидность просветительства зародилась в 50-е гг. XIX в. и полностью утвердилась в 70–80-е гг. того же столетия (чувашские деятели С. Михайлов, М. Федоров, И. Юркин). Она опиралась главным образом на национально-русское светское обучение по образцу текстов букваря К. Ушинского.

Четвертой разновидностью просветительства следует считать педагогические взгляды чувашского просветителя И. Яковлева. Особенность его педагогической деятельности заключается в том, что он умело смог синтезировать вторую и третью разновидности просветительства. Официально он выступал за миссионерство и духовное обрусение чувашей, а на практике развивал национальную культуру, прививал светское обучение (чтение оригинальных рассказов на чувашском языке, развитие светского хорового пения и инструментального исполнительства и т.д.), выращивал светскую интеллигенцию с творческой и научно-практической склонностью. В его школе создавались классические произведения К. Иванова, Ф. Павлова, Г. Коренькова и других деятелей чувашской культуры начала XX в.

В православном мире Поволжья второй половины XIX в. сосуществовали все вышеназванные разновидности просветительства. Тенденции к светскому образованию наблюдались и в татарском обществе.

На фоне всеобщей не востребоваемости литературно-художественного творчества на языках нерусских народов поэзия И.А. Куратова для просветителей светско-национального направления становится своеобразным маяком-ориентиром. Фактически его творческая деятельность не вмещается в рамки

просветительства XIX в. Был бы он в 70-е гг. в родном крае, непременно занялся бы просвещением коми народа, быть может, создал бы свою систему школьного образования<sup>30</sup>. Но ему не суждено было идти по тому тернистому пути, по которому пошел чувашский просветитель и предводитель народа И.Я. Яковлев.

Поиск истоков системы И.Я. Яковлева вновь приводит к деятельности Н.И. Ильминского. Хотя она опиралась на православно-миссионерский и самодержавный фундамент, тем не менее данная просветительская система дала народам Поволжья самое главное – школы с родным языком обучения<sup>31</sup>. За родным языком в школы пришли учителя-сородичи. Появилась необходимость литературных текстов на родном языке. Вот здесь И.Я. Яковлев проявил свою мудрость и гибкость. В первые же буквари он включил оригинальные светские рассказы и переводы произведений классиков русской литературы. Между тем в книгах для чтения на марийском и удмуртском языках преобладали тексты миссионерского содержания.

В литературной школе И.Я. Яковлева господствовали коллективные формы творчества, что отражалось и в авторском сознании произведений<sup>32</sup>. Уже в 1880-е гг. происходит эволюция образа повествователя, который становится полноправным героем произведения. Подобные тексты обычно завершаются народными пословицами или поговорками. В них обобщение происходит не на основе формальной логики, а с опорой на так называемую логику прецедента, широко распространенную в мышлении восточных народов. Это происходит и оттого, что яковлевское просветительство опиралось на синхронное сравнение – сравнение действий и поступков отдельных людей, сравнение народов и их культур с целью преодоления отставания своего народа и т.д. «Чуваши тоже люди» (*Чăваш та ăнах*) – вот основная формула яковлевцев. К концу XIX в. в чувашском обществе параллельно с первым развивался другой тип мышления, известный как линейный, с его следующими составными частями: прошлое – настоящее – будущее. В те годы чувашская интеллигенция усиленно стала интересоваться историей народа, заботиться о настоящем с учетом его будущего.

Итак, чувашский интеллигент с развитым личностным сознанием на рубеже XIX–XX вв. занялся глубокими размышлениями о возможных путях социокультурного развития своего этноса в новую эпоху с приближающимися великими социальными потрясениями. Он знал, что для родного народа пути назад, в эпоху закрытого средневекового общества, уже нет, поэтому ему предстоит активный поиск своего местонахождения в полиэтническом пространстве Российской империи.

### **Эпоха этнокультурной и этнополитической наций**

С неполной социально-классовой структурой чувашский этнос функционировал вплоть до середины XIX в. В этом плане более продвинутыми в регионе являлись татары. Хотя они тоже (все же меньше, чем чувашаи) находились в зависимом положении, но, в отличие от других нерусских народов Урало-Поволжья, татарское общество сумело сохранить некоторые свои сословия, например мусульманское духовенство, городское и сельское купечество. Поэтому оно встало на путь капиталистического развития почти в одно и то же время с русским обществом.

В становлении и развитии современной татарской нации исследователи выделяют три последовательных этапа: развитие мусульманской нации (XVIII – середина XIX в.), формирование этнической (этнокультурной) нации (вторая половина XIX в. – 1905 г.) и образование политической нации (1905 г. – конец 1920-х гг.)<sup>33</sup>. На первом этапе объединяющим фактором выступает ислам, на втором – этнокультура. Третий этап выдвинул в авангард социально-политические аспекты нации.

Аналогичные этапы становления этноса как нации проходил и чувашский народ. В отличие от татар, чувашаи отошли от конфессионального сознания к этнокультурному относительно рано, чему способствовала, как известно, их массовая христианизация в 40-е гг. XVIII в. Свой былой этноконфессионализм чувашаи трансформировали в чистый этноним (ибо среди чувашей-христиан оставались и чувашаи-огнепоклонники) с 40-х гг. XVIII в. до первой половины XIX в. Поэтому

данную эпоху соответственно следует назвать *переходной эпохой* от конфессионального сознания к этнокультурному. К середине XIX в. главными этнодифференцирующими признаками чувашей являлись язык, костюм, обрядовый быт, но только не религия<sup>34</sup>.

Формирование чувашской этнокультурной нации начинается в 60-е гг. XIX в. одновременно с просветительским движением народов региона. Этот этап, по сравнению с подобной эпохой татарского общества, несколько теряет динамику своего становления в годы реакции и Первой мировой войны, но с успехом завершается в 1917 г. и уверенно переходит к этапу образования политической нации.

Первая практическая реализация идеи культурной автономии чувашей обнаружилась в 1906 г., когда был организован общенациональный союз чувашских революционных деятелей и представителей учительства. Это национальное объединение входило в состав всероссийского союза с определенными правами и частичной автономией. В те революционные годы чувашской прогрессивной интеллигенции мерещились следующие перспективы ближайшего будущего нации: «Чуваши пользуются полной культурно-национальной автономией. Получая от государства пропорциональную долю бюджета на культурно-просветительные потребности, чувашский народ создает общенациональный орган просвещения и национальной культуры, облечённый полномочиями государственной власти и совершенно независимый от центрального правительства»<sup>35</sup>.

Итак, эпоха *формирования этнокультурной нации* чувашей включает в себя несколько накладывающихся друг на друга тенденций. На чисто просветительский период (60-е гг. XIX в. – 1902 г.) в начале XX в. накладываются годы нарастающей и убывающей социально-политической активности (1903–1908 гг.) и годы скрытого недовольства и разочарований в обществе (1909–1916 гг.). Для естественного перехода к этапу политической нации чувашское общество внутренне созрело лишь к 1917 г. Некоторый его подъем в годы Первой

русской революции следует объяснить, очевидно, воздействием внешних социально-политических факторов. Поэтому чувашский общенациональный союз и другие радикальные партийные организации (например, чувашская автономная фракция социалистов-революционеров) функционировали недолго, многие их члены были арестованы и сосланы в Сибирь или высланы за границу<sup>36</sup>. Фактически с 1908 г. чувашская политическая жизнь затихла надолго: в России восторжествовала реакция. В тот период чувашская прогрессивная интеллигенция изменила свою тактику борьбы за национальное освобождение от самодержавного гнета. Вот ее решения: прекратить поднимать крестьян на восстания, зная, что восстание не достигнет цели, а только поможет самодержавию уничтожить лучших вожаков революции; в разы усилить культурно-просветительскую работу; заняться созданием национальной светской культуры<sup>37</sup>.

Новая волна общенациональной политической борьбы захлестнула чувашское общество в начале 1917 г. Тогда оно изнутри созрело для перехода от нации этнокультурного типа к политической нации. Дальнейшее развитие чувашской политической нации прерывается в конце 20-х гг. XX в. из-за известной политики Советского государства во главе с «вождем всех народов» И. Сталиным.

Итак, становление чувашской этнокультурной нации затянулось до 1917 г., а образование политической нации в начале XX в. проходило волнообразно, с подъемами и спадами. Именно в те годы чувашский народ полностью сформировался как этнокультурная нация и поднялся на первую ступень этапа политической нации. Сталинский тоталитарный режим вмешался в логику развития молодых наций и к 30-м гг. XX в. выхолостил идею их самостоятельного развития. В искусстве социалистический реализм как официальный метод полностью исключал национальную идею, ориентируя «инженера человеческих душ» (а не художника) на сглаживание национальных различий, на интернационализм<sup>38</sup>.

### **Формирование общенациональной идеи**

Чувашское просветительство последней трети XIX в. решало следующие безотлагательные задачи: формирование национальной интеллигенции, открытие школ с новым методом обучения (первые два года на родном языке учащихся). Просветители четко осознавали, что будущее нации зависит в первую очередь от решения проблем школы и образования народа. Борьба чувашской интеллигенции и передовой части духовенства за новый (звуковой) метод образования в своих устремлениях и целях полностью совпадала с татарско-башкирским джадидистским движением второй половины XIX в. Но были и некоторые отличия. Чувашским «новометодникам» приходилось защищаться не только от потомственных иноязычных священников и местных дворян, но и от царских чиновников-бюрократов в системе школьного образования (шовинистически настроенных директоров училищ, попечителей и инспекторов учебных округов). Борьба обострилась после снятия И.Я. Яковлева с должности инспектора чувашских школ Казанского учебного округа в 1903 г. и упразднения самой должности (она была введена в 1867 г. и в определенной степени выполняла объединительную функцию чувашского учительства и духовенства). Тогда все хорошо понимали, что упразднение должности общенационального лидера в школьном деле легко могло привести к демонтажу отлаженного механизма непрерывного воспроизводства образованных чувашей, владеющих не только русской, но и национальной грамотой, ее письменной культурой.

Чувашские просветители были охвачены, как известно, идеей преодоления культурной отсталости родного народа. В начале XX в. прогрессивная интеллигенция сменила чисто просветительскую парадигму этноцентрической идеей, на что имелись объективные причины. Первая причина связана с ростом этнического сознания. В начале XX в. оно достигло такого уровня роста, что чувашская интеллигенция резко ощутила и осознала реальную угрозу исчезновения чувашского народа как малочисленного и национально ущемлен-

ного, угнетенного в окружении господствующего русского общества. Такое осознание происходило потому, что особые условия существования (малочисленность, неполная социально-классовая структура, инородное духовенство) угнетаемых народов в великих империях во все времена активизировали их национальное самосознание.

Второй причиной резкого роста чувашского национального самосознания является учащение нападок на чувашское просветительство (некоторые из них приведены выше). Все это вынудило прогрессивную интеллигенцию к активному поиску национальной идеи. Почти одновременно с татарским обществом (речь идет о повести Г. Исхаки «Исчезновение спустя двести лет», написанной в 1902 г. и изданной в 1904 г.) чувашские творческие деятели занялись критикой действительности в плане социального и национального обустройства. Они требовали реального равноправия народов как в образовании, так и в социально-политической жизни. Не полностью их устраивала и идея просветителей культурного и религиозно-нравственного сближения чувашей с русским обществом, которая, по их убеждению, вела к вынужденной ассимиляции и вырождению чувашского народа (чув. *сұхалу*, тат. *инкыйраз*). Воспринимая прогрессивную русскую светскую литературу, они отрицали литературу миссионерского и монархического содержания. «Цель монархии – не учить народ», – записал в свою тетрадь по логике Н. Шубоссинни 4 февраля 1907 г. Там же поэт дал следующие определения: «Средство достижения равноправия – просвещение»; «все социалисты – люди свобододолюбивые»<sup>39</sup>. В устах чувашских интеллигентов того времени постоянно звучали слова, касающиеся проблем социального и национально-политического обустройства новой чувашской жизни.

Просветительская система И.Я. Яковлева, опиравшаяся на официальную идеологию самодержавного государства при Александре II («православие – самодержавие – народность»), на рубеже веков показала свою консервативность, как не отвечающая требованиям нового времени. Чувашская



интеллигенция и учащаяся молодежь все чаще и чаще начинают проявлять своё недовольство как школьными консервативными порядками, так и поведением государственных бюрократов во главе с монархом<sup>40</sup>.

В начале XX в. сформировалась чувашская общенациональная идея с ее прогрессивным и регрессивным (консервативным) вариантами (крылами). Она формировалась в результате обновления прогрессистами яковлевской просветительской системы последней трети XIX в. Для Яковлева чувашский язык – главным образом средство религиозно-нравственного воспитания и не более. Для прогрессивной интеллигенции родной язык являлся основой нации и ее культуры, главным этнодифференцирующим признаком. Часть старой яковлевской гвардии тоже не чуждалась некоторых национально-прогрессивных взглядов и тем самым сближалась с умеренными прогрессистами во главе с Н.В. Никольским. Крайняя часть регрессивно-консервативного направления отрицала народное творчество (О. Романов), восхваляла монархию и ее политику войны, имперский патриотизм (Т. Кириллов). В то же время и они ратовали за расширение функции чувашского языка, общекультурное развитие народа. В то же время, в отличие от представителей прогрессивного крыла, они не признавали социальную и политическую борьбу народа.

Итак, в чувашской общенациональной идее базисными являлись *родной язык, национальная культура и образование*. При этом представители прогрессивного крыла видели культуру и образование исключительно светскими, а представители консервативного крыла – преимущественно религиозно-нравственными. Представители прогрессивного крыла даже в годы реакции развивали науку, собирали и изучали фольклор, создавали светскую профессиональную культуру. В начале 1918 г. они смогли сплотить первое чувашское правительственное как альтернативную форму советской власти<sup>41</sup>.

Основным выразителем национального самосознания в те и последующие годы была художественная литература-

ра, наличие в ней национальной идеи являлось важнейшим критерием и показателем ее ценности и востребованности. Главным идеологом чувашской национальной идеи в литературе послереволюционного времени (1917–1922 гг.) по праву считается М. Сеспель. Он воспринял революцию именно как акт национального протеста против политики русификации и подавления национальных культур<sup>42</sup>. Национальная идея поэта сфокусирована в формуле «родной язык – национальная культура – образование». С этой позиции его можно считать достойным восприемником идеалов чувашской прогрессивной интеллигенции начала XX в. Но М. Сеспель воспевал и чувашскую политическую автономию, что содержательно обогащает вышеназванную формулу и наполняет её новым смыслом. М. Сеспель, будучи председателем ревтрибунала и заведующим отделом юстиции Чувашской автономной области, намечал внедрение чувашского языка в судебную систему. В 1921 г. чувашские государственные деятели приступили к коренизации всех структур советской власти и государственных учреждений, стремились развивать систему национального образования. Следовательно, первая составляющая в формуле-триаде (родной язык) подразумевалась в те годы не только как язык книг, культуры и образования, но и как язык, обслуживающий национальное государственное образование, то есть как государственный язык. Действительно, в Конституцию Чувашской АССР 1926 г. он вошел наравне с русским в статусе государственного языка ее территории. В те годы чувашский язык становился в школах республики языком обучения многим предметам. В 30-е гг. стоял вопрос о внедрении чувашского языка в вузы.

Мощным фактором роста этнического самосознания и обогащения национального политического дискурса является историческое сознание этноса. После издания книги Н.И. Ашмарина «Болгары и чувашаи» (Казань, 1902) чувашская интеллигенция полностью осознала себя как полноценный исторический субъект. Историю родного народа на

родном языке в первую очередь написали писатели Э. Турхан и Г. Комиссаров (Вандер), лишь потом – историки (М. Петров-Тинехпи). История булгар, хазар и гуннов, далеких предков чувашей, волновала не одно поколение чувашских поэтов, драматургов и прозаиков. Еще в 1905 г. Э. Турхан мечтал написать роман о булгарах, Н. Шелеби сочинил ряд поэм-преданий о болгарском периоде жизни предков чувашей. Данный период отображен в ряде трагедий Г. Тал-Мрза, стихотворениях П. Хузангая, В. Митта. Последние называли себя булгарами и гордились своими славными предками. В рассказе М. Сеспеля «Върман ачисем» (Дети леса) чувашаи исполняют героическую песню о славном своем предке Аттиле. Лирический герой новеллы М. Юмана «Шевле вылять» (Играет зарница) ищет опору в легендарных предках-богатырях. Одним словом, фольклорные легенды о богатырях и исторические предания о чувашских царях, бывших государствах, художественные произведения писателей, научные труды ученых – все это подпитывало и поддерживало национальную идею чувашского народа<sup>43</sup>.

Возвращаемся к началу политического этапа чувашской нации – к 1917 г. В данном случае особый интерес представляют политическая позиция и действия лидеров национального движения того времени. Организационный период в национальном движении немусульманских народов региона начался сразу после Февральской революции: 22 марта 1917 г. по инициативе приват-доцента Казанского университета Н.В. Никольского, чуваша по национальности, собрался первый съезд Союза (первоначально – Общества) мелких народностей Поволжья. Были созданы национальные секции, которые к августу того же года составляли следующее соотношение: чувашская – 193 чел., марийская – 47 чел., крещенотатарская – 27 чел., удмуртская – 7 чел., по мордовской – нет сведений<sup>44</sup>.

На очередном съезде, проходившем 15–22 мая 1917 г., обсуждался вопрос о государственном устройстве новой России и её национальных окраинах. Второй вариант принятой на том съезде резолюции имел следующие рекомендации:

«Общее собрание представителей мелких народностей Поволжья, обсудив вопрос о форме правления в России и принимая во внимание: 1) что наилучшей формой государственного устройства, в полной мере обеспечивающей народовластие, является федеративная республика; 2) что большинство населения Российской державы при его сравнительно низком культурном и политическом уровне не может, к сожалению, считаться подготовленным к немедленному введению в России федеративной республики; 3) что, за вынужденным отказом от введения в России теперь же федеративной республики, надлежит высказаться за учреждение в России демократической республики и 4) что Российская демократическая республика должна быть устроена на таких началах, чтобы в ее основных законах не заключалось препятствий к переходу ее в федеративную республику, при наступлении соответствующих культурно-политических условий...»<sup>45</sup>.

В данном варианте резолюции о местном самоуправлении сказано несколько туманно. В первом же варианте (его внес чуваш И.В. Васильев) четко изложена перспектива перерождения самоуправления в Поволжье: «Съезд представителей мелких народностей Поволжья вынес решение: в настоящий момент своих штатов не образовывать, но в законодательном порядке обеспечить возможность перерождения самоуправления в местные штаты на территориально-национальных основах, когда местные национальности политически и культурно доразовьются до надлежащего уровня»<sup>46</sup>.

Чувашские и марийские политические деятели спохватились лишь после принятия Миллет меджлисом (первым татарским парламентом) решения о создании «Идель-Урал Штата». Времени на культурно-политическое «доразвитие» не хватало, поэтому они вынуждены были выступить против создания «Татаро-Башкирской республики». К 1920 г. многие из них оказались либо на стороне противников советской власти, либо по разным причинам уходили с политической арены. А новое поколение политиков-коммунистов во главе

с С.Д. Эльменем низвело проект «национальных штатов» до уровня «коммуны».

По логике событий и действий, а также по стратегическому плану Н.В. Никольского и его соратников их «Союз» со временем должен был превратиться в полноправный субъект (штаты) Российской Федеративной Республики с равными культурно-автономными правами входящих туда народов<sup>47</sup>.

В случае неудачи октябрьского переворота и сохранения Временного правительства, а также активной работы Учредительного собрания в его новом составе (выборы состоялись в ноябре 1917 г.) многие прогрессивные идеи лидеров национального движения народов Поволжья вполне могли воплотиться в общественно-политическую жизнь России последующих годов. Вспомним следующие факты. В тот период председателями Чебоксарской, Цивильской, Ядринской и Буинской уездных управ были избраны чуваша, Казанскую губернскую управу возглавлял один из лидеров чувашского национального движения Н.В. Никольский. На выборах в Учредительное собрание чуваша Казанской губернии выступили единым фронтом и достигли блестящих результатов<sup>48</sup>. Это была многообещающая политическая победа лидеров чувашского национального движения. Но последовавшие вслед за октябрьским переворотом события повели социокультурное и политическое развитие России по другому пути.

В истории чувашского народа и его культуры 1900–1920-е гг. действительно были эпохой резкого подъема национального самосознания и активного поиска национальной идеи. В результате перехода чувашской нации от этнокультурного этапа к политическому формула-триада обогатилась новым содержанием (идеей коренизации и функционирования государственного языка, стремлением к созданию национальной системы образования и др.). Чувашская национальная идеология представилась в те годы в усовершенствованной модели «чувашский (государственный) язык – национальная культура – национальное образование».

### Заключение

Защитные механизмы чувашского этноса, задействованные во второй половине XIV в. в результате разрушительных войн в регионе, в последующие три века не позволяли ему втянуться в процессы позитивных общественных трансформаций. Возможность смены режима работы средневекового этнического организма появилась лишь в Новое время, когда в российских прогрессивных умах зародились идеи великих людей эпохи европейского Просвещения.

Христианизация чувашского общества и деятельность первых просветителей создали благодатную почву для формирования нового этнического сознания и указали на возможные пути социо- и этнокультурного развития. Но объективные и субъективные факторы притормаживали позитивные процессы в России вплоть до отмены в ней крепостного права и появления положительных результатов от новых реформ.

В условиях российской реальности светское просветительское движение православных народов Поволжья обрвалось (получило начало) в недрах религиозного просветительства, и на рубеже XIX и XX вв. они превратились в антагонистические силы. Умами молодой интеллигенции стал управлять линейный тип мышления. Начался активный поиск своего «я» в историческом прошлом, настоящем и будущем. На такой почве зародилась идея нации, начался поиск возможных моделей её развития.

В 1917 г. чувашская прогрессивная интеллигенция смело повела народ по пути создания политической нации, которая в последующее десятилетие сумела выработать национальную идеологию в формуле «чувашский (государственный) язык – национальная культура – национальное образование».

Такая модель социокультурного развития чувашской нации, несомненно, существует в умах и современных чувашей с развитым личностным сознанием, и они также глубоко переживают за будущую судьбу родного народа.

## РОЛЬ ИСЛАМА В ФОРМИРОВАНИИ ЭТНИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ (ВМЕСТО ПОСЛЕСЛОВИЯ)

**В** советской историко-археологической науке, как справедливо отмечает И.Л. Измайлов, утвердилась чёткая схема, в основе которой были «постулат о соответствии археологической культуры определённому этносу и эссенциалистская концепция этноса»<sup>1</sup>. В качестве альтернативной методики изучения средневековых этнических общностей, в том числе и болгарского этноса, татарский исследователь выдвигает палеоэтнологию, взаимодействующую с этноархеологией. Суть подобной системной методики заключается, как полагает учёный, в изучении средневековой болгарской ментальности как источника сведений о ключевых аспектах этнополитической и этноконфессиональной идентификации<sup>2</sup>. Хотя удовлетворительного определения понятия «менталитет» в исторической этнологии пока не существует, ведущие специалисты понимают его как «совокупность сознательных и бессознательных установок», сопряжённых с этнической традицией<sup>3</sup>. Рассматриваемые И.Л. Измайловым отдельные стороны менталитета (принцип противопоставления этнообразующих факторов и этнических признаков, появление отчётливого самосознания своей общности и отличия от других) в подобных исследованиях непременно должны быть основополагающими. Не менее важными аспектами являются выявление неизменных поведенческих и коммуникативных моделей этноса, изучение действий психологических защитных механизмов традиционного сознания, обнаружение внутриэтнического конфликта и т. д.

Проблема этнического (традиционного) сознания тесно связана с вопросом этнического бессознательного, психологической характеристикой народа, поэтому она требует использования в научном анализе динамического метода. Изучение смены главных идеологических доминант этноса

в переломные для него периоды позволяет установить повторяющиеся парадигмы (константы) культуры, а этимологизация этнонимов способствует восстановлению этнических процессов в регионе.

Парадигматическими формами этнического сознания являются этнические константы, которые «неизменны на протяжении всей жизни этноса, а ценностная ориентация может меняться, она является результатом свободного выбора людей<sup>4</sup>. При этом исследователь обязательно должен отделять истинные ценности от «образа для других», который создаётся с целью коммуникации (например, письменно зафиксированные ответы болгар на вопросы иностранцев-путешественников). По мнению С.В. Лурье, общим принципом исследования этнических констант может являться изучение того, как та или иная ценностная система представлена в сознании народа, адаптирована народом, какой подвергнута корреляции, чтобы стать совместимой с этническими константами данного народа<sup>5</sup>.

Если этнические константы действительно не меняются от начала формирования этноса до полного растворения его в новых сообществах, то они в той или иной степени должны отражаться в его эндоэтнониме (самоназвании). «Именно анализ этнонима и стоящего за ним самоназвания, – пишет И.Л. Измайлов, – а не бессодержательная лингвистическая эквилибристика названиями или ненаучная попытка объяснить смену этнонима “навязыванием” его этносу извне даёт исследователю ключ к пониманию последовательной эволюции этноса как его постепенной трансформации или череду “взрывов” этничности, ведущих к коренной их смене и формированию нового этноса»<sup>6</sup>.

Основными периодами исторических процессов в средневековом Поволжье являются дозолотоордынский (IX – первая треть XIII в.), золотоордынский (вторая треть XIII – первая четверть XV в.), казанский (вторая четверть XV – середина XVI в.), московский (середина XVI – середина XVIII в.). Вышеперечисленные периоды социально-политических сооб-



ществ не в точности совпадают с этапами этногенетических процессов, но они, как нам представляется, помогают создавать их исторический фон, контекст.

Началом формирования волжских булгар принято считать вторую половину IX в., когда в результате различных военно-политических коллизий «здесь складываются три сильных этнополитических объединения – булгары, эсегел и берсула. Именно между ними разгорелась борьба за гегемонию»<sup>7</sup>. В итоге межплеменной конкуренции в качестве официального политического этнонима утвердилось, как известно, название наиболее влиятельного и сильного племени – булгар (*bulyar*), произносимое самими носителями этнического сознания (этнофорами) как *bülär*<sup>8</sup>. При этом следует помнить, что эндоэтнонимы некоторых булгарских племён сохранились в названиях ряда городов, а также родовых фамилий из этих метрополий вплоть до XIV в. Например, в текстах булгарских эпиграфических памятников того времени их бывшие племенные названия представлены как *mün suwar jali* «община великого сувара», *mün Bülär* «великий буляр»<sup>9</sup>. Эти эпитафии оставлены мусульманским населением Булгарского вилаята Улуса Джучи.

Итак, в дозолотоордынский период (IX – первая треть XIII в.) в Поволжье сложился и развивался средневековый булгарский этнос с самоназванием *bülär / pülär*. В пользу такой гипотезы выступает следующая народная этимология, прочитанная арабским путешественником Абу Хамидом ал-Гарнати (1135–1136) в «Истории Булгар»: «А учёный у них называется *балар*, поэтому называли эту страну “Балар”, смысл этого “учёный человек”, и арабизировали это и стали говорить “Булгар”»<sup>10</sup>. Здесь, очевидно, подразумеваются древнетюркские слова *bil-* «знать, ведать» и *er* «муж, мужчина»<sup>11</sup>.

Далее следует говорить о языке волжских булгар. Ф.С. Хакимзянов допускает, что в Волжской Булгарии еще в начальный период её сложения соперничали *r-* и *z-*языки, в дальнейшем двуязычие сменилось господством второго (огузо-кыпчакского) языка<sup>12</sup>. Аргументация исследователя

опирается на тот факт, что в рукописи Ахмед ибн Фадлана «Рисала» (Записки) встречается двоякое написание одного и того же гидронима: *Джавшыз* и *Джавшыр*<sup>13</sup>. В этой же рукописи общеизвестное племенное название «сувар» написано как «суван». А.П. Ковалевский полагал, что это ошибочное написание слова «суваз»<sup>14</sup>. Отсюда можно понять, что переписчики рукописи Ибн Фадлана, не зная подлинного названия неизвестных им рек и племён, могли легко перепутать отдельные буквы, в особенности в конце слов. Как известно, болгарские заимствования в языках соседних народов (удмуртов и коми, мари и мордвы) отражают только *r*-язык, они расположены в пределах X–XIV вв.<sup>15</sup>

Не имея особого желания включиться в давний спор о наличии или отсутствии среди болгар так называемых «язычников», следует заметить, что позиция того или иного участника дискуссии строится методом исключения третьего. Действительно, Волжская Булгария с самого начала известна как официально принявшая ислам страна. Всё же категорично утверждать о том, что в X–XIII вв. в этом государстве жили только мусульмане, невозможно по ряду объективных причин. Во-первых, внедрение в традиционный образ жизни народа основы новой религии во всех известных странах затягивалось на несколько веков, в том числе и в Киевской Руси<sup>16</sup>. Во-вторых, современный чувашский язык, а вместе с ним и традиционная народная культура (обрядовые комплексы, мифология) чувашей и казанских татар-кряшен (они как по названию, так и по структуре совпадают полностью) являются наследием волжских болгар и генетически восходят к непрерывным традициям древних тюрков<sup>17</sup>. Признание их исконности и исторической непрерывности вынуждает принять и тезис о наличии в культуре волжских болгар мощного языческого слоя. В-третьих, если не подвергать сомнению ряд категоричных утверждений мусульманских путешественников-проповедников о поголовной исламизации болгар, то мы обязаны полностью признать и следующее противоположное сообщение венгерского путешественника и католи-

ческого миссионера Юлиана (XIII в.): «Великая Булгария – великое и могущественное царство с богатыми городами, но все там – язычники. В том царстве говорят в народе, что вскоре они должны стать христианами и подчиниться римской церкви, но дня, как говорят, они не знают, а слышали так от своих мудрецов»<sup>18</sup>. Булгарию он называет «языческим царством», что, конечно, не полностью соответствует действительности. Можно полагать, что автор здесь подразумевает не официальную религию, а реальную обрядовую жизнь простых болгар, которые, считаясь мусульманами, на практике придерживались ранних традиций предков. Истина находится, скорее всего, где-то посередине. Мусульманские путешественники в Волжской Булгарии получали информацию в первую очередь от своих единоверцев-болгар, а католик Юлиан общался с представителями других конфессий, прежде всего с приверженцами народной религии. При этом не следует забывать, что, кроме официального ислама, всегда существовал еще так называемый народный ислам, в котором официальная религия синтезировалась с доисламской религией этноса. Как известно, в чувашском языке представлены ранние арабские и персидские заимствования дозолотоордынского периода, среди которых имеются и слова, связанные с мусульманской терминологией, а в традиционной этнической религии много мотивов мусульманского происхождения, часть которых восходит к домонгольской эпохе<sup>19</sup>. Всё это говорит о том, что предки современных чувашей соприкасались с мусульманской цивилизацией еще до образования Казанского ханства и тесного общения с золотоордынцами.

Здесь уместно заметить, что в конфессиональном сознании народов Поволжья всегда существовало двоеверие, в особенности среди крестьянского сословия. Например, крещёные татары (*керэшен*) в XIX в. разделялись, по сообщению И. Софийского, даже на три разряда: 1) *чиста керэшен, таза керэшен* или *чий керэшен*; 2) *кара керэшен* и 3) *ак керэшен*<sup>20</sup>. Первые «меньше других своих единоплеменников подверглись изменению в религиозно-нравственном состоянии, бо-

лее других сохранили у себя чистых языческих верований». Это – татарин крещёный, но не просвещённый, не наученный вполне истинам новой религии, не забывший прежней религии, не оставивший языческих обрядов и суеверий<sup>21</sup>. Вторые характеризуются сравнительно большею преданностью христианской вере, а третьи – исламу. В терминологии отражена оценка трёх конфессий, из которых самую высокую оценку получает ислам, затем – язычество. Презрительное отношение к христианам объясняется их потерей своей первоначальной (чистой) веры.

О конфессиональной ситуации в Волжской Булгарии в первой трети XIII в. можно догадаться из неординарного события, происшедшего в её столице в 1229 г.: один из болгарских купцов-мусульман перешёл в православие и стал публично выступать против своей бывшей религии. Данный исторический факт известен из сохранившегося «Жития св. мученика Авраамия, мученика Булгарского», изданного в 1874 г. в переводе с русского на чувашский язык. «Авраамий восхотел быть проповедником учения Христова между ними, – сообщает автор биографии Авраамия Булгарского, – во время ярмарки в городе Булгаре, когда стеклось туда множество народа, он вдруг, вместо обычного занятия торговлею, начинает всенародно благовестить согражданам своим Господа Иисуса Христа и убеждать их сделаться подобно ему христианами. Изумлены были болгары неожиданною проповедью дерзновенного исповедника Христова, считали его за помешанного. Они старались его самого отвратить от Христова веры, а потом, когда он мужественно отверг все льстивые речи и угрозы нечестивцев и объяснил, что готов умереть за исповедуемого Христа Иисуса, предали жестоким мукам и много дней томили его, принуждая отречься от св. веры. <...> Видя непреклонность Авраамия в св. вере, изуверы предали его казни: отсекли ему ноги, руки и голову. Это было 1 апреля 1229 года»<sup>22</sup>.

Булгарский город на правобережье Волги и центр отдельного княжества (Ошел / Ашлы) был сожжён русским

князем Святославом в 1220 г. Через девять лет, вскоре после публичной казни Авраамия в Великом городе (Биляре), начался грандиозный пожар и в течение нескольких дней выгорел почти весь город. Если с запада угрожали русские князья-христиане, то с востока и юга к булгарам пробирались монголы-язычники (1223, 1232 гг.). На этом фоне слухи, распространённые в народе (они услышаны и зафиксированы венгерским монахом Юлианом в 1236 г.), могут быть весьма достоверными, поэтому позволяют представить психологическое состояние булгар перед нашествием монгольских орд. В тот период этническое сознание булгар значительно продвинулось в сторону конфессионального сознания: у одних оно резко обострило их религиозные чувства, у других, наоборот, появились большие сомнения в истинности своей веры. Такая ситуация могла создаваться лишь в условиях наличия конкуренции между конфессиями в разных социальных слоях общества. Например, Авраамий, как купец, был заинтересован в общении с Владимирским княжеством, интересы других купцов были направлены на мусульманский Восток. Большая часть булгарских крестьян, живущих по традиционному земледельческому обрядовому календарю (он сохранился у чувашей и кряшен, как уже было отмечено, вплоть до XX в.), являлась если не чистыми приверженцами народной веры, то, во всяком случае, двоеверцами.

Периодом смены былого самоназвания (эндоэтнонима) булгар следует считать вторую половину XIV – первую четверть XV в., когда в результате природных катаклизмов и состояния смуты в Улусе Джучи произошла массовая миграция как булгар, так и кыпчаков-золотоордынцев в более спокойные и безопасные районы государства. Д.М. Исхаков и И.Л. Измайлов считают, что одной из главных причин упадка Улуса Джучи являются наступившие во второй половине XIV в. природные катаклизмы: усыхание степной зоны, уменьшение количества выпадавших осадков, повышение уровня Каспийского моря и т.д.<sup>23</sup> Распространение эпидемии бубонной чумы в середине этого века, а также разрушение

булгарских городов в 1361 г. стали основными причинами исчезновения основной части булгарской городской знати, вместе с ней из сферы письменной культуры постепенно вытеснился исконный огуро-булгарский язык (*r*-язык).

Аналогичные этногенетические процессы в тот период проходили во всём евразийском пространстве, в том числе на Руси. В результате распада Улуса Джучи в отдельных его областях постепенно формируются новые этносы, этническое сознание которых отражает либо названия господствующей элиты (Чагатай, Узбек, Ногай), либо названия местности, города (казанцы, крымцы), при этом «почти все они сохраняют макроэтноним "татар"<sup>24</sup>.

Попутно необходимо внести в широко известную теорию этноса Л.Н. Гумилёва некоторые коррективы. Как известно, полным циклом функционирования любого этноса известный учёный считает 1200 лет. Но продолжительность функционирования этноса волжских булгар размещается, как мы увидели, в рамки примерно шести веков (ровно половина гумилёвского 1200-летнего цикла). Данное своеобразие следует объяснить особенностью евразийской степи и лесостепи<sup>25</sup>. Как известно, данная территория континента весьма чувствительна к изменениям климата: их территории постоянно смещались и смещаются то к северу, то к югу попеременно. На основе вышеперечисленных методологических предпосылок можно объяснить этногенетические процессы и потомков волжских булгар – казанских татар и чувашей, которые начиная с XV в. составляли две конфессиональные группы поволжских тюрков: мусульман и приверженцев народной религии (так называемых «язычников»). Эти группы образовались у волжских булгар ещё в X в., когда они официально приняли ислам (922 г.).

Следует вновь возвратиться к периоду смены в Улусе Джучи этноконфессионального сознания населения (суперэтноса), прежде всего тюркоязычных этнических образований. В данный период феодальные раздоры золотоордынских ханов стали сопровождаться обвинениями в адрес своих

врагов в отступлении от веры, требований ислама. Например, о второй половине XIV в. татарский писатель Хюсам-Эддин Булгарский (XVI в.) писал так: «И наши булгары славились своим развратом. Учёные законными уловками разрешали брать проценты, а равно, много было грехов прелюбодеяния и смертоубийства; по причине же пьянства оставили джуму, оставили обряды, употребляемые после пятикратных молитв; считали дозволенным пить бузу и пиво, говоря, что нет у нас мисра, оставили сборное моление, порицали имама Шафи, говоря, что его слова – пустословие; также оставили аид (духовные праздники): стали весьма грешны противу всевышнего бога»<sup>26</sup>. Как далее сообщает писатель, Аксак Тимур (Булгар был разрушен Пулат Тимуром в 1361 г.) полностью разрушил г. Булгар, повесил 36 учёных, а уцелевший народ приказал разогнать в разные стороны, наказав, чтобы он там не обитал<sup>27</sup>. Булгар обвинили, что они джуму не исполняли прежде всего в сёлах. По искреннему признанию автора сочинения, булгары действительно были несведущи в сунне. Очевидно, в период господства монгол-язычников, а также нового возрождения булгар в первой половине XIV в. система традиционных религиозных институтов была значительно разрушена, а местная знать стала противопоставлять себя неопитам Улуса Джучи и в плане конфессиональных течений (оно в исламе чрезмерно возвышало культ святых, максимально приближая его к культу предков язычников и двоеверцев).

Если задуматься над проблемой возникновения и исчезновения эпиграфических памятников в Волжской Булгарии конца XIII – первой половины XIV в., то возникает ряд логически построенных вопросов, которые требуют исторического обоснования и объяснения. Например, таким путём Д.М. Исхаков и И.Л. Измайлов (они ссылаются на сочинение Ю. Шамильоглу) приходят к мысли о наличии тесной связи между исчезновением *г*-язычных эпиграфических памятников и исчезновением городской булгарской знати с глубокими этнокультурными корнями<sup>28</sup>. Логическим продолжением вышеизложенного предположения является допущение, что

новая болгарская знать, заменившая старую, уже пользовалась небулгарским (*z*-языком), то есть кыпчакским языком.

В связи с языковой ситуацией в Булгарском улусе Золотой Орды в конце XIII – начале XIV в. следует опять возвратиться к эпиграфическим памятникам этого времени. Самые первые датированные памятники, приведённые в вышеназванных сочинениях Ф.С. Хакимзянова, написаны как на *z*-, так и на *r*-языках. На первом памятнике (12... ?) место погребения имеет название *zijařät*, а на втором (1299) – его изменённую форму *zerät*. С 1311 по 1357 г. все датированные памятники со словом *zijařät* написаны на огузо-кыпчакском языке (таких памятников всего десять, в остальных *z*-язычных текстах даты не поставлены), кроме трёх болгароязычных памятников (они имеют следующие даты: 1346 и 1349 гг.). Основная часть *r*-язычных текстов содержит лексему *bälük* (35 памятников). Кроме того, три текста, относящиеся к *z*-языку, содержат более древнюю форму *belgi*<sup>29</sup>.

Итак, выявленные особенности текстов болгарских надмогильных памятников позволяют выдвинуть следующие предположения: 1) традиция установки памятников становилась одновременно на *z*- и *r*-языках; 2) слова, означающие понятие «могила», на первом языке писали в более архаичной и точной с арабским оригиналом форме, чем на втором (*zerät*); 2) исконно болгарской традицией является использование древнеболгарского слова, первоначально означавшего понятия «знак, метка» (*bälük*). Данное древнеболгарское слово проникло в венгерский язык в форме *bélyeg* «марка, знак», «метка», «тавро», «клеймо»<sup>30</sup>. Доказательством вышесказанному служит и следующий факт. Ф.С. Хакимзянов удачно заметил и подтвердил, что два памятника, сохранившиеся на кладбище современного села Иски-Рязяп Куйбышевского района Татарстана, принадлежат отцу (Амбала сына, Хасану) и его сыну (Амбала сына, Хасана, сына хаджи Бу)<sup>31</sup>. На могиле отца (он умер в 1345 г.) поставлен памятник с текстом на чистом *z*-языке и со словом *zijařät*. Дата смерти сына неизвестна (он мог быть моложе отца на 20–30 лет), текст его



памятника написан на *r*-языке и со словом *bälük*. Это древне-булгарское слово к тому времени обрело совершенно новое значение – «памятник». Идентичное же содержание придаёт ему Ф.С. Хакимзянов. Как известно, в чувашском языке в таком значении оно существует по настоящее время (*палăк < bälük*). Возвращаясь к языкам текстов на могилах отца и сына, следует исследователям задуматься над следующим вопросом: почему мастера (или члены семьи) первому предпочли *z*-язык, а второму – *r*-язык? Очевидно, выбор языка эпитафий зависел от языковой установки в семье и обществе. Обычно язык семьи меняется в результате отрыва от традиционной среды обитания, поэтому Хасана следует отнести к мигранту первого или же второго поколения (по всей видимости, он вместе с родителями мигрировал в Булгарский улус из кыпчакских степей). Его сын, будучи мигрантом уже второго или третьего поколения, полностью освоил язык и традиции своей среды, то есть обугаризировался. Данный факт относится не к чисто этническому, а к социокультурным явлениям булгарского общества в условиях существования супергосударства Улус Джучи. Всё же прав Н.И. Егоров: традиции установления эпитафических памятников на могилах умерших в булгарскую среду проникли через мигрантов-мусульман с южных и восточных улусов Золотой Орды<sup>32</sup>. Не успев полностью сложиться, очередной (второй) этап исламизации народов Поволжья прервался, как уже было отмечено, в последней четверти XIV в.

В золотоордынский период (вторая треть XIII – первая четверть XV в.) булгарское городское население, дифференцируясь в мусульманской среде (в отличие от военного сословия Улуса Джучи *tatar*), называло себя этноконфессионалом *besermen (< musliman)*. По такому же принципу горожане идентифицировали единоплеменников-земледельцев конфессионалом *s'ivas'*, что означало «язычник», «проводящий обряд *s'iva*» (< др.-тюрк. *joγ+ aq*)<sup>33</sup>. Следует полагать, что в состав *besermen* вошли и пришлые кыпчаки (переход *l* в *r* в середине данного этнонима, как известно, широко распространён в среднеазиатских тюркских языках, включая туркменский).

Выявленные особенности эпиграфических текстов позволяют выдвинуть следующую гипотезу: инициаторами разделения этнического сознания булгар была их мусульманская элита, которая возвышала культ святых (этапы смещения первоначальной семантики *zijařät* таковы: «посещение, визит, паломничество» > «посещение могилы» > «могила, место посещения»)³⁴. Придерживающихся народной религии, которые на могилах умерших с древних эпох ставили *bälük*, они назвали конфессионимом *s'ivas'*, что означало, как уже было отмечено, «проводящий языческий обряд поминовения предков».

Если смотреть на эти этногенетические процессы с точки зрения «внутриэтнического конфликта», который необходим для нормального функционирования любого этноса, следует обратиться к характеру взаимодействия между различными группами русского этноса. В таком суперэтническом образовании, как Российская империя, внутренний конфликт созрел, как правомерно полагает С.В. Лурье, вокруг образа правителя (царя). Модель взаимодействия внутриэтнических групп в русском обществе (с одной стороны, государство, а с другой – община) была унаследована, следует думать, от сложившихся в Золотой Орде государственно-правовых традиций. Но взаимоотношения русских княжеств с ханами Улуса Джучи были несколько иными, чем, например, у народов Поволжья. Если у первых была сохранена высшая национальная элита (княжеское сословие и духовенство) с её автономными правами, то у вторых управляли ханские феодалы (князья и мурзы), которые для местного населения являлись иноверцами, собирающими дань (*хырăç* «иноверческая подать в мусульманских государствах»). Князья и мурзы чувашского происхождения, вынужденные принять официальную религию Золотой Орды и Казанского ханства, со временем полностью отатарились (перешли на золотоордынско-кыпчакский язык и культуру). В русских исторических документах они известны как горные служилые татары. От имени своих народов из местного покорённого населения выступали прежде всего сотные (*сёрпу*) и десятные (*вунпу*), которые нередко

исполняли и функции старейшины (руководителя общины), и языческого жреца. Именно они могли реально стать во главе народно-крестьянской оппозиции к власти.

Характер внутриэтнического конфликта в таких суперэтнических сообществах, как Золотая Орда и Казанское ханство, определялся следующими факторами: адаптационной потребностью оппозиционных этносоциальных групп (социальной элиты государств и крестьянских родоплеменных общин), их потребностью в выражении основных смыслов своих этноконфессиональных культур.

Итак, слияние мусульманско-городской части булгар (она представляла булгарскую элиту) с пришлыми кыпчаками-золотоордынцами (в их состав входил, очевидно, ряд городских сословий) способствовало сложению у другой (общинно-крестьянской) группы булгар самостоятельного этнического сознания (крестьянские общины, как известно, всегда стремились быть автономной самодостаточной целостностью). В результате подобного изменения конфессиональное сознание трансформировалось в этническое, но сохранив при этом бывшее противопоставление. Именно по этой причине чуваша, принимая ислам, сразу стали называть себя татарами, прежде всего подразумевая их религию.

В казанский период (вторая четверть XV – середина XVI в.) булгары-мусульмане постепенно влились в состав военно-феодальной знати Казанского ханства, а булгары-язычники, трансформируя конфессионим в этноним, образовали этнос с неполной социальной структурой (*chuvash* < тат.). В московский период (середина XVI – середина XVIII в.) обострилось противостояние мировых религий и активизировались ассимиляционные процессы, что изменило этническую и конфессиональную карту региона.

## ЛИТЕРАТУРА, ИСТОЧНИКИ И ПРИМЕЧАНИЯ

### К статье

#### «Новые подходы к изучению этносов и их культур»

<sup>1</sup> *Бромлей Ю.В.* Очерки истории этноса. М.: Наука, 1983. С. 84.

<sup>2</sup> Там же. С. 82–86.

<sup>3</sup> *Исхаков Д.М.* К этнической и этнокультурной дифференциации татар Волго-Уральского региона: историографический обзор и постановка проблемы // Этнокультурное районирование татар Среднего Поволжья (опыт комплексного исследования). Казань: Казан. филиал АН СССР, 1991. С. 7.

<sup>4</sup> Там же. С. 19.

<sup>5</sup> Там же. С. 25.

<sup>6</sup> *Бромлей Ю.В.* Указ. соч. С. 84.

<sup>7</sup> *Гарипов Т.М., Кузеев Р.Г.* Волго-Уральский регион культурно-языкового взаимодействия уральских и алтайских этносов // Урало-алтаистика (археология, этнография, язык). Новосибирск: Наука, 1985. С. 110.

<sup>8</sup> *Гумилёв Л.Н.* Древняя Русь и Великая степь. М., 1992. С. 38.

<sup>9</sup> *Чебоксаров Н.Н., Чебоксарова И.А.* Народы, расы, культуры. М.: Наука, 1971. С. 216; *Бромлей Ю.В.* Указ соч. С. 85.

<sup>10</sup> *Неупокоева И.Г.* История всемирной литературы: проблемы системного и сравнительного анализа. М.: Наука, 1976. С. 185–195.

<sup>11</sup> *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным // Вопросы философии. 1992. № 2. С. 4.

<sup>12</sup> *Гумилёв Л.Н.* Этногенез и биосфера земли. М.: Магик-пресс, 1989.

<sup>13</sup> *Туровский М.Б., Туровская С.В.* Концепция В.И. Вернадского и перспективы эволюционной теории // Вопросы философии. 1993. № 6. С. 88–104.

<sup>14</sup> *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Указ. соч. С. 17.

<sup>15</sup> *Успенский П.Д.* Новая модель вселенной. СПб.: Изд-во гос. ун-та, 1993. С. 69.

<sup>16</sup> *Гумилёв Л.Н.* Этногенез и биосфера земли.

<sup>17</sup> *Гумилёв Л.Н.* От Руси к России: очерки этнической истории. М.: Магик-пресс, 1992. С. 17.

<sup>18</sup> Там же. С. 26.

<sup>19</sup> Родионов В.Г. Чăваш этносĕн аталану тапхăрĕсем // Сăмах = Слово 1993. Шупашкар: ЧНИИ, 1994. С. 5.

<sup>20</sup> Там же. С. 6–7.

<sup>21</sup> Гумилёв Л.Н. От Руси к России: очерки этнической истории. С. 30; *Его же*. Древняя Русь и Великая степь. С. 5.

<sup>22</sup> Гумилёв Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. М.: Магик-пресс, 1993. С. 371.

<sup>23</sup> Там же. С. 22.

<sup>24</sup> Гумилёв Л.Н. Этносфера: история людей и история природы. М.: Магик-пресс, 1993. С. 311.

<sup>25</sup> Архипов П.А. Тайны природы и их взаимосвязь с развитием общества: начала «нелинейной лептодинамики». Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 1992.

<sup>26</sup> Гумилев Л.Н. От Руси к России: очерки этнической истории. С. 17.

<sup>27</sup> Димитриев В.Д. К вопросу заселения юго-восточной и южной частей Чувашии // Чувашия в эпоху феодализма (XVI – начало XIX в.). Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1986. С. 295.

<sup>28</sup> По данной проблеме подробнее можно прочитать в статье автора, написанной на чувашском языке, – «Чăваш этносĕн аталану тапхăрĕсем» (Этапы развития чувашского этноса).

### К статье

#### «Прототюркское и древнебулгарское мифопоэтическое сознание»

<sup>1</sup> Указания на источники пропущены по той причине, что положения, изложенные здесь и далее, опубликованы в следующей статье: Родионов В.Г. О типах чувашского национального мышления // Родионов В.Г. Этнос. Культура. Слово. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2006. С. 247–255.

<sup>2</sup> У чувашей сильно развита логика прецедента. В ней способом доказательства служит обращение к событиям прошлого. «Такой или иной поступок на практике приводил в прошлом к таким результатам, – рассуждали чувашские мудрецы, перебирая страницы давно минувших дней. – Значит, нам тоже следует поступать таким образом». У истоков традиционного мышления чувашей лежит особая форма знания, приписываемая старшему поколению.

<sup>3</sup> Иванов Вяч. Вс. О возможности реконструкции литературы как совокупности текстов // Исследования по структуре текста. М.: Наука, 1987. С. 58–77.

<sup>4</sup> Здесь необходимо назвать статью тюрколога-компаративиста Н.И. Егорова «Древнейшие индоевропейские и восточноиранские лексические заимствования в прототюркском и проблемы ранних этапов этнолингвогенеза огуров (протобулгар)» (см. Егоров Н.И. Избранные труды:

этимология, этноглотогенез, этнолингвокультурология: [в 2 т.]. Чебоксары: Новое время, 2009. Т. 1. 1014 с. С. 595–646.

<sup>5</sup> *Егоров Н.И.* Избранные труды. Т. 1. С. 598–615. Указанные Н.И. Егоровым термины религиозно-мифологических представлений индоиранского происхождения (чув. *тамăк, сăтмах*) в чувашский язык проникли, скорее всего, под воздействием позднего ислама (через татарский язык).

<sup>6</sup> *Егоров Н.И.* Проблемы этноязыковой идентификации северных народов китайских династийных хроник в свете внешних контактов прототюркского языка // *Егоров Н.И.* Избранные труды. Т. 1. С. 655.

<sup>7</sup> *Егоров Н.И.* EXORIENTELUX: К проблеме этноязыковой идентификации центральноазиатских огуров (ухуань) – возможных исторических предков болгаро-чувашей (по материалам древнекитайских династийных хроник) // *Егоров Н.И.* Избранные труды. Т. 1. С. 664–719.

<sup>8</sup> В вышеназванной работе Н.И. Егоров приводит огуро-булгарские заимствования в венгерском языке в области скотоводства, земледелия, жилища и домашней утвари, одежды. «По свидетельству огуро-булгарских лексических заимствований, – пишет Н.И. Егоров, – древние венгры восприняли от своих тюркоязычных соседей целые пласты культурных слов, связанных с общественным строем, системой поселений и обустройством жилищ, с социальной и духовной жизнью, религиозно-мифологическими представлениями, животноводством, рыболовством, птицеводством, транспортом, природными объектами и явлениями, домашней утварью, одеждой и украшениями и т.д.» (с. 702).

<sup>9</sup> *Егоров Н.И.* Избранные труды. Т. 1. С. 702.

<sup>10</sup> *Мелетинский Е.М.* Первобытные истоки словесного искусства // Ранние формы искусства: сб. ст. М.: Искусство, 1972. С. 149.

<sup>11</sup> *Столяр А.Д.* О генезисе изобразительной деятельности и её роли в становлении сознания (к постановке проблемы) // Там же. С. 47.

<sup>12</sup> Ранние формы искусства. С. 50–51.

<sup>13</sup> Там же. С. 50.

<sup>14</sup> Там же. С. 52.

<sup>15</sup> *Федотов М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка: в 2 т. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. Т. 2. С. 281–282.

<sup>16</sup> Там же. Т. 1. С. 57.

<sup>17</sup> Древнетюркский словарь. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние. 1969. С. 189, 162.

<sup>18</sup> *Федотов М.Р.* Указ. соч. Т. 2. С. 57.

<sup>19</sup> Древнетюркский словарь. С. 4, 162.

<sup>20</sup> Там же. С. 1, 68.

<sup>21</sup> Там же. С. 68.

<sup>22</sup> *Ильина Н.Г.* Чăваш юмахĕсен тĕлĕнтермĕш тĕнчи // Чăваш халăх пултарулахĕ. Янавар юмахĕсем. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2011. 15 с.

<sup>23</sup> *Федотов М.Р.* Указ. соч. Т. 1. С. 452–453.

- <sup>24</sup> Там же. С. 442.
- <sup>25</sup> *Столяр А.Д.* Указ. соч. С. 48.
- <sup>26</sup> *Федотов М.Р.* Указ. соч. Т. 2. С. 30, 234.
- <sup>27</sup> Там же. С. 30.
- <sup>28</sup> Там же. С. 234–235.
- <sup>29</sup> Там же. С. 238.
- <sup>30</sup> *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка: в 17 вып. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1937. Вып. 14. С. 65.
- <sup>31</sup> *Федотов М.Р.* Указ. соч. Т. 2. С. 219–220.
- <sup>32</sup> Там же. С. 222.
- <sup>33</sup> Там же. С. 222–223.
- <sup>34</sup> Там же. С. 219.
- <sup>35</sup> *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1941. Вып. 15. С. 77–81.
- <sup>36</sup> *Федотов М.Р.* Указ. соч. Т. 2. С. 159.
- <sup>37</sup> Древнетюркский словарь. С. 143.
- <sup>38</sup> *Федотов М.Р.* Указ. соч. Т. 2. С. 224–225.
- <sup>39</sup> Там же. С. 299.
- <sup>40</sup> *Окладников А.П.* Центральнoазиатский очаг первобытного искусства (пещерные росписи Хойт-Ценкер Агуй (Сэнгри-Агуй), Западная Монголия). Новосибирск: Наука, Сибир. отд-ние, 1972. С. 27–31.
- <sup>41</sup> Там же. С. 30.
- <sup>42</sup> Там же. Ср.: *Егоров Н.И.* Проблемы хронотопологической стратификации чувашско-монгольских параллелей и их историческая интерпретация // *Егоров Н.И.* Избранные труды. Т. 1. С. 517.
- <sup>43</sup> *Окладников А.П.* Указ. соч. С. 47.
- <sup>44</sup> Там же. С. 31.
- <sup>45</sup> Там же. С. 32.
- <sup>46</sup> *Новгородова Э.А.* Мир петроглифов Монголии. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1984. С. 26–27.
- <sup>47</sup> Там же. С. 27. В своих выводах Э.А. Новгородова опирается на работы французского учёного А. Лоруа-Гурана.
- <sup>48</sup> Там же. С. 27–28.
- <sup>49</sup> Там же. С. 28. Следует заметить, что такой вывод в какой-то степени воплощает идею французского учёного о смещении двух художественных стилей в искусстве – абстрактного и реалистического. Создается впечатление, что подобные интерпретации палеолитического искусства в годы издания книги происходили с целью реабилитации абстракционизма, активно проникавшего в советское искусство. Таким образом, проблемы современного искусства оказывали сильное влияние на методы изучения древних искусств, в том числе и палеолитического. Многостилевое (полисистемное) художественное полотно в словесном творчестве создавалось не в древние эпохи, а, скорее всего, в последние столетия.

<sup>50</sup> Описание рисунков палеолитического памятника Аршан-хада сделано на основе следующей статьи: *Окладников А.П.* Древнейшие петроглифы Аршан-хада (Монголия, Хентей) // *Пластика и рисунки древних культур (Первобытное искусство)*. Новосибирск: Наука, 1983. С. 27–33.

<sup>51</sup> Там же. С. 30–31.

<sup>52</sup> Там же. С. 33.

<sup>53</sup> *Новгородова Э.А.* В стране петроглифов и эдельвейсов. М.: Знание, 1982. С. 30–31.

<sup>54</sup> Там же. С. 30.

<sup>55</sup> Там же. С. 34. Автор данного сочинения, в отличие от А.П. Окладникова, считает древней возможной датой аршан-хадских быков не эпоху палеолита, а эпоху мезолита (с. 35–36).

<sup>56</sup> *Окладников А.П.* Петроглифы Чулутын-Гола (Монголия). Новосибирск: Наука, Сибир. отд-ние, 1981. С. 34.

<sup>57</sup> Там же. С. 125. Рис. 14.

<sup>58</sup> Там же. С. 134.

<sup>59</sup> Там же. С. 39.

<sup>60</sup> *Котов В.Г.* Башкирский эпос «Урал-батыр»: историко-мифологические основы. Уфа: Гилем, 2006. С. 126.

<sup>61</sup> Там же.

<sup>62</sup> В словаре Н.И. Ашмарина имеется такая запись: «Пӓлан сӓлтӓрӓ, назв[ание] звезды Полярная звезда? В[ерхнее] Олг[ашево]» (*Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1936. Вып. 10. С. 105). Чувашское словосочетание дословно переводится как «Звезда оленя». В словарях XIX в. Полярная звезда имеет и другое, по происхождению более позднее название: *Патша сӓлтӓр* «Звезда-царь».

<sup>63</sup> *Васильевский Р.С., Дроздов Н.И.* Палеолитические скульптурные изображения из Восточной Сибири // *Пластика и рисунки древних культур*. С. 65.

<sup>64</sup> *Окладников А.П.* Древнейшие петроглифы Аршан-хада... С. 33.

<sup>65</sup> *Кондратенко Л.И.* К вопросу о функциональном назначении верхнепалеолитической пластины стоянки Мальта // *Пластика и рисунки древних культур*. С. 68. По утверждению автора указанной статьи, связь мирового дерева со змеем является архетипом, распространённым по всей Евразии (сравните широко распространённый верёвочный орнамент болгар, чувашей и других народов Урало-Поволжья).

<sup>66</sup> «Чрезвычайно много для анализа древнейшего искусства Сибири может дать скифское наследие, – пишет Л.И. Кондратенко, – ведь ещё Э. Минна предполагал, что наиболее характерные черты скифского искусства возникли под влиянием туземного населения Минусинской котловины. Смешение ираноязычных пришельцев с местным скотоводческим населением произошло в конце II тысячелетия до н.э., до этого племени «окуневцев» ... создали своеобразную культуру, для ко-



торой характерен целый ряд мотивов, общих для многих американских культур» (Кондратенко Л.И. Указ. соч. С. 68).

<sup>67</sup> Ашмарин Н.И. Введение в курс чувашской народной словесности // Ашмарин Н.И. Чувашская народная словесность: исследования, автобиография, воспоминания, письма / сост. и примеч. В.Г. Родионова. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2003. С. 279.

<sup>68</sup> Там же.

<sup>69</sup> Там же. С. 280.

<sup>70</sup> По данной проблеме использованы материалы следующих работ С.Г. Кляшторного: *Кляшторный С.Г.* Древнетюркские племенные союзы и государства Великой степи // Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи Евразии. СПб.: Фарн, 1994. С. 8–91; *Кляшторный С.Г.* Религия и мифология древнетюркских племен. URL: [http:// kronk.spb.ru / library / klashtorny-savinov-1994-16.htm](http://kronk.spb.ru/library/klashtorny-savinov-1994-16.htm).

<sup>71</sup> Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. М.: Наука, 1991. С. 269.

<sup>72</sup> Каланкатуацци М. История страны Алуанк / пер. с древнеарм., предисл. и коммент. Ш.В. Смбатяна. Ереван: Изд-во АН Армянской ССР, 1984. 214 с. Данный исторический материал чувашеводами впервые введен в научный оборот в 1962 г. (см.: Булатов А.Б., Дмитриев В.Д. Параллели в верованиях древних суваров и чувашей // Ученые записки ЧНИИ. Вып. 21. Чебоксары: ЧНИИ, 1962. С. 226–236.

<sup>73</sup> По мнению К.М. Мусаева, *teñir* этимологизируется как образование от пратюркского глагола *teñ-* «возвышаться, подниматься, взлететь» с присоединением аффикса «деятеля» *-ir*, что в совокупности дает имя существительное со значением «то, что поднимается, возвышается над человеком» – так представляли древние тюрки небо. От этой первичной семантики слова развились древние и современные его значения: «небо, Бог, Господь» (Мусаев К.М. Представления тюрков о небе, небесных телах и явлениях // Природное окружение и материальная культура пратюркских народов. М.: Вост. лит., 2008. С. 15). Если наличие данного слова в шумерском языке объяснить заимствованием из пратюркского языка, то появление культа «Небо-бога» следует отнести к IV–III тысячелетиям до н.э. Мы склонны отнести слово *teñiri* к самым ранним заимствованиям в прототюркском языке, которое оттеснило исконно общеалтайскую праформу *ātā* «отец» (Егоров Н.И. Опыт этимологизации чувашских терминов родства и свойства. II. Отец (Родитель) // Егоров Н.И. Избр. труды. Т. 1. С. 65).

<sup>74</sup> Каланкатуацци М. Указ. соч. С. 128.

<sup>75</sup> «Впрочем, кто дерзнёт пойти, приблизиться к тем местам, где построены капища и храмы богатырскому Аспандиату, дотронуться до них или же к тому дереву, пышно растущему, являющемуся хранителем и защитой нашей страны? Разве оно не наказывало жестокими мучениями и бешенством, а то и смертью тех, кто по незнанию брал для своих

нужд из опавших листьев или сучьев того дерева, не истребляло ли их дом и род?» (*Каланкатуац* М. Указ. соч. С. 128–129).

<sup>76</sup> *Гото* М. Историческое превращение традиционной религии чувашей // *Чувашский гуманитарный вестник*. 2009. № 4. С. 3–24.

<sup>77</sup> Предположение ряда учёных о том, что название данного мифологического образа (*Кăвар*) заимствовано из иранского языка и означает «солнце», не соответствует действительности (*Федотов* М.Р. Указ. соч. Т. 2. С. 247). Чувашское *вут-кăвар* (досл.: огонь и горящие угли) означает пожар, в том числе возникший после удара молнии. В хронике божество Огня (чув. *Вут ама*) присутствует отдельно от божеств Солнца, Луны, Воды, Дороги и т.д. Все они подчинены Тангри-хану, главному богу верхнего мира.

<sup>78</sup> *Каланкатуац* М. Указ. соч. С.129.

<sup>79</sup> В знаменитой надписи в честь Кюль-тегина сообщается: «Когда было сотворено вверху голубое небо, а внизу бурая земля, между ними (обоими) были сотворены сыны человеческие» (Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: пространство и время, вещный мир / под ред. И.Н. Генуева. М.; Новосибирск: Наука, Сибир. отд-ние, 1988. С. 19).

<sup>80</sup> Следует полагать, что первоначально господствовал не образ с мужским началом (*Аса*), а мифологический персонаж с женским началом (*Ама*). Лишь с развитием в обществе патриархальных отношений стал главенствовать *Аса* с новым названием *тангри, тангара* «Небо-бог» (К.М. Мусаев считает, что заднерядные гласные в данном слове в огузских языках, а также в чувашском по происхождению вторичны (см.: *Мусаев* К.М. Указ. соч. С. 14). Следовательно, в прототюркскую эпоху существовала первичная форма *тепгри*).

<sup>81</sup> В этом плане весьма интересным является предположение Г.К. Шкляева о том, что в удмуртской мифологии представления о загробном мире очень скудны. Вывод учёного: «Представления о сложнострочении подземного мира, вероятно, были свойственны доземледельческому обществу; с развитием земледелия понятия о подземном мире утрачивались, он стал ассоциироваться с землей плодоносящей» (*Шкляев* Г.К. О мифологической составляющей материальной культуры удмуртов (полемические заметки) // *Удмуртская мифология*. Ижевск: УдмИИЯЛ УрО РАН, 2004. С. 145).

<sup>82</sup> *Ашмарин* Н.И. Введение в курс чувашской народной словесности. С. 280.

<sup>83</sup> В случае вымирания детей чуваша обращались к Кепе и подчиненным ей духам. В молитвословиях встречаются такие клише: *Сёр-шу тытан Кепе, сырлах!* «Владеющая землей и водой Кепе, помилуй!» (*Ашмарин* Н.И. Введение в курс... С. 243).

<sup>84</sup> *Ашмарин* Н.И. Словарь чувашского языка: в 17 вып. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1934. Вып. 7. С. 260. Слова *кёле* «послед, сорочка» и *кăвала*

«пупок» – однокорневые, символизирующие связь новорожденного с матерью. Поэтому не удивительно, что мифологический образ *Кёне* покровительствовал людям с их рождения до самой смерти, в нём сохранились некоторые качества архетипического *Ама* и относительно позднего *Сёр-шыв*.

<sup>85</sup> *Бутанаев В.Я.* Культ богини у хакасов // *Этнография народов Сибири*. Новосибирск: Наука, Сибир. отд-ние, 1984. С. 93–94. В «Древнетюркском словаре» (Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1969. С. 611) *умай* имеет следующие значения: «послед, детское место, чрево матери», «имя богини».

<sup>86</sup> В чувашском пантеоне богов верхнего мира наряду с *Кене* (< *Кёне*) имеется еще *Турă амăшĕ* «Мать *Турă*», которая, по мнению Н.И. Золотницкого и других некоторых исследователей, фактически означает не мать, а супругу *Турă* (*Золотницкий Н.И.* Избр. труды: статьи, лингвистические исследования, словари, письма, отчеты, разные документы. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2007. С. 194). Мы склонны считать, что данный образ сложился под влиянием христианского представления о Божьей Матери.

<sup>87</sup> [*Милькович К.*] Этнографический очерк Мильковича, писателя конца XVIII века, о чувашах // *Никольский Н.В.* Собр. соч. Т. 1. Труды по этнографии и фольклору чувашского народа. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. С. 485.

<sup>88</sup> Там же. С. 495.

<sup>89</sup> Там же. С. 486.

<sup>90</sup> Там же. С. 488. Такой разнотой возник, скорее всего, из-за разных источников, использованных автором очерка или же из-за нетвёрдого знания информаторов о функциях ряда божеств. На наш взгляд, в очерке перепутаны местами и функциями *Кене* и *Пўлĕхсĕ* (там главное место после *Турă* занимает *Кене*, а не *Пўлĕхсĕ*) (с. 500).

<sup>91</sup> Например, в отдельном списке добрых божеств, где *Сёрти пат-ша* называется четвёртым, а *Пўлĕхсĕ* спущено аж до восемнадцатого места (*Никольский Н.В.* Собр. соч. Т. 1. С. 495). Именно в результате трансформации чувашской мифологической системы к началу XX в. *Пўлĕх* / *Пўлĕхсĕ* становится синонимом *Турă* [*Тимофеев Г.П.* Тăхăрĕл (Сĕве тăршĕнчи чăвашсем): этнографи очеркĕсемпе халăх сăмахлăхĕ. Шупашкар: Чăваш кенеке изд-ви, 1977. С. 73–79]. В таком значении их использует и К. Иванов (Кашкыр): «Пўлĕх турă пўрнинчен», «Эй, турăсăм, пўлĕхсĕм, / Мёншĕн мана чун патăн?» и т.д.

<sup>92</sup> *Золотницкий Н.И.* Невидимый мир по шаманским воззрениям черемис // *Золотницкий Н.И.* Избр. труды. С. 39.

<sup>93</sup> *Ашмарин Н.И.* Введение в курс чувашской народной словесности. С. 241. В данной работе учёный вполне логично считает, что подвластными *Пўлĕхсĕ* были *Кене* (функция распределения счастья человека) и *Пихампар*, который давал новорожденному разум, добрый дух

и энергию, предсказывал судьбу (по сведениям писателя И. Юркина) (Там же. С. 249).

<sup>94</sup> Булгаро-чуваши́й хозяйственно-территориальный термин *пӗлӗх* родствен с древнетюркским *bölük* «часть, доля», «группа, стадо» (Древнетюркский словарь. С. 117, 118).

<sup>95</sup> *Кляшторный С.Г.* Социальная организация и духовная культура древних тюрков // Вопросы советской тюркологии: тезисы докладов и сообщений, Ашхабад, 10–12 сентября 1885 г. Ашхабад: ИЯЛ им. Махтумкули, 1985. С. 288.

<sup>96</sup> *Кляшторный С.Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник 1977. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1981. С. 135–136.

<sup>97</sup> Там же. С. 136.

<sup>98</sup> *Золотницкий Н.И.* Указ. соч. С. 39.

<sup>99</sup> Некоторые робкие высказывания, что в мифологии чувашей существовал Ахриман, образ злого начала из религии Зороастра, ничем не подтверждается, кроме наличия одной дразнилки детей по имени *Араман* (Роман): *Араман, араман, Турдран та хӗраман*, т.е. «Роман, Роман, не побоялся и Бога» (здесь слово *хӗраман* «не побоялся» подобрано ради рифмы с именем *Араман*). В записях чувашской народной мифологии XVIII–XIX вв. данное слово ни разу не встречается.

<sup>100</sup> *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка: в 17 вып. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1935. Вып. 5. С. 295.

<sup>101</sup> *Аминев З.Г.* Эпос «Урал-батыр»: семантика образов и мотивов: монография. Уфа: РИЦ БашГУ, 2015. С. 67.

<sup>102</sup> *Владыкин В.Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. С. 81.

<sup>103</sup> *Куликов К.И., Иванова М.Г.* Семантика символов и образов древнеудмуртского искусства: научно-методическое пособие. Ижевск: УдмИИЯЛ УрО РАН, 2001. С. 19–21; *Егоров Н.И.* Чувашский саламалик // Чувашский фольклор: специфика жанров: сб. ст. Чебоксары: ЧНИИ, 1982. С. 114.

<sup>104</sup> В чувашских сказках *Шыв шуйттанӗ (Шыври)* владел табуном коней, в результате борьбы с которым главный герой освобождал подводных (< небесных) скакунов. Ср.: *Котов В.Г.* Башкирский эпос «Урал-батыр»: историко-мифологические основы. Уфа: Гилем, 2006. С. 263–266.

<sup>105</sup> *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Казань: Татполитграф, 1929. Вып. 2. С. 128.

<sup>106</sup> Там же. С. 216.

<sup>107</sup> *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1937. Вып. 12. С. 61.

<sup>108</sup> *Бакиров М.Х.* Древнетюркская поэзия: неразгаданные тайны устного и письменного поэтического творчества наших предков. Казань: Татар. кн. изд-во, 2014. С. 282.

- <sup>109</sup> *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Вып. 12. С. 59.
- <sup>110</sup> Там же. Т. 5. С. 255.
- <sup>111</sup> Там же. Т. 16. С. 163, 166.
- <sup>112</sup> *Федотов М.Р.* Указ. соч. Т. 2. С. 347.
- <sup>113</sup> *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Вып. 16. С. 369.
- <sup>114</sup> *Родионов В.Г.* К образу лебеда в жанрах чувашского фольклора // *Родионов В.Г.* Этнос. Культура. Слово. С. 53–73.
- <sup>115</sup> *Бакиров М.Х.* Указ. соч. С. 280.
- <sup>116</sup> *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. С. 544.
- <sup>117</sup> *Бакиров М.Х.* Указ. соч. С. 278.
- <sup>118</sup> *Ахметьянов Р.Г.* Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М.: Наука, 1981. С. 60.
- <sup>119</sup> Там же. С. 59–61; *Бакиров М.Х.* Указ. соч. С. 279.
- <sup>120</sup> *Котов В.Г.* Указ. соч. С. 291–292. Следует заметить, что название змея-дракона в башкирском эпосе «Урал-батыр» имеет не кыпчакскую, а булгарскую форму: *Заркум* (Там же. С. 119).
- <sup>121</sup> *Федотов М.Р.* Указ. соч. Т. 2. С. 462.
- <sup>122</sup> Венгерский учёный Маргит К. Палло дала следующую этимологию *sárkány*: общетюрк. *саз / сас* ~ др.-чув. *šar* ‘болото, топь’ + аффикс причастия настоящего времени *-уан / -ган* (*Палло Маргит К.* Реальная основа заимствованного слова *sárkány* ‘дракон’ // Исследования венгерских учёных по чувашскому языку. Чебоксары: ЧНИИ, 1985. С. 103).
- <sup>123</sup> *Вишневский В.П.* О религиозных поверьях чуваш // *Вишневский В.П.* Письменная культура раннего просветительства. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2004. С. 178.
- <sup>124</sup> *Ашмарин Н.И.* Отголоски золотоордынской старины в народных верованиях чувашей // Чувашская народная словесность. С. 207, 211.
- <sup>125</sup> *Котов В.Г.* Указ. соч. С. 315.
- <sup>126</sup> *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Вып. 1. С. 93.
- <sup>127</sup> Там же. Т. 16. С. 191.
- <sup>128</sup> Там же. С. 193.
- <sup>129</sup> *Егоров В.Г.* Этимологический словарь чувашского языка. С. 23.
- <sup>130</sup> Древнетюркский словарь. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1969. С. 64.
- <sup>131</sup> *Семенов Ю.И.* Как возникло человечество. М., 1966. С. 332–333.
- <sup>132</sup> *Сидоров В.* Птичьи культы // Наука и религия. 1979. № 10. С. 45.
- <sup>133</sup> Сообщение А.А. Овчинниковой (д. Старое Янситово Урмарского района Чувашской Республики) // Архив Н.И. Егорова. Пользуясь случаем, выражаем благодарность Н.И. Егорову за любезное предоставление нам материалов из личного архива.
- <sup>134</sup> Киргизско-русский словарь. М., 1965. С. 117.

- <sup>135</sup> Гуревич И.С. Космогонические представления и пережитки тотемистического культа населения Оленекского района // Сов. этнография. 1948. № 3. С. 130.
- <sup>136</sup> Башкирский народный эпос. М.: Наука, 1977. С. 368.
- <sup>137</sup> Мирбадалева А.С. Башкирский народный эпос // Там же. С. 23.
- <sup>138</sup> Там же. С. 367.
- <sup>139</sup> Казахские сказки о животных. Алма-Ата, 1979. С. 222.
- <sup>140</sup> Чăваш халăх сăмахлăхĕ: 6 т. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 1973. Т. 1. С. 197–198.
- <sup>141</sup> Иванов С.В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1979. С. 65.
- <sup>142</sup> Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М.: Наука, 1978. С. 89.
- <sup>143</sup> Егоров В.Г. Указ. соч. С. 25.
- <sup>144</sup> Потанин Г.Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. СПб., 1899. С. 102.
- <sup>145</sup> Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883. Вып. 4. С. 132.
- <sup>146</sup> Манжигеев И.А. Указ. соч. С. 89.
- <sup>147</sup> Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древнейшие времена: в 3 т. М.: Наука; Л., 1950. Т. 1. С. 222.
- <sup>148</sup> Материалы по истории Сибири. Древняя Сибирь. Вып. 4. Новосибирск: Наука, Новосибир. отд-ние, 1975. С. 145–146.
- <sup>149</sup> Казахские сказки о животных. С. 228.
- <sup>150</sup> ИОАИЭ. Казань. 1884. Вып. 3. С. 286.
- <sup>151</sup> Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. 16. С. 12.
- <sup>152</sup> Там же. С. 194.
- <sup>153</sup> Там же. С. 191.
- <sup>154</sup> Коблов Я.Д. Мифология казанских татар // ИОАИЭ. Т. 26, вып. 5. Казань, 1910. С. 458–459.
- <sup>155</sup> Казахские сказки о животных. С. 228.
- <sup>156</sup> Молчанова О.Т. Топонимический словарь Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1979. С. 241.
- <sup>157</sup> Казахские сказки о животных С. 218.
- <sup>158</sup> Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. 16. С. 12–13.
- <sup>159</sup> Номинханов Ц.Д. Материалы к изучению истории калмыцкого языка. М., 1975. С. 192.
- <sup>160</sup> Монгольско-русский словарь. М., 1957. С. 574.
- <sup>161</sup> Грибова Л.С. Пермский звериный стиль. М., 1975. С. 37.
- <sup>162</sup> НА ЧГИГН. Ф. III. Д. 213. Л. 262–263. Здесь и далее чувашские тексты переведены автором статьи.
- <sup>163</sup> Михайлов С.М. Труды по этнографии и истории русского, чувашского и марийского народов. Чебоксары: ЧНИИ, 1972. С. 331–332.

- <sup>164</sup> НА ЧГИГН. Ф. I. Д. 183. Л. 252–253.
- <sup>165</sup> Сообщение М.В. Васильевой (д. Старое Янситово Урмарского района Чувашской Республики) // Архив Н.И. Егорова.
- <sup>166</sup> *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Вып. 10. С. 79.
- <sup>167</sup> *Акчурина З.А., Воскресенская Л.П., Смирнов А.П.* Работы на городище Великие Болгары в 1957 г. // Поволжье в Средние века. М., 1970. С. 8.
- <sup>168</sup> Чăваш халăх сăмахлăхĕ. 1978. Т. 3. С. 33.
- <sup>169</sup> НА ЧГИГН. Ф. I. Д. 237. Л. 89.
- <sup>170</sup> *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Вып. 1. С. 93.
- <sup>171</sup> *Михайловский В.М.* Шаманство (Сравнительно-исторические очерки) // Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 75. Труды этнографического отдела. Т. 12. М., 1892. С. 41.
- <sup>172</sup> *Жирмунский В.М.* Сказание об Алпамыше и богатырская сказка // Тюркский героический эпос. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1974. С. 218.
- <sup>173</sup> Там же. С. 211.
- <sup>174</sup> Там же. С. 123.
- <sup>175</sup> Там же. С. 169.
- <sup>176</sup> *Велитова А.А.* Татарская версия эпического сказания «Алпамыш» // Тюрко-монгольское языкознание и фольклористика. М., 1960. С. 175.
- <sup>177</sup> Древнетюркский словарь. С. 36–37.
- <sup>178</sup> НА ЧГИГН. Ф. I. Д. 454. Л. 4.
- <sup>179</sup> Сообщение Д.С. Семёновой (с. Караево Красноармейского района Чувашской Республики) // Архив И.А. Патмара.
- <sup>180</sup> Чăваш халăх сăмахлăхĕ. Т. 3. С. 164–165.
- <sup>181</sup> В 1969 г. исполнила Н.И. Краснова, уроженка д. Старое Янситово Урмарского района Чувашской Республики // Архив Н.И. Егорова.
- <sup>182</sup> *Золотницкий Н.И.* Корневой чувашско-русский словарь. Казань, 1875. С. 160.
- <sup>183</sup> *Потанин Г.Н.* У вотяков Елабужского уезда // ИОАИЭ. Казань, 1884. Т. 3. С. 226.
- <sup>184</sup> *Тăхти И.* Поэзи, проза, публицистика. Шупашкар, 1979. С. 164.
- <sup>185</sup> *Манжигеев И.А.* Указ. соч. С. 25.
- <sup>186</sup> Там же. С. 95.
- <sup>187</sup> *Потанин Г.Н.* Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. С. 63.
- <sup>188</sup> Там же. С. 119.
- <sup>189</sup> НА ЧГИГН. Ф. II. Д. 232. Л. 214–215.
- <sup>190</sup> Там же. Ф. III. Д. 408. Л. 17.
- <sup>191</sup> *Жирмунский В.М.* П.М. Мелиоранский и изучение эпоса «Едигей» // Тюркологический сборник, 1972. М., 1973. С. 180.
- <sup>192</sup> Там же. С. 179–183; *Жирмунский В.М.* Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса

// Сравнительное литературоведение. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1979. С. 211–214.

<sup>193</sup> НА ЧГИГН. Ф. I. Д. 183. Л. 125.

<sup>194</sup> *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Вып. 12. С. 247. Ср.: Вып. 1. С. 93.

<sup>195</sup> Чăваш халăх сăмахлăхĕ. Т. 3. С. 112.

<sup>196</sup> *Ахметьянов Р.Г.* Указ. соч. С. 105.

<sup>197</sup> Там же. С. 109–110.

<sup>198</sup> *Егоров В.Г.* Этимологический словарь чувашского языка. С. 181.

<sup>199</sup> Там же. С. 323.

<sup>200</sup> *Ахметьянов Р.Г.* Указ. соч. С. 105.

<sup>201</sup> *Гордеев Ф.И.* Этимологический словарь марийского языка. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1979. С. 127–128.

<sup>202</sup> *Егоров В.Г.* Указ. соч. С. 21; Древнетюркский словарь. С. 186, 391.

<sup>203</sup> Там же. С. 478, 491, 511.

<sup>204</sup> *Родионов В.Г.* О системе чувашских языческих обрядов // *Родионов В.Г.* Этнос. Культура. Слово. С. 106–182.

<sup>205</sup> *Егоров В.Е.* Указ. соч. С. 104.

<sup>206</sup> *Родионов В.Г.* Вопросы жанровой классификации чувашского фольклора // *Родионов В.Г.* Этнос. Культура. Слово. С. 3–53.

<sup>207</sup> *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Вып. 11. С. 237.

<sup>208</sup> Там же. Т. 3. С. 196.

<sup>209</sup> Чăваш халăх сăмахлăхĕ: 6 т. Вак жанрсем. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 1984. Т. 5. С. 155, 169.

<sup>210</sup> Древнетюркский словарь. С. 536.

<sup>211</sup> *Егоров В.Г.* Указ. соч. С. 104–105.

<sup>212</sup> *Одабабян А.А.* Мифологический образ центра мира в армянских заговорах // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: Тезисы материалов к симпозиуму. М.: Ин-т славяноведения АН СССР, 1988. С. 65.

<sup>213</sup> Там же. С. 66.

<sup>214</sup> НА ЧГИГН. Ф. I. Д. 244. Л. 130.

<sup>215</sup> *Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск: Наука, Сибир. отд-ние, 1984. 233 с.; *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1991. 321 с.

<sup>216</sup> *Ашмарин Н.И.* Введение в курс чувашской народной словесности. С. 45.

<sup>217</sup> *Егоров В.Г.* Указ. соч. С. 153. Этимологию данного слова М.Р. Федотов связывает с др.-тюрк. *alqan-/alqin-* (возвр. от *alq-* «губить, уничтожать», «положить предел, прекращать»). См.: *Федотов М.Р.* Указ. соч. Т. 2. С. 472.



**К статье**  
**«Истоки художественного сознания уральских народов**  
**(к постановке проблемы)»**

<sup>1</sup> *Голдина Р.Д.* Древняя и средневековая история удмуртского народа. Ижевск: Удм. ун-т, 2004. С. 26; *Мажитов Н.А., Султанова А.Н.* История Башкортостана. Древность. Средневековье. Уфа: Китап, 2009. С. 17; *Рона-Таш А.* От Урала до Карпатского бассейна: Новые результаты исследований по ранней истории венгров // Чувашский гуманитарный вестник. Чебоксары, 2012. № 7. С. 4–5.

<sup>2</sup> *Мажитов Н.А., Султанова А.Н.* Указ. соч. С. 11.

<sup>3</sup> Там же С. 12–13.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 13.

<sup>6</sup> *Широков В.Н., Петрин В.Т.* Искусство ледникового века. Игнатьевская и Сергиевская 2 пещеры на Южном Урале. Екатеринбург: ИИА УрО РАН, 2013. С. 50.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> *Окладников А.П.* Центральноазиатский очаг первобытного искусства (пещерные росписи Хойт-Ценкер Агуй (Сэнгри-Агуй), Западная Монголия). Новосибирск: Наука, Сибир. отд-ние, 1972. С. 32.

<sup>9</sup> *Широков В.Н., Петрин В.Т.* Указ. соч. С. 56–57.

<sup>10</sup> Там же. С. 65–66.

<sup>11</sup> Там же. С. 83.

<sup>12</sup> Там же. С. 169.

**К статье**  
**«Этнокультурные черты и история бесермян как свидетельства**  
**булгаро-чувашской преемственности»**

<sup>1</sup> *Тепляшина Т.И.* Язык бесермян. М., 1970. С. 244.

<sup>2</sup> *Белицер В.Н.* К вопросу о происхождении бесермян (По материалам одежды): Труды Ин-та этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. М.; Л.: Наука, 1947. Т. 1. С. 193; *Исхаков Д.М.* Татаро-бесермянские этнические связи как модель взаимодействия болгарского и золотоордынского этносов // Изучение преемственности этнокультурных явлений. М., 1980. С. 28; *Лаврентьев К.В.* География Вятской губернии // Столетие Вятской губернии. Вятка, 1881. С. 165; *Луппов П.Н.* Северные удмурты в XV–XVI вв. // На удмуртские темы. М., 1931. Вып. 2. С. 118; *Смирнов И.Н.* Вотяки: историко-этнографический очерк // ИОАИЭ. Казань, 1890. Т. 8, вып. 2. С. 44; *Спицын А.А.* К истории вятских инородцев // Календарь Вятской губернии на 1889 г. Вятка,

1888. С. 230–231; *Штейнфельд Н.П.* Бесермяне: опыт этнографического исследования // Календарь и памятная книжка Вятской губ. на 1895 г. Вятка, 1894. С. 220.

<sup>3</sup> *Гришина М.В., Владыкин В.Е.* Письменные источники по истории удмуртов IX–XVII вв. // Материалы по этногенезу удмуртов. Ижевск, 1982. С. 27.

<sup>4</sup> *Корепанов Д.* Бесермяне // На удмуртские темы. С. 76.

<sup>5</sup> *Владыкин В.Е.* Происхождение бесермян // Всесоюзная сессия, посвященная итогам полевых археологических и этнографических исследований: тезисы. Тбилиси, 1971. С. 56–57; *Кельмаков В.К.* Булгарский субстрат в языке бесермян? // IX конференция по диалектологии тюркских языков: тезисы докладов. Уфа, 1982. С. 61–62. «Группа южноудмуртского населения (а что это были именно южные удмурты, говорит язык бесермян – вариант южноудмуртского диалекта, хотя и живут они сейчас на севере Удмуртии) в условиях Булгарского государства, испытав длительное и сильное тюркское воздействие, перешла в господствующую религию – ислам, получила особое имя “бесермян / бесерман”, восходящее к “муслим / мусульман”, – пишет В.Е. Владыкин, считая, что часть южных ар (аряне) стали неопитами еще в дозолотоордынский период (*Владыкин В.Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. С. 201). Как известно, переселение основной массы булгар в Заказанье, где проживали ары, происходило лишь в золотоордынский период, а до миграции «арских чувашей» в вятские леса они не являлись мусульманами, а были язычниками. Лишь с середины XVII в. этноконфессионим «чуваша» вытесняется противоположным конфессионимом «бесермян».

<sup>6</sup> *Спицын А.А.* Указ. соч. С. 230.

<sup>7</sup> *Белицер В.Н.* Указ. соч. С. 185–193.

<sup>8</sup> *Гаген-Торн Н.И.* Женская одежда народов Поволжья (материалы к этногенезу). Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1960. С. 224, 101, 152, 177.

<sup>9</sup> *Крюкова Т.А.* Удмуртское народное изобразительное искусство. Ижевск; Л., 1973. С. 37; *Никитин Г.А., Крюкова Т.А.* Чувашское народное изобразительное искусство. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1960. С. 22.

<sup>10</sup> *Федотов М.Р.* Исторические связи чувашского языка с волжскими и пермскими финно-угорскими языками. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1968. Ч. 2. С. 91.

<sup>11</sup> *Кельмаков В.К.* Указ. соч. С. 62.

<sup>12</sup> *Федотов М.Р.* Указ. соч. С. 96–170.

<sup>13</sup> *Тепляшина Т.И.* Указ. соч. С. 117.

<sup>14</sup> Там же. С. 121–122.

<sup>15</sup> Подобная особенность имеется в южном диалекте удмуртского языка, а также в западном диалекте татарского языка.

<sup>16</sup> Там же. С. 160.

<sup>17</sup> Интересно заметить, что названием «планцета» («кӱлдӱсинь») именовали и «верховное божество, которое входит в единую триаду с Инмаром и Куазем» (*Попова Е.В.* Семейные обычаи и обряды бесермян (конец XIX – 90-е годы XX в.). Ижевск: УдМНИЛ УрО РАН, 1998. С. 46. Совпадение названий планцеты и женского (и детского) божеств наблюдается и в древнетюркской мифологии (*Умай* «планцета» > *Умай* «верховное женское божество»). Чувашское *кӱлтӱ* «планцета, послед» является исконно болгаро-чувашским словом (др.-тюрк. *kintik* «пупок» > булг. *költö* «планцета», ср. венг. *köldök* «пупок») (*Федотов М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка: в 2 т. Чебоксары: ЧГИГН, 1997. Т. 1. С. 274. В бесермяно-удмуртском термине *кӱлдӱсинь* (здесь *синь* не является ли удмуртским аффиксом отделительного падежа *-сен?*) можно обнаружить болгарское влияние на создание мифологического образа с женским началом и идеей плодородия.

<sup>18</sup> Наличие трансформированного первого гласного ( $\varepsilon > a$ ) в болгарских заимствованиях в пермских языках позволяет утверждать, что эти межкультурные связи проходили еще до XIII в. (*Федотов М.Р.* Чувашский язык в семье алтайских языков. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1980. С. 54, 88).

<sup>19</sup> *Егоров Н.И.* Опыт этимологизации чувашских терминов родства и свойства // Избр. труды: этимология, этноглотогенез, этнолингвокультурология: в 2 т. Чебоксары: Новое время, 2009. Т. 1. С. 19–218.

<sup>20</sup> *Исхаков Д.М.* Указ. соч. С. 23, 30; *Степанов Р.Н.* Каринское опричное княжество (вторая четверть XIV – вторая половина XVI в.) // Вопросы социально-экономической и политической истории Среднего Поволжья и Приуралья периода феодализма. Научная сессия: тезисы докладов. Чебоксары, 1973. С. 16–21.

<sup>21</sup> *Первухин Н.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз V. Вятка, 1890. С. 53–58; *Штейнфельд Н.П.* Указ. соч. С. 242–247.

<sup>22</sup> *Сироткин М.Я.* Чувашский фольклор. Чебоксары, 1965. С. 23–33; *Тимофеев Г.Г.* Тӱхӱрӱял. Шупашкар, 1972. С. 184–188; *Юркин И.Н.* Чӱвашӱн туй йӱркисем // НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 102. С. 55–232.

<sup>23</sup> *Багин С.* Свадебные обряды и обычаи вотяков Казанского уезда // Этнографическое обозрение, 1897. № 2. С. 59–92; *Смирнов И.Н.* Указ. соч.; *Христоролюбова Л.С.* Удмуртская свадьба // Археология и этнография Удмуртии. Ижевск, 1975. Вып. 1. С. 36–83.

<sup>24</sup> *Исхаков Д.М.* Указ. соч. С. 31–37. Ср.: *Его же.* Арские князья и ну-кратские татары (Историко-этнографические сведения, генеалогии, клановая принадлежность, место в социально-политической структуре Казанского ханства и Русского государства). Казань: Фэн, 2010. 224 с.

<sup>25</sup> *Штейнфельд Н.П.* Указ. соч. С. 237–239.

<sup>26</sup> *Первухин Н.* Указ. соч. С. 55–58.

<sup>27</sup> *Сорокин П.М.* О материнстве как основе рода, о родовых названиях и знаках собственности в тексте и отдельной таблицей // ГА Вятской губ. Ф. 170. Оп. 1. Ед. хр. 127. Л. 12.

<sup>28</sup> Спицын А.А. Указ. соч. С. 230–231.

<sup>29</sup> Белицер В.Н. Указ. соч. С. 183; Гришина М.В., Владыкин В.Е. Указ. соч. С. 27; Михеев И. Указ. соч. С. 53.

<sup>30</sup> См.: ГА Вятской губ. Ф. 237. Оп. 76. Д. 58, 64; Оп. 81. Д. 306, 488, 504, 508, 509, 512, 514, 516, 517 и др.; Шерстенников А. Исторические сведения о селе Укане и Уканском приходе Глазовского уезда // Вятские епархиальные ведомости. 1890. № 4. С. 94.

<sup>31</sup> Штейнфельд Н.П. Указ. соч. С. 240–241; Михеев И. Указ. соч. С. 58–60; Тепляшина Т.И. Указ. соч. С. 250–284 и др.

<sup>32</sup> Луппов П.Н. Указ. соч. С. 118–119; Тепляшина Т.И. О смешении терминов «чуваш» и «бесермяне» в письменных источниках // Учёные записки ЧНИИ. Чебоксары, 1968. Вып. 40. С. 177–187.

<sup>33</sup> Исхаков Д.М. Указ. соч. С. 26. Данное положение учёным позднее значительно корректировалось, что вызывает к нему истинное уважение.

<sup>34</sup> Мухамедова Р.Г. Чепецкие татары // Новое в этнографических исследованиях татарского народа. Казань, 1978. С. 9.

<sup>35</sup> Там же. С. 9.

<sup>36</sup> История Татарии в документах и материалах. М., 1937. С. 117.

<sup>37</sup> Исхаков Д.М. Указ. соч. С. 27.

<sup>38</sup> ГА Вятской губ. Ф. 712. Оп. 13. Д. 66. Л. 85 об.

<sup>39</sup> Тепляшина Т.И. Язык бесермян. С. 21–22.

<sup>40</sup> Владыкин В.Е. К вопросу об этнических группах удмуртов // Сов. этнография. 1970. № 3. С. 38–39; Документы по истории Удмуртии XV–XVII вв. / сост. П.Н. Луппов. Ижевск: Удм. кн. изд-во, 1958. С. 348.

<sup>41</sup> Мухамедова Р.Г. Указ. соч. С. 8.

<sup>42</sup> Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу. М., 1971. С. 31.

<sup>43</sup> Луппов П.Н. Указ. соч. С. 119–120.

<sup>44</sup> Исхаков Д.М. Указ. соч. С. 43.

<sup>45</sup> Эммаусский А.В. Вятская земля в период образования Русского государства. Киров, 1949. С. 11.

<sup>46</sup> Ермолаев И.П. Казанский край во второй половине XVI–XVII вв. Казань, 1980. С. 18.

<sup>47</sup> История Татарии в документах и материалах. М., 1937. С. 125.

<sup>48</sup> Тихомиров М.Н. Бесермяны в русских источниках // Труды Ленинград. отд-ния Ин-та истории АН СССР. М.; Л., 1964. Вып. 7. С. 50–57.

<sup>49</sup> Родионов В.Г. К истории возникновения и утверждения этнонимов *бигер*, *бесермян* и *чуваш* // Ашмаринские чтения: материалы Всероссийской научно-практической конф. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2008. С. 169–179.

<sup>50</sup> Следует полагать, что испытывавшие сильное влияние болгар-язычников (чувашей) южные удмурты (эндоэтноним *одо мурт*, экзоэтноним *ар*), еще проживая на Арской земле, назывались чувашами, то есть немур-

сульманами (язычниками). Именно этим новым этноконфессионалом они впервые известны на р. Чепца. Попутно необходимо заметить, что нашу позицию по происхождению бесермян совершенно искажённо объясняет удмуртский этнолог В.Е. Владыкин (см.: *Владыкин В.Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. С. 201).

<sup>51</sup> *Егоров Н.И.* Бесермяне и чувашаи – этнонимы отконфессионального происхождения // *Егоров Н.И.* Избр. труды. Т. 1. С. 763–786.

<sup>52</sup> *Закиев М.З.* Об истоках языка основных компонентов казанских татар // Вопросы татарского языкознания. Казань, 1978. С. 60; *Султанов Т.И.* Кочевые племена Приуралья в XV–XVII вв. (Вопросы этнической и социальной истории). М., 1982. С. 37.

### К статье «Этноконфессиональные группы народов Поволжья и история их формирования»

<sup>1</sup> *Никольский Н.В.* Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI–XVIII веках // *Никольский Н.В.* Собр. соч.: в 4 т. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2007. Т. 2. С. 129.

<sup>2</sup> *Ахмаров Г.* Мещера и мещеряки (*мишӑр*) // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Казань, 1903. Т. 19, вып. 2. С. 119. Такое сознание было типично, на наш взгляд, для духовенства и татарской интеллигенции того времени.

<sup>3</sup> Там же. С. 126.

<sup>4</sup> *Софийский И.* О киреметях крещеных татар Казанского края // Известия по Казанской епархии. Казань, 1877. С. 687.

<sup>5</sup> Древнетюркский словарь. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1969. С. 269.

<sup>6</sup> *Садохин А.П.* Этнология: учеб. пособие. М.: Альфа-М; ИИФРА-М, 2004. С. 142–146.

<sup>7</sup> Там же. С. 146.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же. С. 156.

<sup>10</sup> *Никольский Н.В.* Указ. соч. С. 102–180.

### К статье «К проблеме реконструкции чувашского обрядового комплекса с»»

<sup>1</sup> *Ашмарин Н.И.* Болгары и чувашаи. 2-е изд. Чебоксары: ЧГИГН, 2000. С. 124, 50.

<sup>2</sup> *Егоров В.Г.* Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1964. С. 215.

- <sup>3</sup> *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Вып. 12. Чебоксары, 1937. С. 200.
- <sup>4</sup> *Егоров В.Г.* Указ. соч. С. 216.
- <sup>5</sup> *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Вып. 12. С. 200.
- <sup>6</sup> Там же. С. 313.
- <sup>7</sup> Там же. Вып. 13. Чебоксары, 1937. С. 53.
- <sup>8</sup> *Попов Н.С.* Народные верования и знания // *Марийцы: историко-этнографические очерки.* Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2005. С. 223.
- <sup>9</sup> *Софийский И.* О киреметях крещеных татар Казанского края // *Известия по Казанской епархии за 1877 г.* Казань. С. 687.
- <sup>10</sup> *Древнетюркский словарь.* Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1969. С. 224.
- <sup>11</sup> Там же. С. 225.
- <sup>12</sup> Там же. С. 269.
- <sup>13</sup> Там же. С. 270.
- <sup>14</sup> *Сёнтөрүшён* [За победу: газета Ибресинского района ЧР]. 1979. 27 октября.
- <sup>15</sup> *Таван Атӑл* [Родная Волга]. 1980. №2. С. 79–80.
- <sup>16</sup> См.: *Егоров Н.И., Егоров Э.Н.* Бесермяне и чувашаи – этнонимы отконфессионального происхождения // *Диалекты и история тюркских языков во взаимодействии с другими народами:* сб. ст. Чебоксары: ЧГИГН, 2004. С. 146–158.
- <sup>17</sup> *Федотов М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка: в 2 т. Т. 2. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. С. 426–427.
- <sup>18</sup> *Древнетюркский словарь.* С. 650.
- <sup>19</sup> Следует учитывать, что приверженцы ислама, сами проводившие жертвоприношение в праздник Курбан-байрама, не могли считать данную особенность обряда главной чертой язычества. Скорее всего, они выделяли другую отличительную сторону чувашской обрядовой жизни – поклонение духам предков.
- <sup>20</sup> *Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии. Т. 1. М.; Л.: Наука, 1950. С. 382.
- <sup>21</sup> *Родионов В.Г.* О системе чувашских языческих обрядов // *Чувашская народная поэзия:* сб. ст. Чебоксары: ЧНИИ, 1990. С. 4–5.
- <sup>22</sup> [*Милькович К.*] Этнографический очерк Мильковича, писателя конца XVIII в., о чувашах // *Никольский Н.В.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. С. 492.
- <sup>23</sup> *Сбоев В.А.* Заметки о чувашах: исследования об инородцах Казанской губернии. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. С. 103, сн. 1.
- <sup>24</sup> *Паллас П.-С.* Путешествие по разным провинциям Российской империи // *Хрестоматия по культуре Чувашского края: дореволюционный период.* Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2001. С. 160.
- <sup>25</sup> *Федотов М.Р.* Указ. соч. С. 119.
- <sup>26</sup> *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии. Умершие несчастною смертью и русалки. М., 1995.

- <sup>27</sup> Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.). М.: Наука, 1971. С. 58.
- <sup>28</sup> Федотов М.Р. Указ. соч. Т. 1. С. 220.
- <sup>29</sup> Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. 6. Чебоксары. 1934. С. 50.
- <sup>30</sup> Родионов В.Г. О системе чувашских языческих обрядов. С. 8–9.
- <sup>31</sup> Народные и семейные обычаи и праздники // Чуваши: этнографическое исследование. Ч. 2. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1970. С. 79.
- <sup>32</sup> Ягафова Е.А. Чуваши Урало-Поволжья: история и традиционная культура этнотерриториальных групп (XVII – начало XX в.). Чебоксары: ЧГИГН, 2007. С. 94.
- <sup>33</sup> ШUTOVA Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: опыт комплексного исследования. Ижевск, 2001. С. 136–137.
- <sup>34</sup> Баязитова Ф.С. Взаимовлияние татарского и удмуртского языков в говорах причепецких татар // Пермистика-2. Вихманн и пермская филология: сб. ст. Ижевск, 1990. С. 130.
- <sup>35</sup> Прокопьев К.П. Похороны и поминки у чуваш // Известия Общества археологии, истории и этнографии (ИОАИЭ). Т. 19, вып. 5–6. Казань, 1903. С. 237.
- <sup>36</sup> Миллер Г.Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов // Хрестоматия по культуре Чувашского края: дореволюционный период. Чебоксары, 2001. С. 127–128.
- <sup>37</sup> Каланкатуаци М. История страны Алуанк. Ереван: Изд-во АН Армянской ССР, 1984. С. 124.
- <sup>38</sup> Сбоев В.А. Указ. соч. С. 108.
- <sup>39</sup> Древнетюркский словарь. С. 270.
- <sup>40</sup> Сбоев В.А. Указ. соч. С. 101, сн. 4.
- <sup>41</sup> [Милькович К.] Этнографический очерк Мильковича ... С. 493; Рожанский Е.И. О чувашах // Революция чаваш литературы: текстсем. I т. (XX ёмёрчен). Шупашкар, 1984. С. 349.
- <sup>42</sup> [Милькович К.] Этнографический очерк Мильковича ... С. 492.
- <sup>43</sup> Тимофеев Г.Т. Тәхәръял. Шупашкар, 2002. 298–299 с.

**К статье**  
**«Об основных этапах трансформации**  
**некоторых сословных и конфессиональных терминов**  
**в Булгарском улусе и Казанском ханстве»**

<sup>1</sup> Никонов В.А. Этнонимия // Этнонимы. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1970. С. 25.

<sup>2</sup> Федотов М.Р. Чувашско-марийские языковые взаимосвязи. Саранск: Изд-во Саран. ун-та, Саран. филиал, 1990. С. 103.

<sup>3</sup> Золотницкий Н.И. Лингвистическая заметка о названиях *булгар*, *бияр* и *моргваши* // ИОАИЭ. Казань, 1884. Т. 3. С. 35–56.

<sup>4</sup> Егоров Н. Пространственно-хронологическая динамика этнонима *булгар* и некоторые проблемы этнополитической истории волжских булгар // Взаимодействие урало-алтайских языков: язык и культура: материалы международной конференции. Чебоксары, 2003. С. 128–157.

<sup>5</sup> Алатырев В.И. Этимологический словарь удмуртского языка. Ижевск: НИИ при СМ УАССР, 1988. С. 176.

<sup>6</sup> Тараканов И.В. Заимствованная лексика в удмуртском языке (удмуртско-тюркские языковые контакты). Ижевск: Удмуртия, 1982. С. 65.

<sup>7</sup> Там же. С. 71.

<sup>8</sup> Там же. С. 25, 29, 37.

<sup>9</sup> Алатырев В.И. Указ. соч. С. 177.

<sup>10</sup> Исхаков Д.М. Татаро-бесермянские этнические связи как модель взаимодействия булгарского и золотоордынско-тюркского этносов // Изучение преемственности этнокультурных явлений. М.: Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1980. С. 23.

<sup>11</sup> Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1971. С. 31.

<sup>12</sup> Худяков М. Очерки по истории Казанского ханства. М.: Инсан, 1991. С. 200.

<sup>13</sup> Древнетюркский словарь. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1969. С. 91.

<sup>14</sup> Гаджиева С.Ш. Очерки истории семьи и брака у ногайцев. М.: Наука. 1979. С. 12.

<sup>15</sup> Исхаков Д.М., Измайлов И.Л. Этнополитическая история татар в VI – первой четверти XV века // Татары. М.: Наука. 2001. С. 94–95.

<sup>16</sup> Родионов В.Г. Этноконфессиональные группы народов Поволжья как результат культурно-идеологических ориентаций региона в XIV–XIX вв. // VII конгресс этнографов и антропологов России: доклады и выступления, Саранск, 9–14 июля 2007 г. Саранск: НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, 2007. С. 105–106.

<sup>17</sup> Алатырев В.И. Указ. соч. С. 215.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Луппов П.Н. Документы по истории Удмуртии XV–XVII вв. Ижевск: Удм. кн. изд-во, 1958. С. 179–190.

<sup>20</sup> Тихомиров М.Н. Бесермены в русских источниках // Российское государство XV–XVII вв. М.: Наука, 1973. С. 88.

<sup>21</sup> Цит. из: Димитриев В.Д. Опустошение Болгарской земли в конце XIV – начале XV века // Известия НАНИ ЧР. Чебоксары. 1996. № 2. С. 60.

<sup>22</sup> Там же. С. 59.

<sup>23</sup> Исхаков Д.М., Измайлов И.Л. Указ. соч. С. 95–96.



- <sup>24</sup> Луппов П.Н. Указ. соч. С. 189–190.
- <sup>25</sup> Исхаков Д.М. Указ. соч. С. 31.
- <sup>26</sup> Мухамедова Р.Г. Чепецкие татары // Новое в этнографических исследованиях татарского народа. Казань: ИЯЛИ КФ АН СССР, 1978. С. 9; Луппов П.Н. Указ. соч. С. 349–350.
- <sup>27</sup> Мухамедова Р.Г. Указ. соч. С. 9.
- <sup>28</sup> Археологическая карта Татарской АССР. Предкамье. М.: Наука, 1981. С. 21–23.
- <sup>29</sup> Казанская история. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 44, 45, 48, 49, 53, 61, 68, 86, 87 и др.
- <sup>30</sup> Цит. из: Хрестоматия по культуре Чувашского края: дореволюционный период. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2001. С. 71.
- <sup>31</sup> Родионов В.Г. «Чăваш» этноним астан пусланнă [Откуда произошел этноним «чуваш»] // Родионов В.Г. Сăвă. Сăнар. Сăмах. Шупашкар: Чăваш патш. ун-чĕ, 2007. 152–155 с.
- <sup>32</sup> Егоров Н.И. К этимологии этнонима «чăваш» // Актуальные вопросы чувашского языкознания: тезисы докладов и сообщений на научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения В.Г. Егорова. Чебоксары, 1980. С. 34–36.
- <sup>33</sup> Егоров Н.И., Егоров Э.Н. Бесермяне и чувашаи – этнонимы отконфессионального происхождения // Диалекты и история тюркских языков во взаимодействии с другими языками. Чебоксары: ЧГИГН, 2004. С. 153.
- <sup>34</sup> Федотов М.Р. Этимологический словарь чувашского языка: в 2 т. Т. 2. С–Я. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. С. 426–427.
- <sup>35</sup> Древнетюркский словарь. С. 269–270.
- <sup>36</sup> См.: Родионов В.Г. К проблеме реконструкции чувашского обрядового комплекса *су* // Чувашский гуманитарный вестник. Чебоксары. 2007/2008. № 3. С. 53–62.

**К статье**  
**«О системах эндо- и экзоэтнонимов**  
**народов Урало-Поволжья»**

<sup>1</sup> Казанцев Д.Е. Формирование диалектов марийского языка (в связи с происхождением марийцев). Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1985. С. 65.

<sup>2</sup> Гордеев Ф.Н. О контактах позднесарматских племен с волжско-пермскими этническими группами // Вопросы марийской ономастики. Вып. 7. Йошкар-Ола, 1990. С. 86–87.

<sup>3</sup> Федотов М.Р. Исторические связи чувашского языка с волжскими и пермскими финно-угорскими языками. Ч. 2. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1968. С. 69, сн. 34.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Козлова К.И. Очерки этнической истории народа. М.: Изд-во МГУ, 1978. С. 110.

<sup>6</sup> Там же. С. 111.

<sup>7</sup> Мордва: очерки по истории, этнографии и культуре мордовского народа. Саранск: Морд. кн. изд-во, 2004. С. 53.

<sup>8</sup> Поляков О. О формировании, современном состоянии и перспективах развития мордовских (мокшанского и эрзянского) языков // Финно-угроведение. Йошкар-Ола, 1994. № 1. С. 23.

<sup>9</sup> Мордва ... С. 54.

<sup>10</sup> Козлова К.И. Указ. соч. С. 75–76.

<sup>11</sup> Чураков В. К критике воршудной теории // Финно-угроведение. Йошкар-Ола. 2003. № 2. С. 14.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Голдина Р.Д. Древняя и средневековая история удмуртского народа. Ижевск: Удм. ун-т, 2004. С. 322.

<sup>14</sup> Марийцы: историко-этнографические очерки: коллективная монография. Йошкар-Ола: МарНИИ, 2005. С. 28.

<sup>15</sup> Казанцев Д.Е. Указ. соч. С. 101.

<sup>16</sup> Мордва ... С. 53.

<sup>17</sup> Владыкин В.Е., Христолюбова Л.С. Удмурты // Народы Поволжья и Приуралья: историко-этнографические очерки. М.: Наука, 1985. С. 75.

<sup>18</sup> Марийцы: историко-этнографические очерки. Йошкар-Ола: МарНИИ, 2005. С. 28.

<sup>19</sup> Мордва ... С. 54.

<sup>20</sup> Вершинин В.И. К этимологии слова *шемер* // Вопросы марийской ономастики. Вып. 2. Йошкар-Ола: МарНИИ, 1980. С. 31.

<sup>21</sup> Алатырев В.И. Этимологический словарь удмуртского языка. Ижевск: НИИ при СМ УАССР, 1988. С. 176–177.

<sup>22</sup> Белых С. Еще раз об этнониме *ар* // Финно-угроведение. Йошкар-Ола. 1996. № 3. С. 86–93.

<sup>23</sup> Мәржәни Ш.Б. Мөстәфадел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1989. 74–75 б.

<sup>24</sup> Тепляшина Т.И. Язык бесермян. М.: Наука, 1970. С. 18.

<sup>25</sup> Родионов В.Г. Этнокультурные черты и история бесермян как свидетельства болгаро-чувашской преемственности // Болгары и чувашы. Чебоксары: ЧНИИ, 1984. С. 150.

<sup>26</sup> Ахмаров Г. Мещера и мещеряки (*мишәр*) // ИОАИЭ. Т. 19, вып. 2. Казань, 1903. С. 126.

<sup>27</sup> Магницкий В. Список селений «мишарей» в Буинском уезде Симбирской губернии // ИОАИЭ. Казань, 1901. Т. 17, вып. 2–3. С. 124–129.

<sup>28</sup> Татары. М.: Наука, 2001. С. 96.

<sup>29</sup> Родионов В.Г. Этноконфессиональные группы народов Поволжья как результат культурно-идеологических ориентаций региона в XIV–XIX вв. // VII конгресс этнографов и антропологов России: доклады и выступления, Саранск, 9–14 июля 2007 г. Саранск, 2007. С. 105–106.; *Rodionov V.Gr.* Idil kiyisi türklerin etnokonfeksiyonel qruplarında oluşan etnik bilinci // 38. ICANAS. 10–15.09.2007, Ankara / Türkiye. Bildiri êzetlerikitabi abstracts. Ankara / Türkiye, 2007. S. 492–493.

<sup>30</sup> Ашмарин Н.И. Болгары и чуваша. Чебоксары: ЧГИГН, 2000. С. 55–56.

### К статье

#### **«О месте и роли волжско-пермско-чувашского сообщества в поликультурном пространстве России»**

<sup>1</sup> Лурье С.В. Психологическая антропология: история, современное состояние, перспективы. М., 2003. С. 9.

<sup>2</sup> Лурье С.В. Историческая этнология. М., 2004. С. 53.

<sup>3</sup> Лурье С.В. Психологическая антропология. С. 15.

<sup>4</sup> Там же. С. 14.

<sup>5</sup> Ашмарин Н.И. Болгары и чуваша. Казань, 1902. Репр. изд. Чебоксары, 2000.

<sup>6</sup> Хабутдинов А. От общины к нации. Казань: Татар. кн. изд-во, 2008. С. 79.

<sup>7</sup> Тагиров И. Очерки истории Татарстана и татарского народа. Казань: Татар. кн. изд-во, 1999.

<sup>8</sup> Там же. С. 70.

<sup>9</sup> Хабутдинов А. Указ. соч. С. 208–209.

<sup>10</sup> История Чувашии Новейшего времени. Кн. 1: 1917–1945. Чебоксары, 2001. С. 35–36.

<sup>11</sup> Съезд мелких народностей Поволжья. Казань, 1917.

<sup>12</sup> Там же. С. 13.

<sup>13</sup> Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1991. С. 10; Мокшина Е.Н. Религиозная жизнь мордвы во второй половине XIX – начале XXI века. Изд. 2-е, доп. и перераб. Саранск, 2006; Мордва: историко-этнографические очерки. Саранск, 1981; Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции. Ижевск, 2001.

<sup>14</sup> Федотов М.Р. Этимологический словарь чувашского языка. Т. 1. Чебоксары, 1996. С. 297.

<sup>15</sup> Марийцы: историко-этнографические очерки. Йошкар-Ола, 2005. С. 216.

<sup>16</sup> Владыкин В.Е. Указ. соч. С. 202.

<sup>17</sup> *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Вып. 12. Чебоксары, 1937. С. 201.

<sup>18</sup> *Федотов М.Р.* Указ. соч. С. 297.

<sup>19</sup> *Ашмарин Н.И.* Болгары и чувашаи. С. 26–27.

<sup>20</sup> *Лурье С.В.* Историческая этнология. С. 597.

<sup>21</sup> *Родионов В.Г.* Этнос. Культура. Слово. Чебоксары, 2006. С. 112–126.

<sup>22</sup> *Исхаков Д.* Полёт над бездной // Звезда Поволжья. Казань, 2009.

Апрель, 2–8.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> *Исхаков Д.* Татарская нация: история и современное развитие [Электронный ресурс]. URL: <http://kitap.net.ru/isxakov>.

### К статье

#### «К проблеме исторического взаимодействия чувашского язычества и христианства»

<sup>1</sup> В настоящей работе термин «Запад» автором использован в его традиционном понимании: как идеалы и ценности народов, проживающих главным образом в Западной Европе. Другим таким большим регионом является, как известно, Евразия (вернее, восточнославянско-тюркско-монгольско-финно-угорский мир). Каждому понятно, что этим не исчерпывается количество регионов. Теория двух противоположных миров – Запада и не-Запада (чаще всего Востока) возникла в умах представителей Западной Европы и сочинена в духе европоцентризма.

<sup>2</sup> *Бичурин Н.Я.* Ради вечной памяти / коммент. и сост. В.Г. Родионова. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1991. С. 20, 187.

<sup>3</sup> *Трубецкой Н.С.* О туранском элементе в русской культуре // Вестник Моск. ун-та. Сер. 9. Филология. М., 1990. № 6. С. 76–77.

<sup>4</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Об орбитах планет // Работы разных лет: в 2 т. М.: Мысль, 1970. С. 256. Эти два полюса в любой вещи, подчиняясь «закону различий потенциалов», приводят вещь в движение (Там же. С. 262). Природу развития Гегель объясняет следующим образом: «Из этого внутреннего и изначального тождества и различия противоположных тенденций Востока и Запада – ибо полюсы остаются в покое – постигается необходимость изменения и движения, ибо изменение есть не что иное, как вечное восстановление тождества из различия – сжатие и расширение» (Там же. С. 268). Здесь разговор идёт о физических явлениях, о природе развития в физическом мире.

<sup>5</sup> В развитии этносов главную роль играет, очевидно, не закон диалектики в гегелевском понимании, а закон дополнительности. Этносы развиваются, *взаимодополняя друг друга и самопознавая* через

другого (это иллюстрируется историей этнонимов народов мира). Да и сама философия народов урало-алтайской группы языков строится на принципе ненарушения естественного порядка вещей, признает лишь те действия, которые сообразуются с законами природы. По её объяснению, новое возникает не за счет старого, а в результате восстановления старого в новом цикле. Еще в 60-е гг. некоторые советские ученые, вопреки учению диалектического материализма, утверждали, что диалектика существует не в природе, а лишь в мышлении. Со своей стороны добавим: в мышлении индоевропейца. Евразиец представляет развитие как переход от цикла к циклу без какой-либо борьбы противоположностей, как смену фаз луны, календарных сезонов и т.д. Такое развитие можно сравнить с волновыми характеристиками движения микротел, а развитие в представлении индоевропейца – с корпускулярными характеристиками. Эти взаимоисключающие явления квантовой механики примиряются понятием дополнительности. Думается, что оно вполне может использоваться в объяснении различных типов мышления, этнических культур.

<sup>6</sup> *Трубецкой Н.С.* О туранском элементе в русской культуре. С. 78. Развивая данную мысль, учёный пишет: «Вражда вела к войне, причём наступающей стороной отнюдь не всегда были евразийцы...» (Там же). Здесь и далее автором используются выводы из вышеназванной статьи Н.С. Трубецкого.

<sup>7</sup> *Плетнёва С.А.* Салтово-маяцкая культура // Степи Евразии в эпоху Средневековья. М.: Наука, 1981. С. 70, 77.

<sup>8</sup> Там же. С. 64.

<sup>9</sup> *Ковалевская В.Б.* Северокавказские древности // Степи Евразии в эпоху Средневековья. М., 1981. С. 97.

<sup>10</sup> Этноним «Рус» впервые упоминается рядом с хазарами в «Баварском географе» около 840 г. (см.: *Прицак О.И.* Происхождение названия RUS/RUS' // Вопросы языкознания. 1991. № 6. С. 118.

<sup>11</sup> *Джафаров Г.* Русь и тюркский мир в «Искандер-наме» Низами // Сов. тюркология. 1990. № 4. С. 66. Ср.: *Димитриев В.Д.* О последних этапах этногенеза чувашей // Болгары и чуваша. Чебоксары: ЧНИИ, 1984. С. 66.

<sup>12</sup> *Магоматов М.Г.* Образование Хазарского каганата. М.: Наука, 1983. С. 166.

<sup>13</sup> *Ковалевская В.Б.* Указ. соч. С. 97.

<sup>14</sup> *Магоматов М.Г.* Указ. соч. С. 170. Восточная ориентировка церкви (алтаря), прямоугольная форма молитвенника и другие особенности савиро-болгарских церквей указывают на их языческую основу. В этой связи открывается перспектива сопоставления этих культурных сооружений, с одной стороны, с албано-армянским христианским зодчеством, с другой – с киреметями народов Поволжья. Вполне допусти-

мо, что культ киреметей содержит в себе не только языческий и исламский слои, но и христианский пласт, образовавшийся в IV–VIII вв. н.э.

<sup>15</sup> Груз. *доли* «чистая пшеница» (Егоров В.Г. Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1964. С. 256).

<sup>16</sup> Федотов М.Р. Материалы к этимологическому словарю чувашского языка. Чебоксары: ЧГИГН, 1992. С. 157.

<sup>17</sup> Перед Рождеством в день Василия христиане действительно пекли пресные лепешки.

<sup>18</sup> Родионов В.Г. О системе чувашских языческих обрядов // Чувашская народная поэзия. Чебоксары, 1990. С. 5–15. В этот период чувашки проводили обряды из цикла *шимёк*. По представлению древних, начало нового (в данном случае скотоводческого) сезона есть наиболее опасный период, поэтому в это переходное время необходимо провести ряд предохранительных действий (сопровождение душ умерших от кладбища до селения и обратно, их кормление и др.).

<sup>19</sup> НА ЧГИГН. Ф. I. Ед. хр. 176. Л. 236. Слово *калём*, по утверждению ряда исследователей (гипотезу впервые выдвинул В.И. Сергеев), византийского происхождения, оно проникло в предкам чувашей (савиро-болгарам) в древнеболгарскую эпоху (IV–V вв. н.э.).

<sup>20</sup> Об этом подробно написано в нашей статье «О системе чувашских языческих обрядов».

<sup>21</sup> Артемьев А. Определение времени путешествия волжских болгар в Мекку // Казанские губернские ведомости. 1845. № 49.

<sup>22</sup> Czegledy K. Zum meschheber Handschrift von Ibn Fadlas Peis-ericht // Acta Orientalia Hungarica. Budapest, 1952. V. I. Ab. 2–3.

<sup>23</sup> Трубецкой Н.С. Верхи и низы русской культуры (этническая основа русской культуры) // Вестник Моск. ун-та. Сер. 9. Филология. 1991. № 1. С. 94.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Трубецкой Н.С. О туранском элементе в русской культуре. С. 95–97.

<sup>27</sup> Очевидно, чувашская народная вышивка имеет общий корень с русской и финно-угорской: все они отражают мирозерцание земледельцев-иранцев. О чувашском орнаменте и украшениях см.: Трофимов А.А. Орнамент чувашской народной вышивки: вопросы теории и истории. Чебоксары: ЧНИИ, 1977. 110 с.

<sup>28</sup> Трубецкой Н.С. О туранском элементе в русской культуре. С. 73.

<sup>29</sup> Никольский Н.М. История русской церкви, М.; Л., 1931. С. 130.

<sup>30</sup> Родионов В.Г. О системе чувашских языческих обрядов. С. 33, 46.

<sup>31</sup> Существуют те же домовые, лешие, водяные и др. (Черепанова О.А. Типологическая и лингвистическая интерпретация некоторых элементов заговоров // Русский фольклор: проблемы текстологии фольклора. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1991. Т. 26. С. 143–154. Возмо-

но, ряд злых духов, встречающихся в русской демонологии, возник под влиянием булгаро-чувашской мифологии (например, рус. *урик*, чув. *йёрёх*). Русский персонаж-посредник «волк» сопоставим с чувашским богом животных *Пихампар*.

<sup>32</sup> *Никольский Н.М.* Указ. соч. С. 133.

<sup>33</sup> Там же. С. 173.

<sup>34</sup> Там же. С. 215.

<sup>35</sup> *Димитриев В.Д.* История Чувашии XVIII в. (до крестьянской войны 1773–1775 гг.). Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1959. С. 185.

<sup>36</sup> *Никольский Н.В.* Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI–XVIII вв. Казань, 1912. С. 62.

<sup>37</sup> Там же. С. 97.

<sup>38</sup> Там же. С. 101.

<sup>39</sup> Там же. С. 98–100.

<sup>40</sup> Там же. С. 162.

<sup>41</sup> Там же. С. 148–149.

<sup>42</sup> Там же. С. 149–150.

<sup>43</sup> *Никольский Н.М.* Указ. соч. С. 219–220.

<sup>44</sup> Там же. С. 153.

<sup>45</sup> *Михайлов О.Н.* Екатерина II – императрица, писатель, мемуарист // Сочинения Екатерины II. М., 1990. С. 15–16.

<sup>46</sup> НА ЧГИГН. Ф. I. Ед. хр. 188. С. 261–263. Из данного документа следует привести одну выдержку: «...да и для исправления тех ново-крещенских дел определить Казанской губернии канцеляриста Илью Бельского, ибо оный весьма заобыкновенен нашему чувашскому языку, да и при том крещении быть бы мне для того, что я издавна знаю словенской российской язык и обхождение и могу не только что тех иноверцев, подписавшихся к выбору, к лучшему исправлению христианской веры побудить и всякими добрыми о христианской вере жития словами уговаривать, но и других, которые и не подписались при нижепредъявленными выборам...» (Там же. С. 261).

<sup>47</sup> Подробнее об этом см.: *Родионов В.Г., Васильев А.В.* Революционные чуваш литературы. Шупашкар: Чăваш кенеке изд-ви, 1989. С. 56–63, 231–232.

<sup>48</sup> *Димитриев В.Д.* О последних этапах этногенеза чувашей. С. 23–57.

<sup>49</sup> *Родионов В.Г.* К вопросу о национальном самосознании чувашей в конце XIX – начале XX в. // Вопросы традиционной духовной культуры чувашей. Чебоксары: ЧНИИ, 1988. С. 66–67.

<sup>50</sup> *Денисов П.В.* Религиозные верования чуваш: историко-этнографические очерки. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1959. 408 с.

<sup>51</sup> Наше поколение видело такие старинные обряды чувашей, как *чўклеме* (*кёрхи сара*), *калём*, *сёрен* (*вирём*), *саварни*, *уяв* (*вайя*) и т.д. В 70-е гг. на территории Чувашской Республики они исчезли полностью и остались лишь в памяти старшего поколения.

**К статье**  
**«История изучения менталитета чувашей**  
**и других народов Урало-Поволжья»**

<sup>1</sup> *Южалина Н.С.* Менталитет как социокультурная ценность: дис. ... канд. культурологич. наук. Челябинск, 2003. 185 с. С. 2. URL:<http://www.dslib.net/teorja-kultury/juzhalina.ntmi> [дата обращения: 23.12.2011].

<sup>2</sup> Там же. С. 19.

<sup>3</sup> *Лурье С.В.* Историческая этнология: учеб. пособие для вузов. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2004. С. 297.

<sup>4</sup> *Гордон А.В.* Хозяйствование на земле – основа крестьянского мировосприятия // Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX вв.): матер. междунар. конф., Москва, 14–15 июня 1994 г. М.: Росспэн, 1996. С. 58.

<sup>5</sup> *Никитина Ю.Н.* Происхождение пространственно-временных представлений и понятий чувашского народа и их отображение в его духовной культуре: автореф. ... канд. филос. наук. Чебоксары: ЧГУ им. И.Н. Ульянова, 2002. С. 17.

<sup>6</sup> *Милов Л.В.* Природно-климатический фактор и менталитет русского крестьянства // Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX вв.). С. 56.

<sup>7</sup> «Мы и украинцы, и русские, и белорусы, и народы Поволжья, и целый ряд других народов составляем единый тип цивилизации. В этом едином типе цивилизации существуют одни и те же, с точки зрения общности, механизмы ментальности. Этот вопрос очень важный, его можно раскрыть только в сравнительно-историческом плане, и, я думаю, в будущем мы сможем выйти на эти проблемы» (Менталитет и аграрное развитие России. С. 437).

<sup>8</sup> *Шарипов Р.Г.* Менталитет древних тюрков: социально-философский анализ: дис. ... канд. филос. наук. Уфа: Башк. гос. ун-т, 1999. 142 с.

<sup>9</sup> *Шарипова З.А.* Менталитет личности: философско-этический анализ: автореф. ... канд. филос. наук. Уфа: Башк. гос. ун-т, 1999. 21 с.

<sup>10</sup> *Шарипов А.Р.* Формирование национального самосознания: социально-философский анализ: автореф. ... канд. филос. наук. Уфа: Башк. гос. ун-т, 2000. 32 с.

<sup>11</sup> *Рахматуллина З.Н.* Особенности формирования и основные черты менталитета башкирского народа: дис. ... канд. филос. наук. Уфа: Башк. гос. ун-т, 2001. 147 с.

<sup>12</sup> *Лурье С.В.* Указ. соч. С. 57.

<sup>13</sup> *Владыкин В.Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. 384 с.

<sup>14</sup> Об этнической психологии удмуртов: сб. ст. / сост. и отв. ред. Г.К. Шкляев. Ижевск: УдмИИЯЛ УрО РАН, 1998. 143 с.

<sup>15</sup> *Шкляев Г.К.* Очерки этнической психологии удмуртов: монография. Ижевск: УдмИИЯЛ УрО РАН, 2003. 300 с.



<sup>16</sup> *Калиев Ю.А.* Мифологическое сознание мари: феноменология традиционного мировосприятия: монография. Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2003. 216 с.

<sup>17</sup> *Тойдыбекова Л.С.* Марийская мифология: этнографический справочник. Йошкар-Ола, 2007. 312 с.

<sup>18</sup> *Глухов В.А., Глухова Н.Н.* Системная реконструкция марийской этнической идентичности. Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2007. 184 с.

<sup>19</sup> *Ашмарин Н.И.* Введение в курс чувашской словесности // Чувашский фольклор: специфика жанров: сб. ст. Чебоксары: ЧНИИ, 1982. С. 3–53; Исследования по чувашскому фольклору: сб. ст. Чебоксары: ЧНИИ, 1984. С. 3–48.

<sup>20</sup> *Родионов В.Г.* О системе чувашских языческих обрядов // Чувашская народная поэзия. Чебоксары: ЧНИИ, 1990. С. 3–64.

<sup>21</sup> *Салмин А.К.* Народная обрядность чувашей. Чебоксары: ЧГИГН, 1994. 339 с.

<sup>22</sup> *Салмин А.К.* Система религии чувашей. СПб.: Наука, 2007. 654 с.

<sup>23</sup> *Салмин А.К.* Этнология религии и народный обряд // Этнографическое обозрение. 1994. № 2. С. 109.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> *Салмин А.К.* Система религии чувашей. С. 380.

<sup>26</sup> Например, не совсем корректно новое объяснение возникновение слова *Турă* «Бог» без убедительного опровержения доказательств этимологов Н.И. Ашмарина, В.Г. Егорова, М.Р. Федотова и Н.И. Егорова, которые единогласно подтверждают его тюркское происхождение (*Федотов М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка: в 2 т. Т. 2. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. С. 252–253. Ср.: *Ашмарин Н.И.* Введение в курс чувашской народной словесности // Чувашский фольклор. С. 18).

<sup>27</sup> *Салмин А.К.* Система религии чувашей. С. 382.

<sup>28</sup> Не случайно все киремети имели другое, более раннее название (*Ырă*), которое восходит к древнетюркскому *arġu* «чистый, незагрязненный» (*Федотов М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка. Т. 2. С. 474). В современном чувашском языке лексема *ырă* имеет следующие значения: «добрый», «хороший», «превосходный», «отличный», «здоровый», «милый», «почтенный» и «святой» (Там же).

<sup>29</sup> *Никитина Э.В.* Чувашский этноменталитет: сущность и особенности. Чебоксары: Новое время, 2005. 184 с.

<sup>30</sup> Там же. С. 84.

<sup>31</sup> На привязанность удмуртов к кумышке указывали В.Е. Владыкин и И.М. Вельм. Желание увидеть в склонности к спиртному напитку характерную черту менталитета удмуртского народа, думается, не совсем обоснованно.

<sup>32</sup> *Никитина Э.В.* Указ. соч. С. 102.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Низовые чуваша не признают *вирьял* за чистых чувашей, выделяя в их культуре горномарийские элементы. Ради справедливости следует отметить, что многие их отличительные черты относятся к более ранним пластам болгаро-чувашской же культуры, а ряд элементов культуры низовых чувашей является поздними татарскими (мишарскими) заимствованиями (*Родионов В.Г.* К истории противопоставления диалектов чувашского языка и о названиях этнографических групп чувашей // Известия АН ЧР. Чебоксары, 2008. № 1. С. 157–165.

<sup>35</sup> *Родионов В.Г.* Вопросы жанровой классификации чувашского фольклора // *Родионов В.Г.* Этнос. Культура. Слово. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2006. С. 9.

<sup>36</sup> *Трубецкой Н.С.* Верхи и низы русской культуры (этническая основа русской культуры) // Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьбы России. М.: Русская книга, 1992. С. 344.

<sup>37</sup> *Трубецкой Н.С.* О туранском элементе в русской культуре // Вестник Моск. ун-та. Сер. 9. Филология. М., 1990. № 6. С. 73.

<sup>38</sup> Об этом подробнее см.: *Родионов В.Г.* Этнос. Культура. Слово. С. 223–236.

<sup>39</sup> *Родионов В.Г.* О месте и роли волжско-пермско-чувашского общества в поликультурном пространстве России XX в. // Этническая культура народов Волго-Камья: традиции, трансформации и современные процессы: Сб. материалов Всероссийской научно-практической конференции Йошкар-Ола, 12–13 ноября 2009 г. Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2009. С. 46–56.

<sup>40</sup> *Берецки Г.* Взаимосвязи языков Волго-Камского ареала // Пленарные доклады X Международного конгресса финно-угроведения / Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола, 2005. С. 46–47.

<sup>41</sup> Там же. С. 14–15.

<sup>42</sup> Там же. С. 18.

<sup>43</sup> Там же. С. 43.

<sup>44</sup> *Успенский Г.* Полн. собр. соч. Т. 8. Киев: изд. Б.К. Фукса, 1903. С. 107.

<sup>45</sup> Совершенно не случайно татар и чувашей другие народы знали под другим этнонимом (*суас, бигер, курык марий, ветке*), а эти два народа называли их эндоэтнонимами (самоназваниями): *татар – тутар, чăваш – чуваш*). Подробнее см.: *Родионов В.Г.* О системах эндо- и экзоэтнонимов народов Урало-Поволжья // Проблемы сохранения языка и культуры в условиях глобализации: Материалы VII Международного симпозиума «Языковые контакты Поволжья», Казань, 2–5 июня 2008 г. Казань: Казан. гос. ун-т, 2009. С. 174–178.

<sup>46</sup> Подробнее см.: *Родионов В.Г.* Чувашский стих: проблемы становления и развития. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1992. С. 8–13.

<sup>47</sup> Например, болгаро-чувашским словом *чѣпѣ* «цыплёнок» марийцы называют курицу (*чыве*) (*Федотов М.Р.* Указ. соч. С. 412–423).

<sup>48</sup> Родионов В.Г. К проблеме реконструкции чувашского обрядового комплекса *су* // Чувашский гуманитарный вестник. 2007/2008. № 3. С. 53–62.

**К статье**  
**«О диалектах чувашского языка и границах**  
**этнографической группы *анат енчи*»**

<sup>1</sup> Михайлов С.М. Собрание сочинений / сост. В.Д. Дмитриев. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. С. 53.

<sup>2</sup> Там же. С. 74.

<sup>3</sup> Там же. С. 75.

<sup>4</sup> Там же. С. 107.

<sup>5</sup> Сергеев Л.П. Диалектная система чувашского языка. Чебоксары: ЧГПУ им. И.Я. Яковлева, 2007. 428 с.

<sup>6</sup> Золотницкий Н.И. Избранные труды: статьи, лингвистические исследования, словари, письма, отчеты, разные документы / сост. В.Г. Родионов. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2007. С. 25.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же. С. 26.

<sup>9</sup> Там же. С. 393.

<sup>10</sup> Там же. С. 396–410.

<sup>11</sup> Там же. С. 417.

<sup>12</sup> Тимофеев Г. Тăхăрьял: этнографи тёрленчĕкĕсем: халăх сăмахлăхĕ, сырса пынисем, сырусемпе асаилĕсем. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2002. 26 с.

<sup>13</sup> Ашмарин Н.И. Материалы для исследования чувашского языка. Ч. 1. Фонетика. Казань, 1898. С. 11.

<sup>14</sup> Ашмарин Н.И. Заметки по чувашской диалектологии // Материалы по чувашской диалектологии. Вып. 1. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1960. С. 65.

<sup>15</sup> Кириллов Т. Переделка стихов нарушает музыкальность // Дореволюционная чувашская литература. Тексты. Т. 2, кн. 2. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2001. С. 482.

<sup>16</sup> Дмитриев В.Д. Чувашские материнские селения Свияжского, Кокшайского, Чебоксарского, Козьмодемьянского, Цивильского, Ядринского, Курмышского и Симбирского уездов первой половины XVIII века. Чебоксары: ЧГИГН, 2006. 83 с.

<sup>17</sup> Матвеев Т.М. Краткий обзор чувашских диалектов (Опыт районирования) // Материалы по чувашской диалектологии. Вып. 1. С. 21.

<sup>18</sup> Тимофеев Г. Указ. соч. С. 25.

<sup>19</sup> Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. 1. Казань: Красный печатник, 1928. С. 219.

<sup>20</sup> Тимофеев Г. Указ. соч. С. 26.

<sup>21</sup> Матвеев Т.М. Указ. соч. С. 21.

<sup>22</sup> Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. 1. С. 218.

<sup>23</sup> Ашмарин Н.И. Материалы для исследования чувашского языка. Ч. 1. С. 11.

<sup>24</sup> Арчиков Е.И. География Чувашской Республики. Чебоксары: Чуваш. ун-т, 1995. С. 47–48.

<sup>25</sup> Родионов В.Г. Сеспель – цветок Земли и Неба. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2014. С. 10–12.

<sup>26</sup> Комиссаров Г.И. Чуваши Казанского Заволжья: (историко-этнографический очерк) // Комиссаров Г.И. О чувашах: исследования, воспоминания, дневники, письма / сост. и примеч. В.Г. Родионова. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2003. С. 9–212.

<sup>27</sup> Комиссаров Г.И. Указ. соч. С. 34.

<sup>28</sup> Там же.

#### К статье

#### «Образ “золотого века” в чувашской словесности»

<sup>1</sup> Дмитриев В.Д. Чувашские исторические предания: Очерки истории чувашского народа с древнейших времен до середины XIX века. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1993. 446 с.

<sup>2</sup> Родионов В.Г. Послесловие // Русские писатели о чувашах: сб. произведений / сост. и авт. вступ. ст. Ф.Е. Уяр. Изд. 2-е, доп. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. С. 574–585.

<sup>3</sup> Михайлов С.М. Собр. соч. / сост. и авт. предисл. В.Д. Дмитриев. Чебоксары, 2004. С. 143–144, 188, 310 и др.

<sup>4</sup> Там же. С. 391.

<sup>5</sup> Дореволюционная чувашская литература: Тексты. Т. 2, кн. 2. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2001. С. 434–435.

#### К статье

#### «Чуваши – потомки угров или огуров?»

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Хунну: степная трилогия. СПб.: Тайм-аут, 1993. С. 201.

<sup>2</sup> Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. М.: Мишель и К, 1993. С. 213.

<sup>3</sup> Там же. С. 203.

<sup>4</sup> Рона-Таш А. От Урала до Карпатского бассейна: новые результаты исследований по ранней истории венгров // Чувашский гуманитарный вестник. Чебоксары, 2012. № 7. С. 9.

<sup>5</sup> Там же. С. 7–8.

<sup>6</sup> Динисламова С.С. Семантика традиционной культуры в эпических песнях народа манси (по книге И.И.Авдеева «Песни народа манси»). Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2011. С.16.

<sup>7</sup> Именитые богатыри Обского края. Ханты-Мансийск, 2010. С. 9.

<sup>8</sup> Татарско-русский словарь: в 2 т. Казань: Магариф, 2007. Т.2. С. 342, 344.

<sup>9</sup> Федотов М.Р. Этимологический словарь чувашского языка: в 2 т. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. Т. 2. С. 252–253.

<sup>10</sup> Там же. С. 346.

### К статье

#### «К проблеме татарского и чувашского межкультурного диалога»

<sup>1</sup> Аминева В.Р. Типы диалогических отношений между национальными литературами (на материале произведений русских писателей второй половины XIX в. и татарских прозаиков первой трети XX в. Казань: Казан. гос. ун-т, 2010. 476 с.

<sup>2</sup> Садохин А.П. Этнология: учеб. пособие. Изд. 3-е, перераб. и доп. М.: Альфа-М, Инфра-М, 2004. С. 143.

<sup>3</sup> Родионов В.Г. Чувашский стих: проблемы становления и развития. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1992. С. 17–18.

<sup>4</sup> Лурье С.В. Историческая этнология: учеб. пособие для вузов. М.: Академический проект: Гаудеамус, 2004. С. 297.

<sup>5</sup> Родионов В.Г. К проблеме реконструкции обрядового комплекса су // Чувашский гуманитарный вестник. Чебоксары, 2008. № 3. С. 53–62.

<sup>6</sup> Аминева В.Р. Указ. соч. С. 420–422.

<sup>7</sup> Там же. С. 421.

<sup>8</sup> Там же. С. 283.

<sup>9</sup> Родионов В.Г. Чувашский стих. С. 37–42, 53–60.

<sup>10</sup> Аминева В.Р. Указ. соч. С. 353.

### К статье

#### «Этническое бессознательное в творчестве К. Иванова (Кашкыра)»

<sup>1</sup> Юнг К.Г. Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству // Хрестоматия по психологии художественного творчества. Изд. 2-е. М.: Магистр, 1998. С. 20–36. «На языке психологии, – объясняет ученый, – первый тип мы называем интровертивным, а второй – экстравертивным. Для интровертивной установки характерно утверждение субъекта с его осознанными намерениями

и целями в противовес притязаниям объекта; экстравертивная установка отмечена, наоборот, покорностью субъекта перед требованиями объекта» (Там же. С. 27).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Лурье С.В. Историческая этнология: учеб. пособие для вузов. М.: Академический проект: Гаудеамус, 2004. С. 280–281.

<sup>4</sup> Там же. С. 287.

<sup>5</sup> «Маркируется ли таким образом реальная угроза или мифическая, адекватны ли защитные действия, способны ли они в действительности устранять угрозу, – в некотором смысле неважно. Во всяком случае менее важно, чем факт ее маркировки сам по себе – локализация ее в определенных точках и сознание того, что какие-то действия способны угрозу предотвратить» (Там же. С. 288).

<sup>6</sup> «В старину, когда вспыхивал суй, нападавшие жгли деревни, резали и поедали скот, убивали людей, оставшиеся живыми убежали по лесам и оврагам» (Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. 12. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1937. С. 202).

<sup>7</sup> Чăваш халăх пултарулахĕ. Истори халапĕсем. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2007. 106–108, 133–134, 158, 180–195 с.; Чăваш халăх сăмахлахĕ. III т. Юрăсем. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 1978. 31–33 с.; IV т. Юрăсем. 1979. 271–307 с. Последняя группа любовных пейтов представляет из себя сильно трансформированные тексты жанра в советскую эпоху, но трагизм в них сохранился и сместился в сторону супружеских взаимоотношений (недоверие, ревность, предательство).

<sup>8</sup> Вода в этих песнях, называемых *пейĕт*, символизирует границу двух миров: своего и чужого.

<sup>9</sup> Магницкий В.К. Несколько преданий чувашей и татар Чебоксарского уезда Казанской губернии // Известия и ученые записки Императ. Казан. ун-та. 1882. Вып. 2. С. 337–344. Вот чувашский вариант песни: «Ай, аттеçĕм, аннеçĕм, / Аттем-аннем пулмарĕ те, / Мана ыр кунсем пулмарĕç. / Ахах ятăм – путмарĕ. / Мерчен ятăм – юхмарĕ. / Хурăн сырли пиçнĕ чух / Хурăнташсенчен уйăрчĕç. / Тантă кĕпси пиçнĕ чух / Тантăшсенчен уйăрчĕç. / Ай-хай, чунăм, сăмрăк чун, / Кантăр пекех ўрĕмĕр, / Пуса пекех уйăрчĕç. / Ай, аттеçĕм, аннеçĕм, / Ай, пиччеçĕм, инкеçĕм, / Эсир мана курас сук. / Манăн пусри нухратăм / Атăл тĕпне сарăлтăр. / Манăн умри кĕмĕл тенкĕ / Атăл тĕпне сутăлтăр».

<sup>10</sup> Образ Кузьмы, сына Чибера Анны (*Чипер Анна ывăлĕ Куçма*) в литературе стал одним из первых защитников насильно выданных замуж чувашских девушек. Повесть имеет несложную фабулу. Волостной глава (Педэр Петрович) желает выдать свою дочь за неприглядного сына другого богача. Его дочь Кэдерин любит бедного, но сильного и красивого Кузьму. Последнего по вине главы сажают в тюрьму. Кэдерин и Кузьма проклинают Педэра, оклеветавшего честного человека. Божья

кара наступает: на Педэра Петровича обрушивается потолок ветхого здания волостного правления. Влюбленные остаются вместе.

<sup>11</sup> Из множества произведений назовем лишь некоторые из них: повести «Ануш» (1900) О. Романова и «Аçăна-аннĕне хисепле, хăнах аван пулĕ» (Чти родителей, себе же будет хорошо, 1900) Н. Кедрова; поэмы «Варуçси» (1902) Я. Турхана, «Тыра пулнă сул» (Урожайный год, 1905) Т. Кириллова, «Елик» (1906) М. Трубиной, «Янтрак Янтравĕ» (Дурная слава Янтрака, 1907–1908) Н. Шубоссинни, «Нарспи» (1907–1908) К. Иванова (Кашкыра), «Эрине» (1914) В. Мача, «Элихун» (Селиме) (1912–1918) И. Тхти, драмы «Авлану» (Женитьба, 1902) Г. Комиссарова (Вандера), «Улахра» (На посиделках, 1916) и «Айтар» (1926) П. Осипова, «Ялта» (В деревне, 1920) Ф. Павлова; трагедии «Силпи-пăлхар пики» (Сильби – дочь болгарского царя, 1918–1921) и «Вăйлисен айăпĕ» (Вина сильных, 1918–1921) Г. Тал-Мрза.

<sup>12</sup> К примеру, в легенде-предании «Качи çăви» (Могила Качи, 1894) Н. Ашмарина повествуется о любви чуваша Качи к татарской девушке Мерчень. Девушка просит парня доказать искренность чувства посягательством на священное дерево (срубить ветки дуба Киремети). Совершив святотатственный поступок по наказу любимой девушки, Качи погибает, а Мерчень от осознания своей вины сходит с ума. В пьесе «Женитьба» Г. Комиссарова (Вандера) к простой деревенской чувашке сватается обрусевший купец-чуваш. К сожалению, конец пьесы не сохранился. Учитывая ремарку в начале произведения («Последние действия происходят в Сибири»), следует полагать, что сорокалетний жених был убит (скорее всего, возлюбленным невесты). Мотив здесь явно этносоциальный.

<sup>13</sup> Мид М. Культура и мир детства: избр. произв. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1988. С. 322. Ср.: Степанов Ю.С. Константы: словарь русской культуры. Изд. 3-е, испр. и доп. М.: Академический проект, 2004. С. 821–822.

<sup>14</sup> Георги И.Г. Чуваши // Хрестоматия по культуре Чувашского края: дореволюционный период. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2001. С. 175.

<sup>15</sup> Там же. С. 176.

<sup>16</sup> [Милькович К.] Этнографический очерк Мильковича, писателя конца XVIII века о чувашах // ИОАИЭ. Т. 22, вып. 1. Казань. 1906. Цит. по: Никольский Н.В. Собр. соч. в 4 т. Т. 1. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. С. 490.

<sup>17</sup> Там же. С. 507.

<sup>18</sup> Лепехин И.И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства // Хрестоматия по культуре Чувашского края. С. 198–228.

<sup>19</sup> Там же. С. 215–217.

<sup>20</sup> Фукс А. Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840. 329 с. Цит. по: Сеньковский О.И. Чуваши, их происхождение и

верования // Русские писатели о чувашах. Изд. 2, доп. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. С. 33.

<sup>21</sup> *Сбоев В.А.* Заметки о чувашах: Исследования об инородцах Казанской губернии. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. С. 26. Утверждение В.А. Сбоева о том, что у чувашей кража невест употребительна с незапамятных времен, не соответствует действительности. Вышеназванная традиция, являясь чисто кочевнической, изжила себя еще в период Казанского ханства. Наоборот, чувашских девушек крали иноплеменные соседи-кочевники. Г. Тимофеев утверждал, что данный дикий обычай проник в чувашскую среду через татар («Тәхәръял»).

<sup>22</sup> *Михайлов С.М.* Чувашские свадьбы // *Михайлов С.М.* Собр. соч. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. С. 70.

<sup>23</sup> Там же. С. 71. Дед К. Иванова (Кашкыра), Николай Семенов, женился в 24 года на 18-летней Вассе Васильевой, свадьба была сыграна не в Семик, как у многих чувашей, а в январе 1866 г. Отсюда можно заключить, что в роду будущего поэта традиция жениться на более молодых девушек сложилась значительно раньше, чем у других чувашей (дед Кэстенгина был единственный грамотный человек в деревне).

<sup>24</sup> *Прокопьев К.П.* Брак у чуваш. Казань: Типолитограф. Казан. ун-та, 1903. С. 45. В чувашской семье женщина никогда не была в роли рабыни, она распоряжалась и управляла внутренней жизнью семьи: растила детей, готовила пищу, одевала и шила, в избе наводила чистоту (Там же. С. 46).

<sup>25</sup> Об этом К.П. Прокопьев пишет следующее: «Каждой снохе выгодно иметь больше скота, поэтому каждая из них старается не позволять продавать своих жеребят, телок и ярок, а старается оставлять их на племя. Поэтому в каждой многочисленной семье накапливается полон двор скота ... Так как все-таки невозможно оставить на племя всех жеребят, телок и ярок от приданого скота снох, то возникает в семье вопрос: чьих жеребят или телок колоть или продавать, чьих оставлять на племя. И вот на этой почве возникают часто семейные нелады, оканчивающиеся разделом семьи» (Там же. С. 47). Чувашская большая семья с одним двором в 30-е гг. XIX в. имела 5–6 домов малых семей (*Фукс А.* Записки о чувашах // *Заволжский муравей.* Казань. 1834. № 4. С. 166).

<sup>26</sup> *Дурье С.В.* Указ. соч. С. 288.

<sup>27</sup> Эти вопросы затронуты в ряде работ автора: *Родионов В.Г.* Социокультурная динамика чувашского этноса (XVIII – начало XX века). Чебоксары: ЧГИГН, 2010. 32 с.; *Его же.* Формирование этнического сознания чувашской интеллигенции начала XX века. Чебоксары: ЧГИГН, 2011. 36 с.; *Его же.* История чувашской литературы XX века (концепция). Чебоксары: ЧГИГН, 2011. 24 с. и др. Обозначая проблемы переходного периода, А.В. Михайлов считает, что «такие периоды характеризуются не «переходностью», а резким столкновением и даже борьбой различных художественных и мировоззренческих тенденций, где спра-



ведливо говорить не о переходе, а о переломе в ходе развития» (*Михайлов А.В. Проблемы переходного периода // Теория литературы. Т. 4: Литературный процесс. М.: ИМЛИ РАН: Наследие, 2001. С. 612–613*).

<sup>28</sup> Термином «автономный комплекс» ученый обозначает «просто всякие психические образования, которые первоначально развиваются совершенно неосознанно и вторгаются в сознание лишь когда набирают достаточно силы, чтобы переступить его порог... Комплекс проявляет свою автономность как раз в том, что возникает и пропадает тогда и так, когда и как это соответствует его внутренней тенденции: от сознательных желаний он не зависит. Это свойство разделяет со всеми другими автономными комплексами и творческий комплекс» (*Юнг К.Г. Указ. соч. С. 32*).

<sup>29</sup> *Юнг К.Г. Указ. соч. С. 32.*

<sup>30</sup> Там же. С. 33.

<sup>31</sup> Основные фабульные отличия: неудачное бегство; главная героиня убивает нелюбимого мужа; проклявшие свою дочь родители погибают от рук воров (отца Кэдерин настигает проклятие невинных детей). Образы в «Нарспи» более развернуты и относительно многочисленны, присутствуют психологические сцены и т.д.

<sup>32</sup> «Творчество живёт и произрастает в человеке, как дерево в почве, из которой оно забирает нужные ему соки. Нам поэтому неплохо было бы представлять себе процесс творческого создания наподобие некоего произрастающего в душе человека живого существа. Аналитическая психология называет это явление автономным комплексом, который в качестве обособившейся части души ведет свою самостоятельную, изъятую из иерархии сознания психическую жизнь...» (*Юнг К.Г. Указ. соч. С. 29*).

<sup>33</sup> *Трубина М.Д. Тăван поэта аса илнисем // Константин Иванова аса илессĕ. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 1990. 76 с. Самая красивая сестра поэта – Валентина – была очень похожа на старшего брата Кэстентина, оба лица выделялись женственностью.*

<sup>34</sup> Евгения Николаевна Иванова родилась 12 декабря 1881 г. в семье Николая Семенова (Иванова), первого грамотного человека в селе Слакбаш. После завершения учебы в СЧУШ (1899 г.) работала учительницей Кегень-Васильевской начальной школы, в 1899 г. же экстерном выдержала экзамены в Казанской инородческой учительской семинарии (*Александров Г.А. Чувашская интеллигенция: историки. Чебоксары: Чувашия, 1997. С. 94*).

<sup>35</sup> *Иванов К.В. Собр. соч. Чебоксары: Гос. изд-во ЧАССР, 1957. С. 33, 37. Там же далее читаем: «Пыртта и сыновьям своим не давала своевольничать. В пылу гнева колотила их, а нет, покупала им всякие гостинцы, баловала... Поэтому и род ее был подобен ей: отважный, смелый, злой и добрый».*

<sup>36</sup> НА ЧГИГН. Ф. 1. Ед. хр. 268. Л. 150–151. Ермолай Александров жил в д. Чедино Алымкасинской волости Чебоксарского уезда (в 1976 г. жители деревни переселены в Новочебоксарск).

<sup>37</sup> ИОАИЭ. Т. 22, вып. 1. Казань, 1906. С. 34–67. Ср.: *Никольский Н.В.* Собр. соч. Т. 1. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. С. 481–507. Ряд фактов указывает на то, что очерк К. Мильковича был хорошо известен автору создаваемой тогда поэмы «Нарспи» (например, он знал легенду о болгаро-чувашском царе и т.д.).

<sup>38</sup> В своей заметке «Паллă кёнеке» (Замечательная книга, 1922) Ф. Павлов пишет: «В Симбирском чувашском музее есть замечательная рукопись ... Название рукописи – “Девять деревень. Свяязские чувашы”. Составлено альшеевским учителем Григорием Тимофеевым. 8 июня 1900 г. <...> Четвертая тетрадь повествует о знаменитых предках чувашей – болгарах. В пятой тетради описывается мировоззрение чувашей...» (*Павлов Ф.* Собр. соч. 2-е, доп. изд. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во. С. 303). В рукописи были два варианта одной и той же сказки о сообразительной девушке и лесных разбойниках. Следует полагать, что на их основе поэт в 1907 г. намеревался написать стихотворение или поэму «Ватă вярман» (Старый лес), но отказался от этой затеи и приступил к созданию более динамичного и цельного образа чувашской девушки (Нарспи). В таком случае положение В. Станьяла о том, что Тыхтаман являлся атаманом лесных разбойников, частично подтверждается. Очевидно, в процессе воплощения первоначального замысла поэта образ лесного разбойника трансформировался в образ богача-деспота из чувашской деревни *Хушăлка*. И не случайно все события происходят в дремучем лесу (*ватă вярманта*) или же на противоположных его окраинах: в *Сильби* (восточной части) и *Хужылге* (западной части). Все пути героев проходят через лес, и их психологические состояния зеркально отражаются в поведении *ватă вярман*. В отрывке незавершенного произведения («Ватă вярман шухăшĕ» – Думы дремучего леса, 1907) имеется такое заключение Леса-героя: «А теперь одни страдания / Тучей черной надо мною». Эти страдания, в первую очередь, людей, а не очеловеченного образа.

<sup>39</sup> Константин Иванова аса илессĕ. 21 с. Текстологический анализ и сравнение произведений К. Иванова (Кашкыра) с фольклорными текстами Г. Тимофеева убеждают нас в том, что поэт глубоко освоил содержание рукописи «Тăхăрьял», творчески переработал материал с точки зрения своей концепции о человеке и мире. Подробнее см.: *Родионов В.Г.* Константин Васильевич Иванов (Кашкыр). Чебоксары: ЧГИГН, 2010. С. 18–36.

<sup>40</sup> Вот как вспоминает Перасковья Васильевна, вторая младшая сестра поэта: «Квинтилиан пĕлтернĕ тăрăх, “Нарспи” сюжетне Константин асаннерен илтнĕ. Вăл хай сапла шутлатчĕ. Константин Хушăлкара пулнă чух пĕр арăм хайĕн курайман упăшкине наркăмăш парса вĕлер-

ни синчен илтнĕ. Çакă, унăн шухăшĕпе, “Нарспи” поэмăн никĕсĕ шутланать» (Константин Иванова аса илесĕĕ. С. 58).

<sup>41</sup> На основе данного происшествия Г. Тал-Мрза написал трагедию «Вайлисен айăпĕ» (Вина сильных, 1917–1921). Вот биографические данные прототипов персонажей: Еремеева Агреппина (22.06.1880, д. Альбусь-Сюрбеево Буинского уезда); Артемьев Степан Артемьевич (6.10.1878, д. Елюккасы Цивильского уезда); Герасимов Василий Герасимович (1.04.1879, с. Новые Алгаши Симбирского уезда). Все трое закончили СЧУШ в 1899 г. (Александров Г.А. Указ. соч. С. 88, 26, 20). Об этом трагическом событии Кэстентин мог узнать как через Евгению Николаевну, так и через учеников СЧУШ.

<sup>42</sup> «Çав вырăс пики пек сарă, сўллĕ, яштай пўллĕ учительницăн ятне-хушаматне астăваймастăп. Вăл Кĕстенккипе Никифорова, класра чи пĕчĕкскерсене, уйрăм упраса-асăрхаса пурăнатчĕ. Анчах вăл пĕр-икĕ сўл ытла та мар вĕрентрĕ пулас: вăл хатĕрлў класĕнче вĕрентекен Артемий Васильевич учителе качча кайрĕ те шепех пăшалпа персе велерчĕ... Çак истори пирĕн чуна нумай хусрĕ, нумай пăшăрхантарчĕ».

<sup>43</sup> Евгения Николаевна умерла до зимних каникул 1903/04 учебного года. После каникул в СЧУШ пошли слухи, что ученик I класса К. Иванов сочинил стихотворение о преждевременной смерти своей родственницы (Константин Иванова аса илесĕĕ. С. 78, 165).

<sup>44</sup> Комиссаров Г. Чуваши Казанского Заволжья // ИОАИЭ. Т. 27, вып. 5. Казань: Типолитограф. ун-та, 1911. С. 365.

<sup>45</sup> Евгения Николаевна имела длинные волосы (*вăрăм сивĕт*), широкий рот с нетолстыми губами (*сўхе, йĕрĕлче пек тутта*) и черные глаза (*икĕ куçĕ хуп-хура*). Это – внешняя копия Нарспи. К внутренним качествам молодой учительницы относятся ее доброта (*ырă кăмăл*), неконфликтность характера (*татулăх, килĕшўлĕх*), стремление к личной свободе, сильные родственные чувства на основе любви, но в то же время непримиримость по отношению к врагу («*тăшманăма пĕтерем*»), целеустремленность. Эти внутренние качества вошли в образ Нарспи как основные составляющие. Естественно, внешние и внутренние качества героини преломлялись сквозь призму народного идеала чувашской девушки.

<sup>46</sup> Приведём отдельные слова из воспоминаний писателя М. Трубиной: «Малтанхи сўл вĕрентĕ чухне-ха вăл, хĕллехи каникул иртсен, ачасем Иванов синчен сапла кала пусларĕс: Иванов сăва сырнă. Вăхăт-сăр вилнĕ хĕр синчен сырнă, терĕс. Хĕрĕ хайĕн хурăнташих тет. Сăвви пите хитре вара. Çав тери хурлăхлă, вуласан йĕрсе ярăн, терĕс. Ман вăл сăвва вуласа пăхас килчĕ. Вăл вăхăталла эпĕ хам та начар сăвăсем сыр-калатăм» (Константин Иванова аса илесĕĕ. С. 77–78).

<sup>47</sup> Многие бывшие друзья и однокашники отмечают одну особенность Кэстентина: он был неразговорчивым, избегал коллективных

бесед, больше всего слушал, не обсуждал и не высказывал своего мнения. Это в большей степени относится к периоду ученической жизни поэта. Подобное поведение творческого человека обычно объясняется процессом вынашивания навязчивой идеи.

<sup>48</sup> Бреева Т.Н., Хабибуллина Л.Ф. Национальный миф в русской и английской литературе: монография. Казань: Школа, 2009. С. 204–215. «В противовес мифологеме *матушка Русь*, – пишут авторы монографии, – в литературе XIX века концепт *русская женщина* (Татьяна Ларина, Лиза Калитина, Елена Стахова, Татьяна Петровна Шестова, Матрена Тимофеевна, Дарья, Екатерина Трубецкая, Мария Волконская, Наташа Ростова, Александра Ивановна Синяткина и т.д.) реализует ряд характеристик традиционного богородичного канона – уязвимость, страдание, сострадание, эмоциональность, терпение, реализуя тем самым концепцию русской национальной самобытности» (Там же. С. 210).

<sup>49</sup> О творческой истории произведений К. Иванова (Кашкыра) см.: Родионов В.Г. Константин Иванов (Кашкыр). С. 18–48.

<sup>50</sup> Об этом подробнее см.: Родионов В.Г. О системе чувашских языческих обрядов // Родионов В.Г. Этнос. Культура. Слово. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2006. С. 106–182.

<sup>51</sup> Федотов М.Р. Этимологический словарь чувашского языка. Т. 2. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. С. 495.

<sup>52</sup> Древнетюркский словарь. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1969. С. 495.

<sup>53</sup> Родионов В.Г. К проблеме реконструкции чувашского обрядового комплекса *су* // Чувашский гуманитарный вестник. 2007/2008. № 3. С. 53–62.

<sup>54</sup> Константин Иванова аса илещё. 63 с.

<sup>55</sup> Там же. В 1903 г. Кэстентина и Перасковью (она была дочерью родной сестры матери Евгении Николаевны) в СЧУШ проводила опять их тетка-учительница. В конце того же года она неожиданно заболела и умерла от какой-то болезни.

<sup>56</sup> У чувашей монеты (деньги) называются в загадках *лутра вырӑс* «низкорослый русский»: *Лутра вырӑс тӗнче касать* (Низкорослый русский ходит по миру). Здесь подразумевается тот факт, что деньги и монеты, которыми пользовались чуваша в XVIII – начале XX в., печатались и чеканились в столице Российской империи – Санкт-Петербурге.

<sup>57</sup> Вот некоторые высказывания А.В. Жиркевича о супруге И.Я. Яковлева: «Вообще, он ей во многом не доверяет и, боясь ее бестактных выступлений, кое-что пытается от нее скрыть. Действительно, эта прядовитая на язык, хитрая и ловкая на отделявание своих домашних дел барыня не раз при мне только портила отношения мужа к окружающему» (Жиркевич А.В. Мои встречи с И.Я. Яковлевым: из дневника за 1916–1924 годы. 2-е изд., испр. и доп. Чебоксары: Новое время, 2006. С. 92);

«Я уверен, что его разжигает против чувашей его жена. Но она же его иногда и удерживает, когда видит, что скандалы принимают серьезный характер. Хитрая, себе на уме, баба-генеральша» (Там же. С. 137); «Яковлева приврала, приписывая молодым чувашам слова по адресу ее сына, которых они не произносили, что я ей и заметил» (Там же. С. 251).

<sup>58</sup> Павлов Ф.П. Собр. соч. 2-е, доп. изд. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1992. С. 423.

<sup>59</sup> Там же. С. 422–423.

<sup>60</sup> Константин Ианова аса илещё. 25 с.

<sup>61</sup> Это была не интрига, как оценил поведение М. Петрова И.Я. Яковлев, а выступление в защиту учеников (*Димитриев В.Д.* М.П. Петров (Тинехпи) – деятель просвещения и культуры, этнограф и историк: учеб. пособие. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2003. С. 10).

<sup>62</sup> Иванов К.В. Собр. соч. Чебоксары: Гос. изд-во ЧАССР, 1957. С. 336–337.

<sup>63</sup> ГИА ЧР. Ф. 207. Оп 1. Д. 569. Л. 69, 75.

<sup>64</sup> Там же. Л. 62.

<sup>65</sup> Перечислим некоторые его действия: нарисовал карикатуру, подтверждающую ложность заявления Д. Кочурова о его «любви» к чувашам; написал шифрованный текст на «чувашском акценте» (за такое произношение слов учитель издевался над учениками-чувашами) (*Родионов В.* Шифр уссине тинех тупрăмăр // Хыпар. 2015. Ака, 17); с некоторыми учениками кидал на спускающегося по лестницам учителя поленья, разбивал стекла окон его квартиры (Константин Ианова аса илещё. 107 с.). Такой коллективный протест школьников невозможно спровоцировать ни интригой, ни призывами отдельных лидеров. Конфликт созрел долго: из глубин психологического бессознательного учеников наружу двигалась лавина отрицательных эмоций и недовольств, накопленных в СЧУШ (поведение некоторых учителей, интриги Екатерины Алексеевны и т.д.).

<sup>66</sup> Бесстыдник, кто не сдержит слова, / Ему проклятье и позор. / Терпеть неужли Кочурова / Уж будем мы ехидный взор? / Долой из класса грубияна, / Не будем мы учиться с ним. / Прочь, прочь великого шпиона, / А то уж мы... не потерпим... / Прощай ты, школа, мы покинем / Тебя с главой, с его людьми. / Бойкот с осы никак не снимем; / Осе не скажем: «Нас прости!» (НА ЧГИГН. Ф. V. Д. 102. Инв. № 445). Стихотворение датировано 7 марта 1907 г. и подписано «Васильев Шу» (Шубоссинни?).

<sup>67</sup> Интригами Д. Кочуров занимался еще в годы учебы в СЧУШ Г. Комиссарова (Вандера). Вот как характеризует его выпускник-писатель в своем дневнике: «Наши сочинения взяты к Кочурову, сочинения окончивших курс подвергаются правке того, который сам знает гораздо меньше воспитанников и который слывет за человека-эгоиста, преследующего только свои цели и старающегося уронить С.Я. Князева в глазах Ив. Яковлевича» (*Комиссаров Г.И.* О чувашах: исследования, воспоминания, дневники, письма. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2003. С. 467).

<sup>68</sup> Султанов К.К. От Дома к Миру: Этнонациональная идентичность в литературе и межкультурный диалог. М.: Наука, 2007. С. 5.

<sup>69</sup> Там же. С. 23–24.

<sup>70</sup> Выделяя два типа художественного творчества, К.Г. Юнг отмечал, что при интровертивной установке «автор подвергает свой материал целенаправленной сознательной обработке, сюда что-то добавляя, отсюда отнимая, подчеркивая один нюанс, затушевывая другой, нанося здесь одну краску, там другую, на каждом шагу тщательнейше взвешивая возможный эффект и постоянно соблюдая законы прекрасной формы и стиля» (Юнг К.Г. Указ. соч. С. 27).

### К статье «Проблема этнического бессознательного в творчестве поэтов Урало-Поволжья»

<sup>1</sup> Родионов В.Г. Этническое бессознательное в творчестве К. Иванова (Кашкыра) и его современников // Константин Иванов и чувашский мир (в контексте национальных культур): Материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. Чебоксары: ЧГИГН, 2015. С. 15–39.

<sup>2</sup> Родионов В.Г. Этническое бессознательное в творчестве Г. Тукая // Литература и художественная культура тюркских народов в контексте Восток – Запад: Материалы Международной научно-практической конференции, Казань, 18–19 ноября 2016 г. Казань: Изд-во К(П)ФУ, 2016. С. 238–241.

<sup>3</sup> Слитинская Л.И. Бессознательное психическое и творческий процесс // Хрестоматия по психологии художественного творчества. Изд. 2. М.: Магистр, 1998. С. 125.

<sup>4</sup> Лурье С.В. Историческая этнология: учеб. пособие для вузов. М.: Академический проект: Гаудеамус, 2004. С. 53.

<sup>5</sup> Там же. С. 279–281.

<sup>6</sup> Там же. С. 288.

<sup>7</sup> Лисовская Г.К. Каллистрат Жаков и Фридрих Ницше // Коми-зырянская культура XX века и финно-угорский мир: сб. ст. Сыктывкар: Изд-во Сыктывк. ун-та, 2002. С. 39.

<sup>8</sup> Родионов В.Г. О своеобразии эпохи // История чувашской литературы XX века. Ч. I (1900–1955 годы): коллективная монография / В.Г. Родионов, Г.И. Фёдоров, А.Ф. Мышкина [и др.]. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2015. Тукай Г. Избранная проза. Казань: Татар. кн. изд-во, 1992. С. 10.

<sup>9</sup> Тукай Г. Избранное / пер. с татар. В.С. Думаевой-Валиевой. Казань: Магариф, 2008. С. 84.

<sup>10</sup> Тукай Г. Избранная проза. Казань: Татар. кн. изд-во, 1992. С. 219.

<sup>11</sup> Там же. С. 49.

<sup>12</sup> *Тукай Г.М.* Фаэтон весны: стихотворения, стихи для детей, сказки. М.: МАГИ «Из века в век»; Казань: Татар. кн. изд-во, 2011. С. 199.

<sup>13</sup> *Родионов В.Г.* Этническое бессознательное в творчестве К. Иванова (Кашкыра) и его современников. С. 27–35.

<sup>14</sup> Там же. С. 31.

<sup>15</sup> *Слитинская Л.И.* Указ соч. С. 121.

<sup>16</sup> *Ванюшев В.М.* Истоки и традиции первого оригинального стихотворения на удмуртском языке // Внутренние и межнациональные связи удмуртской литературы и фольклора: сб. ст. Ижевск: НИИ при СМ УАССР, 1978. С. 81.

<sup>17</sup> *Верещагин Г.Е.* Собр. соч.: в 6 т. Ижевск: УдмИИЯЛ УрО РАН, 2004. Т. 5. Литературные сочинения. С. 178.

#### К статье

#### «Социокультурная динамика чувашского этноса: XVIII – начало XX века»

<sup>1</sup> Первой попыткой такого обобщения на материале культур народов Волго-Камья является монография исследователя из Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН Р.Ф. Юсуфова, учителя и наставника автора данной работы (см.: *Юсуфов Р.Ф.* История литературы в культурософском освещении. М.: Наука, 2005. 435 с.).

<sup>2</sup> Данной проблеме посвящена следующая работа: *Черных В.А.* Факторы культурно-исторического самоопределения России в культурософии Н.С. Трубецкого: дис ... канд. культуролог. наук: 24.00.02. Барнаул, 1999. 186 с. [Электронный ресурс]. URL: <http://www/lib/ua-ru/net/cliss/cont/188869/html> (дата обращения: 18.10.2010). Также имеется одноименная статья А.И. Бакшеева в Интернете: URL: <http://krasnybl/content/view/331/1/> (дата обращения: 18.10.2010). Последний необоснованно подчеркивает «утопичность прогностической модели развития русской культуры и общества в культурософии Н.С. Трубецкого». Как известно, идеи крупнейшего представителя теории локальных цивилизаций успешно развивают современные сторонники евразийства.

<sup>3</sup> *Баграмов Э.А.* Национальная проблематика: в поисках новых концептуальных подходов [Электронный ресурс]. URL: <http://vphil.ru/index2.php?option=comcontent> (дата обращения: 01.11.2010). Исследователь показывает антиисторизм и нереалистичность построений конструктивистов, которые неправомочно абсолютизируют субъективный фактор. Сегодня даже главный отечественный конструктивист В.А. Тишков вынужден признать, что «гражданская нация не противо-

речит существованию этнических наций» (Российская нация: становление и этнокультурное многообразие. М., 2008. С. 3).

<sup>4</sup> Лурье С.В. Историческая этнология: учеб. пособие для вузов. М.: Академический проект: Гаудеамус, 2004. 624 с.

<sup>5</sup> Там же. С. 53.

<sup>6</sup> Там же. С. 410.

<sup>7</sup> Родионов В.Г. Об основных этапах трансформации некоторых сословных и конфессиональных терминов в Булгарском улусе и Казанском ханстве // Туркология. Туркестан, 2008. № 5–6 (37–38). С. 10–19.

<sup>8</sup> Родионов В.Г. К проблеме реконструкции чувашского обрядового комплекса *су* // Чувашский гуманитарный вестник. 2007/2008. № 3. С. 53–62.

<sup>9</sup> Сочинения, принадлежащие к грамматике чувашского языка [СПб.: Тип. Академии наук, 1769]. 68 с.; Сочинения, принадлежащие к грамматике вотского языка. СПб.: Тип. Академии наук, 1775. 113 с.; Сочинения, принадлежащие к грамматике черемисского языка. СПб.: Тип. Академии наук, 1775. 136 с.

<sup>10</sup> Цит. по: Рахматуллин М.А. Екатерина II, Николай I, А.С. Пушкин в воспоминаниях современников. М.: Памятники исторической мысли, 2009. С. 129.

<sup>11</sup> Там же. С. 111.

<sup>12</sup> В Наказе Екатерины II, сочиненном в виде пожеланий Комиссии по составлению нового Уложения, имеются статьи следующего содержания (цифрами указаны номера статей): «34. Равенство всех граждан состоит в том, чтобы все подвержены были тем же законам; 35. Сие равенство требует хорошего установления, которое воспрещало бы богатым удручать меньшее их стяжение имеющих и обращать себе в собственную пользу чины и звания, полученные им только как правительствующим особам государства; 38. Вольность есть право всё то делать, что законы дозволяют, и, если бы где какой гражданин мог делать законами запрещаемое, там бы уже больше вольности не было; ибо и другие имели бы равным образом сию власть; 39. ...чтобы люди имели сию вольность, надлежит быть закону таковому, чтоб один гражданин не мог бояться другого, а боялись бы все одних законов. 58. Для введения лучших законов необходимо потребно умы людские к тому приуготовить... ; 63. Словом сказать: всякое наказание, которое не по необходимости налагается, есть тиранское; 92. ...с рабами не должно обходиться весьма сурово, ибо они тотчас к обороне приступают; 96. Все наказания, которыми тело человеческое изуродовать можно, должно отменить; 98. Власть судейская состоит в одном исполнении законов, и то для того, чтобы сомнения не было о свободе и безопасности граждан; 158. ...и для того предписать надлежит, чтобы во всех школах учили детей грамоте попеременно из церковных



книг и из тех книг, кои законодательство содержат; 254. Хотите ли предупредить преступления? Сделайте, чтобы просвещение распространилось между людьми; 494. В столь великом Государстве, распространяющем свое владение над столь многими разными народами, весьма бы вредной для спокойствия и безопасности своих граждан был порок – запрещение или недозволение их различных вер. 496. Гонение человеческие умы раздражает, а дозволение верить по своему закону умягчает и самые жестоковейные сердца и отводит их от заматерелого упорства, утушая споры их, противные тишине Государства и соединению граждан». См.: Наказ Екатерины II Комиссии о составлении проекта нового Уложения. 1767 [Электронный ресурс]. URL: [http://historydoc.edu.ru/catalog.asp?ob\\_no=12793](http://historydoc.edu.ru/catalog.asp?ob_no=12793) (дата обращения: 18.10.2010 г.)

<sup>13</sup> *Рахматуллин М.А.* Указ. соч. С. 59.

<sup>14</sup> *Никольский Н.В.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2007. С. 208.

<sup>15</sup> На это указывает ее рескрипт следующего содержания: «Преосвященный епископ Нижегородский Дамаскин! Считаю, что в Нижегородской семинарии преподается учение языков разных народов, в епархии Вашей обитающих, я желаю, чтобы Ваше Преосвященство доставили мне словарь тех языков с российским переводом, расположа оной по алфавиту российских слов и сверх письмян оных народов написав по-русски каждое слово, как оно произносится. Пребываю в прочем Вам доброжелательная Екатерина. В Царском Селе. Августа 26-го 1784 года». См.: *Родионов В.Г.* К истории создания «Словаря языков разных народов» (1785) // *Родионов В.Г.* Этнос. Культура. Слово. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2006. С. 313.

<sup>16</sup> *Новиков Н.* Опыт исторического словаря о российских писателях из разных печатных и рукописных книг, сообщенных известий и словесных преданий. СПб., 1772. С. 30.

<sup>17</sup> *Харлампович К.В.* Малорусское влияние на великорусскую церковную жизнь. Т. 1. Казань, 1914. С. 468.

<sup>18</sup> Духовная церемония, производившаяся во время всевожденного присутствия Её Императорского Величества великой государыни, премудрейшей монархини и попечительнейшей матери Екатерины Второй в Казани... [СПб.]: Тип. Академии наук, 1769. 46 с.

<sup>19</sup> *Шамрай Д.Д.* К истории появления первой грамматики чувашского языка // *Ученые записки / ЧНИИ.* Вып. 12. Чебоксары, 1955. С. 226.

<sup>20</sup> Архив РАН, Петерб. отд-ние. Ф. 3. Оп. 1. № 540. Л. 49–50.

<sup>21</sup> Как известно, в состав комиссии вошли академики, считавшиеся верными учениками великого ученого Леонарда Эйлера, близкого друга бывшего президента Академии наук К.Г. Разумовского: астроном С.Я. Румовский, по происхождению украинец; математик С.К. Котельни-

ков; филолог и историк, конференц-секретарь Академии наук Я.Я. Штелин и сын самого учителя И.А. Эйлер, сменивший предыдущего члена комиссии в должности конференц-секретаря в 1769 г.

<sup>22</sup> Ермей Рожанский, ученик и соратник епископов Вениамина и Дамаскина (в миру Д. Семенов-Руднев), в 1773 г. на чувашский язык перевел тексты букварного характера ученого Л. Бакмейстера, в 80-е гг. участвовал в составлении и редактировании чувашской и татарской частей «Словаря языков разных народов», на родной язык переложил «Краткий катехизис», который в Петербурге был издан отдельной книгой (1800 г.). Е. Рожанский является автором очерка «О чувашах, живущих в Нижегородской епархии» (1785 г.). Никита Пичуринский сочинил в 1795 г. три стихотворения (на чувашском, русском и древнегреческом языках). Переводами с русского на чувашский язык занимался и Петр Талиев (он перевел полный катехизис Московского митрополита Платона и издал его в Москве (1803 г.) вместе с первым чувашским букварем. П. Талиев является автором оды на чувашском языке, посвященной Александру I (см.: *Родионов В.Г. Чăваш литературы, XVIII–XIX ёмёрсем. Шупашкар: Чăваш кенеке изд-ви, 2006. 83–119, 420–423 с.*

<sup>23</sup> В. Вишневский издал книгу под названием «Начатки христианского учения» (Казань: Тип. Казан. ун-та, 1832), куда вошли букварь, краткая священная история и сокращенный катехизис на чувашском языке. В том же году профессор философии Казанской духовной семинарии опубликовал статью «О чувашском языке» (Заволжский муравей. Казань. 1832. № 20. С. 1155–1157). Свою книгу под названием «Начертание правил чувашского языка и словарь, составленные для духовных училищ Казанской губернии» В. Вишневский издал в 1836 г. (Казань: Тип. Казан. ун-та, 1836).

<sup>24</sup> *Бреева Т.Н., Хабибуллина Л.Ф.* Национальный миф в русской и английской литературе. Казань, 2009. С. 55–56; *Зорин А.* Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII – первой трети XIX века. М., 2004. С. 36.

<sup>25</sup> *Спаский Н.А.* Просветитель инородцев Казанского края Николай Иванович Ильминский. Самара, 1900. С. 127.

<sup>26</sup> *Яковлев И. Я.* Моя жизнь. М., 1997. С. 221, 223, 231 и др.

<sup>27</sup> *Спаский Н.А.* Указ. соч. С. 194–199.

<sup>28</sup> *Шестаков П.* Св. Стефан, просветитель Пермский. Казань, 1868; *Его же.* Просветители лопарей архимандрит Феодорит и св. Трифон Печерский. СПб., 1868; *Его же.* Соображения о системе образования инородцев, обитающих в губерниях Казанского учебного округа. Казань, 1870; *Его же.* Чтение древнейшей зырянской надписи, единственной сохранившейся до сего времени, памятника времени св. Стефана Великопермского. СПб., 1871.

<sup>29</sup> Например, в своем докладе о ревизии Казанского учебного округа в 1866 г. министр Д. Толстой особо выделял следующую мысль: «Просвещать инородцев, сближать их с русским духом и Россией составляет, по моему мнению, задачу величайшей политической важности в будущем». (см.: *Спасский Н.А.* Указ. соч. С. 77).

<sup>30</sup> «Когда есть народ, то ему нужно образование, познания же можно передать ему через его же язык, – рассуждал просветитель о методах обучения народа. – Нам нет дела о будущей участи этого языка, мы должны им пользоваться теперь, потому что он теперь-то есть единственный орган распространения знания между зырянами» (*Куратов И.А.* Художественной произведеньяс. Сыктывкар, 1939. С. 220.). В свои книги для чтения коми просветитель непременно включил бы переводы из европейской поэзии, ибо он возвышал лишь светское просвещение, как единственное средство обретения знания. Куратов был убежден, как точно заметил А.Е. Ванеев, что «единственным органом распространения знаний» среди детей народов является их родной язык (*Ванеев А.Г.* Коми-зырянское просветительство: сущность и своеобразие. Сыктывкар, 2001. С. 114).

<sup>31</sup> Критикующие миссионерскую направленность деятельности И.Я. Яковлева забывают, что в те 60–70-е гг. XIX в. никто не позволил бы ему открывать хоть одну чисто светскую школу, да еще за счет государства. Прикрываясь миссионерско-политическими лозунгами, чувашский просветитель смог создать мощную сеть чувашского школьного образования, во главе которой стоял он сам – светский патриарх и объединитель народа.

<sup>32</sup> Такой тип творчества в школе был выработан в результате коллективных переводов религиозных текстов с русского на чувашский язык. Как известно, И.Я. Яковлев признавал лишь нравственную функцию литературы, искал в ней только полезность для общества и государства. В этом плане функция литературы полностью совпадает с функцией религии. Они обе имели просветительскую направленность.

<sup>33</sup> Становление татарской нации, XVIII – начало XIX в. [Электронный ресурс]. URL: [http:// culture.tatar.ru/tradicii/history.htm/pub/88](http://culture.tatar.ru/tradicii/history.htm/pub/88) (дата обращения: 20.08.2010 г.).

<sup>34</sup> *Родионов В.Г.* К вопросу о национальном самосознании чувашей в конце XIX – начале XX в. // *Родионов В.Г.* Этнос. Культура. Слово. Чебоксары, 2006. С. 210–223.

<sup>35</sup> *Петров Д.П.* Чувашский народ в борьбе за национальное освобождение. Казань, 1921. С. 23.

<sup>36</sup> *Юман М. (Петров Д.П.).* 1905 сұл (Чăвашсен хушшинче пулнă ёссене асанни). Шупашкар, 1925. С. 78–89.

<sup>37</sup> *Комиссаров Г.И.* Мои мемуары // Гурий Комиссаров – краевед и просветитель. Уфа, 1999. С. 80–81.

<sup>38</sup> *Алиева С.У.* Национальная идея и эстетика социалистического реализма // *Нация. Личность. Литература.* М., 1996. Вып. 1. С. 79. Некоторые представители из числа «старших братьев» до настоящего времени пытаются объяснить словосочетание «дружба народов» как понятие интернациональное, а не многонациональное, подразумевающее равные права всех народов единого полиэтнического пространства.

<sup>39</sup> Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН). Ф. V. Ед. хр. 102. Инв. № 444.

<sup>40</sup> Например, через месяц после появления царского манифеста от 17 октября 1905 г. чувашские учителя Ядринского уезда на своем съезде приняли следующую резолюцию: «Школы – без контроля инспекторов, попов и урядников». Один из организаторов данного съезда Г. Комиссаров (Вандер) 11 февраля 1906 г. записал в свой дневник такие строки: «Да, это был такой момент в истории России, какой едва ли повторится. Что значит – видеть вчерашний рабский, отказывавшийся мыслить народ, который вдруг воспрянул и с жаждностью начал ловить минуты пришедшей свободы. Истинно – воскресение народа от долгой спячки! Энтузиазм был сильный» (НА ЧГИГН. Ф. I. Ед. хр. 504. Л. 139).

<sup>41</sup> *Щербатов С.В.* «Аслă Канаш» – альтернативная форма чувашской государственности // *Вестник Чувашского университета.* 2009. № 4. С. 112–116.

<sup>42</sup> *Кирчанов М.В.* Сеспель Мишши: рождение советского дискурса в чувашской литературной традиции // *Сеспель Мишши: рождение современной чувашской литературы / сост., вступ. ст. Кӓрчан Макӓм.* Воронеж, 2007. С. 4–17. Ср.: URL: [http://ejournals.pp.net.ua/\\_ld/0/47\\_turk\\_ii.pdf](http://ejournals.pp.net.ua/_ld/0/47_turk_ii.pdf) (дата обращения: 1.09.2010).

<sup>43</sup> В эпоху тоталитаризма данная литература стала запрещенной или недоступной для чувашского массового читателя. Но ряд поэтов и прозаиков и в годы расцвета социалистического реализма не переставал обращаться к истории своих славных предков.

<sup>44</sup> *История Чувашии Новейшего времени.* Кн. 1: 1917–1945. Чебоксары, 2001. С. 35–36.

<sup>45</sup> Съезд мелких народностей Поволжья. Казань, 1917. С. 12.

<sup>46</sup> Там же. С. 11.

<sup>47</sup> Национально-государственное строительство Советской России осуществилось, к сожалению, по модели Сталина: вместо двух больших штатов (Татарско-Башкирской республики и Штатов народов Поволжья), которые со временем могли бы обрести статус союзных республик СССР, образовались семь автономных субъектов России, которые были искусственным образом разобщены и общались только с Москвой или же через нее.

<sup>48</sup> На выборах в Учредительное собрание по Казанской губернии чувашские политические силы (Чувашское национальное общество,

Чувашский военный комитет и Чувашская организация партии социал-революционеров) объединились и выступили единым списком кандидатов из семи человек. Из них прошли Г.Ф. Алюнов, И.В. Васильев и С.Н. Николаев. Еще два чуваша стали членами Учредительного собрания по Симбирской губернии (Д.П. Петров и Г.Т. Титов). В 1918 г. все пятеро вошли в состав Самарского комитета членов Учредительного собрания (они составляли более пяти процентов Комуча), а С.Н. Николаев стал даже членом Президиума (см.: *Николаев С.Н.* Возникновение и организация «Комуча» // Воля России. Прага. 1928. VIII–IX (август – сентябрь). С. 233–245).

### К статье

#### **«Роль ислама в формировании этнического сознания тюркских народов Поволжья (вместо послесловия)»**

<sup>1</sup> *Измайлов И.* Средневековые булгары: этнополитическая и этноконфессиональная общность // История татар с древнейших времён: в 7 т. Т. 2: Волжская Булгария и Великая степь. Казань: РухИЛ, 2006. С. 631.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> *Лурье С.В.* Историческая этнология: учеб. пособие для вузов. М.: Академический проект: Гаудеамус, 2004. С. 59.

<sup>4</sup> Там же. С. 603. В выборе ценностной ориентации этноса, как полагает автор, большую роль играет внешнее окружение (с. 604).

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> *Измайлов И.* Средневековые булгары ... С. 632.

<sup>7</sup> *Измайлов И.* Булгарское государство: образование, территория и население // История татар с древнейших времён. С. 124. Хотя действительно нет никаких оснований считать, что сувары стремились сохранить язычество (Там же. С. 131), но, на наш взгляд, они в формирующемся государстве (X в.) всё же представляли определённую этнополитическую силу. Следует учесть, что к 1074 г. в тюркском мире («Диван Лугат ат-Турк» Махмуда ал-Кашгари) знали всего два наречия языка волжских булгар: «булгар» и «сувар»). Вполне возможно, что сувары в этнокультурном плане были более близки к берсуле (эти племена мигрировали с Северного Кавказа). Но название *сувар* никакого отношения не имеет к этнониму *чăваш* (< *çăvaç*). См.: *Родионов В.Г.* О системах эндо- и экзоэтнонимов народов Урало-Поволжья // Языковые контакты Поволжья: материалы Международного симпозиума. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2008. С. 174–178; *Его же.* К проблеме реконструкции чувашского обрядового комплекса *су* // Чувашский гуманитарный вестник. Чебоксары, 2008. № 3. С. 53–62.

<sup>8</sup> *Егоров Н.И.* Динамика формирования национальных концепций идентичности у татар и чувашей: от конфессионального к этнонациональному // Итоговые научные сессии 2011–2014 годов / сост. и отв. ред. Г.А. Николаев. Чебоксары: ЧГИГН, 2014. С. 169. Н.И. Егоров восстанавливает фонетическую форму эндонима волжских булгар X–XIII вв. как *bülär/бюлер* (Там же).

<sup>9</sup> *Хакимзянов Ф.С.* Новые болгарские эпиграфические памятники из Закамья // Чувашский язык: история и этимология: сб. ст. Чебоксары: ЧНИИ, 1987. С. 44; *Его же.* Язык эпитафий волжских булгар. М.: Наука, 1978. С. 126.

<sup>10</sup> Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153) // История татар с древнейших времён. С. 781.

<sup>11</sup> Древнетюркский словарь. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1969. С. 98, 175.

<sup>12</sup> *Хакимзянов Ф.С.* Язык эпитафий волжских булгар. С. 22.

<sup>13</sup> *Хакимзянов Ф.С.* Эпиграфические памятники Волжской Булгарии и их язык. М.: Наука, 1987. С. 7.

<sup>14</sup> *Ковалевский А.П.* Чуваши и булгары по данным Ахмеда ибн Фадлана. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1954. С. 14.

<sup>15</sup> *Федотов М.Р.* Исторические связи чувашского языка с волжскими и пермскими финно-угорскими языками. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1968. Ч. 2. 214 с.

<sup>16</sup> *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1987. «Принятие христианства, – констатирует учёный, – в очень малой степени изменило религиозный быт русской деревни X–XII вв. Единственным заметным новшеством было прекращение трупосождений. По ряду второстепенных признаков можно думать, что христианское учение о блаженном посмертном бытии “на том свете” как награде за терпение в этом мире распространилось в деревне после татарского нашествия и в результате первоначальных представлений о неизбежности иноземного ига» (Там же. С. 773). Аналогичным образом Н.И. Ашмарин объяснял религиозную ситуацию в Волжской Булгарии. Как он доказывал в ряде своих сочинений, в XIV в. под сильным воздействием культа мусульманских святых и административно-социальной номенклатуры Золотой Орды структурно обновилась языческая мифология предков современных чувашей и других немусульманских народов региона. Поднявшееся на новую теологическую высоту чувашское язычество в период Казанского ханства упорно противостояло государственной религии, и лишь потом, в условиях жёсткого противостояния двух мировых религий в Поволжье, а также насильственной христианизации большей части чувашей оно испытало структурную деформацию.

<sup>17</sup> *Родионов В.Г.* О системе чувашских языческих обрядов // *Родионов В.Г.* Этнос. Культура. Слово. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2006. С. 106–182.

<sup>18</sup> Известия Юлиана о венграх, булгарах и татарах // История татар с древнейших времён. С. 887. Булгарию он называет «языческим царством», что, конечно, не соответствует действительности. Можно лишь полагать, что автор здесь подразумевает не официальную религию, а реальную обрядовую жизнь простых граждан страны, которые, считаясь мусульманами, на практике придерживались ранних традиций предков.

<sup>19</sup> Егоров Н.И. Указ. соч. С. 174.

<sup>20</sup> Софийский И. О киреметях крещёных татар Казанского края // Известия по Казанской епархии за 1877 год. Казань, 1877. С. 687.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Золотницкий Н.И. Избр. труды: статьи, лингвистические исследования, словари, письма, отчёты, разные документы / сост. В.Г. Родионов. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2007. С. 138–139.

<sup>23</sup> Исхаков Д.М., Измайлов И.Л. Образование Золотой Орды и формирование средневекового татарского этноса (XIII – первая четверть XV в.) // Татары. М.: Наука, 2001. С. 97–98.

<sup>24</sup> Там же. С. 95.

<sup>25</sup> Об этом подробнее см.: Родионов В.Г. Чăваш этносĕн аталану тапхăрĕсем [Этапы развития чувашского этноса] // Сăмах = Слово 1993. Шупашкар, 1994. С. 3–19; Его же. Новые подходы к изучению этносов и их культур // Родионов В.Г. Этнос. Культура. Слово. С. 237–246.

<sup>26</sup> Из «Булгарских повествований» Хюсам-Эддина Булгарского // История Татарии в документах и материалах. М.: Наука, 1937. С. 42.

<sup>27</sup> Там же. С. 43.

<sup>28</sup> Исхаков Д.М., Измайлов И.Л. Указ. соч. С. 98.

<sup>29</sup> Ср.: др.-тюрк. *belgü* «(при)знак, примета» (Древнетюркский словарь. С. 93).

<sup>30</sup> Федотов М.Р. Этимологический словарь чувашского языка: в 2 т. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. Т. 1. С. 382–383.

<sup>31</sup> Хакимзянов Ф.С. Эпиграфические памятники Волжской Булгарии и их язык. С. 5–6.

<sup>32</sup> Егоров Н.И. Указ. соч. С. 175.

<sup>33</sup> Родионов В.Г. К проблеме реконструкции чувашского обрядового комплекса су.

<sup>34</sup> Хакимзянов Ф.С. Язык эпитафий волжских булгар. С. 83.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ НАЗВАНИЙ ЯЗЫКОВ И ДИАЛЕКТОВ

алт.	– алтайский
балк.	– балкарский
бар.	– барабинский диалект татарского языка
башк.	– башкирский
бес.	– бесермянский диалект удмуртского языка
бур.	– бурятский
венг.	– венгерский
волж.-булг.	– волжско-булгарский
др.-венг.	– древневенгерский
др.-рус.	– древнерусский
др.- тюрк.	– древнетюркский
др.- чув.	– древнечувашский
каз.	– казанско-татарский (в Словаре В.В. Радлова)
казах.	– казахский
калм.	– калмыцкий
карЛТ	– луцкий и тракайский говоры караимского языка
кач.	– качинский диалект хакасского языка
к.- балк.	– карачаево-балкарский
к.- калп.	– каракалпакский
к.-кирг.	– каракиргизский
кирг.	– киргизский
койб.	– койбальский диалект хакасского языка
ком.	– команский
крым.	– крымско-татарский
куманд.	– кумандинский диалект алтайского языка



---

кумык.	– кумыкский
кыпч.	– кыпчакский
кюэрик.	– кюэрикский диалект чулымских татар
леб.	– лебединский диалект алтайского языка
мар.	– марийский
марГ.	– горномарийский диалект
марЛ.	– луговой диалект марийского языка
миш.	– мишарский диалект татарского языка
монг.	– монгольский
п.-монг.	– письменно-монгольский
рус.	– русский
саг.	– сагайский диалект хакасского языка
тар.	– таринский диалект новоуйгурского языка
тат.	– татарский
тел.	– телеутский диалект алтайского языка
тоб.	– говор тобольских татар
тув.	– тувинский
тур.	– турецкий
туркм.	– туркменский
удм.	– удмуртский
узб.	– узбекский
уйг.	– уйгурский
хак.	– хакасский
чаг.	– чагатайский (староузбекский)
чув.	– чувашский
чувВ.	– верховой ( <i>вирьял</i> ) диалект чувашского языка
чувН.	– низовой ( <i>анатри</i> ) диалект чувашского языка
чувСН.	– средненизовой ( <i>анат енчи</i> ) диалект чувашского языка
шор.	– шорский
як.	– якутский

## СОДЕРЖАНИЕ

От составителя (Г.А. Николаев) .....	3
Новые подходы к изучению этносов и их культур .....	5
Прототюркское и древнебулгарское мифопоэтическое сознание .....	14
Истоки художественного сознания уральских народов (к постановке проблемы) .....	85
Этнокультурные черты и история бесермян как свидетельства болгаро-чувашской преемственности .....	87
Этноконфессиональные группы народов Поволжья и история их формирования .....	104
К проблеме реконструкции чувашского обрядового комплекса <i>су</i> .....	110
Об основных этапах трансформации некоторых сословных и профессиональных терминов в Булгарском улусе и Казанском ханстве .....	120
О системах эндо- и экзоэтнонимов народов Урало-Поволжья .....	131
О месте и роли волжско-пермско-чувашского сообщества в поликультурном пространстве России .....	138
К проблеме исторического взаимодействия чувашского язычества и христианства .....	150
История изучения менталитета чувашей и других народов Урало-Поволжья .....	162
О диалектах чувашского языка и границах этнографической группы <i>анат енчи</i> .....	173
Образ «золотого века» в чувашской словесности .....	185
Чуваши – потомки угров или огуров? .....	188

---

К проблеме татарского и чувашского межкультурного диалога .....	194
Этническое бессознательное в творчестве К. Иванова (Кашкыра) .....	200
Проблема этнического бессознательного в творчестве поэтов Урало-Поволжья .....	220
Социокультурная динамика чувашского этноса: XVIII – начало XX века .....	229
Роль ислама в формировании этнического сознания тюркских народов Поволжья (вместо послесловия) .....	254
Литература и примечания .....	267
Список сокращений названий языков и диалектов .....	319

Чувашский государственный институт гуманитарных наук

Научное издание

**Родионов** Виталий Григорьевич

**ЧУВАШСКИЙ ЭТНОС**

**ИССЛЕДОВАНИЯ  
ПО ЭТНОЛОГИИ И МИФОПЭТИКЕ**

Редактор *Т.Н. Таймасова*  
Корректор *Л.Н. Сачкова*  
Вёрстка *Л.Н. Сапоговой*

Подписано к печати 28.06.4217. Гарнитура Cambria  
Формат 60×84  $\frac{1}{16}$ . Бумага офсетная. Печать оперативная  
Уч.-изд. л. 16,9 а.л. Заказ № 5. Тираж 100 экз.

Отпечатано в РИО  
Чувашского государственного института гуманитарных наук  
428015, г. Чебоксары, Московский пр., 29/1